

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

MARIALUISA BALDI

## David Hume nel Settecento italiano: filosofia ed economia

Firenze, La Nuova Italia, 1983

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 100)

*Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- *la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- *l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- *l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

C

SEZIONE A CURA  
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

30

MARIALUISA BALDI

DAVID HUME  
NEL SETTECENTO ITALIANO:  
FILOSOFIA ED ECONOMIA



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Baldi, Marialuisa**

David Hume nel Settecento italiano : filosofia ed economia / Marialuisa Baldi. — Firenze : La nuova Italia, 1983. — viii, 326 p ; 24 cm. — (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; c. Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia ; 30)

Bibliogr. p. 287-317

ISBN : 88-221-0054-9

1. Filosofia italiana - sec. xviii 2. Hume, David  
195

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1983 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: gennaio 1983

# INDICE

NOTA INTRODUTTIVA	p. 1
CAPITOLO PRIMO - LA FIGURA E L'OPERA DI HUME NEL SETTECENTO ITALIANO. LINEE DI SVILUPPO	5
CAPITOLO SECONDO - LA FILOSOFIA	81
1. - Le reazioni polemiche	81
2. - I giornali	86
3. - La confutazione della religione	96
4. - Francesco Soave	101
5. - Cesare Balduino e la cultura mantovana	109
6. - Le ricerche di estetica	139
7. - La teoria dell'associazione delle idee	148
a) Ubaldo Cassina	148
b) Giacomo Stellini	152
c) Cristoforo Sarti	164
CAPITOLO TERZO - L'ECONOMIA	174
1. - Le edizioni italiane dei <i>Discorsi politici</i>	174
2. - Gli interventi sui <i>Discorsi politici</i>	194
a) Il dibattito sulla popolazione	194
b) Il lusso, lo « sviluppo economico » e la cultura siciliana	203
3. - Le implicazioni filosofiche e metodologiche dei <i>Discorsi politici</i>	226

## VIII

## INDICE

a) Carlantonio Pilati	p. 226
b) Ferdinando Galiani	240
Appendice - La traduzione dell' <i>Idea di una perfetta repubblica</i>	259
CONCLUSIONI	267
NOTA BIBLIOGRAFICA	287
INDICE DEI NOMI	319

## NOTA INTRODUTTIVA

Nello studio del Settecento italiano questi ultimi venti anni hanno segnato un'intensificarsi delle ricerche che hanno posto in nuova luce l'opera degli illuministi, collocandoli nel piú vasto ambito storico e culturale europeo. Nell'analisi della circolazione delle idee, che ha prodotto esiti molteplici e articolati, sono stati privilegiati i temi piú direttamente legati alle problematiche delle riforme e sono stati spesso lasciati nell'ombra — almeno nella produzione monografica — i risvolti metodologici e filosofici del pensiero di quanti pure presentarono e vissero la loro opera di trasformazione della realtà come la traduzione pratica di un impegno culturale caratterizzato in senso teorico e filosofico secondo il programma dell'empirismo. Dalla metà del diciottesimo secolo l'empirismo definisce con chiarezza la nuova forma di sapere che rifugge da asserzioni ultimative sulla natura essenziale delle cose e si limita al riscontro dei « fatti » e all'azione su di essi. Nel progetto riformatore del « ritorno alle cose stesse » la politica diviene il luogo privilegiato per l'applicazione dell'empirismo che le fornisce la strumentazione teorica e metodologica. Secolo « filosofico » per autodefinizione, il Settecento — anche il Settecento italiano — si presta particolarmente ad indagini che scandagliano gli atteggiamenti culturali e filosofici sottesi all'azione politica e alla produzione teorica ad essa finalizzata.

Un'indagine di questo tipo si impone necessariamente per gli autori che si richiamano a Hume, pensatore non certo a « tutto tondo » e non facilmente racchiudibile entro uno schema lineare. Nella cultura settecentesca italiana, ancor piú che in quella europea, Hume si presta ad un'ipotesi interpretativa radicalmente dualistica: i *Discorsi politici* e soprattutto al loro interno i *Saggi* sull'economia, sono esaltati perché funzionali alla politica delle riforme, mentre le opere filosofiche, compromesse dal *belief*

e dallo scetticismo, sono condannate nelle enunciazioni di principio o esorcizzate con il silenzio. Eppure un'analisi piú articolata mette in luce che la stessa scissione tra la filosofia e la politica è in realtà l'espressione di un impianto metodologico unitario che intende l'empirismo come adesione all'ambito dei fatti e rifiuta con l'accusa di metafisica tutto ciò che non è ritenuto verificabile, compreso lo stesso istinto. Escluso l'istinto, il pensiero humiano appare agli occhi degli Italiani come uno dei tentativi illuministici piú coerenti di organizzazione del sapere, dove le analisi dell'estetica, della morale, della politica e dell'economia trovano il loro momento unitario nello studio psicologico della natura umana condotto secondo la metodologia dell'empirismo.

Nella storia della fortuna di Hume la lettura settecentesca italiana, tutta centrata sugli aspetti costruttivi dell'empirismo, spicca per l'assenza di interpretazioni ideologiche di principio su quelli che in anni piú vicini a noi hanno costituito i motivi piú controversi di discussione del pensiero humiano. Tutto ciò può anche essere inteso come il segno di mancanza di rigore critico e di debolezza teorica che rifugge l'impatto con i tratti atipici dell'empirismo di Hume e i suoi nodi piú problematici; tuttavia è anche indicativo di un orientamento culturale consapevolmente contrapposto alla tradizione dei grandi sistemi monolitici, dove le contraddizioni sono ricomprese e superate in un'unità statica. Nella storia della cultura filosofica italiana la lettura di Hume contribuisce a definire la presenza di una corrente teorica non macroscopica, ma anche non estrinseca, finalizzata all'analisi puntuale della realtà empirica, in cui i momenti di coordinazione e di sintesi derivati dall'oggetto unitario della natura umana non occultano le dinamiche presenti nella storia e nell'esperienza.

In questa prospettiva lo studio della presenza di Hume nel Settecento italiano richiede una visione d'insieme che tenga conto delle varie realtà locali e dei diversi settori della produzione humiana. Questo libro è solo un primo contributo in questo senso, non certo esaustivo, e presenta un quadro forzatamente limitato. La prima limitazione che si è imposta consiste nella esclusione dell'analisi dell'opera storica di Hume, settore senz'altro essenziale del pensiero del filosofo scozzese e della sua diffusione in Italia, ma che avrebbe richiesto una ricerca altrettanto estesa e articolata quanto la presente. D'altro canto, anche nell'ambito che è stato qui ritagliato, le difficoltà non sono state poche, soprattutto per la necessità di prendere in considerazione non solo gli autori piú noti ma anche la miriade dei pensatori minori che costituiscono l'*humus*, il

sottofondo culturale senza il quale la circolazione delle idee non può avvenire. In questa ricerca le lacune risulteranno numerose per gli specialisti e i conoscitori dei vari settori della produzione settecentesca e delle realtà locali. Si è comunque preferito correre questo rischio che non quello di smarrire la visione d'insieme per aver privilegiato l'analisi di ambiti delimitati di questo o di quell'aspetto della fortuna settecentesca italiana di Hume.

A questo scopo il primo capitolo presenta un panorama complessivo della diffusione di Hume in Italia, considerata nel suo sviluppo storico e cronologico — esteso nelle linee essenziali fino ai primi anni del diciannovesimo secolo — e in riferimento agli ambienti dei singoli stati. Nel secondo e nel terzo capitolo sono presi in considerazione alcuni contributi più significativi dell'interpretazione italiana, con riferimento rispettivamente alla filosofia e all'economia — i due poli attorno a cui ruota la lettura settecentesca — cui sono ricondotte anche le analisi sulla religione, sull'estetica, sulla morale e sulla politica.

Colgo l'occasione per ringraziare il prof. Mario Dal Pra che ha seguito questa ricerca dai suoi abbozzi iniziali — quando ha costituito la mia tesi di laurea — fino alla forma presente.



## CAPITOLO PRIMO

### LA FIGURA E L'OPERA DI HUME NEL SETTECENTO ITALIANO. LINEE DI SVILUPPO

Quando, nel 1777, le « Novelle letterarie » di Firenze recensiscono *My own life*, danno ormai per acquisita presso i lettori la notorietà di David Hume, « uomo famoso, i di cui scritti di vario genere hanno corsa tutta l'Europa »<sup>1</sup>. E in effetti, seguendo più da vicino lo sviluppo della fortuna di Hume in Italia, sul finire degli anni Settanta sono ormai di pubblico dominio i suoi principali lavori filosofici e politici, letti e discussi anche sulla scia della loro fama europea. Tuttavia il riferimento all'Europa può essere fuorviante perché implica un'identità di tempi non sempre ritmicamente corrispondenti tra l'Italia e gli altri paesi. Nelle traduzioni è evidente un sostanziale ritardo della cultura italiana rispetto a quella francese e tedesca, che già a partire dal 1754 iniziano la traduzione dei *Saggi* filosofici ed economici<sup>2</sup>. Al contrario, in Italia la prima edizione dei *Political Discourses* appare nel 1767<sup>3</sup>, mentre i testi filosofici sono tradotti molto più tardi, la *Enquiry concerning Human Understanding* solo nel 1820 e il *Treatise of Human Nature* addirittura nel Novecento<sup>4</sup>. Il Settecento italiano risulta così esclusiva-

<sup>1</sup> « Novelle letterarie », VIII (1777), col. 425.

<sup>2</sup> Tra il 1754 e il 1756, ad Amburgo e Lipsia, in 4 volumi, sono pubblicate le *Vermischte Schriften*; tra il 1758 e il 1760, ad Amsterdam, in 5 volumi, le *Oeuvres philosophiques*; tra il 1759 e il 1764, sempre ad Amsterdam, in 5 volumi, le *Oeuvres*, per non parlare che delle traduzioni complessive, accompagnate e seguite da traduzioni di opere singole. Sulle edizioni e sulle traduzioni di Hume si rimanda a T. E. Jessop, *A bibliography of David Hume and of Scottish philosophy from Francis Hutcheson to lord Balfour*, London, Brown & Sons, 1939.

<sup>3</sup> *Saggi politici sopra il Commercio del Signor David Hume. Traduzione dall'Inglese di Matteo Dandolo veneto*, tomi 2, Venezia, appresso Giammaria Bassaglia e Luigi Pavini, 1767.

<sup>4</sup> D. Hume, *Saggi filosofici sull'umano intelletto volgarizzati con la autobio-*

mente interessato — almeno per quanto riguarda le traduzioni — alle opere storiche e politiche, soprattutto ai *Discorsi politici* che sono comunque tradotti con un ritardo di tredici anni rispetto alla prima traduzione francese<sup>5</sup>. Il ritardo è peraltro inferiore a quello della *I Enquiry* che compare in Italia piú di sessant'anni dopo l'edizione francese e tedesca<sup>6</sup>, e del *Treatise*, posteriore di circa quarant'anni all'edizione parziale francese e di centotrent'anni a quella tedesca<sup>7</sup>.

Su questo ritardo pesa certamente la condanna della Chiesa cattolica che, con decreto del 19 gennaio 1761, iscrive all'*Indice* i primi due volumi delle *Oeuvres philosophiques* tradotti ad Amsterdam da J. B. Mérian, comprensivi degli *Essais Philosophiques sur l'Entendement Humain... Avec les Quatres Philosophes*, cioè la traduzione dei *Four Philosophers* (*The Epicurean, The Stoic, The Platonist, The Sceptic*) comparsi nell'edizione del 1742 degli *Essays, Moral and Political*. La

*grafia dell'autore*, voll. 2, trad. it. di G. B. Griggi, Pavia, Bizzoni, 1820 e D. Hume, *Trattato sull'intelligenza umana*, trad. it., note e commento critico di A. Carlini, Bari 1926 (preceduto da D. Hume, *Trattato della natura umana e ricerche sull'intendimento umano*. Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di C. Mazzatinti, Torino 1924, dove compaiono anche estratti dal *Trattato*). In realtà una traduzione parziale della *I Ricerca* è databile tra il XVIII e il XIX sec. e precedente al 1810. Si tratta della *Traduzione del Saggio terzo di M. Hume sopra l'intendimento*, ms. di G. De Cosmi costituito da 2 carte non numerate conservato alla Biblioteca Universitaria di Catania, Ms. Vent. 1.52. La parte tradotta da G. De Cosmi è presente solo nelle edizioni dal 1748 al 1770 dei *Philosophical Essays concerning Human Understanding* e scompare in quella postuma del 1777 riprodotta da Green e Grose nel IV volume di *The Philosophical Works of D. Hume*, London 1875.

<sup>5</sup> Cfr. *Discours politiques de Mr. David Hume, traduits de l'anglois par Mr. de M\*\*\**, Amsterdam, Schreuder & Mortier, 1754; la traduzione è opera di Eleazar de Mauvillon. Sempre nel 1754, ad Amsterdam, esce anche la traduzione di Le Blanc, dal titolo *Discours politiques de Monsieur Hume*, in 2 volumi.

<sup>6</sup> La prima traduzione francese dell'*Enquiry concerning Human Understanding* compare nel 1758 ad opera di J. B. Mérian nel I e nel II volume delle *Oeuvres philosophiques*, cit.; tre anni prima, nel 1755, appare la prima traduzione tedesca, quale II volume dei *Vermischte Schriften*, cit., ad opera di G. B. Sulzer.

<sup>7</sup> Nel 1878 è pubblicata la *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine (livre I ou de l'entendement)*, traduit pour la première fois par C. Renouvier et F. Pillon; et *Essais philosophiques sur l'entendement*, trad. de Mérian, corrigée avec une intro. par F. Pillon, Paris.

Tra il 1790 e il 1792 compare in tre volumi *Über die menschliche Natur. Aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jacobi*, Halle.

Si può ricordare che anche la *Storia d'Inghilterra*, tradotta in italiano nell'Ottocento ben tre volte, è largamente posteriore alle traduzioni francese e tedesca, compiute intorno al 1760-1770.

condanna è formulata sotto il pontificato di Clemente XIII e si inserisce nella scomunica degli enciclopedisti e dei *philosophes*<sup>8</sup>. Singolarmente non comprende il III volume delle *Oeuvres philosophiques* dove è tradotta l'*Histoire naturelle de la religion*, peraltro criticata ampiamente e sottoposta ad esame dal traduttore Mérian.

Per la cultura europea di tradizione cattolica la condanna del 1761, se pure ha qualche valore, assume il senso di una presa di posizione tardiva con cui la Chiesa interviene al termine della prima fase di traduzione del testo humiano, giudicato dannoso per i principi che devono informare la vita politica e culturale. Per l'Italia, che è il terreno privilegiato di applicazione dell'*Indice*, la condanna manifesta componenti preventive, ma proprio per la sua stessa natura accentua il peso e l'estensione della diffusione dell'opera di Hume, che serpeggia già pericolosamente con evidenti conseguenze antireligiose<sup>9</sup>. La messa all'*Indice* inibisce un organico sistema di edizioni italiane delle opere filosofiche di Hume, ma contro di essa e proprio per essa gli interventi e le osservazioni sugli *Essays*, se non sul *Treatise*, si fanno sempre più fitti con toni talvolta di radicalità teorica, anche se permane la preoccupazione più o meno esplicita di non urtare l'ortodossia religiosa. In effetti, nell'Italia del Settecento, prima e soprattutto dopo la condanna, la conoscenza di Hume continua ad estendersi e si appropria dei suoi testi fondamentali, sia filosofici che politici.

A ben vedere — se si vogliono considerare le principali tappe cronologiche della fortuna di Hume in Italia — la prima opera in assoluto di cui si parla nella penisola è proprio *A Treatise of Human Nature*<sup>10</sup>, già nel 1740 recensito dalle « Novelle letterarie » di Firenze che ricalcano giudizi formulati dai periodici contemporanei. Tuttavia è questo

<sup>8</sup> Cfr. F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, vol. II, Bonn, Cohen, 1885, pp. 906-919.

<sup>9</sup> Nel 1755 Robert Adam scrive da Roma: « David Hume's Essays and his History are in great repute. The last I am not surprised at [...] But the first I own I did not imagine till I found on inquiring, the Misbelievers about Rome are not few in number, which soon removed all by Doubts » (citato in E. C. Mossner, *The life of David Hume*, Edinburgh, Nelson, 1954, p. 228).

<sup>10</sup> Un'analoga udienza immediata non incontrano i *Philosophical Essays concerning Human Understanding* e *An Enquiry concerning the Principles of Morals* che passano inosservati all'epoca della pubblicazione e successivamente. Bisogna attendere il 1758 per avere una recensione tempestiva di un'opera filosofica di Hume: appena un anno dopo la pubblicazione delle *Four Dissertations*, l'« Estratto della letteratura europea », con notizie tratte dal « Royal Magazine », recensisce i quattro saggi in maniera ampia e dettagliata.

soltanto un episodio, perché fino alla metà del Settecento gli scritti di Hume sono pressoché sconosciuti alla cultura italiana che non trae neppure motivo di interesse dalla visita da lui compiuta in Italia nel 1748, in occasione di una missione di ambasceria presso le corti di Vienna e di Torino<sup>11</sup>. Solo successivamente, intorno al 1755, alcuni giornali veneti e toscani prestano attenzione ai *Discorsi politici* — spesso conosciuti attraverso la traduzione francese di Le Blanc, mentre i più noti riformatori, da Genovesi a Verri a Beccaria, leggono gli scritti morali, politici e storici. Nel contempo anche le opere filosofiche sono ricordate, sia pure in maniera indiretta e confutatoria, attraverso le recensioni dei lavori dei teorici del senso comune — Gerard, Leland, Campbell e Reid — contenute tuttavia in un periodico — l'« Estratto della letteratura europea » — la cui redazione, in questi anni, materialmente non risiede in Italia. Così, mentre per le opere politiche la fortuna di Hume si svolge fin dall'inizio linearmente nel segno di un apprezzamento positivo e costante, per quelle filosofiche vi è un approccio più complesso e difficile che vede la cultura italiana cercare di prendere le distanze ma nello stesso tempo, proprio per questo, fornire i primi stimoli alla loro lettura.

Con l'emergere e l'affermarsi delle esperienze riformatrici e con il diffondersi delle idee illuministiche, l'opera humiana trova un numero più consistente di lettori e un interesse più diffuso in cerchie intellettuali più ampie. Già all'inizio degli anni Sessanta si infittiscono i contatti epistolari e le recensioni dei giornali, finché nel 1767 si ha una svolta qualitativa e quantitativa. Nello stesso anno sono pubblicate a Venezia le traduzioni della *Esposizione della contestazione*<sup>12</sup> con Rousseau, della *Storia dettagliata della congiura delle polveri*<sup>13</sup> tratta dalla

<sup>11</sup> Dal canto suo Hume, che conosce l'italiano, nelle sue opere filosofiche e politiche dimostra interesse per l'Italia, ma prevalentemente in senso storico e letterario, con particolare riferimento alla Roma antica e all'età comunale e rinascimentale. L'Italia del Settecento compare sporadicamente nei suoi scritti come un paese favorito dalla natura, ma povero e gravato da tasse (cfr. ad esempio la lettera a Montesquieu da Cremona del 12 maggio 1748, in *The letters of D. Hume*, edited by J. Y. T. Greig, vol. I, Oxford, University Press, 1969, p. 132).

<sup>12</sup> *Esposizione della contestazione insorta tra il Signor Davide Hume e il Signor Gian Jacopo Russò con le scritture loro giustificative ed una dichiarazione agli Editori del Signor D'Alembert. Trasportata fedelmente dalla lingua francese nella italiana*, in Venezia, appresso Luigi Pavini, 1767.

<sup>13</sup> *Storia dettagliata della congiura delle polveri seguita in Londra, in cui vi furono implicati i RR. PP. Gesuiti, scritta dalla penna celebre dell'Inglese Sig. Davide Hume*, in Venezia, s. e., 1767.

*Storia d'Inghilterra* e dei *Discorsi politici* a cura di Matteo Dandolo<sup>14</sup>, forse precedute dalla traduzione dei *Saggi morali e politici* del 1764 di Amsterdam<sup>15</sup> e forse seguite dalla traduzione, ancora di Matteo Dandolo, di *Of the Populousness of Ancient Nations*<sup>16</sup>. Dal 1767 il processo di accostamento alla produzione humiana, sviluppato in sintonia con il moto riformatore, si fa sempre più stringente e generalizzato fino a tutti gli anni Ottanta. La seconda edizione dei *Saggi* economici, curata da Isidoro Bianchi a Palermo nel 1774<sup>17</sup>, conferma il persistere di una linea continua di sviluppo della fortuna di Hume in Italia che accomuna riformatori più o meno noti e che si diffonde anche nei centri minori, come nel Mantovano e in Sicilia, dove interi gruppi di pensatori si dimostrano interessanti alla morale, alla gnoseologia e alla filosofia della religione. Meno macroscopicamente evidente, la lettura delle opere filosofiche — spesso conosciute nella traduzione francese delle *Oeuvres* e delle *Oeuvres philosophiques*<sup>18</sup> — continua ad affiancarsi a quella dei

<sup>14</sup> I saggi tradotti da Matteo Dandolo, che riporta il testo inglese a fianco, sono i seguenti: (nel primo volume) I. *Del Commercio*, II. *Del Lusso, o dell'Affinamento nell'Arti*, III. *Del Danajo*, IV. *Dell' Interesse*; (nel secondo volume) V. *Della Bilancia del Commercio*, VI. *Della Gelosia del Commercio*, VII. *Delle Pubbliche Imposizioni*, VIII. *Del Credito Pubblico*. Sicuramente la traduzione non è compiuta sulla prima edizione del 1752 dei *Discorsi politici*, dato che solo nell'edizione del 1760 Hume cambia il titolo del saggio *Of Luxury* in *Of Refinement in the Arts* e aggiunge, oltre a *Of the Coalition of Parties*, anche *Of the Jealousy of Trade*. Rispetto alla prima edizione del 1752 nella traduzione di Dandolo mancano i seguenti saggi: 6. *Of the Balance of Power* (sostituito da Dandolo con *Of the Jealousy of Trade*), 9. *Of some Remarkable Customs*, 10. *Of Populousness of Ancient Nations*, 11. *Of the Protestant Succession*, 12. *Idea of a Perfect Commonwealth*. Mancano anche i saggi, aggiunti da Hume nell'edizione del 1758, *Of the Original Contract* e *Of Passive Obedience*, come pure il già ricordato *Of the Coalition of Parties*, aggiunto nell'edizione del 1760.

<sup>15</sup> T. E. Jessop, *A bibliography ...*, cit., p. 18, dà notizia di questa traduzione in italiano, senza però averne potuto verificare l'esistenza effettiva. Anche le mie ricerche in tal senso sono state infruttuose.

<sup>16</sup> Cfr. pp. 26-27, n. 62 di questo volume.

<sup>17</sup> *Saggi politici sul commercio del Signor David Hume tradotti dall'Inglese coll'aggiunta di un Discorso Preliminare sul commercio di Sicilia di D. Isidoro Bianchi ...* seconda edizione, in Palermo, nella Stamperia di Vincenzo Gagliani, 1774. Ricompaiono qui, senza testo inglese a fianco, i saggi tradotti da Matteo Dandolo.

<sup>18</sup> Sulla fortuna della filosofia di Hume nei paesi di lingua francese cfr. T. E. Jessop, *A bibliography ...*, cit.; R. Metz, *Les amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées*, in « *Revue de la littérature comparée* », IX (1935), pp. 644-713; E. C. Mossner, *The continental reception of Hume's Treatise, 1739-1741*, in « *Mind* », LXI (1947), pp. 33-40; E. C. Mossner, *Hume and the French Men of Letters*, in « *Revue Internationale de Philosophie* », IV (1952), pp. 222-235; L. L.

*Saggi politici* e della *Storia d'Inghilterra*, di nuovo in parte tradotta con la *Dissertazione sopra il governo feudale*, edita nel 1782 a Napoli presso la stamperia di Giuseppe Maria Galanti.

Lo scoppio della Rivoluzione francese interrompe ma non cancella la fama di Hume che riprende immediatamente dopo, favorita anche dalla relativa libertà creatasi con i governi napoleonici. Già nell'ultimo decennio del Settecento Francesco Soave e dopo di lui Giandomenico Romagnosi<sup>19</sup> si distanziano ma si ricollegano anche all'eredità dell'Illuminismo e di Hume, la cui lettura è proseguita e ha consolidato la conoscenza del *Trattato*, in precedenza meno considerato degli *Essays*. Sul finire del secolo, nel 1798, a Parma e Reggio esce la terza ed ultima edizione settecentesca dei *Discorsi politici*<sup>20</sup>, in cui si cerca di far tesoro delle due edizioni precedenti, nate nel vivo delle polemiche illuministiche e del moto riformatore. Agli inizi dell'Ottocento è poi la volta dell'*Idea of a Perfect Commonwealth*, edita nel 1801 a Milano dell'ex patrizio veneto Alvise Zenobio<sup>21</sup> e confutata l'anno successivo, sempre a Milano, da Melancini<sup>22</sup>; nel 1806, a Venezia, Pietro Anto-

Bongie, *Hume: "Philosophie" and Philosopher in Eighteenth Century France*, in « French Studies », IV (1961), pp. 213-227; A. Santucci, *Hume e i "philosophes"*, in « Rivista critica di storia della filosofia », LVI (1965), pp. 150-177.

<sup>19</sup> La presa di posizione di Romagnosi nei confronti di Hume — di cui rifiuta soprattutto l'analisi della nozione di causalità (cfr. ad esempio G. Romagnosi, *Vedute fondamentali sull'arte logica*, in *Opere*, a cura di A. De Giorgi, vol. I, parte I, Milano, Perelli e Mariani, 1841, pp. 275-276) — rientra nella sua critica dell'empirismo e dell'Illuminismo e si inserisce nel generale ripensamento della tradizione gnosologica settecentesca caratteristica del pensiero europeo del primo Ottocento (cfr. S. Moravia, *Introduzione* a G. Romagnosi, *Scritti filosofici*, vol. I, Milano, Ceschina, 1974, pp. 5-52). Si deve qui ricordare che Giandomenico Romagnosi, insieme a Baldassarre Poli, cura la traduzione italiana di Francesco Longhena del *Manuale della storia della filosofia* di William Tennemann (voll. 3, Milano, Fontana, 1832-1836), edito nel 1812, dove è presentato per la prima volta in un testo di storia della filosofia un esame circostanziato della filosofia di Hume, di cui sono anche riconosciuti i meriti e indicate con precisione le opere (cfr. op. cit., vol. II, pp. 199-203).

<sup>20</sup> *Saggi politici sopra il commercio del Signor David Hume. Traduzione dall'inglese di Matteo Dandolo Veneto*. Nuova edizione, Parma e Reggio, Annania Coen e fratelli Gozzi, 1798. Anche qui compaiono, senza testo inglese a fianco, gli stessi saggi tradotti da Matteo Dandolo.

<sup>21</sup> *Idea di una perfetta repubblica di David Hume con un discorso del traduttore sopra il diritto di suffragio ed alcune osservazioni del traduttore*, Milano, Tipografia Milanese, anno IX [1801].

<sup>22</sup> *L'aristocrazia territoriale convinta da Melancini ex-rapp. cisalpino, ossia Confutazione della Repubblica perfetta di Hume, e specialmente del successivo discorso di Zenobio, in cui sono esclusi dal diritto di suffragio non solo i non possidenti,*

niutti pubblica la sua traduzione di *My own life*<sup>23</sup>; nel 1808 escono dei *Saggi morali e politici*<sup>24</sup> e sempre degli inizi del secolo sono *Alcuni brani storici intorno a Scozia, Inghilterra e Irlanda estratti dall'Istoria d'Inghilterra di David Hume*, tradotti dal siciliano abate Tognini.

Attorno al secondo decennio dell'Ottocento l'opera di traduzione del testo humiano subisce un'ulteriore accelerazione: nel 1820 a Pavia sono pubblicati i *Saggi filosofici sull'umano intelletto*<sup>25</sup>, mentre tra il

*ma ancora i possidenti inferiori alla rendita di 400 giornate di lavoro*, Milano, al Genio Tipografico, anno X [1802].

<sup>23</sup> *Vita di David Hume scritta da lui stesso. Aggiunta una lettera di Adamo Smith 9 novembre 1776 circa la morte e il carattere del suo amico*. La *Vita* compare di seguito a *Saggio in risposta a Mr Hume circa i miracoli di Guglielmo Adams*, s. n. r. [Venezia, Santini, 1806].

L'abate Pietro Antoniutti (1732-1827), originario del Friuli, si trasferisce presto a Vienna e in seguito a Costantinopoli, in qualità di cappellano dell'ambasciatore Ruzzini. Ritornato in Italia con lord Montagu, nel 1789 si trasferisce a Venezia e vi resta fino alla morte. Antoniutti è autore di circa 40 volumi di traduzioni soprattutto dall'inglese, tra cui si possono ricordare la *Storia di Scozia* di Robertson (tomi 4, Londra 1784), le *Osservazioni sopra l'uomo* di Hartley (tomi 3, Venezia 1807), oltre ad opere di Montagu, Franklin, Burke e oltre alla *Storia d'Inghilterra* di Hume, di cui si tratterà più avanti. Su Pietro Antoniutti cfr. G. Dandolo, *La caduta della Repubblica di Venezia e i suoi ultimi cinquanta anni*, Venezia, Naratovich, 1855, pp. 212-213; F. Manzano, *Cenni biografici dei letterati ed artisti friulani*, Udine 1887, ristampa Bologna, Forni, 1966, p. 23; G. A. Moschin, *Necrologia di Pietro Antoniutti*, in «Giornale sulle scienze e lettere delle provincie venete», XII (1827), pp. 287-289, che riporta il catalogo completo dei lavori di Antoniutti.

<sup>24</sup> *Saggi morali e politici estratti dalle opere del Signor David Hume*, presso i principali libraj, Italia 1808. I *Saggi*, di cui viene dato un estratto, sono: 1. *Che la politica può essere ridotta in forma di scienza*; 2. *Contratto primitivo*; 3. *Obbedienza passiva*; 4. *Primi principi di governo*; 5. *Libertà della stampa*; 6. *Da qual parte piega più il governo d'Inghilterra, o verso la monarchia assoluta o verso lo stato repressivo*; 7. *Libertà o dispotismo*; 8. *Dei partiti in generale, e in particolare di quelli della Gran Bretagna*; 9. *La poligamia e il divorzio*. Nella premessa il curatore palesa lo scopo della traduzione che vuole indicare la politica e la storia inglese come modello agli Italiani. Infatti l'Inghilterra « in mezzo alle guerre civili, e fra le convulsioni orribili dell'anarchia, fondò la sua libertà sopra leggi sagge, e la sua prosperità, e l'estensione del suo commercio sopra questa libertà » (*Saggi morali e politici ...*, cit., p. 4). David Hume è uno dei rappresentanti più autorevoli dell'Inghilterra: « la franchezza d'un filosofo e un carattere d'imparzialità appariscono nelle sue opere d'istoria e di politica, e le sue riflessioni sono quelle d'un uomo che non è mai animato da veruna passione, merito sommamente grande tra gli scrittori » (ivi). Secondo le indicazioni contenute nella premessa si sarebbero dovuti esaminare anche due volumi di discorsi « ne' quali il commercio e le finanze sono benissimo discusse » (op. cit., p. 5). Non pare tuttavia che l'intenzione sia stata realizzata.

<sup>25</sup> La traduzione dei *Saggi filosofici sull'umano intelletto*, edita nella « Colle-

1818 e il 1820, a Venezia, esce la traduzione di Pietro Antoniutti della *Storia d'Inghilterra* — compiuta anni addietro, in pieno Settecento — la cui traduzione si arresta però al terzo volume<sup>26</sup>. Nel 1819, sempre a Venezia, inizia ad essere pubblicata una seconda traduzione della *Storia d'Inghilterra* curata da Michele Leoni e terminata nel 1826 e tra il 1825 e il 1837, a Milano e a Capolago, ne viene pubblicata una terza da Clerichetti<sup>27</sup>. Sia i *Saggi filosofici* che le tre edizioni della *Storia d'Inghilterra*, contengono anche la traduzione di *My own life* e parte della *Lettera* di Adam Smith del 9 novembre 1776 a William Strahan, già presente nella traduzione della *Vita* ad opera di Pietro Antoniutti. Alla traduzione di Clerichetti fa riferimento la nuova iscrizione all'*Indice* del 10 settembre 1827, che estende la precedente condanna di Hume del 1761 alla *Storia d'Inghilterra*, « *quocumque idiomate atque etiam* traduzione dall'Inglese di A. Clerichetti, et cetera ejusdem opera omnia »<sup>28</sup>.

zione dei classici metafisici » curata da Giuseppe Germani, Luigi Rolla e Defendente Sacchi, è preceduta dalla *Vita di Davide Hume scritta da lui medesimo* e dalla *Lettera del Signor Adamo Smith LL. D. al Signor W. Strahan Gentiluomo*. Al termine della traduzione della *I Ricerca* compare poi la *Riflessione sulle Passioni*, traduzione della *Dissertazione sulle Passioni*.

<sup>26</sup> *Istoria d'Inghilterra di David Hume dalla invasione di Giulio Cesare sino alla Rivoluzione MDCLXXXVIII volgarizzata dall'ab. Pietro Antoniutti*, tomi 3, Venezia, Tipografia Parolari, 1818-1820. Alle pp. 7-14 del I volume compare la *Vita di David Hume scritta da lui medesimo* e alle pp. 15-16 l'*Estratto della lettera di Adamo Smith L. L. D. del 9 novembre 1776 a Mr Guglielmo Strahan ... circa l'ultima malattia di David Hume*. Secondo G. A. Moschin, *Necrologia di Pietro Antoniutti*, cit., Antoniutti avrebbe tradotto la *Storia* di Hume ancora a Costantinopoli e la lasciò a lungo inedita. Lo stimolo a pubblicarla gli sarebbe venuto dalla uscita di una versione di Spiridione Castelli (di cui non mi è stato possibile ritrovare tracce) che si arrestò al primo volume. Per delle difficoltà intercorse, la pubblicazione si fermò però al terzo volume dei sei stesi da Antoniutti; l'uscita sul mercato della traduzione di Michele Leoni ne bloccò definitivamente la stampa.

<sup>27</sup> *Istoria d'Inghilterra di David Hume recata in Italiano da Michele Leoni*, tomi 12, Venezia, Picotti, 1819-1826. Anche questa traduzione della *Storia d'Inghilterra* contiene la *Vita di David Hume scritta da lui medesimo* e la *Lettera di Adamo Smith*.

*Storia d'Inghilterra di David Hume. Traduzione dall'originale inglese di A. Clerichetti*, voll. 8, Milano e Capolago, Bettoni e Tip. Elvetica, 1825-1837. Anche qui compare la *Vita di David Hume Scudiere scritta da lui medesimo* e la *Lettera di Adamo Smith*.

<sup>28</sup> Cfr. F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, vol. II, cit., p. 918. Nell'*Indice* del 1878 viene fatta distinzione tra Mr. Hume, di cui sono condannati gli *Essais philosophiques sur l'entendement humain* — secondo l'indicazione della condanna del 1761 — e David Hume, di cui sono condannate la *Storia d'Inghilterra* e l'*Opera omnia*. La distinzione scompare nell'*Indice* del 1881. Nell'*In-*

La nuova presa di posizione della Chiesa intende colpire l'ondata di traduzioni del primo ventennio dell'Ottocento che rende piú circostanziata la conoscenza di Hume maturata nel secolo precedente. L'intervento del

dice spagnolo si trovano solo le *Dissertations sur les passions, sur la tragédie, sur la règle du gout*, trad. de l'anglois, Amsterdam 1759, 5 voll., condannate nel 1773 (cfr. F. H. Reusch, *Der Index ...*, vol. II, cit., p. 918).

La condanna del 1827 insiste particolarmente sulla traduzione della *Storia d'Inghilterra* di Clerichetti, certamente piú liberale e tollerante nei confronti di Hume rispetto alle altre due traduzioni di Antoniutti e di Leoni. Nell'*Avvertimento* premesso al primo volume Clerichetti prende esplicitamente in considerazione l'atteggiamento da tenere nei confronti di « alcune espressioni » di Hume « risentite in materia religiosa ». Evita la strada dello stralcio di intere parti e dell'inserimento di note e segue il metodo francese di premettere alcune rapide considerazioni nell'*Avvertimento*, senza perciò incidere pesantemente sull'opera. Le critiche mosse a Hume in materia di religione sono poi abbastanza tenui: Hume trova alcune ingiuste contraddizioni nel comportamento di Thomas Becket, ma non segue le mode degli scrittori protestanti che danno un fosco quadro dell'arcivescovo di Canterbury: « Hume, in cui non prevale lo spirito di parte, rende giustizia al primate e lo difende sulla buona fede, ed indica non poche mancanze in quella del suo padrone » (A. Clerichetti, *Avvertimento*, in D. Hume, *Storia d'Inghilterra*, vol. I, cit., p. 4). Nelle riflessioni sui contrasti tra potere civile ed ecclesiastico Hume fa emergere « una prevenzione fortissima », antitetica al suo atteggiamento che « suole di rado derogare dal vero ». Peraltro, se si vuole stabilire un confronto tra Hume e Robertson, il primo risulta superiore al secondo perché un protestante senza religione è sempre preferibile a un protestante fanatico. Infatti Robertson è un presbiteriano convinto che vuole affermare la supremazia delle dottrine da lui professate, mentre Hume « non conosce spirito di parte, e racconta le cose quali sono, o quali le crede, ma privo di principi religiosi deduce dalle sue narrative conclusioni tendenti sempre a rovesciare qualunque sistema stabilito di morale religiosa » (op. cit., vol. I, p. 6). Clerichetti motiva la brevità delle sue critiche mosse a Hume riferendosi al fatto che « non mancano autori non pure Cattolici, ma Protestanti, i quali hanno vittoriosamente combattuto i principi irreligiosi di Hume, che erano quegli stessi della famosa Lega di Holbach; principi oggidì poco pericolosi, anche perché fuor di moda » (op. cit., vol. I, p. 8). Solo dopo la condanna della Chiesa, nel IV volume pubblicato nel 1835, è inserita una nota (cfr. op. cit., vol. IV, p. 146) in cui sono attaccate le posizioni di Hume, dannose tanto quanto quelle dei classici pagani « che vanno per le mani di tutti senza verun nocumento ». Al termine dell'ultimo volume compare poi una nota dei tipografi e degli editori in cui è evidente il tentativo di prendere le distanze da Hume: Hume, « bugiardo maligno », è contrastato con alcune affermazioni tratte dalla *Storia della Riforma protestante in Inghilterra ed in Irlanda* di William Colbert, riprese dalla nota comparsa al termine dell'ultimo volume della traduzione della *Storia d'Inghilterra* di Michele Leoni. Dopo la condanna l'editore non è piú Bettoni di Milano, che pubblica nel 1825 i primi tre volumi; la *Storia d'Inghilterra* è ripresa dieci anni dopo, nel 1835, presso la tipografia Elvetica a Capolago, dove è terminata nel giro di tre anni.

La traduzione dell'*Istoria d'Inghilterra* di Antoniutti non desta le preoccupazioni della Chiesa, ricolma com'è di note contro le affermazioni irreligiose e anticattoliche del protestante Hume. Al contrario l'edizione di Michele Leoni mostra

Sant'Uffizio, esteso alla totalità dell'opera humiana, assume così una connotazione piú rigida e restrittiva rispetto al passato, giungendo a proibire scritti — come i *Discorsi politici* — in precedenza tollerati. Alla luce delle nuove traduzioni e del nuovo clima culturale e politico, Hume appare piú pericoloso e, retrospettivamente, si vuole perciò condannare tutto il processo teorico e pratico di diffusione del suo pensiero nell'età delle riforme e dell'Illuminismo; in questo senso il decreto del 1827 sancisce ulteriormente la diffusione delle opere di Hume nel secolo precedente. Il processo di accostamento a Hume non ha dato luogo ad un organico sistema di traduzioni in lingua italiana, ma è continuato ugualmente in forma piú sotterranea e si è appropriato della

un atteggiamento piú tollerante e ritiene l'opera « una delle piú generose e piú istruttive produzioni che l'umano intelletto abbia mai concepito » (M. Leoni, nota introduttiva a D. Hume, *Istoria d'Inghilterra*, vol. I, cit., p. 9). Tuttavia afferma la natura « puramente letteraria » della sua versione e dichiara il proprio distacco da quei punti dell'opera in cui « l'Autore si allontana dal vero, o cerca di comunicare al lettore una qualche odiosità per rispetto alla corte di Roma » (op. cit., vol. I, p. 10). All'inizio del XII volume pubblicato nel 1826 — un anno dopo la pubblicazione dei primi tre volumi della traduzione di Clerichetti — il tipografo ritiene opportuno aggiungere una nota in cui riporta, « a guisa di salutare antidoto », uno stralcio della *Storia della Riforma protestante in Inghilterra ed in Irlanda* di William Colbert e sottolinea « così di passaggio ch'egli stesso [Hume] non ebbe giammai né moglie, né famiglia, e ch'egli era un corpaccio grasso e grosso, nudrito in parte considerevole, col pubblico danaro senza averlo meritato per verun reale pubblico servizio » (nota del tipografo in D. Hume, *Istoria d'Inghilterra*, trad. it. di M. Leoni, vol. XII, cit., p. VII).

Anche la traduzione dei *Saggi filosofici sull'umano intelletto* è preceduta da un *Avvertimento* dei revisori in cui si afferma: « In quanto ai pochi errori che pare spargervi lo scetticismo di Hume, ne parve non meritassero si prendesse cura di combatterli in una Collezione, ove già sonosi pubblicate tante opere, sull'anima, sulla provvidenza, sulla libertà ecc., tuttavia onde interamente distruggerli, abbiamo aggiunte alcune osservazioni a quei Saggi, che abbiamo riputato richiederle per l'importanza dell'argomento » (op. cit., vol. I, p. 5). Le osservazioni cui si fa qui riferimento costituiscono il Discorso d'emenda al *Saggio ottavo Della Necessità e Libertà* (cfr. op. cit., vol. II, pp. 253-288), dove si difende la superiorità dell'uomo sugli animali e la sua libertà. Nell'ipotesi di Hume l'uomo sarebbe ridotto a una bestia e non avrebbe potuto uscire dall'iniziale « stato brutale e ferino » di quei rozzi tempi in cui, privo di ragione e fornito della piú fervida immaginazione, popola il cielo e il mare di divinità. Nel primo volume compare solo una nota al nono saggio *Sulla ragione delle Bestie* in cui è ancora sostenuta la diversità e la superiorità degli intelletti umani sulle bestie. Nel secondo volume il saggio *Intorno ai Miracoli* ha anch'esso una nota, posta al termine del volume, dove le regole di Hume sono ritenute valide solo se applicate ai miracoli delle religioni antiche, false ed infondate; al contrario, per i miracoli della religione cristiana le norme humiane risultano inutili ed assurde, perché miracoli sono stati effettivamente compiuti da Dio. Una brevissima nota postilla anche il saggio undicesimo del secondo volume *Sulla Provvidenza particolare e sullo Stato futuro*.

totalità dei suoi scritti, anche filosofici, con le due uniche eccezioni dei saggi *Of the Immortality of the Soul* e *Of Suicide* e dei *Dialogues concerning Natural Religion*, gli uni esclusi dalla pubblicazione da Hume stesso<sup>29</sup>, gli altri apparsi troppo tardi, ormai a ridosso della Rivoluzione francese<sup>30</sup>, per poter essere inseriti nei canali normali di comunicazione ed usufruire dei tradizionali spazi di relativa libertà creatisi tra le maglie di una censura non sempre rigida e severa.

Sulla scia della condanna del 1827, ormai in pieno Ottocento, con l'affermazione dello spiritualismo, la critica a Hume è ribadita e riprende i moduli già elaborati dalla scuola scozzese del senso comune per contestare la filosofia humiana. La confutazione riprende fiato riacciando i fili interrotti di una polemica mai realmente sopita, ma Hume, anche se per via negativa, è diventato un punto di riferimento obbligato proprio grazie all'opera di divulgazione compiuta nell'età delle riforme, che ha fatto di lui un'autorità indiscussa dell'Illuminismo e un veicolo di trasmissione del pensiero e della lingua della Gran Bretagna<sup>31</sup>.

All'interno di queste indicazioni di massima è possibile stabilire ulteriori distinzioni particolari che consentano di diversificare l'analisi in senso geografico, con maggiore aderenza alle varie discussioni create nelle diverse situazioni storiche e culturali delle regioni italiane. Differente è infatti l'atteggiamento dei singoli stati e la politica culturale in essi prevalente: la stessa realtà della penisola impone di integrare l'analisi storica con considerazioni di ordine sincronico, incentrate sui diversi ambiti spaziali ancora troppo caratterizzati in tutto il Settecento per poter essere sorvolati in un'immagine unitaria.

Uno dei centri principali di conoscenza e di divulgazione delle opere di Hume è Venezia, la cui attività di emporio librario è ancora vivace nel Settecento, nonostante i segni ormai evidenti di una crisi inarrestabile che sconvolge le strutture tradizionali dell'arte della stam-

<sup>29</sup> I saggi *Of the Immortality of the Soul* e *Of Suicide* dovevano apparire, al posto di uno scritto sulla geometria e sulla filosofia naturale, nelle *Four Dissertations* del 1757 ma furono sostituiti dal saggio *Of the Standard of Taste*.

<sup>30</sup> I *Dialogues concerning Natural Religion* sono pubblicati postumi nel 1779.

<sup>31</sup> L'opera di Hume si affianca così a quella di Locke, largamente conosciuto nella traduzione francese, ma anche tradotto in lingua italiana nel corso del Settecento; per un elenco delle traduzioni di Locke in italiano nel Settecento cfr. M. Biscione, *Aspetti della diffusione di Locke nel Settecento italiano*, tesi di laurea discussa all'Università degli Studi di Milano nell'a. a. 1973-1974, relatore prof. A. Pacchi.

pa<sup>32</sup>. La relativa liberalità della censura e l'inefficacia delle disposizioni atte a regolamentare l'accesso sempre più intenso di opere straniere<sup>33</sup> favoriscono nel Settecento la circolazione dei testi più noti dell'Illuminismo italiano ed europeo, che spesso sono anche tradotti o stampati in edizione veneziana, nell'indifferenza o addirittura in diretta opposizione alle indicazioni formulate dalla Chiesa con l'*Indice dei libri proibiti*<sup>34</sup>. Sta di fatto che nella seconda metà del secolo il nome di Hume è ormai largamente popolare e che, accanto a quelli ancora più noti degli illuministi francesi, assume a simbolo della nuova mentalità dell'età dei lumi. Significativamente, in una commedia anonima del 1772, lo *Spirito forte*<sup>35</sup>, Hume diviene una semplice esemplificazione della nuova moda letteraria per cui « chi ha una vernice di letteratura, e molto ardire impara tre o quattro Massime di Hobbes, di Collingio, di Rousseau, qualche assioma di Hume, e qualche verso di Voltaire e poi, con tono alto e deciso li ripete al Caffé, ai Crocchj, al teatro e alle tavolette »<sup>36</sup>. Come tutti gli 'spiriti forti', Hume è intrinsecamente dannoso alla società e anche di lui si può dire che le sue massime « autorizzano la sfrenata libertà, e rinfrancano il passo di chi sospeso stà al bivio della virtù e del vizio, perché per la via di questo temerario s'innoltri »<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. M. Berengo, *La crisi dell'arte della stampa veneziana alla fine del XVIII secolo*, in AA.VV., *Studi in onore di Armando Sapori*, vol. II, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1957, pp. 1319-1338.

<sup>33</sup> Il controllo dei libri stampati in città o importati dall'estero dal 1544 è affidato, insieme alla censura, ai Riformatori dello Studio di Padova, creati nel 1516. Alla metà del Settecento Venezia non riesce ormai più a controllare l'introduzione di libri stranieri, che grava interamente sulle spalle del revisore alle dogane, privo però di strumenti giuridici e pratici adeguati. Negli anni centrali del Settecento l'ufficio di revisore è ricoperto successivamente da Epis, Reghellini e, a partire dal maggio 1769 fino al 1792 da Antonio Maria Donadoni. Sull'argomento cfr. F. Piva, *Cultura francese e censura a Venezia nel secondo settecento*, Venezia 1973.

<sup>34</sup> Le disposizioni relative alla promulgazione dell'*Indice* nel 1559 non sono accettate solo da Venezia che rivendica a sé il controllo della stampa e la condanna dei libri « sospetti, empî e scandalosi ». Nell'agosto 1596 stabilisce un Concordato con la Chiesa, in base al quale accetta l'*Indice* di Clemente VIII, cui non può essere aggiunto alcun altro libro. L'Inquisizione ha riconosciuto il diritto della revisione dei libri stampati, ma tutte le sue decisioni devono essere prese alla presenza di tre patrizi veneziani. Ancora nel Settecento Venezia si richiama ai decreti del Cinquecento, imposti in virtù della sua potenza politica.

<sup>35</sup> *Lo spirito forte. Commedia*, Venezia, Geremia, 1772.

<sup>36</sup> Op. cit., *Idea della commedia*, p. 4.

<sup>37</sup> Ivi.

La fama negativa di Hume, filosofo ateo e libertino, non sarà certo dimenticata facilmente, se ancora più di dieci anni dopo, alla metà degli anni Ottanta, verrà affermata con maggiore autorevolezza in un'opera, maturata in un ambiente diverso ma stampata a Venezia con successo: *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII* del padre Appiano Buonafede. Nel 1790 Hume è nuovamente riacostato ai pensatori francesi, cui si avvicina per l'exasperata difesa delle passioni: così « Rousseau ha fatto l'elogio dell'ubriachezza, Voltaire ha fatto quello del libertinaggio, Hume del moderno epicureismo e il minuto popolo ha tradotto in pratica tutto ciò »<sup>38</sup>. Il pericolo insito nelle opere di Hume sta proprio in questo: nella possibilità che le sue teorie divengano patrimonio di un pubblico più vasto, scarsamente avvertito dei trabocchetti celati tra le lusinghe del suo stile piano e scorrevole che invita alla lettura. Per questo motivo, già nel 1767, « Il Corrier letterario » apprezza la scelta compiuta dall'editore dei *Pensieri Filosofici, Morali, Critici, Letterarij e Politici del Signor Hume*, che « amò meglio [...] di non entrare in una materia difficile, che d'essere incessantemente occupato a porre il Lettore in guardia contro la seduzione, ed il sofisma »<sup>39</sup> derivanti dall'attacco diretto ai dogmi della fede: meglio limitarsi alle sole parti letterarie e morali, tralasciando quelle propriamente filosofiche. Ancora nel primo decennio dell'Ottocento l'abate Antoniutti riprende l'immagine letteraria dello Hume di *My own life*, da lui tradotta, ma nel contempo si dissocia dalla sua dottrina dei miracoli, cui contrappone il *Saggio* di Adams edito in italiano.

Eppure la messa in ridicolo e la polemica sottolineano l'estensione della fama di Hume, improntata alla moda letteraria rieccheggianti dalle discussioni dei salotti parigini, in cui la diffusione dell'*Esposizione della contestazione* con Rousseau, tradotta proprio a Venezia nel 1767, ha larga parte. La traduzione conferma e contribuisce a creare l'immagine del *bon David*, dell'uomo dotato di « costumi soavi e semplici, gran dirittura di cuore, candidezza e bontà »<sup>40</sup>, del filosofo che non rinnega

<sup>38</sup> « Nuovo Giornale Enciclopedico d'Italia », marzo 1790, p. 21.

<sup>39</sup> « Il Corrier letterario già pubblicato in fogli periodici », ottobre 1767, col. 513. Il giornale si riferisce qui alla selezione tradotta nel 1767 da J. A. de Boulmiers delle *Pensées philosophiques, morales, critiques, littéraires et politiques de M. Hume*, edita con l'indicazione di Londra ma probabilmente a Parigi (cfr. T. E. Jessop, *A bibliography ...*, cit., p. 10).

<sup>40</sup> *Avviso degli editori*, in *Esposizione della contestazione ...*, cit., p. 5 non numerata.

l'onestà e la correttezza nei rapporti sociali ma le porta alla più alta espressione. Di fronte al fanatismo e allo spirito di partito dei suoi avversari, Hume ha sempre rifiutato di immeschinirsi nelle polemiche sterili e di compromettere la dignità dell'intellettuale scendendo al livello delle contese dettate da gretta volontà di affermazione personale<sup>41</sup>. In controtuce allo stravagante Rousseau modello negativo dei lumi, dell'« irragionevolezza » e dello spirito di partito, Hume appare come la vera incarnazione degli ideali illuministici del buon senso e della dignità che deriva dalla coscienza della funzione del filosofo nel mondo<sup>42</sup>. Egli diviene l'emblema della compostezza aristocratica, un po' stoiceggiante, che deve caratterizzare l'uomo di lettere del diciottesimo secolo. Il suo stile brillante ma pacato e antidogmatico è l'espressione esteriore e visibile del suo atteggiamento « filosofico », della sua benevolenza nei confronti della società, dove i letterati devono conservare la propria funzione specifica di guida e di orientamento dell'opinione pubblica<sup>43</sup>.

Al di là di questi toni prevalentemente letterari ed apologetici, il successo degli scritti humiani implica anche un approccio più articolato e ricco di sfumature, soprattutto da parte di quanti intendono difendere la nuova cultura<sup>44</sup>. Senza dubbio, contro le generalizzazioni di chi

<sup>41</sup> Solo la mania persecutoria di Rousseau, che l'ha accusato di essere l'invisibile architetto di un complotto internazionale contro di lui, ha costretto Hume a far pubblicare le lettere e i documenti relativi alla contestazione.

<sup>42</sup> Perciò se Rousseau vorrà tornare sulla meschina questione, potrà anche produrre supposizioni e induzioni, cercare di dare corpo alle ombre e avvolgere tutto nelle nuvole della sua retorica, ma non sarà più contraddetto da Hume.

<sup>43</sup> Su queste posizioni si allineano anche periodici attestati sulla tutela della religione e sull'avversione per i filosofi e gli 'spiriti forti', come « La Minerva, o sia Nuovo Giornale de' letterati d'Italia ». Il suo interesse per la traduzione dell'*Esposizione* si spiega con la sua politica della difesa del costume letterario, contro plagi e tentativi di eversione della 'repubblica delle lettere'. Coerentemente, nella diatriba tra Hume e Rousseau, le simpatie vanno per il primo che, di fronte alle stravaganze e al fanatismo del francese ormai uscito di cervello, rivela « un animo sincero e liberale » (« La Minerva ... », aprile 1767, p. 184).

« La Minerva ... » esce mensilmente a Venezia dal 1762 al 1767, diretta da Jacopo Rebellini con il consenso e la collaborazione dell'attivo ed esperto Angelo Calogierà. Sul periodico cfr. M. Berengo, *Introduzione a Giornali veneziani del Settecento*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. xx-xxii e G. Ricuperati, *Giornali e società nell'Italia dell' "ancien régime"*, in *La stampa italiana dal 500 all'800* (a cura di V. Castronovo e N. Tranfaglia), Bari, Laterza, 1976, p. 299.

<sup>44</sup> In realtà non mancano voci di dissenso sulla posizione assunta da Hume nell'intera questione e tuttavia non riescono ad intaccare la simpatia generale per Hume e la convinzione di fondo che la diatriba, se gli fa commettere dei torti,

identifica tutti i « pretesi filosofi » con degli sciocchi e dei ciechi, vale l'assimilazione di Hume al pensiero illuministico, senza tanti *distinguo* che finirebbero per intaccare l'immagine del partito dei filosofi, i quali devono far quadrato contro il blocco monolitico dei loro detrattori<sup>45</sup>. Così, mentre la curia risponde al dilagare della polemica antireligiosa in Italia con *La pretesa filosofia de' moderni increduli* del domenicano

gli fa comunque assumere una parte che non è la sua. Sicuramente in tutta la faccenda Hume non fa una bella figura: il libretto fatto pubblicare da lui è « una prova d'animo vendicativo fino alla distruzione; lo stile delle note, e della parte narrativa mostra, che lo scrittore è familiare troppo il sarcasmo, e 'l dileggio » (« *Magazzino italiano* », giugno 1767, col. non numerata). Così l'abate Taruffi scrive a Melchior Cesarotti che in un solo momento gli sono caduti tre idoli che riteneva degni del suo culto: Pitt, Hume e Rousseau. Gli ultimi due, illustri filosofi, « donnent actuellement la Comédie a l'Europe étonnée, et se déchirent à belles dents par des polissoneries, et des récriminations » (G. A. Taruffi, lettera a M. Cesarotti, Varsavia 7 settembre 1766, pubblicata in M. Cesarotti, *Epistolario*, tomo I — che costituisce il vol. XXXV delle *Opere* —, Firenze, Molini Landi, 1811, p. 58). A sua volta Melchior Cesarotti risponde che è soprattutto Hume che perde di credito, perché già da tempo Rousseau egli è scaduto a causa delle sue stranezze, delle sue contraddizioni e in special modo della radicalità dei suoi principi: « ses principes ne tendent à moins qu'à bouleverser les états et à sapper les fondements des religions » (M. Cesarotti, lettera a G. A. Taruffi, pubblicata in *Epistolario*, tomo I, cit., p. 60). Raramente la critica a Hume sottende una rivalutazione di Rousseau, di cui al massimo si nota che è « savio e pazzo » e degno di andare a vivere tra gli « orsi bianchi della Kanshatka, lontano dagli uomini, che sono per lo più cattivi animali e molto più quando s'ostinano a voler un uomo deserto » (« *Magazzino italiano*, giugno 1767, col. non numerata).

<sup>45</sup> In questo senso — anche se sostenuto da intenti denigratori — si esprime il *Piano per dar regolato sistema al moderno spirito filosofico* pubblicato a Padova nel 1776 da Pietro Marco Zaguri, vescovo di Ceneda in provincia di Treviso dal 1778 e vescovo di Vicenza dal 1785. L'opera, con finzioni da 'spirito forte' fa la satira dei filosofi del tempo ed afferma che per realizzare un'unione tra i liberi pensatori si devono bandire tutti i contrasti e le dispute. Quindi non si sarebbe mai dovuto parlare della contestazione tra Hume e Rousseau, perché essa mette a repentaglio l'unità e la compattezza del partito dei filosofi. Il *Piano* procura comunque guai all'autore che, accusato di incredulità e di empietà, vede compromessa per un certo tempo la sua nomina all'episcopato.

Anche « *Il Corrier letterario* », il periodico iniziato da Francesco Grisellini e pubblicato a Venezia dal 1765 al 1768 come antologia di articoli di altri giornali, soprattutto del « *Caffè* » e delle « *Novelle letterarie* » di Firenze, pubblica più volte dei resoconti sulla contesa tra Hume e Rousseau. Da qualsiasi parte stiano la ragione e i torti « non saprebbe vedere con sorpresa come pure con dispiacere, che i sublimi principi della Filosofia non abbiano potuto prevenire nel cuore dei due suoi spettatori più rinomati, la causa e gli effetti d'una passione che si avrebbe arrosito di sospettarlo in passato » (« *Il Corrier letterario* », 30 agosto 1766, col. 284).

Tommaso Maria Mamachi<sup>46</sup>, nel 1770 « L'Europa letteraria », con un articolo firmato da Domenico Caminer<sup>47</sup>, difende le nuove idee filosofiche che sono venute sempre più saldandosi alla tradizione sarpiana: spirito scientifico, tolleranza e giurisdizionalismo si fondono come termini inscindibili di un'unica battaglia contro l'oscurantismo teologico e culturale. In questa battaglia non pare che l'opera di Reid abbia molto spazio; infatti si riconosce che la sua *An inquiry into the human mind, on the principles of common sense* è « profonda » — « le osservazioni sono felici, le scoperte nuove, utili e soddisfacenti »<sup>48</sup> —, ma si sottolinea anche che sono « direttamente opposte » alle opinioni dei più illustri filosofi e metafisici del Settecento e del Seicento e che si collocano su un fronte antitetico rispetto a quello scientifico moderno, cui Hume appartiene di diritto.

L'associazione del nome di Hume alla battaglia giurisdizionalistica non è casuale né episodica e si inserisce nella progressiva infiltrazione delle idee illuministiche nel moto regalista. La prova più evidente è l'edizione — con la data di Venezia ma senza l'indicazione dello stampatore — della *Storia dettagliata della congiura delle polveri*, traduzione di alcune pagine della *History of Great Britain*, stampata nel clima delle discussioni provocate dalla sedizione di Oporto e delle accuse mosse ai gesuiti di fomentare rivolte popolari e di nutrire idee tiranniche<sup>49</sup>.

Anche se in prevalenza estranea ad un impegno politico militante, la tendenza a precisare la figura e l'opera di Hume al di fuori di schemi stereotipati si afferma in maniera sempre più marcata nell'ambiente veneziano settecentesco. Siano sufficienti qui soltanto alcuni esempi: nelle lettere, lo stesso Casanova, che pure non rivela un interesse specifico

<sup>46</sup> T. M. Mamachi, *La pretesa filosofia de' moderni increduli*, voll. 2, Roma 1767. L'opera è edita nuovamente a Venezia, presso Antonio Zatta, nel 1770.

<sup>47</sup> « L'Europa letteraria », aprile 1770, pp. 29-37.

<sup>48</sup> Op. cit., gennaio 1768, p. 108.

<sup>49</sup> La « congiura delle polveri » è la congiura fallita, ordita nel 1604 da nobiluomini cattolici contro Giacomo I. La traduzione italiana aggiunge al testo originale di Hume alcune parti di esplicita condanna dei gesuiti, riconosciuti come i veri fomentatori della congiura, a causa delle dottrine da loro professate. In questo senso la traduzione non vuole risolversi in un attacco alla religione, soprattutto alla religione cattolica, ma vuole essere un istruttivo esempio dei guasti provocati dalle ingerenze dei gesuiti nelle questioni di stato.

Sul clima europeo in cui si inserisce la traduzione di Hume cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. II *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 3-29.

per Hume, formula già un'interpretazione selettiva, alla ricerca di distinzioni che caratterizzino la posizione di Hume nell'universo culturale contemporaneo improntato ai temi della battaglia illuministica. Invero né Bacone, né Locke, né Voltaire rappresentano il vero ideale del filosofo settecentesco alieno da pregiudizi e da fanatismi<sup>50</sup>: solo Haller, Hume, d'Alembert e pochi altri sono gli esempi dei veri filosofi<sup>51</sup>. In particolare il valore dell'opera humiana risplende negli scritti storici dove piú chiara appare anche la distanza che la separa dalle punte piú estreme della polemica illuministica francese, troppo incline — come in Voltaire — alle negazioni assolute in materia di religione e all'orgoglio saccente del « secolo filosofico »<sup>52</sup>. Hume è ancora visto come l'incarnazione dell'Illuminismo, ma in una lettura avvertita dei limiti delle assolutizzazioni e dei fanatismi.

Ed ancora, al di là di uno schema troppo facile e stereotipato di uno Hume in tutto e per tutto allineato sulle posizioni classiche dei *philosophes*, vari sono i contributi che, intorno e ancor prima degli anni Sessanta, il Settecento veneziano rintraccia nelle sue opere, dall'estetica alla politica alla morale. All'università di Padova, dove dal 1739 avanza le sue ipotesi sulla morale, maturate nel confronto con Vico, Jacopo Stellini abbozza un resoconto storico delle varie soluzioni etiche proposte nel corso dei secoli e prende in esame anche la posizione di Hume sulla cui dottrina del senso morale si sofferma ampiamente intorno al 1764. Agli inizi degli anni Sessanta Cesarotti, anch'egli apprezzatore e conoscitore di Vico, analizza le teorie estetiche humane, ne riconosce il valore e ne fa propria l'impostazione psicologica. Nel 1756 Francesco Algarotti è in corrispondenza con Hume e l'anno successivo riceve, attraverso il libraio Andrew Millar, una copia delle

<sup>50</sup> Cfr. G. Casanova, lettera a G. F. Opiz, Dux 11 luglio 1791, in *Epistolario* (a cura di P. Chiara), Milano, Longanesi, 1969, p. 328: secondo Casanova, Bacone ha fatto torto a molti e si è smentito, Locke — in base a quanto si ricava da alcune lettere inviate a Collins — non ha scritto una vera metafisica profonda, Voltaire è troppo inquieto; in sintesi, tutti e tre non sono veri filosofi perché hanno avuto dei pregiudizi.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>52</sup> Cfr. G. Casanova, lettera a G. Soulet, Varsavia fine 1765 o principio 1766, in *Epistolario*, cit., pp. 37-48. Sugli storici che giudica meritevoli di stima Casanova così si esprime: « credete pure che vi sono degli storici migliori di Voltaire, e perché non li avete letti non potete giudicarli, benché non sia motivo per dubitare della loro esistenza. Credo tuttavia che un certo Hume, un Johnson e due altri a noi noti, uno in Germania [Hainan] e l'altro in Italia [Muratori] si sbagliano meno di Voltaire (op. cit., p. 45).

*Four Dissertations*<sup>53</sup> prima ancora dell'uscita sul mercato. Definito da Hume « a famous Virtuoso of Venice », a sua volta ne parla come del « piú celebre filosofo de' nostri giorni » e ne apprezza la giusta rivendicazione, rispetto a Montesquieu, dell'importanza delle cause morali<sup>54</sup>. A Hume Algarotti sembra essere quasi 'istintivamente' vicino per la scelta del genere letterario del saggio come mezzo di comunicazione del proprio pensiero. Per entrambi il successo delle nuove idee non può passare attraverso i canali tradizionali della cultura, ma deve cercare mezzi piú duttili per accostare gli operatori del « mondo della conversazione » e proporsi come alternativa realistica senza destare remore troppo violente. Di qui la « medietà » tipica dello stile di Algarotti, simile a quello di Hume per la ricerca del consenso nella società, presso gli strati non ancora guadagnati alla filosofia. Lo stesso Hume misura il successo delle sue opere sul metro della maggiore o minore capacità di penetrazione immediata presso un pubblico scarsamente o solo relativamente interessato alle questioni generali e piú attento a tutto ciò che abbia un legame diretto con la vita quotidiana.

Da questi pochi cenni appare già evidente che anche a Venezia il contatto con Hume è ricercato volutamente negli anni centrali dell'Illuminismo da quanti, piú o meno legati al mondo dell'aristocrazia, se pur non giungono a reali soluzioni riformatrici, partecipano alle vivaci discussioni e a quello spirito critico che costituisce un aspetto essenziale dell'età dei lumi. Non a caso tre dei principali conoscitori di Hume e della cultura inglese a Venezia sono piú o meno direttamente

<sup>53</sup> Nel gennaio 1757 Hume scrive al libraio Andrew Millar: « Last autumn, Mr. Hope deliverd me a Letter & the copy of a new Book from the Count Algarotti, a famous Virtuoso of Venice. I have sent in the enclosd an Answer to it where I also told the Count that I had sent him a Copy of the four Dissertations, which will shortly be published. I must therefore desire you to bind up neatly a Copy of these Dissertations, & send it to Mr Hope with the enclos'd » (*The letters of D. Hume*, vol. I, cit., p. 239).

<sup>54</sup> « Dello stesso parere [di Machiavelli] è il piú celebre filosofo de' nostri giorni, l'illustre David Hume, con parecchi altri. Non gli alimenti, con l'aria o il clima da essi si sostiene che influiscano punto né poco sull'umore e l'indole di una nazione; ma la qualità del governo da cui è retta, la povertà o ricchezza sua, la sua forza o debolezza rispetto agli stati vicini. Le leggi hanno virtù di modificare i popoli in tale abitudine di costumi, che sembra di poi impressa in esso loro dalla mano della stessa Natura. [...] tutti i popoli sono atti a ricevere le medesime impressioni, a quel modo che gli animali ricevono le qualità che un vuole, soltanto che si ponga la debita cura nello allevargli e nel coltivarne le razze » (F. Algarotti, lettera a G. Tailor How, Pisa 14 dicembre 1762, in *Saggi*, a cura di G. Da Pozzo, Bari, Laterza, 1963, p. 372).

legati alla nobile famiglia di Giovanni Emo, Procuratore di San Marco. Il figlio Alvisè, che ricopre varie cariche nella città fino al 1784, è allievo di Stellini che dalla familiarità con gli Emo trae la propria fortuna. Anche Francesco Algarotti, amico ed estimatore di Stellini, conosce ed apprezza culturalmente e politicamente la famiglia veneziana. A sua volta Matteo Dandolo dedica la sua traduzione del 1767 dei *Saggi politici* proprio ad Alvisè Emo, assunto come attivo rappresentante di una classe patrizia che non ha perso il senso del primato di Venezia e che può restaurarlo. Dal punto di vista teorico, anche a Venezia il confronto con Vico facilita l'accostamento a Hume, o per lo meno ascendenze vichiane sono rintracciabili negli autori che si richiamano a Hume. Il contemporaneo interesse per Hume e per Vico è sostenuto esplicitamente da Stellini e anche da Cesarotti, che con il suo *Discorso storico-critico* del 1787 diffonde il nome di Vico tra gli studiosi di Omero. Anche in Algarotti e nella più tarda produzione di Matteo Dandolo sono rintracciabili parallelismi, se non proprio una dipendenza diretta da Vico, del resto largamente conosciuto nell'ambiente veneziano.

Tuttavia, prima ancora che per motivi teorici o pratici precisi, l'interesse per l'opera completa di Hume — ad esclusione dei *Dialoghi sulla religione naturale* e dei saggi *Sul suicidio* e *Sull'immortalità dell'anima* — trova una sua collocazione nel gusto tipicamente veneziano per i dibattiti e la conversazione letteraria sui temi della contemporanea cultura illuministica. Non è questa un'affermazione soltanto probabile o ricavata solo dalle semplici, e talvolta anche generiche, citazioni del testo humiano contenute negli scritti veneziani dell'epoca. Un esame sia pur parziale dei materiali conservati all'Archivio di Stato di Venezia conferisce consistenza a quella che a prima vista può apparire una semplice ipotesi<sup>55</sup>. Il fondo *Riformatori dello Studio di Padova* rivela con chiarezza che la *History of England* e le *Oeuvres* sono richieste costantemente da librai e lettori e giungono nella città con una relativa

<sup>55</sup> Le mie ricerche condotte nell'Archivio di Stato di Venezia si sono sostanzialmente limitate al fondo *Riformatori dello Studio di Padova*, sicuramente il più ricco per un'indagine di questo tipo, anche se un lavoro più esaustivo potrebbe comprendere i registri *Senato Terra*, i registri *Consiglio dei Dieci* e le buste degli *Inquisitori di Stato*. Per le filze consultate nel fondo *Riformatori dello Studio di Padova* si rimanda all'elenco contenuto nella bibliografia.

Ringrazio per la loro cortesia il dr. Gian Albino Ravalli Modoni direttore della Biblioteca Marciana e la dr. Dillon, la dr. Tiepolo direttrice dell'Archivio di Stato di Venezia e la dr. Viola.

regolarità. Nelle filze che contengono le *Revisioni dei libri* giunti dall'estero alle dogane tra il 1764 e il 1787 il nome di Hume è ricordato otto volte per i *Discorsi politici*, sedici volte per le *Oeuvres* e ben trentotto per i volumi della *History*, per un totale di sessantadue volte complessive<sup>56</sup>. Il ritmo e le modalità di accesso delle opere humane è pressoché simile, con alcune eccezioni, a quello registrato per i libri francesi<sup>57</sup>. Il culmine è tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta, con un progressivo calo nel periodo successivo; tuttavia dopo una netta discesa tra il 1777 e il 1783, gli anni seguenti fino al 1787 segnano una nuova ripresa sostanzialmente non inferiore dal punto di vista quantitativo a quella del periodo a cavallo tra il 1760 e il 1770. Se dopo il 1780 la censura diventa più severa, non pare che ciò tocchi gli scritti di Hume che anche all'epoca dell'approssimarsi della Rivoluzione francese sono continuamente richiesti e letti. Rispetto ai testi classici dell'Illuminismo francese Hume conserva sempre una posizione di inferiorità, eppure è sicuramente tra gli scrittori di lingua inglese più letti. Eccettuato Locke, ormai noto a prescindere dalla sua origine britannica, Hume è il filosofo inglese più conosciuto e, considerando anche gli scritti storici e politici, supera perfino Pope e di gran lunga Richardson, Young e Swift<sup>58</sup>.

I canali di penetrazione degli scritti humiani sono quelli tradizionali, dall'invio regolare attraverso le dogane, all'introduzione clandestina per mezzo di ambasciatori o viaggiatori o in piccoli pacchi spediti

<sup>56</sup> Per quanto riguarda la *History* il numero è senz'altro superiore perché quattordici volte passa l'*Histoire d'Angleterre* senza indicazione dell'autore e due volte è quasi sicuramente di Hume.

Il dato delle *Oeuvres* va così scomposto: dieci volte le *Oeuvres* e sei le *Oeuvres philosophiques*. Si deve inoltre ricordare che due volte passa la *Dispute de Hume*, due volte passano anche le *Lettres de Mr. Voltaire a Mr. Hume* e le *Pensées de Hume*.

<sup>57</sup> Cfr. F. Piva, *Cultura francese e censura ...*, cit., in particolare le pp. 97-104.

<sup>58</sup> È utile ricordare qui la tabella pubblicata da F. Piva, *Cultura francese e censura ...*, cit., p. 166 sugli autori inglesi più licenziati tra il 1750 e il 1790: Locke passa la dogana 94 volte (di cui 48 per l'*Essai sur l'Entendement humain*), Pope 51, Richardson 44, Young 34, H. Fielding 27, S. Fielding 18, Defoe 15, Swift 13, Thomson 12, Sterne 11. In questa tabella Hume compare all'ottavo posto, dopo De Foe e prima di Swift, con una presenza di 14 volte per le *Oeuvres*, una presenza che deve necessariamente salire di molto se si considera la totalità della sua produzione. Nell'arco di tempo più limitato da me preso in considerazione — dal 1764 al 1787 — Hume è licenziato almeno sessantadue volte; di conseguenza, per il periodo tra il 1750 e il 1790, la distanza che separa Hume da Locke deve accorciarsi, sempre che si raffrontino dati riferiti a tutte le loro opere.

a privati<sup>59</sup>. I libri non giungono direttamente dalla Gran Bretagna, ma da varie città francesi (Lione, Parigi, Marsiglia), portoghesi (Lisbona), svizzere (Losanna e Ginevra) e soprattutto italiane (Roma, Udine, Modena, Bergamo e Genova) e sono indirizzati ai piú noti librai di Venezia, da Manfré e Bettinelli, a Garbo, Remondini, Pasquali e Zatta. Tuttavia un libraio domina il campo incontrastato, con una richiesta superiore alla media degli altri negozianti: è il libraio Pavini, proprietario anche di una piccola stamperia<sup>60</sup>.

Nulla quasi totalità dei casi i testi humiani arrivano in traduzione francese — solo tre volte passa la *History of England* nell'originale inglese — a conferma della scarsa conoscenza della lingua inglese che rende piú difficoltoso l'accesso delle opere britanniche e necessaria la mediazione culturale e commerciale della Francia. Tuttavia questo è anche un motivo, se non di successo, almeno di relativa facilità e tenacità di penetrazione degli scritti humiani. Proprio perché provengono da un ambiente culturale e politico meno noto, riescono a incunearsi tra le maglie di una censura del resto non troppo severa neppure con le piú pericolose opere francesi. Solo raramente, ancor piú raramente che per altri testi, i libri di Hume compaiono tra quelli fermati alle dogane. In realtà solo una volta, nel 1778 nel lungo *Catalogo de' libri contro la religione e contro i principi* steso dal revisore Antonio Maria Dona-

<sup>59</sup> I pacchi inviati a privati, per le loro piccole dimensioni, possono essere spediti per posta normale e sfuggire al controllo delle dogane. In una «memoria» indirizzata ai Riformatori dello Studio di Padova probabilmente nel 1772 Antonio Maria Donadoni, allora revisore alle dogane, così descrive le varie vie di accesso dei libri proibiti: «Quasi tutti i libri di questo genere vengono stampati negli Svizzeri, da dove per la strada di Bergamo, passano a Venezia, e per tutto lo Stato, condotti dai Corrieri, dai Cavalieri, e dalle Barche da trasporto. Se sono in piccoli Pacchetti, vengono consegnati dai Postieri, o dai Barcaruoli, ai Proprietari senza passar in Dogana; e se son Balle grosse vengono fatte fermare in qualche luogo vicino alla Terraferma, da dove si fanno mandare i Libri a piccole partite, o ritrovano mezzi per farsi introdurre le stesse Balle nascostamente, senza nemmeno che si sappia, che sieno state introdotte» (*Carteggio delle dogane in materia di libri da estrarsi od introdursi nonché libri giunti dall'estero alle dogane, e rilasciati o no in commercio, e rapporti del Revisore sui libri delle dogane*, in Archivio di Stato di Venezia, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 372, citato anche in F. Piva, *Cultura francese e censura...*, cit., p. 20). Ovviamente, quanto si scrive qui sui libri di Hume può tenere conto solo dell'accesso legale attraverso le dogane.

<sup>60</sup> Su Pavini, in quanto stampatore minore, cfr. E. Pastorello, *Bibliografia storico-analitica dell'arte della stampa in Venezia*, Venezia 1933, ad indicem, che si riferisce a un'indicazione del *Catalogus amplissimus latino-italicus librorum qui e praelis typographorum venetorum exierunt anno 1774*, conservato alla Biblioteca Nazionale Marciana, Codice It. VII. 2099 (= 8298).

doni<sup>61</sup>, Hume è fermato per l'*Histoire naturelle de la Religion* e per gli *Essais Philosophiques sur l'Entendement Humain*, nelle traduzioni di Mérian del 1758 e del 1759, mentre non compare mai negli altri, sia pur esigui, elenchi di libri non licenziati negli anni precedenti e successivi. Le teorie di Hume sullo scetticismo, sulla libertà e sulla religione — altrove giudicate pericolose — sono in genere tranquillamente tollerate ed è comunque significativo che anche nel *Catalogo* del 1778 non si faccia alcuna menzione del *Trattato sulla natura umana*, pur compreso nelle *Oeuvres*, che è scarsamente preso in considerazione sulla scia del suo magro successo nella cultura italiana ed europea.

L'impressione complessiva che si ricava da questi dati è che sia soprattutto la fama di Hume, al di fuori come all'interno di Venezia, a determinare la misura della sua pericolosità presso i deputati alle dogane e presso le autorità preposte alla censura, più che un esame attento del suo pensiero. Le disposizioni della Chiesa e le indicazioni formulate nell'*Indice dei libri proibiti* non hanno di fatto alcun valore; maggior conto si deve invece tenere dell'opinione del pubblico che ha un peso particolarmente determinante per Venezia e per il suo commercio librario.

Eppure il quadro fornito finora non è ancora completo: al di là della diffusione delle *Oeuvres* e della *History* attraverso le dogane, o meglio grazie ad essa, all'interno della città di Venezia si pongono le basi per una conoscenza più approfondita del pensiero di Hume. Proprio a Venezia esce per la prima volta, nel 1767, la traduzione di Matteo Dandolo dei *Saggi politici sopra il commercio* e sempre nello stesso anno sono edite anche le traduzioni dell'*Esposizione della contestazione* e della *Storia dettagliata della congiura delle polveri*<sup>62</sup>. Le

<sup>61</sup> In Archivio di Stato di Venezia, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 372. Il *Catalogo* è pubblicato integralmente da F. Piva, *Cultura francese e censura ...*, cit., pp. 209-221. Esso compare in una lunga « memoria » scritta da Donadoni per i Riformatori dello Studio di Padova, dove cerca di dimostrare le insufficienze delle misure da loro prese per regolamentare l'accesso dei libri stranieri. L'elenco del 1778 è il secondo steso da Donadoni (il primo è del 1772) ed è il più esteso.

<sup>62</sup> In realtà nel *Registro delle opere rivedute per la stampa* (1765-1792), in Archivio di Stato di Venezia, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 349, alla data del 7 giugno 1769 tra i libri di prima stampa è registrato anche un *Saggio sopra la popolazione delle antiche nazioni di David Hume etc.* Sull'esistenza del *Saggio*, che non è riportato neppure in T. E. Jessop, *A bibliography of David Hume ...*, cit., non sono riuscita a saper nulla, nonostante le ricerche compiute. Con grande probabilità è il *Saggio* che Matteo Dandolo, nella lettera a Hume del

traduzioni dei *Saggi politici* e dell'*Esposizione della contestazione* portano i nomi degli editori Bassaglia e Pavini<sup>63</sup>, quel Pavini che già si è ricordato come il principale richiedente dall'estero di copie delle opere di Hume: anche materialmente il processo di appropriazione culturale delle teorie humiane si innesta sul terreno delle letture e dei dibattiti rieccheggiati dalle mode europee. La traduzione di Hume si inserisce a buon diritto nella tradizionale attività pubblicistica di Venezia e resta circoscritta in essa. Non è certo un caso che nessuna delle traduzioni avvenga presso il più spregiudicato editore Remondini, del resto scarsamente presente per i testi humiani negli elenchi delle dogane. I libri di Hume circolano attraverso i canali e le strutture tradizionali dell'arte della stampa e restano fondamentalmente esterni a iniziative editoriali di tipo capitalistico: di fatto il mercato delle opere di Hume è monopolizzato da stampatori e librai minori, a conforma indiretta della posizione relativamente marginale — rispetto alla cultura francese — della produzione humiana nella Venezia del Settecento.

I due volumi dei *Saggi politici* ottengono regolare permesso di stampa nel maggio 1767<sup>64</sup> e sono pubblicati con la solita formula — firmata dagli allora Riformatori dello Studio di Padova Sebastian Zustinian, Andrea Tron e Girolamo Grimani — secondo cui non contengono « cos'alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente [...] niente contro Principi, e buoni costumi »<sup>65</sup>. Contrariamente alla tradizionale abitudine di Venezia, più orientata verso l'approvazione o la condanna in blocco che non verso le correzioni particolari, la traduzione di Hume subisce l'intervento della censura in un punto del saggio secondo *Of Refinement in the Arts*. L'affermazione di Hume per cui « no gratification, however sensual, can of it itself be esteemed vi-

1762, annuncia di voler pubblicare (cfr. *Hume Mss.*, Royal Society of Edinburgh, vol. IV, fol. 50, pubblicato in R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani di David Hume*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XX [1965], p. 412). Anche se risulta irreperibile, pare dunque plausibile che la traduzione di *Of Populousness of Ancient Nations* sia stata effettivamente compiuta.

<sup>63</sup> Per la *Esposizione della contestazione* compare solo il nome di Pavini. Anche Bassaglia è comunque uno stampatore minore (cfr. E. Pastorello, *Bibliografia ...*, cit., *ad indicem*).

<sup>64</sup> Il permesso è registrato al n. 2132 nel *Registro Mandati di Licenza per stampe* (1759-1768), in Archivio di Stato di Venezia, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 341, p. 316. La licenza è data allo stampatore Pavini.

<sup>65</sup> La formula, con la data 18 maggio 1767, è pubblicata sul retro del frontespizio del II volume. I volumi hanno anche il permesso del Magistrato contro la Bestemmia.

cious<sup>66</sup> », è circoscritta all'ambito dell'utilità sociale ed è corretta nel seguente modo: « Niun piacere, per sensuale che sia, può riputarsi vizioso QUANTO A CIVIL SOCIETÀ »<sup>67</sup>. Ed alla fine del primo volume, in un foglio aggiunto non numerato, si specifica ulteriormente che « Questa Proposizione non si dee intendere in generale, ma solo relativamente alle cose antecedenti e susseguenti, dette dall'Autore »<sup>68</sup>. La correzione, l'unica in tutto il testo, è voluta dall'allora pubblico revisore Natale dalle Laste ed è regolarmente registrata nei *Registri delle Opere rivedute per la stampa*<sup>69</sup>.

A differenza dell'*Esposizione della Contestazione*, pubblicata con semplice licenza, i *Saggi politici* hanno il privilegio che tutela i diritti dello stampatore secondo le norme prescritte dai Riformatori. All'opera è dunque associato un chiaro intento commerciale che pare essere conseguito ampiamente se il 10 dicembre 1782 i *Saggi* ottengono una nuova licenza per la ristampa presso l'editore Giammaria Bassaglia<sup>70</sup>. E il successo non manca: numerosi giornali recensiscono tempestivamente i due volumi e lodano sia Hume che Matteo Dandolo, mentre i riferimenti ai *Saggi* si infittiscono proprio in questi anni anche da parte di chi — come Antonio Zanon — mostra un interesse reale per lo sviluppo tecnico dell'agricoltura.

La diffusione degli scritti di Hume nella Venezia del Settecento è senza dubbio favorita dall'assenza di privilegi — eccetto che per la tra-

<sup>66</sup> D. Hume, *Of Refinement in the Arts*, in *The Philosophical Works of D. Hume* (edited by T. H. Green and T. H. Grose), vol. III, Aalen, Scientia Verlag, 1964, p. 307.

<sup>67</sup> *Saggi politici sopra il Commercio del Signor David Hume. Traduzione dall'Inglese ...*, vol. I, cit., p. 99.

<sup>68</sup> Il foglio aggiunto è presente nella copia conservata alla Biblioteca Marciana di Venezia.

<sup>69</sup> In Archivio di Stato di Venezia, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 349. La revisione porta la data del 29 marzo 1767.

<sup>70</sup> Cfr. *Fedi rilasciate per mandati Stampe, e Ristampe*, mandato n. 269, in Archivio di Stato di Venezia, *Arti*, busta 166. La licenza per la ristampa rilasciata a Bassaglia è coerente con il programma di « unità del privilegio » stabilito con la terminazione del 30 luglio 1780, in base a un articolo della quale il diritto di ristampa è riservato solo al primo editore privilegiato. Il decreto, che ha un evidente carattere di protezionismo corporativo in difesa dei librai minori, è abrogato il 1° maggio 1789, quando si stabilisce che tutti i libri usciti di privilegio ritornino di pubblica proprietà (cfr. M. Berengo, *La crisi dell'arte della stampa veneziana ...*, cit., p. 1330; la terminazione del 30 luglio 1780 è edita da H. F. Brown, *The Venetian Printing Press. An historical Study based upon Documents for the most part hitherto unpublished*, London, Nimmo, 1891, pp. 302-306).

duzione di Matteo Dandolo — che ne limitino la diffusione<sup>71</sup>. Anche da questo punto di vista la relativa estrinsecità dell'opera di Hume nel mercato librario locale alla lunga si risolve in un vantaggio, perché ne favorisce la libera circolazione. In ogni caso, la costanza dell'attenzione per Hume rivela un interesse non epidermico, anche se inferiore a quello prestato ai testi principali della cultura francese. Certo, i lavori filosofici di Hume, che pure sono noti, non paiono lasciare tracce molto profonde e durature, letti sulla scia della fama europea e favoriti dalla bonomia e liberalità della censura. Sia pur superficiale, la conoscenza dello Hume filosofo ha tuttavia una sua utilità perché contribuisce ad arricchire i dibattiti culturali ed il « brillante lavoro pubblicistico di divulgazione e discussione » che costituisce l'essenza dell'Illuminismo veneziano. Ancor più diffusa e tangibilmente riscontrabile è l'attenzione per gli scritti storici e politici che incontrano un alto successo di pubblico e con le traduzioni escono dal terreno dell'indeterminato e divengono punto di riferimento per vaste cerchie di lettori. L'interesse per Hume si precisa nella direzione dei temi classici del Settecento: il giurisdizionalismo, l'utilità pubblica, la necessità della rinascita economica tratta dal confronto con esperienze sociali più avanzate. Sono motivi che, fuori di Venezia, stanno alla base di riforme spesso radicali e spregiudicate e che qui si colorano di un vago tono di moderatismo, tutto sommato consono ad una struttura politica statica che, se non langue ma vive nel fervore delle attività politiche e culturali, è però prigioniera del mito della propria antica grandezza e non sa, o non può, aprirsi a nuove esperienze politiche capaci di adeguare le strutture dello

<sup>71</sup> Del resto nelle sue opere Hume non rivela ostilità nei confronti del governo aristocratico di Venezia e non formula critiche nei suoi confronti, che gli avrebbero senz'altro generato diffidenza da parte dell'oligarchia veneziana. Per il giudizio di Hume sull'aristocrazia della città cfr. *That Politics may be reduced to a Science*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., pp. 413-414 dove è contrapposta e giudicata superiore a quella polacca perché « ciascun nobile partecipa al potere come parte della nobiltà ». « Una nobiltà che possiede il potere in comune preserverà la pace e l'ordine sia fra gli stessi nobili, sia nei confronti dei soggetti e nessun suo membro avrà individualmente autorità sufficiente per esercitare un controllo sulle leggi, anche per breve tempo. I nobili manterranno la loro autorità sul popolo, ma senza alcuna gravosa tirannia e senza alcuna violazione della proprietà privata, perché un governo tirannico di questo genere non promuoverebbe l'interesse dell'intero corpo della nobiltà, pur potendo promuovere l'interesse di alcuni individui. Vi sarà una distinzione di rango tra la nobiltà e il popolo, ma questa sarà l'unica distinzione fatta valere nello Stato. L'intera nobiltà formerà un corpo solo, e tutto il popolo un altro senza alcuna di quelle private contese e rivalità che diffondono ovunque rovina e desolazione ».

stato alla realtà dei tempi<sup>72</sup>. L'aristocrazia veneziana dimostra una viva sensibilità per le questioni più dibattute in Italia, rivelando una prontezza maggiore di altre classi dirigenti nell'interessarsi alle teorie humane. Queste le risultano congeniali perché non sono direttamente connesse ad una modificazione radicale della struttura sociale e politica e sono intese come invito a riacquistare il proprio passato primato, ripercorrendo le vie ormai dimenticate che hanno fatto del commercio veneziano il primo nel mondo. Più che la ricerca del nuovo si propone il ritorno all'antico, più che la volontà di fare proprie esperienze straniere il tentativo di riassorbirle a conferma della validità delle linee politiche ed economiche da sempre seguite.

In questa luce poco importa che la censura intervenga sul testo di Hume a modificarne un punto troppo sbilanciato verso la posizione libertina e sensistica che fa del piacere il principio organizzatore della vita individuale e collettiva. La correzione risulta del tutto inutile e fin risibile, quando si tenga presente che molti leggono tranquillamente le *Oeuvres* senza alcun danno e vi possono trovare teorie ben più spregiudicate. La revisione della censura, necessaria perché il libro esce a Venezia con il beneplacito dell'autorità, assume più che altro il senso di un intervento formale ed estrinseco. In realtà la partita non si gioca qui, sulla maggiore o minore accettabilità di una singola frase, ma sul senso complessivo della lettura di Hume, una lettura che è particolarmente sensibile al tono medio ed equilibrato dei *Saggi*, alieno da radicalismi e da affermazioni assolute e congeniale ad uno spirito aristocratico e liberale più che ad uno democratico.

In altri tempi i figli dell'aristocrazia sapranno trarre dalla lettura di Hume spunti per un'interpretazione più vivace e tormentata, come tormentata sarà la loro vita. Non a Venezia ma a Milano nel 1801 Alvise Zenobio farà rivivere la tradizionale apertura culturale dei suoi concittadini traducendo *l'Idea of a Perfect Commonwealth*. Pronta è la sua disponibilità per la realtà che la Rivoluzione francese ha creato; eppure non è un caso che la sua opera sia accusata di conservatorismo, ancora maggiore di quello di Hume, e che sia confutata l'anno seguente da Melancini, un « cittadino » milanese, in nome del principio democratico del suffragio universale.

<sup>72</sup> Cfr. G. Torcellan, *Un problema aperto: politica e cultura nella Venezia del 1700*, in « Studi veneziani », VIII (1966), pp. 493-513.

Per lo studioso della circolazione delle idee il caso di Venezia è unico nel panorama intellettuale dell'Illuminismo italiano: nello stato veneto del Settecento la ricchezza delle esperienze culturali si accompagna ad una chiara organizzazione della censura, che costituisce una « eccezione brillante » senza pari negli altri centri della penisola<sup>73</sup>. In particolare, per la storia della fortuna di Hume in Italia, a Venezia si trovano riunite parecchie condizioni favorevoli, dalla presenza di traduzioni del testo humiano alla possibilità di reperire fonti archivistiche che illuminino il quadro delle reazioni del potere pubblico alla sua divulgazione. Lo stato piú liberale e tollerante in materia libraria è anche quello dove la lettura di Hume dà luogo ad esiti concreti e pubblicamente fruibili.

Ricerche archivistiche analoghe per altri stati piú retrivi dal punto di vista della politica culturale risultano difficoltose o addirittura impraticabili per la dispersione dei materiali, cosicché uno studio puntuale sulle sorti dei libri di Hume non dà risultati precisi né significativi<sup>74</sup>. Un esempio campione può essere offerto dallo stato piemontese che fin dal 1733 si svincola dalla soggezione alla Chiesa nella revisione delle stampe e nell'introduzione dei libri stranieri<sup>75</sup>. Eppure riman-

<sup>73</sup> Cfr. A. Machet, *Censure et librairie en Italie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « Revue des études sud-est européennes », X (1972), pp. 459-480. La diversità degli stati italiani, soggetti a differenti pratiche amministrative, e la comune mancanza di un fondo specifico per la censura — in questo senso Venezia costituisce un'eccezione brillante — rendono alquanto problematici gli studi su questo argomento. Lo studio della censura nell'Italia del Settecento è solo agli inizi e si è prevalentemente appropriato delle caratteristiche generali, comuni ai vari stati. In questa direzione cfr., oltre al lavoro di A. Machet, A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. V, tomo 2, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1399-1492. Recenti ricerche si sono incentrate su singoli stati: M. A. Morelli Timpanaro, *Legge sulla stampa e attività editoriale a Firenze nel secondo Settecento*, in « Rassegna degli Archivi di Stato », XV (1969), pp. 613-700; M. L. Perna, *G. M. Galanti e la Società tipografica*, in AA. VV., *Studi in onore di Walter Maturi*, Torino, Giapichelli, 1970, pp. 221-258; F. Piva, *Cultura francese e censura...*, cit.; A. Tarchetti, *Censura e censori di Sua Maestà Imperiale*, relazione tenuta al Convegno *Cultura e società nell'epoca di Maria Teresa*, Milano 6-9 novembre 1980, in corso di stampa negli *Atti*.

<sup>74</sup> A questa conclusione sono giunta dopo infruttuose ricerche negli archivi di due capitali di stato, Torino e Parma nel periodo successivo alla caduta di Du Tillot. Le mie indagini non si sono estese a tutto il territorio della penisola e in questo senso la conclusione non è fornita di quella certezza che sarebbe auspicabile negli studi storici. In realtà si tratta della semplice presunzione di una linea di tendenza suffragata solo da alcuni dati, ma che potrebbe essere confermata con ulteriori ricerche capillari su singoli centri e archivi locali.

<sup>75</sup> La Gran Cancelleria, l'ufficio preposto alla revisione della stampa, è isti-

gono ben pochi documenti sul Settecento e questi non riguardano assolutamente Hume<sup>76</sup>: la reazione incontrata dalle sue opere si disperde nelle nebbie del tempo e non è dato saperne nulla. Allo storico non resta che constatare l'assenza del nome di Hume nei registri ufficiali, segno forse anche di indifferenza nei confronti del pensatore scozzese che pure soggiorna a Torino nel 1748 in qualità di segretario del generale St. Clair<sup>77</sup>.

tuito infatti nel 1735. Anche il Piemonte si allinea così sulle posizioni degli altri stati italiani che nel XVIII secolo rivendicano a sé il diritto di controllare l'attività editoriale, contro le prerogative della Chiesa e dell'Inquisizione. Nell'*Istruzione per i Revisori de' Libri, e Stampe, diretta al Sig.<sup>r</sup> Consigliere di Stato, Commendatore Morelli* del 19 giugno 1755 (in Archivio di Stato di Torino, *Istruzione pubblica, Proprietà letteraria, Revisione ecc.*, mazzo 1 *Revisione di libri e stampe, censura, manoscritti, censura teatrale, in genere e personale [1755-1859]*) si stabiliscono i principi che devono regolare l'introduzione dei libri. Si individuano tre gruppi cui si deve prestare particolare attenzione: i libri contrari alla « religione e ai buoni costumi », i libri contrari alla « podestà, all'onore e alla persona dei principi » e i libri di medicina. Nel primo gruppo non sono compresi « i libri tutti che sono nell'Indice della Romana Inquisizione [...], imperciocché molti furono proibiti in odio degli Autori, o perché difendono la giurisdizione temporale de' Principi contro le Dottrine erroneamente insegnate da tanti Curiali Casuisti, e falsi zelanti. [...] Né si possono dal Commercio interamente bandire Samuel Puffendorf, Ugone Grossio, Leibnizio, Giovanni Clerico, Gasendo, Cartesio, Gallileo e tanti altri della Naturale Filosofica ragione intendenti, e maestri senza privare li sudditi di molte ottime, e sane dottrine, di cui istrutti si rendono alla Repubblica ne' privati, e pubblici affari utilissimi » (op. cit., p. non numerata). Sono invece vietati i libri degli atei, dei deisti, degli eretici e di quanti sono sospetti di scisma, salvo poi consentirne la lettura ai professori e agli esperti nella materia, che devono confutarne le false dottrine. Il principio secondo cui la religione è la prima e naturale censura dei costumi deve essere rispettato, ma ciò « non si dee così rigorosamente intendere, che s'impedisca l'introduzione de' libri necessari alla coltura delle lingue, e delle scienze, per questo fine dalla chiesa tollerati » (op. cit., p. non numerata). Parimenti nella loro opera i revisori, che devono essere particolarmente attenti alle contingenze del momento nello stato e in Europa, « procureranno [...] di non rendersi tanto rigidi, e scrupolosi, che angustiato il pubblico, non incontri ogni ragionevole facilità » (op. cit., p. non numerata).

<sup>76</sup> Per l'elenco dei materiali consultati all'Archivio di Stato di Torino si rimanda all'elenco contenuto nella bibliografia.

<sup>77</sup> Nel 1747 il generale James St. Clair invita Hume a seguirlo come segretario in una ambasceria militare segreta a Vienna e Torino, in relazione alla guerra di successione austriaca. Dopo un viaggio attraverso l'Olanda e la Germania e un soggiorno a Vienna, il generale St. Clair parte da Vienna per Torino il 26 aprile 1748, passando per Milano e Mantova, e vi giunge l'8 maggio. L'annuncio della firma dei preliminari di pace a Aix-la-Chapelle rende praticamente inutile la missione di ambasceria; tuttavia, su richiesta del re di Sardegna, il generale St. Clair, con Hume e il seguito dell'ambasciata, si ferma a Torino fino alla fine di novembre. Del soggiorno di Hume a Torino rimangono poche notizie, più che altro

Non per questo mancano riferimenti alle opere di Hume nella cultura piemontese del Settecento che mutua temi e motivi empiristici dal pensiero di Bacone e di Locke<sup>78</sup> e li sviluppa soprattutto in senso storico e politico. Su questa base il confronto con Hume diviene possibile ed è effettivamente istituito nell'ambito delle scienze storiche e sociali, lasciando nell'ombra i temi piú propriamente filosofici, troppo compromettenti per un'analisi che non riesce a spingersi fino alla messa in discussione dei presupposti teorici e pratici della cultura e della società. Ancora sul finire del secolo è ribadita la tradizionale accusa di scetticismo mossa alla filosofia di Hume: nella *Synopsis historica Metaphysices* premessa agli *Elementa Metaphysices ad Subalpinos*<sup>79</sup> Giuseppe Matteo Pavesio, professore di filosofia all'Università di Torino, ricorda anche Hume tra quanti si dedicarono alla filosofia sulle orme di Locke, ma ricalca moduli già formulati da altri e che si vedranno largamente diffusi per tutto il Settecento italiano<sup>80</sup>. Senza dubbio è piú apprezzabile l'opera storica di Hume, dove il metodo analitico è applicato proficuamente senza evidenti presupposti destabilizzanti<sup>81</sup>.

Alcuni decenni prima, in pieno Illuminismo e quando la Rivoluzione francese è ancora lontana, i riferimenti a Hume indicano una conoscenza piú articolata del suo pensiero che è noto anche a chi, come il padre Giacinto Sigismondo Gerdil, lo intende soprattutto in forma strumentale, a conferma della propria visione cristiana della società. Contro Melon e contro quanti hanno difeso in tutto e per tutto il lusso, la politica migliore consiste nello sfruttare i contrasti interni alle

aneddotti sul suo presunto innamoramento di una contessa e su alcuni disturbi fisici provocati dall'alimentazione. Si sa comunque per certo che, nell'autunno del 1748, Hume legge e commenta l'*Esprit des Loix*, appena pubblicato a Ginevra. Sul soggiorno di Hume a Torino cfr. E. C. Mossner, *The life of David Hume*, cit., pp. 212-218 e F. Barone, *1748: viaggio di Hume a Torino*, Torino 1958. All'Archivio di Stato di Torino non rimangono tracce della sua permanenza nella città.

<sup>78</sup> Sulla cultura piemontese cfr. C. Calcaterra, *Il nostro imminente Risorgimento. Gli studi e la letteratura in Piemonte nel periodo della Sampaolina e della Filopatria*, Torino, SEI, 1935.

<sup>79</sup> Taurini, ex Tipografia regia, 1794.

<sup>80</sup> L'accoppiata Berkeley-Hume rappresenta la deviazione dalla norma dell'empirismo stabilita da Locke ed è nel segno del libertinismo e della dissolutezza, della negazione di ogni legge e di ogni principio regolatore. Berkeley cerca di persuadere che « corpora haec solida, & spectabilia inania esse simulacra »; Hume « in libertatem pugnat, & nescio quem instinctum rationi praefert » (op. cit., p. XL).

<sup>81</sup> Cfr. op. cit., p. XLV.

diverse posizioni per mostrarne l'intrinseca debolezza. Nel *Discours de la nature et des effets du luxe*<sup>82</sup>, improntato al tentativo di mostrare le ragioni dell'evangelica condanna del lusso attraverso un ricco riferimento alla cultura contemporanea, Gerdil fa sue alcune parti del saggio *Of Money* per dimostrare che il lusso non rende uno Stato piú rispettabile all'estero<sup>83</sup>.

Ciononostante, in linea generale, il pensiero di Hume conserva una funzione alternativa rispetto alla realtà data. La sua opera non offre molte sollecitazioni per chi vive nella passiva acquiescenza agli schemi correnti di vita e ne fa proprie le motivazioni teoriche; essa è citata da quanti sono particolarmente insofferenti del chiuso tradizionalismo dello Stato sabaudo e hanno maturato nei suoi confronti una critica piú o meno avanzata. Nel gruppo dei riformatori politici Dalmazzo Francesco Vasco riprende nel 1765 le teorie monetarie di Hume, che desume direttamente dall'edizione inglese del 1752 dei *Political Discourses* in cui vede l'espressione di una società ispirata al principio della libertà e dell'autodeterminazione<sup>84</sup>. Ed appunto questo sembra

<sup>82</sup> Il *Discours* è stampato per la prima volta a Torino nel 1767.

<sup>83</sup> Cfr. op. cit., in *Opere edite ed inedite del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, tomo VIII, Roma, Poggioli, 1807, pp. 244-245: il lusso attira inevitabilmente abbondanza di denaro e ciò dà l'impressione che lo stato sia realmente potente, ma « cet avantage (supposé qu'il puisse exister quelque avantage indépendant du bonheur des Cytoiens) n'est, comme le remarque M. Hume, qu'un avantage passager. Lorsque par la beauté de ses peuples voisins, il est évident que le prix des denrées et de la main-d'œuvre doit baisser chez ces peuples appauvris ». A sua volta la nazione impoverita, per il basso costo della manodopera e dei suoi prodotti, può riconquistare parte del mercato della nazione ricca; tuttavia « or sitôt que la disette d'argent se fait sentir dans un Etat accoutumé au luxe, la nation tombe dans le mépris » (op. cit., p. 245). L'osservazione, presente nel saggio *Of Money* (cfr. trad. it. in D. Hume, *Opere*, vol. II, Bari, Laterza, 1971, pp. 690-691) è astratta dal contesto antimercantilistico in cui è inserita da Hume e viene fatta valere in assoluto contro il lusso in generale.

<sup>84</sup> Cfr. *Suite du "Contract social"*, livre deuxième, chapitre 10, riprodotto in D. F. Vasco, *Opere* (a cura di S. Rota Ghibaudi), Torino, Fondazione Einaudi, 1966, p. 45. Lo scritto è un piano di legislazione per la Corsica ed è inviato a Rousseau con una lettera da Torino del 22 giugno 1765. Secondo Dalmazzo Vasco il principio generale di una corretta politica monetaria è il seguente: « la matière, dont le pays est abondant, nous procure celle dont nous manquons et que celle-ci, lorsqu'il nous est réussi de l'avoir, ne nous échappe pas si aisément » (ivi); tuttavia « l'exécution dépend des circonstances » e non può prescindere dalla relatività di ogni situazione data, per ricercare l'equilibrio all'interno delle condizioni esistenti in base alla tesi secondo cui « tous les excès sont vicieux ». Nel merito della questione specifica dell'utilità della carta moneta Dalmazzo Vasco discute le teorie humane e ribadisce la necessità di una base reale e concreta per l'uso dei

essere il tratto distintivo della lettura di Hume compiuta dai riformatori politici piemontesi: Hume è il teorico della società inglese improntata alla salvaguardia della libertà politica ed economica, nella giusta equidistanza tra le formule egualmente astratte del despotismo e dell'anarchia. Voci anche autorevoli di dissenso rispetto a questo modello di società politica non mancano, soprattutto per le sue implicazioni in materia religiosa ed ecclesiastica<sup>85</sup>. Tuttavia, almeno negli anni Sessanta e Settanta, sono contrastate da quanti fanno propria, sia pur con timidezze e riserve, la politica delle riforme.

Carlo Denina si sofferma più volte sui *Saggi politici* e sulla *History*<sup>86</sup> e cerca di mostrarne la coerenza con le proprie ipotesi teoriche

biglietti di banca, che devono avere solo un valore rappresentativo della ricchezza, e dei metalli preziosi in particolare. Solamente nella politica interna la carta moneta può avere un'effettiva funzione positiva, contribuendo a snellire i rapporti economici e le transazioni commerciali, anche se — il *distinguo* rivela la sensibilità politica e riformatrice di Dalmazzo Vasco — in uno stato di despotismo monarchico ciò non è possibile: i cittadini, privati del diritto di autogestione, scadono da soggetto a oggetto, dal roussoiano « corpo morale » al « corpo fisico », e non possono essi stessi stabilire un riscontro immediato tra carta e metallo.

<sup>85</sup> In un articolo del 1790 della « Biblioteca oltremontana » Galeani Napione avanza anche delle critiche alla costituzione mista dell'Inghilterra perché troppo complicata e facilmente degenerabile nella democrazia e nell'oligarchia (cfr. recensione al tomo III del *Voyage du Jeune Anacharsis en Grece* di Barthélemy, in « Biblioteca oltremontana », 1790, III, pp. 329-370). Così pure, sulle orme di Mablebranche, non gli pare valida l'intrusione del potere temporale e di quello ecclesiastico che ha generato una sorta di « Regio Pontificato » in cui i re hanno diritto di « giudicare articoli di fede » e in cui i popoli « maggior pensiero pigliandosi della conservazione de' loro beni, che della loro credenza, [... hanno] a' Sovrani loro accordata maggior podestà sullo spirituale, che non sul temporale » (op. cit., p. 363). Hume, « sottil Metafisico Inglese e Storico celebratissimo » ha voluto trovare una ragione della subordinazione della religione allo Stato, ma l'unica che ha saputo addurre « si è perché in tal modo riuscirebbe di prevenire le usurpazioni reciproche, tanto più dannose dacche non v'ha giudice, che recar possa sentenza inappellabile tra queste due autorità rivali » (*Hume Hist. d'Angleterre chap. VIII all'anno 1163, tom. II pag. 384 della traduz. Francese stampata a Yverdon nel 1781* [nota di Galeani Napione], in « Biblioteca oltremontana », 1790, III, pp. 363-364). Hume inoltre non si accorge che è molto più assurdo che all'interno stesso dello stato vi sia divisione di poteri, « il che, in caso di controversia e di dispareri, stabilisce quasi per legge fondamentale, i diritti di guerra tra i depositari delle medesime » (op. cit., p. 364).

<sup>86</sup> Con probabilità tuttavia Carlo Denina conosce tutta la produzione di Hume che non compare tra gli autori vietati nella dispensa personale ottenuta dalla Congregazione dell'Indice. Infatti, in una carta conservata alla Biblioteca Nazionale di Torino, Carlo Denina, allora professore di eloquenza e dottore in sacra teologia, rivolge una supplica al cardinal Galli della Congregazione dell'Indice per ottenere « una volta per sempre, e senza limitazione alcuna, la facoltà di ritenere qual-

di tiepido riformismo. Nel « Parlamento ottaviano » — il periodico che per soli tre mesi, dal 3 gennaio al 23 marzo 1763, riflette gli orientamenti teorici del gruppo di Denina, del matematico Lagrange, del conte di Saluzzo e degli ambasciatori di Portogallo, Inghilterra, Francia e Napoli<sup>87</sup> — Hume assurge ad una posizione nettamente superiore a quella di Rousseau, inficiata « secondo il solito » da « paradossi, principi e massime da non potersi ridurre al fatto »<sup>88</sup>. Nella *Sessione VIII* il parallelo istituito tra Hume e Rousseau si risolve a tutto vantaggio del primo perché, se non si può propriamente parlare di plagio di Rousseau ai danni di Hume, è certo che l'idea del *Contrat Social* è in buona parte tolta da *Of the Original Contract* e da altri libri sulla stessa materia. Il periodico cita ampiamente la parte del saggio humiano in cui viene contestata la teoria *whig* del contratto originario, con l'esplicito proposito di mostrare che ciò che Rousseau vuole presentare come originale e rivoluzionario non solo è vecchio e trito, ma è già stato confutato da Hume molto tempo prima. Contro le ipotesi di Rousseau, di cui Denina avverte con chiarezza la radicalità teorica e le implicazioni pratiche, la teoria di Hume è utilizzata non per il suo intrinseco valore ma per la sua funzione negativa e deterrente<sup>89</sup>, per il suo sottile scet-

sivoglia autore proibito [...] massime per poterne dibattere e confutare all'occorrenza la cattiva dottrina » (*Lettere di vari dirette a Carlo Denina*, vol. II, Appendice III: *Lettere e minute del Denina*, f. 438, ms. con la segnatura Q<sup>3</sup>. 2. I. 8 conservato alla Biblioteca Nazionale di Torino). Il permesso gli viene concesso con data 23 giugno 1764, « exceptis superstitiosis Adonide Marini, poemate La Pûcelle d'Orleans, et Opere De L'Esprit », ma a condizione che « omnes et quoscunque, etiam haereticorum auctorum, prohibitos Libros [...] sub clavis teneat, ne ad aliorum manus deveniant » (ivi). Le carte di e su Denina conservate in cartelle (segnate Q<sup>3</sup>. I. 5-12) alla Biblioteca Nazionale di Torino non contengono alcuna indicazione su possibili rapporti con Hume.

<sup>87</sup> L'ambasciatore d'Inghilterra è George Pitt, di Portogallo De Souza, di Francia De Sabatier, di Napoli il marchese Caracciolo.

<sup>88</sup> « Parlamento ottaviano », sessione VIII, in *Illuministi italiani*, tomo III *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani* (a cura di F. Venturi), Milano - Napoli, Ricciardi, 1958, p. 725.

<sup>89</sup> Secondo Denina il principio secondo cui l'autorità politica trae la sua unica fonte e giustificazione dal contratto stipulato tra i cittadini ed è revocabile in qualsiasi momento trova un'opportuna smentita nelle teorie di Hume, in cui vede una sorta di legittimazione del potere costituito e il rifiuto di ogni critica e rivolta contro di esso. Significativamente la seconda parte del saggio, in cui Hume giustifica in forma più articolata la sua posizione sul contrattualismo ed espone la sua soluzione positiva del problema, è rapidamente liquidata da Denina dopo una esplicita dichiarazione di dissenso, peraltro giudicata estrinseca rispetto alla questione dibattuta. L'impostazione moderata di Denina non può certo portarlo ad acco-

ticismo. Lo scetticismo di Hume è il portato soggettivo di secoli di storia britannica ispirata alla libertà<sup>90</sup> che ha consentito esperienze pratiche e soluzioni teoriche disparate, smussando gli angoli delle polemiche nel realismo della quotidianità<sup>91</sup>. Nell'Inghilterra — « da più d'un secolo [...] ripiena d'innumerabili sette di religione, o per dir meglio, d'irreligione e d'eresia »<sup>92</sup> le dottrine di Rousseau sulla società o sulla religione non fanno esattamente né caldo né freddo. Tuttavia è soprattutto lo storico che Denina apprezza in Hume: la *History of Britain*, per il suo impianto di tipo universale e per la filosofia che ne è sottesa, rappresenta il modello di ogni compilazione storica<sup>93</sup>. Certo, « l'Italie n'a pas attendu les exemples de Hume et de Robertson pour avoir des tableaux qui retracent avec rapidité la suite des événements et des changements d'état »<sup>94</sup>. Già Machiavelli, Pallavicini e Giannone hanno fornito esempi ragguardevoli, ma soprattutto « peut-être que sans les travaux de Muratori, l'introduction a l'histoire du siècle de Charles-Quint qui a fait tant d'honneur à l'auteur Ecossois, perdrait une partie de son prix »<sup>95</sup>. Comunque il merito del pensiero di Hume resta indiscusso ed è riconosciuto apertamente da Denina nei volumi *Delle rivoluzioni d'Italia*<sup>96</sup>, sebbene l'utilizzi a favore delle sue teorie mode-

gliere con simpatia la teoria humiana, fondata sulla ragione, sulla storia e sull'esperienza, secondo la quale « la forza[...] è l'origine di quasi tutti i nuovi governi che siano mai sorti nel mondo » (D. Hume, *Of the Original Contract*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., p. 873). Indirettamente egli rifiuta anche la dottrina che fornisce il sostegno teorico a questa conclusione, e cioè la sostituzione dell'ipotesi contrattualistica con quella convenzionalistica.

<sup>90</sup> Infatti « fin quasi dalla conquista de' Normandi [si è diffuso in Gran Bretagna] un certo spirito insito di libertà qual non si trova in niun altro paese del mondo, e neppure nelle repubbliche democratiche che ancor sussistono » (« Parlamento ottaviano », sessione VIII, cit., p. 727).

<sup>91</sup> Trasferite dall'utopia alla realtà, in Inghilterra le dottrine perdono inevitabilmente di *pathos* e sono di fatto esorcizzate: « Questo tal resto di libertà popolare con la libertà di stampa, di cui gode quella nazione, produsse di tempo in tempo, massimamente dopo la caduta di Carlo I, un mondo di libri, dove la libertà de' principi e 'l diritto del popolo in varie maniere fu esposta ed esaminata; cosicché era impossibile che il sig. Rousseau dicesse agl'inglesi veruna cosa impensata o inaudita » (ivi).

<sup>92</sup> Op. cit., p. 728.

<sup>93</sup> Cfr. C. Denina, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, vol. I, Berlino, Spener, 1784, p. 8. La prima edizione è pubblicata a Torino nel 1784.

<sup>94</sup> C. Denina, *Vicende della letteratura*, t. VI, Torino 1793.

<sup>95</sup> Ivi.

<sup>96</sup> C. Denina, *Delle rivoluzioni d'Italia*, libri 25 con giunte e correzioni del-

rate. Tuttavia anche questa operazione richiede coraggio: solo due anni dopo la messa all'Indice dell'opera di Hume Denina scrive: « Amongst the learned in Europe who does not know the celebrated works of Davide Hume? Who has not read and who has not admired his History? »<sup>97</sup>. E ciò non è irrilevante in un paese dove gli ostacoli ad ogni forma di innovazione sono particolarmente forti e dove le opere straniere sono viste con sospetto e diffidenza. Di qui la presenza limitata ma non l'assenza dei testi di Hume che circolano presso il pubblico colto ma che non trovano un'udienza pari a quella registrata a Venezia, dove l'interesse culturale è particolarmente vivace ed è favorito dalla liberalità della censura. La mancanza di tracce humane negli archivi torinesi diventa la spia di una più generale chiusura culturale e politica dello stato sabaudo del Settecento, chiusura che è però contrastata da alcune figure di intellettuali più impegnati o semplicemente più attenti alla ricchezza dei dibattiti dell'Europa contemporanea.

Gli scritti di Hume sono ampiamente noti nella Lombardia austriaca, dove la presenza di un gruppo consistente di riformatori politici e la vicinanza con la Francia facilitano non solo la conoscenza e la diffusione delle sue opere ma anche il tentativo di utilizzarle positivamente nella trasformazione della realtà sociale<sup>98</sup>. Debitore di Hume sul piano teorico si dichiara espressamente Angelo Pavesi, un economista nato a Piacenza ma formatosi nell'ambiente milanese, dove lavora con alcuni esponenti dell'Accademia dei Pugni e dove riveste cariche ufficiali. Egli apprezza soprattutto i *Discorsi politici* che dichiara essere largamente noti in Italia ancor prima della traduzione di Matteo Dandolo « per le notizie e le dottrine ivi sparse fruttuosissime ». In una lettera a Hume del 1765 scrive esplicitamente:

l'autore, voll. 3, Milano, Soc. Tip. dei Classici Ital., 1820. La prima edizione è pubblicata a Torino dal 1769 al 1770. Sulla fortuna di Denina in Scozia cfr. E. C. Mossner, *The life ...*, cit., p. 388.

<sup>97</sup> Citato nello « Scotz Magazine », XXVI (1764), p. 467 e riprodotto in R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., p. 407, dove si ricorda anche che « nel suo giudizio sulla storia milanese del Verri, il Denina affermerà che tale storia è stata scritta ad emulazione di Hume e degli altri storici scozzesi » (ivi).

<sup>98</sup> Lo stesso Firmian, Plenipotenziario della Lombardia austriaca, è un buon conoscitore della cultura inglese e anche di Hume di cui, oltre agli *Essays*, possiede anche *A Treatise of Human Nature* (cfr. C. C. Firmian, *Bibliotheca Firmiana sive Thesaurus Librorum*, Mediolani, Monasterii S. Ambrosii, 1803, in particolare il vol. VI, *Libri anglico sermone conscripti*).

Io pel primo la ringrazio infinitamente perché da essi discorsi a dir vero ho appreso quanto mai potevo desiderare in tal maniera e mi sono stati di tal frutto che io ho ardito scrivere qualche cosa in nostra lingua volgare pel mio paese, ed attualmente sono dietro ad un'opera in cui mi riconosco tenuto e lo sarò sempre mai alla sua bontà ed al suo profondo sapere<sup>99</sup>.

In effetti già in *La storia di Milano* del 1771 Angelo Pavesi ricorda anche Hume, accanto a Giannone, Muratori, Robertson e Hainault, come esempi per scrivere la storia civile di uno Stato, che tenga conto di tutti gli aspetti della vita di una nazione, dalle leggi ai costumi al commercio alla popolazione alla cultura. Più da vicino, nelle *Memorie per servire alla storia del commercio dello stato di Milano, e di quello di Como in particolare*, del 1778, Hume non è mai richiamato esplicitamente ma è sotteso alle varie argomentazioni volte a dimostrare la necessità della rinascita delle manifatture e del commercio nello Stato di Milano con un intento chiaramente riformatore.

Gli autori dell'Accademia dei Pugni sono sicuramente a conoscenza del pensiero di Hume, anche se con probabilità solo i lavori storici e politici attirano insistentemente la loro attenzione, come risulta dai documenti dei loro studi giovanili<sup>100</sup>. In effetti nelle loro opere i riferimenti alla filosofia di Hume sono assenti o saltuari, mentre molto più frequenti sono i rimandi ai *Saggi* economici e politici e alla *History*, che acquistano ai loro occhi il significato di una sanzione ulteriore della validità dei loro sforzi tesi a propugnare una maggiore mobilità dell'economia nazionale. In questo senso il problema di fondo attorno a cui ruota la loro lettura di Hume è quello del lusso e delle manifatture di beni di consumo non strettamente necessari. Secondo questa linea interpretativa Sebastiano Franci, in un articolo di « Il Caffé » del

<sup>99</sup> A. Pavesi, lettera a Hume, gennaio 1762, in Hume Mss., Royal Society of Edinburgh, vol. IV, fol. 50, riprodotta in R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., p. 412.

<sup>100</sup> I componenti dell'Accademia dei Pugni sono soliti commentare o trascrivere passi dalle opere straniere studiate, tra cui sono presenti anche gli *Essays, Moral and Political* e *An Enquiry concerning the Principles of Morals* di Hume, citati nella versione francese. Gli estratti, frutto delle letture dei volumi contenute nelle biblioteche Lambertenghi e Trivulzio (cfr. C. A. Vianello, *La vita e l'opera di Cesare Beccaria*, Milano, Ceschina, 1938, p. 15) sono poi trascritti da G. B. Biffi e sono conservate alla Biblioteca Statale di Cremona. Sono raccolte sotto la segnatura As. 3. 17, in un volume manoscritto dal titolo *Sentenze e memorie morali cavate dai classici Greci-Latini-Italiani-Franchi-Inglesì per la sua istruzione dal conte Gio. Batta. Biffi cremonese*, cc. 260.

1765<sup>101</sup>, analizza le teorie monetarie di Hume, secondo cui soltanto nell'intervallo intercorrente tra l'afflusso di denaro e l'aumento dei prezzi è favorita l'attività economica e stimolato l'incremento della produzione. A sua volta Pietro Verri non solo nelle *Considerazioni sul lusso*<sup>102</sup>, ma anche in altre opere rivela la conoscenza e l'assimilazione degli scritti humiani — letti direttamente a Vienna nel 1760. Essi lo influenzano soprattutto riguardo ai problemi demografici e monetari, come nel *Dialogo sul disordine delle monete nello stato di Milano*<sup>103</sup>, dove si appoggia anche all'autorità di Hume per dimostrare la vacuità dei dibattiti intorno alla costituzione metallica della moneta e, sebbene in chiave mercantilistica<sup>104</sup>, sottolinea l'accentuazione humana dell'importanza dell'attività produttiva ai fini di una sana economia. Nelle *Riflessioni sulle leggi vincolanti principalmente nel commercio de' grani*<sup>105</sup>, cita Hume per criticarne l'esagerata misurazione del valore delle terre. Ancora nelle *Memorie storiche sulla economia pubblica dello stato di Milano*<sup>106</sup>, si richiama esplicitamente al valore degli scritti pubblicati da Hume.

Anche Cesare Beccaria riconosce il proprio debito da Hume: « la métaphysique profonde de M. Hume, la verité et la nouveauté de ses vues m'ont étonné, et éclairé mon esprit »<sup>107</sup>. Nella *Storia d'Inghilterra*

<sup>101</sup> S. Franci, *Del lusso delle manifatture d'oro, e d'argento*, in « Il Caffè » (a cura di S. Romagnoli), Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 348-349. L'articolo di Franci compare nel foglio VIII del tomo II.

<sup>102</sup> P. Verri, *Considerazioni sul lusso*, in « Il Caffè », cit., pp. 113-118. Su Hume cfr. p. 118. L'articolo compare nel foglio XIV del tomo I.

<sup>103</sup> P. Verri, *Dialogo sul disordine delle monete nello Stato di Milano nel 1762*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, parte moderna, t. XVI, Milano, Destefanis, 1804, pp. 277-294; su Hume cfr. pp. 290-291. Il *Dialogo tra Fro-nino e Simplicio sul disordine delle monete nello Stato di Milano* compare a Lucca nel 1762, di seguito a C. Beccaria, *Del disordine e de' rimedi delle monete nello Stato di Milano nel 1762*.

<sup>104</sup> Scrive infatti che si deve pensare « ad accomodare le nostre partite del commercio, a diminuire le importazioni, ad accrescere le esportazioni » (P. Verri, *Dialogo sul disordine delle monete ...*, cit., p. 290).

<sup>105</sup> P. Verri, *Riflessioni sulle leggi vincolanti principalmente nel commercio dei grani*, in P. Verri, *Del piacere e del dolore ed altri scritti* (a cura di R. De Felice), Milano, 1964, pp. 261-408. Su Hume cfr. p. 398. Le *Riflessioni* sono pubblicate per la prima volta a Milano nel 1769.

<sup>106</sup> P. Verri, *Prefazione a Memorie storiche sulla Economia pubblica dello Stato di Milano*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, parte moderna, t. XVII, Milano, Destefanis, 1804, pp. 9-22. Su Hume cfr. p. 12. Le *Memorie* sono scritte nel 1768 e la *Prefazione* risale al 1763.

<sup>107</sup> C. Beccaria, lettera a A. Morellet, Milano 26 gennaio 1766, riprodotta in

dichiara di aver trovato « un politique, un philosophe et un historien du premier ordre »<sup>108</sup>. Più in generale, come del resto altri pensatori del Settecento italiano, incentra la sua attenzione sul nesso scienza economica-studio della natura umana; su questa base attribuisce alla psicologia<sup>109</sup> un ruolo fondante per le scienze morali, politiche ed estetiche<sup>110</sup> e giunge a formulazioni simili a quelle humane. In forma ancor più accentuata di Pietro Verri, Beccaria assegna alla scienza dell'uomo il compito di garantire dalla dispersione settorialistica, ancorando tutte le discipline particolari ad un identico substrato antropologico e offrendo a ciascuna di esse un sufficiente grado di generalità e di universalità. Così lo studio dell'economia può essere svolto a partire dalla conoscenza dell'« indole universale dell'umana natura »<sup>111</sup>, radicata nella costanza delle passioni<sup>112</sup>. Dall'adesione alla concezione genetica del sapere, tipica della filosofia settecentesca, discende la ricerca di nessi orizzontali tra i fenomeni e di relazioni verticali che li concatenino l'un l'altro<sup>113</sup>. Di qui l'interesse di Beccaria — ma anche di Pietro Verri —

C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (a cura di F. Venturi), Torino, Einaudi, 1973, p. 365.

<sup>108</sup> Ivi.

<sup>109</sup> Il termine « psicologia » è usato esplicitamente da Beccaria (cfr. *Ricerche intorno alla natura dello stile*, Milano 1770, in *Opere*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 202-203), che propone di sostituirlo a quello improprio e troppo compromesso di « metafisica ».

<sup>110</sup> « La morale, la politica, le belle arti, che sono le scienze del buono, dell'utile e del bello, sono scienze che hanno una più grande prossimità, anzi una più estesa identità di principi, di quello che taluno potrebbe immaginare: queste scienze derivano tutte da una scienza sola e primitiva, cioè dalla scienza dell'uomo » (op. cit., p. 201).

<sup>111</sup> C. Beccaria, *Prolusione letta il giorno 9 gennaio 1769 nell'apertura della nuova cattedra di scienze camerali nelle scuole palatine di Milano*, Milano 1769, in *Opere*, vol. I, cit., p. 367.

<sup>112</sup> La « costanza delle passioni » è il principale fattore cui si deve ascrivere la grande somiglianza tra i comportamenti degli uomini che hanno nel bisogno il principio motore del loro sviluppo. Elementi artificiali, prodotti dalla convivenza sociale — prima tra tutti l'imitazione (cfr. C. Beccaria, *Frammento sullo stile*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 172) — intervengono poi come fattori accessori per rendere più salda l'uniformità naturale. Il *Frammento sullo stile* compare in « Il Caffè », t. I, foglio XXV.

<sup>113</sup> In forma ancor più articolata di Hume, Beccaria tenta di stabilire le interrelazioni tra le varie scienze che hanno un'affinità con l'economia, e tra i vari settori in cui essa si divide. Il metodo scientifico deve permettere di abbracciare la totalità, evitando nello stesso tempo di annullare le differenze specifiche; l'astrazione deve consentire di enucleare le caratteristiche salienti di un oggetto, senza

per la storia e il suo tentativo di svolgere un'analisi che concili la dimensione naturale-statica con quella evolutiva-dinamica<sup>114</sup>. Come Hume anche Beccaria presenta una sorta di storia naturale dell'economia e cerca di enuclearne la genesi dai bisogni primari e secondari dell'uomo e di individuarne le tappe principali<sup>115</sup>. La stessa tendenza a pensare l'economia come corso che si sviluppa nel tempo avvicina di fatto, nell'iniziale storicismo, la filosofia di Beccaria a quella di Hume<sup>116</sup>.

Tuttavia solo Alessandro Verri sottolinea esplicitamente il valore dell'empirismo filosofico di Hume, di fronte al « tuono fastoso, intollerante, audace e deridente » degli scrittori francesi, profeti ed ispiratori di popoli. Alessandro dichiara di preferire una

operare arbitrarie divisioni che rompano le relazioni sincroniche e diacroniche tra i fenomeni: « queste scienze [le scienze particolari che costituiscono l'economia] rientrano l'una nell'altra; [...] il miglior metodo è di trattarle promiscuamente senza violentare con arbitrarie divisioni cose di lor natura inseparabili cominciando da' più semplici elementi per rimontare fino alle più complicate combinazioni di tutte le forze economiche di uno stato » (op. cit., p. 342).

<sup>114</sup> Anche per Beccaria l'interesse per la storia nasce dalla constatazione che gli uomini sono « differenti assai per la moltitudine degli usi e delle opinioni ». La sua concezione del divenire storico ha in comune con Hume la teoria della ciclicità. Tuttavia mentre quest'ultimo si richiama al modello biologico dell'evoluzione individuale, Beccaria riprende spunti dalla tradizione epicurea e lucreziana e si richiama all'inevitabile legge del tempo che « tutto consuma per far rinascere ». Con questa sua impostazione è coerente l'intonazione fortemente emotiva che emerge nel saggio *I piaceri dell'immaginazione*: « Volgi gli occhi agli innumerevoli globi gettati dal Grand'Essere nell'immensità dello spazio, a' que' torrenti di luce, a quello spirito di vita, che circola nell'universo, e trovandoti or colosso, or atomo, ti riderai egualmente di chi sopra tutto, e di chi nulla s'apprezza » (C. Beccaria, *I piaceri dell'immaginazione*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 188. Il saggio compare in « Il Caffè », t. II, foglio VII). Questa teoria è legata all'ipotesi, non condivisa da Hume, della « grande catena dell'essere », « quella universal legge di natura che niente operando per salti passa per tutti i grandi intermedi » (C. Beccaria, *Frammento sugli odori*, cit., p. 156). Sull'efficacia dell'ipotesi della 'grande catena dell'essere' cfr. A. O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1966.

<sup>115</sup> Cfr. C. Beccaria, *Prolusione ...*, cit., p. 350. Anche nel *Piano delle lezioni di pubblica economia*, probabilmente del 1771 (cfr. C. Beccaria, *Opere*, vol. I, cit., pp. 350-359), Beccaria espone preliminarmente una rapida storia della scienza economica dall'antichità ai tempi recenti (cfr. op. cit., p. 350). Nelle *Ricerche intorno alla natura dello stile* la storia naturale è proposta per l'evoluzione delle lingue e delle scienze a partire dalle impressioni sensibili (cfr. *Opere*, vol. I, cit., pp. 317-331).

<sup>116</sup> La tesi di un'iniziale storicismo nella riflessione economica di Beccaria, Verri e di altri illuministi italiani è sviluppata da U. Segre, *Il pensiero economico dell'illuminismo italiano*, in AA.VV., *La cultura illuministica in Italia*, Torino, ERI, 1957.

mansueta filosofia anche contro gli errori del vizio: e vorrei che la sua forza stesse nella varietà e non nell'entusiasmo. Lo stile di Hume per questo mi piace assai. Ha detto e provato piú lui che non tutti insieme i filosofi francesi [...]. La sua modestia incanta e con questo vantaggio dispone ad ascoltarla<sup>117</sup>.

Nella polemica con Rousseau Alessandro prende chiaramente le parti di Hume<sup>118</sup>, in contrasto con il piú combattivo fratello Pietro, cui non sfugge il sottinteso politico della contesa e la fondamentale radicalità del filosofo francese rispetto a quello scozzese. Pietro Verri difende i *philosophes* e vuole riaffermare il valore politico dei lumi parigini:

convien confessare che i gradassi della filosofia hanno fatto forse piú bene alla società vivente che i filosofi modesti. Vi voleva chi riscuotesse la moltitudine con una sorta d'arditissimo tuono d'ispirazione [...] È un male il fasto degli Enciclo-

<sup>117</sup> A. Verri, lettera a Pietro, Roma 5 marzo 1768, in A. e P. Verri, *Carteggio* (a cura di E. Greppi e A. Giulini), vol. I, Milano, Cogliati, 1923, p. 205.

<sup>118</sup> Alessandro Verri, compagno di Cesare Beccaria nel suo viaggio a Parigi del 1766, si trova nel mezzo delle polemiche tra i *philosophes* e della contesa tra Hume e Rousseau. Anche Beccaria interviene nella disputa e difende il benevolo atteggiamento di Hume nei confronti di Rousseau: esso « fait bien honneur à la philosophie et aux philosophes. Qu'il seroit doux de pouvoir l'imiter! » (C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, cit., p. 369). Di rimbalzo al viaggio di Beccaria e sulla scia delle discussioni dei salotti francesi, vari esponenti della cultura lombarda si soffermano sulla contesa, parteggiando per Hume. Così, ad esempio, Paolo Frisi vede in Hume il vero rappresentante dell'Illuminismo, che è consapevole del delicato rapporto che stringe intellettuali e pubblico: Hume non interverrà piú nella questione perché ben sa che « le quistioni degli uomini di lettere sono lo scandalo della Filosofia di che traggono consolazione gli sciocchi » (P. Frisi, lettera a G. B. Biffi, Parigi 1 agosto 1766, riprodotta in G. Sommi-Picernardi, *Lettere inedite di Paolo Frisi a Giovan Battista Biffi*, in « Rassegna nazionale », XXXVI [1914], pp. 373-374). Frisi afferma di voler precisare quanto Morellet scrive a Beccaria sulla contesa e dà ragguagli in merito, mettendo alla berlina Rousseau e simpatizzando per Hume. La lettera di Morellet a Beccaria non è conservata.

Si può qui ricordare che anche l'« Estratto della letteratura europea », il periodico pubblicato a Yverdon fino al 1766 e continuato a Milano l'anno successivo, nei resoconti che dà della contesa tende a salvaguardare l'immagine della cultura illuministica: « lasciamo ai Teologi la cura di confutare gli errori d'entrambi sulla Rivelazione, noi semplicemente risguardandoli dal lato delle cognizioni umane osiam dire, che è cosa dolorosa il vedere due uomini rispettabili coperti della stima dell'Europa, presentati al pubblico in questa vergognosa disputa » (« Estratto della letteratura europea », luglio-settembre 1766, p. 263). Se è vero che Illuminismo significa diffusione generalizzata dei lumi della ragione, esso non può fare a meno della popolarità per realizzarsi. Il progresso della civiltà ha bisogno di quel preziosissimo fenomeno per cui le idee dei filosofi vivono nel popolo: « l'opinione del pubblico è un bene necessario al progresso delle cognizioni umane, né le scienze contribuiranno mai al ben essere degli uomini, se non quando gli uomini le stimeranno ed avran buona opinione di chi le coltiva » (op. cit., p. 264).

pedisti e particolarmente di Rousseau [...] ma è un male venuto a tempo per fare un gran bene in Europa <sup>119</sup>.

Non sempre la « modestia » e l'atteggiamento alieno da fanatismi sono produttivi; in circostanze determinate si richiedono toni accesi e violenti, eccessi ed anche stravaganze, gli unici capaci di scuotere dal giogo della passività e dal vieto adeguamento alla situazione data, che in Europa e più ancora in Italia immobilizza la vita sociale e culturale. La lettura politica di Pietro palesa il moderatismo di Alessandro, la cui adesione all'empirismo resta comunque epidermica e non è neppure sostenuta da una conoscenza approfondita del razionalismo, condannato solo per gli estremismi che ha generato nella lettura dei *philosophes* e non vissuto e conosciuto nelle sue aporie interne <sup>120</sup>.

In ultima analisi, nella varietà delle esperienze politiche e culturali dell'Accademia dei Pugni, il rimando a Hume appare necessariamente mediato e non si esaurisce nel semplice riferimento testuale. Tuttavia proprio questo motivo impedisce di poter stabilire con certezza i termini di un rapporto nella sostanza problematico e complicato dalla fitta rete di nessi che legano ancor più strettamente il pensiero degli scrittori di « Il Caffé » alla vicina e ben più radicale cultura francese. Nei *Saggi* economici essi trovano l'esempio di una trattazione scientifica dell'economia e nello stesso tempo la rappresentazione teorica di una situazione storica più avanzata e meno distorta di quella italiana. Lo spirito vivacemente riformatore che informa le riflessioni degli autori lombardi sembra però impedire una sostanziale convergenza con le teorie humiane. A chi sostiene con energia la necessità di nuove direttive nella vita associata e di una rottura profonda con il passato, esse devono apparire troppo caute e concilianti ed eccessivamente ponderate. Non è certo casuale che le citazioni di Hume siano prevalentemente tratte da opere politiche ed economiche; nell'ambito filosofico sono rintracciabili soltanto parallelismi e convergenze, mentre i rimandi espliciti sono formulati dagli esponenti più cauti dell'Illuminismo lombardo. Gli spunti scettici e critici risultano imbrigliati o dimenticati e sono in effetti estrinseci per chi è animato da una carica dirompente nei con-

<sup>119</sup> P. Verri, lettera ad Alessandro, Milano 12 marzo 1768, in A. e P. Verri, *Carteggio*, vol. I, cit., pp. 206-207.

<sup>120</sup> Il rapporto tra Hume e Alessandro Verri in relazione ai problemi dell'empirismo e del razionalismo è considerato da L. Martinelli, *Alessandro Verri tra Milano e Roma*, comunicazione tenuta al Convegno *Cultura e società nell'epoca di Maria Teresa*, Milano 6-9 novembre 1980, in corso di pubblicazione negli *Atti*.

fronti dei retaggi di un passato con cui non vuole scendere a patti. Eppure le dottrine filosofiche di Hume devono essere sicuramente note nell'ambiente milanese se Andrea Draghetti, professore di metafisica nell'Università braidense, si sofferma nel 1771 sulla filosofia di Hume, sia pur letta nella solita polemica contro lo scetticismo e l'idealismo<sup>121</sup>. Ma rimane un interesse circoscritto all'ambito accademico e legato a moduli tradizionali: operativamente esso risulta inefficace nella trasformazione della realtà e non riesce a saldarsi ai progetti di riforma politica ed economica.

Non è su questo terreno e in questi ambienti che le teorie filosofiche humiane lasciano un segno duraturo e specifico: in altri luoghi, fuori dal centro riformatore di Milano, si possono ritrovare momenti di contatto più articolato con Hume. Sempre nella Lombardia austriaca, ma *a latere* rispetto ai grossi centri riformatori, a Mantova, si raccoglie un gruppo consistente di pensatori attorno all'Accademia Virgiliana riorganizzata per volontà di Maria Teresa e di Giuseppe II. Talvolta con intenti letterari ed estetici, talvolta con interessi specificamente filosofici e scientifici, gli autori di Mantova riescono a confrontarsi in modo abbastanza approfondito con la cultura inglese e con l'elaborazione humiana. Muovendo da un'impostazione empiristica da cui non è assente la polemica con il razionalismo di marca francese, essi sono in grado di svolgere una ricerca che fa appello ai meccanismi psicologici dell'immaginazione quali moventi fondamentali per l'organizzazione dei dati offerti dall'esperienza.

In Cesare Baldinotti questi orientamenti si esprimono in forma più coerente ed organica e danno luogo ad una filosofia che si misura consapevolmente con le problematiche humiane. Sebbene con alcune riserve anche sostanziali sul piano religioso, Baldinotti e gli autori mantovani dimostrano la penetrazione non episodica della filosofia di Hume in un ambiente che, sotto la spinta del riformismo absburgico, riesce in parte a superare il tradizionale provincialismo e ad aprirsi alle contemporanee esperienze culturali dell'Italia e dell'Europa settecentesche. Sul piano pratico non sempre la vivacità teorica si traduce nell'accetta-

<sup>121</sup> Berkeley e Hume non hanno conoscenza certa dei corpi « nec sine gravi totius naturae injuria hominem illi traducunt veluti monstrum sibimet dissentiens ac discrepans, quod extare corpora ab instinctu edoctum sit simul simulque a ratione deductum » (A. Draghetti, *Psychologiae specimen*, Mediolani, Marcellus, 1771, pp. 22-23). Maggiormente utilizzabile appare invece la dottrina morale, più vicina alle ipotesi sensistiche (cfr. op. cit., pp. 120-121).

zione pronta dei mutamenti reali proposti dal governo nella struttura effettiva della società e delle campagne; anche la lettura di Hume risulta così finalizzata ad un impegno culturale che ha un risvolto relativamente moderato in campo politico. La filosofia di Hume risulta apprezzata laddove esiste un impegno di riforma, ma questo è contrastato dagli ostacoli opposti dalla tradizione, in un quadro generale che esclude radicalismi e brusche rotture.

Anche negli stati dell'Italia centrale è evidente a prima vista il nesso che lega la fortuna delle opere di Hume — soprattutto di quelle politiche ed economiche — a esperienze riformatrici più o meno avanzate. Paolo Vergani sviluppa il suo piano di riforma dello stato Pontificio anche su basi humane, in polemica con l'egualitarismo di Rousseau e in nome di un utilitarismo tutto compenetrato del senso della relatività dell'esperienza<sup>122</sup>. A sua volta, a Modena, Lodovico Ricci si forma anche sul pensiero di Hume<sup>123</sup>; ma è soprattutto in Toscana che esso penetra rapidamente sulla scorta dei modelli più avanzati della cultura straniera. A Firenze le « Novelle letterarie, espressione di Giovanni Lami e del gruppo dirigente toscano, si mostrano sempre attente alla pubblicazione e alla traduzione delle opere di Hume, fin dall'edizione del giovanile *Trattato*. L'interesse per Hume rientra in una più generale attenzione per la cultura inglese; infatti, già dalla prima metà del Settecento, si stabiliscono varie relazioni tra Inghilterra e Toscana, reciprocamente attratte da motivi teorici e pratici. L'una è attenta alle vicende del granducato e del porto di Livorno che le può consentire l'espansione nel Mediterraneo e nell'Europa meridionale; l'altra è attratta da un modello culturale, politico e soprattutto economico che si adatta alle esigenze liberistiche del suo patriziato. Così a Firenze si crea

<sup>122</sup> Cfr. *Illuministi italiani*, tomo VII *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello stato pontificio e delle isole* (a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan e F. Venturi), Milano - Napoli, Ricciardi, 1965, pp. 633-634.

<sup>123</sup> Intorno al 1790 Lodovico Ricci stende un grosso volume di annotazioni tratte dagli autori a lui più cari, tra cui, accanto agli italiani — come Genovesi e Filangieri — e ai francesi — come Montesquieu, Rousseau, Necker, Condillac — si trovano anche gli illuministi scozzesi, soprattutto Ferguson e Hume. Dopo lo scoppio della Rivoluzione francese e contemporaneamente alla sua attività di ministro delle finanze della Repubblica Cisalpina, stende un altro volume di appunti, frutto delle sue riflessioni sulla democrazia, dove raccoglie ancora anche pensieri di Hume (cfr. F. Venturi, *Nota introduttiva* all'antologia di testi di L. Ricci, in *Illuministi italiani*, t. VIII *Riformatori delle antiche repubbliche ...*, cit., pp. 483-490).

una folta colonia di Inglesi e la lingua inglese vi è piú diffusa che altrove, anche se rimane predominante la lettura di traduzioni francesi<sup>124</sup>.

Proprio attraverso queste relazioni anche personali tra intellettuali inglesi e toscani, il pensiero di Hume ha modo di inserirsi nell'universo culturale del granducato. Il senese Pietro Crocchi, accademico fisio-critico e noto letterato e storico, dà lezioni di italiano a vari studenti inglesi tra cui il concittadino di Hume James Boswell e invia a Hume una lettera con una copia della sua traduzione della *Storia di Scozia di William Robertson*, dove loda anche la *History of England*<sup>125</sup>. Su que-

<sup>124</sup> Mentre i giovani toscani, al termine della loro educazione, compiono viaggi in Inghilterra per appropriarsi delle scoperte tecniche lì conseguite, si stringono relazioni epistolari tra i due paesi. La presenza di una consistente loggia massonica a Firenze fondata da un gruppo di Inglesi tra il 1731 e il 1732 favorisce ancor di piú gli scambi e indirettamente la rinascita culturale della Toscana (cfr. C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 49-85).

Sui rapporti tra Inghilterra e Toscana cfr. B. Moloney, *Relazioni culturali tra l'Inghilterra e la Toscana nella seconda metà del Settecento*, in *Atti del Quarto Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana*, Wiesbaden, Steiner, 1965, pp. 156-164; Id., *Florence and England. Essays on cultural relations in the second half of the eighteenth century*, Firenze, Olschki, 1969; E. W. Cochrane, *Le accademie toscane nell'illuminismo e i loro rapporti con l'Inghilterra*, in «Atti dell'Accademia Lucchese», VIII (1952), pp. 225-233; Id., *Le relazioni delle Accademie toscane del Settecento con la cultura europea*, in «Archivio storico italiano», CXII (1953), pp. 78-108; Id., *Tradition and enlightenment in the Tuscan Academies (1690-1800)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

<sup>125</sup> « Il sig. Robertson è nato nel paese, il quale va in piú d'una maniera illustrando del pari che il sig. Davide Hume, uno dei piú bei geni di questo secolo, autore d'una *Storia d'Inghilterra*, e di molte opere politiche e filosofiche, e quel che è piú notevole per l'onore delle lettere e per l'esempio di quelli che le coltivano si è, che questi due grandi scrittori, invece di temer vedersi rapir l'un l'altro il premio della carriera, che corrono con tanta prosperità di successo, ed invece di abbandonarsi a quelle vili ed indegne gelosie, che accompagnano sovente e disonorano i talenti rivali, sono fra loro uniti con i vincoli della piú stretta amicizia, prova non meno certa che gloriosa della nobiltà delle anime loro, quanto le opere lo sono della superiorità dei loro talenti... » (*Notizie preliminari alla Storia di Scozia del Sig. Dott. Guglielmo Robertson, tradotta in italiano dall'originale inglese, dedicata a Mylord Visconte Giovanni Mounstuart dal traduttore Pietro Crocchi*, Amsterdam 1765, p. 3). All'incirca negli stessi termini — quegli stessi che si esprime nella lettera indirizzata a Hume, dove afferma: « Pardon Sir if I come to disturb you when perhaps your thoughts are wholly set upon some important affair. I make bold to send you a copy of the first book of Robertson' History of Scotland translated into Italian. I intended with this to make Italy acquainted with the genius and merit of so famous a Writer: and having been informed by one of your friends and Countrymen, the Colonel Edmondstoun, of the intimacy

sta base e anche grazie alle disposizioni liberali della censura<sup>126</sup>, si sviluppa una maggiore familiarità con l'opera di Hume non solo a Firenze, ma anche in altri centri del granducato, a Siena, a Pisa e a Lucca. A Lucca il « Giornale enciclopedico di Liegi », traduzione del « Journal encyclopedique »<sup>127</sup>, divulga le teorie di Hume in materia di storia, di religione e di politica e ne presenta un'immagine poliedrica in cui sono sottolineati i meriti della *History* e degli *Essays*, ma anche i limiti di *The Natural History of Religion*, tuttavia largamente sintetizzata<sup>128</sup>. Il « Giornale enciclopedico » ripropone al pubblico toscano l'assunto del « Journal encyclopedique », secondo cui la pubblicizzazione di un'opera non coincide con un necessario assenso nei suoi confronti: la distinzione tra i due momenti lascia un largo margine di tolleranza e consente l'appropriazione di testi circondati da fama di eterodossia. A Pisa, dove è sempre rimasta viva la tradizione scientifica di stampo sperimentale, non mancano segni di interesse sia per l'analisi psicologica che per le teorie politiche di Hume. Il « Giornale dei letterati » di

and sincere frindship, which passes between you and this Learned Historian, it appeared to me so uncommon an instance among men of Letters that I could not Forbear making it knowm to the World. Happy, if I can prevail upon the Literati of this age to follow your noble example. This has been the chief design I had in mentioning you in my Preface, besides the desire of shewing you my just esteem and respect. I am quite a stranger to flattery, but I set a great value on those who have in themselves a real stock of sound merit, and are not in need to build their reputation upon the ruins of that of others, as it is the common practice among men of mean capacities » (*Hume Mss.*, Royal Society of Edinburgh, vol. IV, fol. 48, riprodotto in R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., pp. 410-411).

<sup>126</sup> Cfr. M. A. Timpanaro Morelli, *Legge sulla stampa e attività editoriale a Firenze nel secondo Settecento*, cit., pp. 613-700. Il 28 marzo 1743 è promulgato l'editto di Francesco Stefano di Lorena sulla proibizione di introdurre nello stato i libri e le stampe francesi. L'editto intende ridare alla censura laica l'antico valore e limitare le prerogative di quella ecclesiastica al solo campo religioso.

<sup>127</sup> Il « Giornale enciclopedico di Liegi [...] tradotto in lingua italiana con molte aggiunte ... » è pubblicato a Lucca dal 1756 al 1758, mensilmente. Sul « Giornale enciclopedico », che accetta o espunge i tratti meno ortodossi della nuova cultura con un'abile opera di chiosatura, cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., pp. 223-225.

<sup>128</sup> Cfr. « Giornale enciclopedico di Liegi », 1757, t. X, parte II, pp. 51-70 dove appare la recensione di *The History of Great Britain, vol. 2° containing the Commonwealth, and the Reigns of Charles II. and James II.*; « Giornale enciclopedico di Liegi », 1757, t. X, parte III, pp. 30-34, recensione della *Dissertazione sulla Storia Naturale della Religione*; « Giornale enciclopedico di Liegi », 1757, t. XI, parte III, pp. 24-26, recensione di *Saggio del Sig. Hume, celebre Autore Inglese, sul carattere delle Nazioni*.

Pisa, organo ufficiale dell'Accademia di Pisa e frutto dell'attività del Provveditore Giovanni Valentino Mattia Fabroni<sup>129</sup>, intorno agli anni Ottanta si riferisce spesso ai *Saggi* e alla *History of Britain*, anche se talvolta in senso critico<sup>130</sup>, e pubblica estratti di *My own life*<sup>131</sup>. Nell'esporre le dottrine di Hume il periodico ha modo di difendere il nuovo sviluppo economico contro le preoccupazioni moralistiche dei teologi che vorrebbero contrapporre viete argomentazioni clericali alle ragioni dell'utile e dell'interesse<sup>132</sup>. Hume, teorico della politica e dell'economia, appare come il corretto modello dell'Illuminismo, un'alternativa tangibile ai presupposti estremistici di Rousseau e di Helvétius, l'uno tutto preso dagli « scherzi » e dal « disordinato » desiderio di apparire singolare, l'altro accecato dal suo sistema intriso di sogni e di errori<sup>133</sup>. Esclusa l'impalcatura sistematica, tutto ciò che di positivo rimane in *De l'homme* è tratto dagli « eccellentissimi » *Saggi morali e politici* di Hume, dalla difesa del valore della società e del lusso, fino alle questioni particolari del denaro e della ricchezza. Nel contempo, verso il 1790, Cristoforo Sarti, professore di filosofia razionale e di arte critica

<sup>129</sup> « Giornale de' letterati », Pisa 1771-1796. Il periodico è pubblicato trimestralmente e riflette gli interessi del mondo universitario, orientandosi prevalentemente sul diritto, le scienze, la politica, l'economia e la teologia. Illuminista ma non materialista, il giornale fa proprio il programma del riformismo leopoldino e aderisce al liberismo e alla fisiocrazia. Sul « Giornale de' letterati » e la cultura toscana in questi anni cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., pp. 287-290 e M. T. Antonelli, *I "Giornali de' letterati". Orientamenti della mentalità filosofica in Pisa dalla metà del sec. XVIII ai primi decenni del sec. XIX*, in « Cenobio », II (1953), n. 5, pp. 9-23; n. 6, pp. 3-30; n. 7, pp. 3-14; n. 8, pp. 3-23; n. 9, pp. 3-18.

<sup>130</sup> Il « Giornale de' letterati » ospita lunghi estratti delle opere di Mably e Coote e, pur non prendendo posizione, riferisce le accuse mosse a Hume da molti Inglesi: « Dicono essi che malgrado il titolo di Tacito Britannico, di cui ha goduto quest'ultimo [Hume], la sua opera è di lunga mano inferiore alla sua fama; che oltre la mancanza d'acutezza, e d'imparzialità, doti tanto necessarie ad uno storico, egli ha un vocabolario troppo ristretto, ed uno stile, che ad onta delle alte lodi che ha ricevute, non mostra né la forza di Johnson, né la copia, ed il lusso di un Burke, né la vivacità di Gibbon, né la dolcezza ed eleganza del suo Concittadino Robertson » (« Giornale de' letterati », 1795, t. XCIV, pp. 150-151).

<sup>131</sup> Cfr. « Giornale de' letterati », 1778, t. XXIX, pp. 253-282 dove è anche presente la lettera di Adam Smith sulla morte di Hume.

<sup>132</sup> Cfr. « Giornale de' letterati », 1782, t. XLVI, pp. 104-105.

<sup>133</sup> Il sistema di Helvétius è « un delirio, o romanzo filosofico generato dal pernicioso amore per l'unità o semplicità di principio, alla quale gli uomini sono tanto inclinati, e che è stata l'origine di tanti sogni e di tanti errori » (« Giornale de' letterati », 1774, t. XVI, p. 208).

all'Università di Pisa, allarga i termini del confronto con Hume e manifesta un chiaro interesse per le sue teorie psicologiche e associazionistiche, favorito in questo dagli orientamenti eclettici e antimetafisici dell'ambiente pisano<sup>134</sup>.

Eppure, anche nella Toscana settecentesca la linea predominante della lettura di Hume è quella politica ed economica, alla ricerca di punti di convergenza e di stimoli per l'opera di riforma promossa da Pietro Leopoldo. Da Giovanni Lami, a Marco Lastri, a Giovanni Fabroni, la discussione con Hume si esercita sui nodi tipici dell'Illuminismo italiano — popolazione, lusso, commercio — in difesa delle misure per la liberalizzazione della vita economica e talvolta con intenti apertamente fisiocratici estranei a Hume. Per i riformatori politici toscani Hume riveste un interesse più pregante che per i lombardi: rimane una componente fondamentale di un moto di rinnovamento intrisi di spirito illuminato « moderato e concreto ». Significativamente, agli inizi della seconda metà del secolo, Jean Bernard Le Blanc dedica la sua traduzione francese dei *Discorsi politici* proprio a Giovanni Lami, consapevole dell'interesse che essi potrebbero destare in Toscana. Con lui ha spesso discusso a Firenze sulla nuova scienza economica e sulla teoria della libertà di commercio, che l'Inghilterra propone ormai a tutto il mondo e che la Toscana ha cominciato a seguire già da alcuni anni. Il liberismo è infatti sostenuto dal vecchio patriziato toscano che, trasferiti progressivamente i propri capitali dal commercio all'agricoltura, è divenuto favorevole alla libera esportazione dei prodotti agricoli<sup>135</sup>. Coerentemente le « *Novelle letterarie* » di Firenze, nel numero del 17 gennaio 1755, salutano con numerose lodi la traduzione di Le Blanc ed esaltano l'opera economica di Hume che esprime la mentalità cosmopolitica dell'età dei lumi<sup>136</sup>. I *Discorsi politici* sono interpretati come un'autorevole confer-

<sup>134</sup> Sull'Università di Pisa nel Settecento cfr. N. Carranza, *L'università di Pisa e la formazione del ceto dirigente toscano del Settecento*, in « Bollettino storico pisano », XXXIII-XXXV (1964-1966), pp. 459-536, che peraltro sottolinea l'impreparazione di buona parte della classe dirigente toscana a comprendere il contenuto effettivo del pensiero illuministico.

<sup>135</sup> Questa tendenza comincia a manifestarsi già a partire dagli anni Trenta del Settecento (cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. I, cit., pp. 320-321).

<sup>136</sup> Cfr. « *Novelle letterarie* », XVI (1755), coll. 42-46. « Il Sig. Hume si è proposto [...] il grande oggetto d'essere utile anche agli uomini che nasceranno; e di più non gli [i *Saggi*] ha scritti per la sua sola nazione » (op. cit., coll. 43-44): la libertà di commercio, unita allo sviluppo delle lettere e delle scienze, apre una nuova era tra i popoli, favorendo la collaborazione reciproca e il progresso di

ma della validità della nuova politica economica toscana, che ha saputo almeno parzialmente conformarsi alle linee direttive dell'economia inglese.

Anche nel ducato di Parma e Piacenza gli anni di più intenso fervore riformatore segnano l'infittirsi dei riferimenti a Hume. Nel periodo delle misure giurisdizionalistiche del ministro Du Tillot la cultura europea penetra nel ducato e si diffonde anche grazie alla « Gazzetta di Parma », che dal settembre 1766 dedica una rubrica letteraria alle opere filosofiche e politiche francesi e a Hume<sup>137</sup>. Il rinnovamento culturale, di cui pure sono stati sottolineati i limiti<sup>138</sup>, conduce dunque anche a Hume, nonostante la generale preferenza per la cultura francese, direttamente chiamata in causa per il rinnovamento dei metodi e dei contenuti dell'istruzione. Nel 1768 anche Hume viene interpellato attraverso Turgot da D'Argental per la nomina di un professore di inglese all'Università, ma la sua proposta è scartata con motivazioni di ordine religioso. Il rifiuto di un insegnante perché non cattolico è stigmatizzato da Hume in termini aspri: « They will have nothing but a Papist. Such Fools! Let the Pope excommunicate them on the one hand: I will do so on the other »<sup>139</sup>. Nonostante l'esito negativo l'episodio conferma la celebrità

ciascun paese. Questi principi, affermati sul piano teorico da Hume, sono realizzati nella pratica a Firenze, dove l'Accademia di Agricoltura ha contribuito a « far rifiorire in Toscana il commercio e le arti, che sono il nervo della potenza delle nazioni » (op. cit., col. 46).

<sup>137</sup> Nel 1766 e anche nel 1767 la « Gazzetta di Parma » si sofferma più volte su Hume, a proposito della disputa con Rousseau e cerca di salvare la dignità di entrambi con argomentazioni psicologiche. Nelle lettere « riguardo al Sig. Rousseau non appare che l'oggetto di un'estrema delicatezza di sentimenti, ch'egli esprime in una maniera sí tenera, da eccitare a commozione il cuor più insensibile. In quanto al Sig. Hume non è forse che l'effetto del carattere d'un Filosofo Stoico, il quale non ha saputo indovinare cosa potesse affliggere colui, che desiderava e meritava d'essere suo vero amico » (*Notizie letterarie*, in *Supplemento* alla « Gazzetta di Parma », 28 ottobre 1766).

<sup>138</sup> Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. II *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, cit., pp. 214-236, in particolare pp. 217-219.

<sup>139</sup> D. Hume, lettera a Sir G. Elliot of Minto, Londra 5 luglio 1768, pubblicata in *The letters of D. Hume*, vol. II, cit., p. 181. Nella lettera a Hume dell'11 maggio 1768 Turgot scrive: « On veut a Parme profiter de la circonstance du renvoy des Jesuites pour donner a la jeunesse une education un peu meilleure et des connoissance plus etendues. Il entre dans le plan du nouveau college d'y etablir des professeurs pour y enseigner la litterature des principales nations modernes, et en particulier la litterature de la langue Angloise. On voudroit aussi qu'il sut bien le françois, mais surtout très bien l'italien. On desire qu'il soit Anglois et non Irlandois, et on insiste pour qu'il soit non seulement capable d'en-

di Hume, se non altro largamente noto agli intellettuali francesi che giungono a Parma, primo fra tutti Condillac, chiamato per l'educazione dell'erede al trono Ferdinando. Grazie anche alla sua opera il pensiero storico di Hume può trovare un canale di penetrazione autorevole e rassicurante dal punto di vista religioso<sup>140</sup>. Il *Cours d'études*, composto prima del luglio 1765<sup>141</sup>, utilizza nella parte storica anche la *History* di

seigner la langue, mais encore au fait de la litterature en sorte qu'on puisse l'employer comme homme de lettres.

[...]

Mr D'Argental de qui je tiens ce memoire et qui m'a prié de vous en ecire ne dit rien sur l'article de la religion. Mais il ne doute pas que l'on ne donne des assurances de la plus grande liberté sur cet article. [...]

Je vous seray très obligé de vouloir bien chercher quelque homme de lettres qui veuille accepter ce parti. Personne n'est plus a porter que vous d'en faire la choix » (op. cit., vol. II, p. 179, n. 1; la lettera è qui pubblicata per la prima volta). Hume risponde a Turgot con una lettera da Londra del 16 giugno 1768 dicendo di aver pensato a Robert Liston, già educatore dei figli di Sir Gilbert Elliot, e ne acclude la risposta (cfr. op. cit., vol. II, pp. 179-180).

Nell'Archivio di Stato di Parma e nella Biblioteca Palatina non ho trovato tracce della questione e dell'interessamento di Hume. Come ho già accennato, sono stati inutili anche i tentativi di reperire qualche indizio sull'atteggiamento della censura nei confronti delle opere di Hume nel periodo successivo alla caduta del ministro Du Tillot (settembre 1771) — fatto questo che, per altro, rientra nel fenomeno più generale dell'assenza di materiali relativi alla revisione della stampa in questi anni. Per i materiali consultati all'Archivio di Stato di Parma si rimanda all'elenco contenuto nella bibliografia. Ringrazio il dott. Dall'Acqua per le cortesi informazioni che mi ha dato sui materiali dell'Archivio e il dott. Marchetti della Biblioteca Palatina. In merito ai rapporti tra Inquisizione e autorità politica statale cfr. G. Drei, *Sulle relazioni tra la S. Inquisizione e lo stato nei Ducati Parmensi (sec. XVIII)*, in AA. VV., *Studi di storia e di critica dedicati a Pio Carlo Falletti*, Bologna, Zanichelli, 1915.

<sup>140</sup> La tesi di una « convergenza ideologica suffragata da consistenti dati documentari » tra Hume e Condillac è sostenuta da R. Parenti, *Il pensiero storico di Condillac*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVII (1962), pp. 167-179 e pp. 309-320, XVIII (1963), pp. 32-43. Condillac, che non conosce mai Hume di persona, loda però apertamente la *History of Great Britain*. Affinità ideologiche tra Condillac e Hume possono essere rintracciate nella generale impostazione fenomenistica, nell'identificazione di storia e di esperienza e nel tentativo di battere gli ultimi residui di rigido giusnaturalismo. Sulle riserve di Condillac e sulla sua maggiore indeterminatezza — rispetto a Hume — nelle questioni nodali della gnosologia cfr. R. Parenti, *Illuminismo e tradizione nel pensiero di Condillac*, in « Aurea Parma », XLIX (1965), pp. 5-22.

<sup>141</sup> Il *Cours* è pubblicato solo nel 1775 a Parigi con la falsa indicazione di Parma. Sulla stesura e sulla stampa del *Cours d'études* cfr. L. Guerci, *La composizione e le vicende editoriali del "Cours d'études" di Condillac*, in AA. VV., *Miscellanea Walter Maturi*, cit., pp. 185-220.

Hume che, accanto ai *Saggi politici*, gode di larga fortuna presso il pubblico parmense.

Il pensiero di Hume diviene così patrimonio di vaste cerchie di letterati, anche di quanti — come il conte Giambattista Roberti<sup>142</sup> — rifuggono da suggestioni radicali e rimangono ancorati ad una visione tradizionale della società, sia pure arricchita da rimandi eruditi ai lumi europei. Nel *Dialogo filosofico intorno al lusso*<sup>143</sup> Hume occupa una posizione di primo piano in quanto mediatore tra innovazione e conservazione, tra mutamento e equilibrio e misura. Hume, che in *Of Refinement in the Arts* ha bollato l'anti-parabola « malgraziosa » di Mandeville, può essere utilizzato per mostrare l'intima contraddizione implicita nel sostenere l'utilità di un vizio<sup>144</sup>. Fra gli attacchi sferzati indifferentemente contro enciclopedisti francesi e moralisti inglesi, filosofi e economisti,

<sup>142</sup> Giovan Battista Roberti, nato a Bassano nel 1719, si forma nell'ambiente di Parma e di Piacenza; educato al Collegio Alberoni di Piacenza ed entrato nell'ordine dei gesuiti, dopo la soppressione della Compagnia si secolarizza e conduce vita quieta e comoda, scrivendo opere di vario contenuto. Su G. B. Roberti cfr. N. Tommaseo, *Storia civile della letteratura*, Roma 1872, pp. 317-364.

<sup>143</sup> G. B. Roberti, *Dialogo filosofico intorno al lusso*, in *Opuscoli sopra il lusso*, Bassano, Remondini, 1795. La prima edizione del *Dialogo* è del 1772. Attraverso la finzione letteraria di un dialogo tra un giovane alla moda, un prete e un nobile saggio e liberale, Roberti vuole contestare la tesi propagandata dalla moderna « setta » filosofica, secondo la quale « il lusso [...] è l'anima degli Stati, che egli avviva e prospera » (op. cit., p. 77). Il fine dell'opera è chiaramente apologetico: « Il fine del dialogo è gravissimo, anzi quello stesso che proposero i Padri della Chiesa ne' primi secoli alle loro apologie della religione cristiana. Appartiene a essi sciogliere i primi le accuse del Liceo e dell'Accademia; e si appartiene a noi sciogliere quelle oggi sí ripetute del fondaco, e della piazza » (op. cit., p. 78). Ma Roberti intende confutare i suoi avversari sul loro stesso terreno: ai filosofi si deve rispondere filosoficamente, controbattendo punto per punto le loro argomentazioni. Non si tratta infatti di ripetere « cristianamente » quanto ormai è già stato confermato, e cioè che il lusso è anti-evangelico; molto più probante e risolutiva è l'obiezione che ne mette in evidenza la dannosità per tutto lo stato. Condannandolo, il Vangelo non ostacola la società benestante, bensì la favorisce e « salva tutti i diritti del pubblico commercio e del pubblico erario » (ivi). Roberti riconosce il valore ineliminabile del commercio e di un'attività economica progredita e non nasconde neppure le proprie simpatie per un modo di vita raffinato ed elegante, che abbia però il senso della misura e dell'equilibrio. Lusso è appunto tutto ciò che travalica le regole e le norme fissate dalla società, « un eccesso di delicatezza e di sontuosità nel comodo, e nello splendor della vita atteso il grado che altri occupa nella società » (op. cit., p. 2).

<sup>144</sup> « Contro tale scrittore Inglese [Mandeville] stabilisce un altro scrittore Inglese David Hume, che l'asserisce generalmente il vizio esser vantaggioso alla società è asserire una proposizione, la quale ravvolge ne' suoi termini la contraddizione » (op. cit., p. 96).

Hume è salvato nella sostanza proprio per il suo atteggiamento cautamente critico, di rado incline ai trionfalismi e alle assolutizzazioni di molti contemporanei<sup>145</sup>. Utilizzazione di retroguardia è dunque questa del padre Roberti; essa è significativa per il carattere emblematico che riveste nella cultura locale, aperta sí ai temi dibattuti dall'Europa contemporanea ma timida nel leggersi inviti di rifondazione globale sia culturale che politica.

Sul piano piú direttamente teorico e filosofico le tesi di Hume sulla morale e sulla psicologia sono note negli ambienti intellettuali dell'Università di Parma e del Collegio Alberoni di Piacenza, favorite dal generale orientamento sensistico che vi prevale. A Parma il professore di filosofia morale Ubaldo Cassina pubblica nel 1772 il *Saggio analitico sulla compassione* dove analizza le teorie humane e a Piacenza Giovanni Antonio Comi, uno dei professori di Giandomenico Romagnosi, critica le ipotesi di Hutcheson e di Hume sul senso morale<sup>146</sup>. La svolta reazionaria impressa alla politica ducale dopo la cacciata di Du Tillot nel settembre 1771 non ha dunque un riflesso immediato nell'evoluzione della fortuna di Hume che, nata ormai da tempo, procede lungo una linea di sviluppo che non può piú condurre a una negazione totale. Infatti, quando ormai la reazione si è consolidata da tempo, il padre Soave, formatosi nell'ambiente sensistico dell'Università di Parma, cita spesso nelle *Istituzioni* del 1791 le opere di Hume, sia pur criticandole su vari punti. E ancora nel 1798, con l'indicazione di Reggio e di Parma, è pubblicata la terza edizione italiana dei *Saggi politici sul commercio* con una prefazione locale.

Negli anni successivi, ormai nell'Ottocento e durante il governo borbonico, a Parma e Piacenza i riferimenti a Hume continuano nelle tesi degli studenti. All'inizio del secolo, al Collegio Alberoni, Alfonso

<sup>145</sup> Non mancano nel *Dialogo filosofico* riserve nei confronti di Hume, che però si rivelano marginali (cfr. op. cit., p. 124). Le critiche piú profonde all'utilitarismo e alla concezione laica della società sono espunte dal testo e sono riferite ad altri autori criticati apertamente.

<sup>146</sup> Giovanni Antonio Comi insegna al Collegio Alberoni in due riprese: dal 1773 al 1776 e poi dal 1778 e segue un indirizzo generalmente empiristico e lockiano (cfr. A. Levi, *Giandomenico Romagnosi al Collegio Alberoni*, in « Archivio storico per le provincie parmensi », n. s., XXXV [1935], pp. 261-315, in particolare le pp. 283-306; su Hume cfr. p. 298). Giandomenico Romagnosi studia come allievo interno al Collegio Alberoni dal 1775 al 1781, dove si familiarizza con i problemi del sensismo e dell'empirismo. Successivamente torna a Parma nel 1803 e vi resta fino al 1806, in qualità di professore di diritto pubblico nell'Università locale.

Testa riflette sui *Discorsi politici* nella traduzione francese di Amsterdam del 1767-1769, sui *Saggi morali e politici* del 1808 e sulla traduzione dei *Dialoghi sulla religione naturale*<sup>147</sup>. L'apertura portata dal governo francese dà dunque i suoi frutti e consente l'appropriazione di testi — come i *Dialoghi sulla religione naturale* — fino allora ignorati nella cultura italiana. Tuttavia tutto ciò non sarebbe stato possibile se non vi fosse stato quell'interesse per Hume, non acuto ma continuo, che — sorto negli anni di più intensa attività riformatrice — è poi proseguito anche nell'età della chiusura bigotta e del provincialismo, sebbene attraverso critiche ed ostacoli.

Il Regno di Napoli presenta delle parziali analogie con la Lombardia; infatti l'orientamento riformistico facilita la diffusione delle teorie humiane presso quanti si propongono di incidere nella trasformazione della realtà sociale. Già dal 1754 Antonio Genovesi rivela interesse per Hume, da lui ricordato a varie riprese nelle sue principali opere di economia e di morale. I problemi del lusso, della popolazione, del bilancio, del danaro, del credito pubblico sono di frequente trattati tenendo presente le corrispondenti analisi humiane; eppure non pare che ciò — come nota Venturi<sup>148</sup> — abbia mutato le idee fondamentali esposte nelle sue principali opere di economia, dalle *Lezioni di commercio* alla traduzione della *Storia del commercio di Gran Bretagna* di John Cary. Analogamente gli scritti di filosofia e di morale, nonostante i presupposti empiristici e l'adesione all'ideale illuministico di un sapere utile all'umanità, manifestano un'adesione alle teorie humiane soltanto parziale ed estrinseca rispetto al cardine teorico della spiritualità e dell'attività della mente, difesa senza mettere in discussione la realtà oggettiva dei fenomeni<sup>149</sup>. Anche in Genovesi, come negli scrittori dell'Accademia dei Pu-

<sup>147</sup> Cfr. G. Berti, *Atteggiamenti del pensiero italiano nei ducati di Parma e Piacenza dal 1750 al 1850. Personalità significative*, vol. II, Padova, CEDAM, 1962, pp. 402-408. Riferimenti a Hume sono contenuti anche nelle opere manoscritte di Giuseppe Taverna, professore di storia nelle scuole di S. Pietro a Piacenza (cfr. op. cit., vol. II, p. 322).

<sup>148</sup> Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. I *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, p. 571: « i *Saggi* di Hume, spesso citati, commentati e ammirati da Genovesi, [...] non sembrano aver mutato le sue idee fondamentali. Queste si erano cristallizzate con i tardi mercantilisti e i primi liberisti inglesi, spagnoli e francesi, Cary, Uztáriz, Forbonnois e Plumard de Dangeul ».

<sup>149</sup> A questo proposito Antonio Santucci scrive: « Se questa intuizione della realtà [la pensabilità del mondo in ciò che immediatamente appare] è assai distante dal trascendentalismo kantiano, non lo è meno da un fenomenismo di Hume »

gni, il riferimento a Hume è presente con chiarezza, ma rimane una delle molteplici componenti che trovano eco nel suo pensiero, senza riuscire a determinarlo in maniera univoca e predominante. Lo stesso accostamento ai moralisti scozzesi<sup>150</sup> non giustifica una dipendenza di Genovesi dal pensiero di Hume cui pure, sul terreno dell'etica, si avvicina per molti aspetti, dalla rivendicazione del ruolo esercitato dal bisogno e dalle passioni organizzate secondo la teorica di elementi semplici e composti<sup>151</sup>,

(A. Santucci, *Il problema della conoscenza nella filosofia dell'Abate Antonio Genovesi*, in « Il Mulino », III [1953], p. 241).

<sup>150</sup> Secondo J. Griziotti Kretschmann, *Le premesse filosofiche dell' "Economia civile" di Genovesi*, in AA. VV., *Studi in onore di A. Genovesi nel bicentenario della istituzione della cattedra di economia* (a cura di D. De Marco), Napoli 1956, pp. 233-244, il nesso economia-etica istituito da Genovesi lo renderebbe seguace di Shaftesbury, Hutcheson, Smith e Hume. In effetti Hume condivide molti punti con i moralisti scozzesi, dall'orientamento umanistico e dallo studio attento della psiche, all'impostazione empiristica e alla rivalutazione del sentimento. Tuttavia ritiene che la loro filosofia contenga anche dei limiti superabili solo con lo studio della natura umana quale momento centrale di una nuova organizzazione del sapere. Su questa base critica il concetto — troppo vago ed indeterminato — di esperienza dei moralisti: esso gli pare scarsamente rigoroso e quindi aperto alle interferenze della religione e della metafisica razionalistica (cfr. M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Bari, Laterza, 1973, pp. 56-60).

<sup>151</sup> Sul bisogno Genovesi così si esprime: « bella scuola d'ingegno [...] è il bisogno. Assottiglia la ragione, scava l'arti, purifica le scienze. [...] è la molla motrice delle membra umane » (A. Genovesi, *Lettere accademiche, Lettera IX*, in A. Genovesi, *Autobiografia e Lettere*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 443. *Le lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati*, sono pubblicate per la prima volta a Napoli nel 1764, senza il nome dell'autore). Tuttavia il principio del bisogno è inserito da Genovesi all'interno della problematica del piacere e del dolore. Il dolore non è altro che la manifestazione fenomenica e psicologica del bisogno: esso è figlio del bisogno e costituisce la condizione esistenziale dell'uomo. Poiché « il piacere [...] è sempre il termine del dolore, non è che un fine maturato che mettesi a riposare nel gran magazzino de' nienti » (A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile da leggersi nella cattedra interiana*, parte I, Milano, Agnelli, 1768, p. 30; la prima edizione è pubblicata a Napoli nel 1765), non è di per se stesso produttivo di miglioramenti e di nuove realtà. È il negativo che esplica la vera potenza e che a lungo andare svolge una funzione positiva.

Il principio del dolore introduce implicitamente l'elemento passionale: esso è una sensazione, o più propriamente una di quelle passioni « senza i pungoli delle quali [l'uomo] non si muoverebbe né al bene né al male » (A. Genovesi, *Della Diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto per gli giovanetti*, libri 2, Napoli, Stamperia Simoniana, 1766-1771; cfr. l'edizione a cura di F. Arata, Milano, Marzorati, 1973, p. 41). È anche significativo che Genovesi distingua due tipi fondamentali di passioni: quelle che derivano dalle sensazioni di oggetti esterni e che in quanto « precedono ogni riflessione » sono chiamate « di primo rapporto »; quelle che prescindono del tutto dalle sensazioni e che richiedono « una lunga

al generale orientamento antirazionalistico<sup>152</sup>.

Ciononostante con Genovesi si apre il confronto con Hume, che continuerà negli anni successivi, quando il pensiero riformatore ricercherà soluzioni più avanzate e radicali. Sull'onda di quella volontà di trasformazione che con Genovesi si è già dovuta scontrare contro l'ostacolo dell'inefficienza e della corruzione dell'amministrazione statale, uomini come Filangieri, Grimaldi, Pagano sono portati ad incentrare la propria opera teorica e pratica sul problema storico del feudalesimo, sulla possibilità di limitare le cause che impediscono l'affermazione di una reale uguaglianza tra gli uomini<sup>153</sup>. Questi autori, animati da aspirazioni di libertà e di innovazione sociale e culturale, si misurano con le esperienze italiane ed europee più avanzate, alla ricerca di soluzioni che saranno rintracciate sul terreno della democrazia politica. Nel cammino che li porterà al giacobinismo anche Hume, accanto agli storici scozzesi ed ai moralisti, si presenta, se non come una tappa, come un momento di confronto con realtà più progredite che hanno già trovato una sistemazione teorica complessiva e chiarito il meccanismo che dal feudalesimo conduce alla società moderna. In questa linea è pubblicata nel 1782 la già ricordata *Dissertazione sopra il governo feudale del Signor David Hume* tradotta dalla *Storia d'Inghilterra*<sup>154</sup>. La *Dissertazione*

serie di pensieri e di riflessioni, un accozzamento di molte idee e di molti casi possibili » (A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio*, parte I, cit., p. 31), vengono chiamate « di secondo rapporto ». La distinzione ricorda in parte la trattazione più complessa di Hume che, in maniera più articolata, distingue le passioni che derivano da un istinto naturale e originario da quelle che sorgono dal bene e dal male sensibile e stabilisce un'ulteriore differenziazione tra passioni dirette e indirette, cioè che operano senza o con la mediazione di relazione di idee.

<sup>152</sup> Nonostante questo orientamento, Genovesi muove dal presupposto del primato della ragione, o libero arbitrio, che distingue gli uomini dagli animali. Infatti l'uomo non è soltanto corpo organico, passivo terreno in cui la natura è l'unica causa determinante ed attiva, bensì anche facoltà deliberatrice, libera e razionale. Riprendendo concetti tradizionali, Genovesi ritiene che la garanzia ultima della libertà di scelta risieda nella « Cagione prima e universale ». All'origine dei tempi Dio ha stabilito le leggi immutabili ed i rapporti essenziali delle cose, fissando le norme e le regole che devono accompagnarci nel corso della vita e condurci alla felicità. Il libero arbitrio definisce appunto il grado di attività che è stato fissato per gli uomini.

<sup>153</sup> Cfr. F. Venturi, *Introduzione a Illuministi italiani*, tomo V *Riformatori napoletani* (a cura di F. Venturi), Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, p. 15.

<sup>154</sup> La traduzione di Hume compare in aggiunta alla traduzione di F. J. Chastellux, *Considerazioni sopra la sorte dell'umanità nelle diverse epoche della storia moderna*, Napoli, nella stamperia della Società letteraria e tipografica, 1782. Il saggio di Hume si trova alle pp. 245-293 e con l'opera di Chastellux costituisce

è edita nella stamperia sociale di Giuseppe Maria Galanti e si inserisce nel suo programma di sviluppo e sprovvincializzazione del mercato librario napoletano<sup>155</sup>. L'intento esplicito di Galanti è quello di divulgare presso il pubblico i testi contemporanei più noti nell'ambito storico e scientifico per promuovere la razionalizzazione della vita sociale del Napoletano, sull'esempio di quella inglese uniformata alle esigenze di un ceto medio attivo e interessato. Soprattutto Hume, accanto a Muratori e a Robertson, può contribuire a trasferire il problema del feudalesimo dall'ambito legalistico a quello storico e politico. Su questa linea la tradizione italiana di Vico e Giannone deve essere arricchita con la recente storiografia inglese e francese, che ricerca le origini delle leggi e delle costituzioni, dei costumi e delle opinioni. Se al centro di questo programma vi è un elemento conservatore<sup>156</sup>, certo è che esso svecchia di molto la cultura napoletana dell'epoca. Nella prospettiva teorica della ricerca delle origini della società moderna il pensiero di Giambattista

il secondo volume di *Il supplimento della storia filosofica e politica delle nazioni antiche e moderne*, che comprende anche W. Robertson, *Prospetto de' progressi nella società in Europa dalla caduta dell'impero romano fino al principio del XVI secolo*, tradotto dall'inglese, Napoli, nella stamperia della Società letteraria e tipografica, 1871, voll. 2; *Tavole cronologiche dal principio del mondo fino a' nostri tempi, estratte dall'Arte di verificar le date*, Napoli, nella stamperia della Società letteraria e tipografica, 1782; W. Buchan, *Medicina domestica o sia Trattato compiuto de' modi di conservarsi in salute, di guarire e di prevenire le malattie, colla regola di vita e co' rimedj i più semplici. Opera utile alle persone di qualunque stato e alla portata di ciascuno tradotta dall'inglese sopra l'ultima edizione di Londra*, Napoli, nella stamperia della Società letteraria e tipografica, 1781-1782, voll. 8.

<sup>155</sup> All'inizio del 1777 Giuseppe Maria Galanti impianta un negozio di libri latini, italiani e francesi, che affida all'amministrazione di Giuseppe Onorato Berte, di origine livornese. Nel settembre dello stesso anno costituisce la « Società letteraria di Napoli » con la collaborazione di Berte, Gennaro Ferraro, lo stampatore Donato Campo e in seguito Francescantonio Grimaldi, Pompeo Patrelli e lo stampatore Stefano Raimondi. La Società, che stringe stretti rapporti con la cultura toscana e con le società tipografiche di Losanna e Berna e con quella di De Felice a Yverdon, si propone un ambizioso programma, solo parzialmente realizzato per difficoltà economiche e contrasti interni. Nel 1779 la Società si trasforma in società per azioni controllata da Galanti che ha la maggioranza azionaria ma, anche per le nuove tasse imposte sull'importazione dei libri e della carta, non riesce a far fronte alla situazione. Tra contrasti sempre più accesi l'iniziativa si spegne nel 1783 e anche le altre attività che ne derivano non hanno esistenza facile né durata. L'intervento della Società si mantiene nell'ambito del diritto, della scienza e della storia. Sull'attività della Società e sul ruolo esercitato da Galanti cfr. M. L. Perna, *Giuseppe Maria Galanti editore*, cit.

<sup>156</sup> Su questo problema e sull'argomento in generale cfr. F. Venturi, *Nota introduttiva*, in *Illuministi italiani*, tomo V *Riformatori napoletani*, cit., pp. 957 sgg.

Vico costituisce il tramite privilegiato per l'innesto di tematiche che, anatomizzando il presente, ne ricercano i fondamenti nella storia passata e nella costituzione istintiva e passionale dell'uomo. Così l'apporto humiano trova modo di esplicarsi in relazione al problema essenziale, già analizzato da Vico, del rapporto tra società e natura, tra ragione e realtà concreta intrisa di materialità sensibile. Non a caso proprio Antonio Genovesi, punto di riferimento ideale dei riformatori degli anni Settanta e Ottanta, si sofferma sul tema, già sollevato da Vico e affermato da Hume, del faticoso manifestarsi delle prime forme di controllo sociale e razionale delle passioni attraverso la religiosità animistica degli uomini primitivi<sup>157</sup>. La tensione riformatrice e la conseguente progressiva umanizzazione dei modelli interpretativi della realtà sfumano i termini provvidenzialistici e teologici all'interno dei quali si iscrive, secondo Vico, la storia dei singoli e dell'intera umanità. Non per questo Genovesi intende fare proprio lo schema teorico di Hume, che egli giudica troppo compromesso con l'eterodossia e l'irreligiosità. Vico e Hume possono essere accostati per il loro tentativo di comprendere la naturale istintività delle società primitive e medievali, ma tra essi rimane

<sup>157</sup> Come ha indicato Paola Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, Antonio Genovesi accoglie nelle opere giovanili alcune teorie di Vico, in particolare quelle sull'origine delle lingue e della proprietà, ma si arresta di fronte all'ipotesi della genesi della religione, per il suo carattere vagamente eterodosso. Tuttavia negli scritti della maturità, dinanzi alla maggiore radicalità degli scritti humiani e degli illuministi in generale, si riavvicina allo schema vichiano che giudica utilizzabile anche a fini apologetici, mentre critica le opere contemporanee straniere. Infatti nella *Dissertatio secunda del De jure et officiis in usum tyronum* (libri 2, Napoli 1764-1765) si riferisce polemicamente alla *Storia naturale della religione* di Hume e ne rifiuta le empie teorie: « Sed ecce iam nobis alia canticula ac vetus: nihil aliud vere divini, modo Judaeos exceperis (et sunt qui ne excipiendos existiment) vetustis populis insedit animo: prima gentium omnium numina astra, nec ultra corpora; mox homines relati in Deos; postremo, velut continenter fatiscende animi ratione, et bestiae adoratae [...]. Haud gignit primum metaphysicos Natura mathematicosque, mox pastores, cultores agrorum, ac, velut labescende in dies, stupidos et fungos » (A. Genovesi, *De jure et officiis ad usum tyronum*, l. II, Venetiis, Pezzana, 1785<sup>3</sup>, p. 347). Le teorie religiose di Hume sono attaccate anche nella *Diceosina*, dove Genovesi riporta ampiamente e critica la tesi secondo la quale il politeismo sarebbe più tollerante del monoteismo; cfr. A. Genovesi, *Della diceosina...*, cit., p. 94: « Ma ecco un filosofo [Hume, nota di Genovesi], il quale pretende che sono più docili e costumati gli adoratori di molti Dei che quelli d'un solo ed infinito; perocché quelli, dice egli, avvezzi alla pluralità non si odieranno per motivi di religione, laddove questi vorranno scannare tutti coloro che non riconoscono la medesima Divinità. Quindi è, soggiunge, che non vi furono guerre di religione tra i pagani. Ma questo fatto è falso, ancorché detto e creduto da un'infinità di buoni Autori ».

uno scarto incolmabile che si misura sul metro dell'ortodossia e che determina la superiorità del primo sul secondo.

Nei riformatori della generazione successiva, almeno in quelli ricordati sopra, la pregiudiziale cattolica si attenua: la religione rimane essenziale ai fini della civiltà e del progresso ma, nella definizione delle sue caratteristiche, confluiscono anche contributi ed esperienze in precedenza respinti o solo parzialmente tollerati. Fonti libertine e deistiche compaiono a pieno diritto accanto a quelle classiche; l'eclettismo e la pur ampia libertà di discussione che contraddistinguono il pensiero di Genovesi lasciano il posto ad un'aperta dichiarazione dei meriti di quanti, anche all'esterno del pensiero cattolico, tentano di ricostruire la storia civile dell'umanità.

Sulla base di quest'orientamento teorico anche il pensiero di Hume può trovare uno spazio specifico, saldandosi all'autoctona tradizione vichiana. Se una storia del vichismo in questo senso è ancora tutta da scrivere, appare già a prima vista che il riferimento a Hume si ritrova costantemente negli autori che, muovendo dalla *Scienza nuova*, allargano il proprio pensiero agli esiti più avanzati della riflessione illuministica europea. Allo stato attuale delle ricerche la tesi di una relazione di causalità precisa tra la *Scienza nuova* e la filosofia di Hume, in particolare la *Storia naturale della religione*, non è sostenibile: il rapporto tra i due autori si misura su parallelismi teorici e non su una dipendenza diretta ricostruibile testualmente e geneticamente<sup>158</sup>. L'identità delle fonti delle due opere e soprattutto il comune riferimento a Hobbes<sup>159</sup>, giustificano alcune convergenze ideali — non ultime la teoria ciclica della storia, l'ipotesi della religione come naturale spontaneità e la conseguente avversione al contrattualismo — peraltro inserite in un quadro metafisico e provvidenzialistico in Vico ed empirico deistico in Hume. Mentre quest'ultimo ha un interesse prevalentemente psicologico e giunge all'af-

<sup>158</sup> Un noto parallelo tra Vico e Hume è avanzato da F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1959, che non ha però indicato una dipendenza diretta dell'uno dall'altro. Questa tesi è stata del resto confutata da R. Wellek, *The supposed influence of Vico on England and Scotland in the eighteenth century*, in *Giambattista Vico. An international symposium* (G. Tagliacozzo editor), Baltimore, J. Hopkins Press, 1969, pp. 215-223, che ha dimostrato la scarsa conoscenza della *Scienza nuova* in Inghilterra, contro l'ipotesi sostenuta da H. Fisch nell'introduzione alla traduzione dell'*Autobiografia* di Vico.

<sup>159</sup> Il comune riferimento a Hobbes è già indicato nella *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini (cfr. vol. I, Napoli, Ricciardi, 1947, pp. 309-311).

fermazione della natura secondaria della religione, Vico ha la « netta propensione a fare della religione una superstruttura, sottesa dalla forza ineluttabile dei fattori biologici, tecnici e economici »<sup>160</sup>, in coerenza con la sua impostazione piú metafisica e meno psicologica e sociologica. Il rapporto tra Hume e Vico si complica negli illuministi italiani per la fitta rete dei nessi e delle influenze teoriche attraverso le quali si forma il loro pensiero. All'interno di tali nessi l'accostamento a Hume è anche formulato esplicitamente, proprio in relazione alle tematiche vichiane dell'origine della civiltà e della religione, ma non è sempre approfondito fino a misurarsi con le premesse teoriche degli *Essays* e della *History* e si stempera attraverso il riferimento ad altri scrittori che affrontano la complessa problematica del progresso e dei suoi limiti<sup>161</sup>. Come in Mario Pagano, dove il rimando a Hume è coevo a quello a Rousseau, a Boulanger, a Robertson e a Ferguson e si incentra sul problema del passaggio dal feudalesimo all'età moderna<sup>162</sup>. Certo è che — per la presenza diretta di Vico — nel Regno di Napoli, ancor piú che nel resto d'Italia, il vichismo si salda ad un interesse non estrinseco per Hume. Non a caso a Napoli la già ricordata traduzione della *Dissertazione sopra il governo feudale del Signor David Hume* compare in appendice alle *Considerazioni* di Chatellux, l'autore che funge da tramite per la diffusione di Vico in Scozia, dove è introdotto proprio da Hume<sup>163</sup>.

Sempre sulla scia di una relazione piú o meno esplicita con Vico,

<sup>160</sup> A. Corsano, *Vico et Hume face au problème religieux*, in « Archives de philosophie », XL (1977), p. 250.

<sup>161</sup> Come ha notato Enrico De Mas (cfr. *Vico and Italian thought*, in *Giam-battista Vico. An international symposium ...*, cit., p. 161), « Vico' *Scienza nuova* is something more than, and something substantially different from, a speculative introduction to historiography, and it is strongly doubted that a theory of progress is to be found there ».

<sup>162</sup> Su Francesco Mario Pagano e sulle complesse relazioni tra il suo pensiero e la cultura della Gran Bretagna, soprattutto scozzese, cfr. F. Venturi, *Nota introduttiva*, in *Illuministi italiani*, tomo V *Riformatori napoletani*, cit., pp. 785-832. Le « *Novelle letterarie* », nella seconda recensione dei *Saggi politici* di Pagano (cfr. « *Novelle letterarie* », XXXV [1785], coll. 599-601), istituiscono un parallelo con gli scritti politici di Hume, anche se sono piú inclini a stabilire una somiglianza con Ferguson: « I *Saggi Politici* di *Hume* sono in qualche guisa il prototipo di questi qui, tranne un certo filo storico, che non apparisce in questi altri, e per cui sembra piuttosto che il Sig. Avv. Pagano siasi viemaggiormente accostato all'*Istoria della Civil Società*, tanto applaudita, del Sig. *Ferguson* » (« *Novelle letterarie* », XXXV [1785], col. 600). Una prima recensione dei *Saggi politici* di Pagano compare nel numero del 14 maggio 1784, coll. 315-316, del periodico.

<sup>163</sup> Cfr. E. De Mas, *Vico and Italian thought*, cit., p. 161.

Ferdinando Galiani svolge la sua analisi economica e politica attraverso il confronto con le contemporanee teorizzazioni europee ed anche con Hume, sebbene non lo nomini mai esplicitamente. L'avvertimento dei limiti intrinseci al moto riformatore favorisce di per sé il sorgere di una concezione antiottimistica e consapevole della relatività delle vicende umane. Su questa base il rapporto con Hume risulta più facilmente istituibile: lo scetticismo di Galiani intorno ai miti della ragione illuministica e la sua attenzione alla variabilità empirica lo avvicinano di fatto alla riflessione cauta ed aliena da trionfalismi di Hume, anche se manca una qualsiasi citazione dalle sue opere. L'unico dato sicuro è che nel suo soggiorno parigino dal 1763 al 1766, Hume conosce l'ambasciatore di Napoli a Parigi Domenico Caracciolo e con grande probabilità anche l'abate Galiani, segretario d'ambasciata negli stessi anni. In una lettera del 1769 Hume esprime la propria opinione negativa sull'atteggiamento di Galiani nei confronti degli Inglesi: « The Abbé Galiani goes to Naples; he does well to leave Paris before I come thither; for I should certainly put him to death for all the ill he has spoken of England »<sup>164</sup>. Ma non fa alcuna considerazione sulla sua produzione teorica o sul suo atteggiamento culturale.

I temi vichiani si rivelano dunque consoni ad una riflessione che si sviluppa tra i due opposti poli della tensione riformatrice e dell'avvertimento dei limiti, oggettivi e soggettivi, ad essa contrapposti. Questi due poli costituiscono anche le condizioni di sviluppo del pensiero di Hume, non sempre in realtà esplicitamente ed organicamente perseguito. Comunque, anche al di fuori della tradizione vichiana, le opere di Hume sono soggette ad una lettura che cerca di mediare tra i motivi del rinnovamento e della conservazione, muovendo dal preliminare riconoscimento dell'adesione di Hume al programma illuministico e riformatore. Con un intento esplicitamente moderato e conservatore, ma non in tutto e per tutto reazionario, il cappuccino Felice Maria confuta nel 1771 le *Riflessioni sopra la Chiesa in generale* — uscite anonime — di Carlantonio Pilati, anche attraverso un raffronto con David

<sup>164</sup> D. Hume, lettera a A. Morellet, Londra 10 luglio 1769, riprodotto in *The letters of Hume*, vol. II, cit., p. 205. La lettera così prosegue: « But it has happened, as was fortold by his friend, Caraccioli, who said that the Abbé would remain two months in this country, who speak all himself, would not allow an Englishman to utter a syllabe; and after returning would give the character of the nation during the rest of his life, as if he were perfectly well acquainted with them » (ivi).

Hume<sup>165</sup>. Hume appartiene al mondo deviato dell'irreligiosità e deve perciò essere condannato, ma ha il merito di aver rintuzzato indirettamente le teorie più speciose elaborate da tale mondo sui danni provocati dal celibato ecclesiastico nell'incremento demografico e nel progresso illuministico. Nelle ampie note al secondo volume della *Dimostrazione dell'ignoranza e dell'empietà dell'italiano anonimo scrittore delle Riflessioni sopra la Chiesa in generale*, Felice Maria riporta lunghi brani dei saggi di Hume, in particolare di *Du Commerce en general* e del *Discours sur le Nombre des Habitants parmi les Nations anciennes*. Hume è un illuminista, ma non appartiene alla schiera dei fanatici e dei più radicali; può essere perciò utilizzato per una confutazione dei *philosophes* e dei loro amici italiani più smaliziata culturalmente e avvertita delle differenze teoriche all'interno del mondo dei lumi.

Considerazioni relativamente analoghe a quelle fatte per il Regno di Napoli possono valere anche per la Sicilia che merita alcune riflessioni particolari<sup>166</sup>. Infatti è noto che l'Inghilterra esercita una notevole influenza sulla cultura siciliana della seconda metà del Settecento; ragioni politiche, prima ancora che ideali, favoriscono la simpatia per le istituzioni e i costumi inglesi, nei quali l'aristocrazia locale vede facilmente trasposti e legittimati gli organi tradizionali del suo potere politico e le proprie aspirazioni autonomistiche. Come in altre parti d'Italia, anche in Sicilia la fama di Hume si innesta su un retroterra di generale interesse per la potenza e la prosperità della Gran Bretagna, di cui gli *Essays* e la *History of England* chiariscono le ragioni e le caratteristiche. Hume è spesso richiamato in qualità di autorevole e sagace scienziato della politica cui sono noti i meccanismi dell'organizzazione sociale ed economica: la sua opera è l'espressione teorica, alta-

<sup>165</sup> A Napoli è anche tradotto il « Giornale letterario » di Carlantonio Pilati, che si sofferma sui *Discorsi politici* di Hume (cfr. « Giornale letterario », Napoli 1769. L'articolo su Hume compare nel I tomo, alle pp. 80-115).

<sup>166</sup> Sugli orientamenti della cultura siciliana del Settecento cfr. D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria della Sicilia nel secolo decimottavo* (a cura di V. Titone), voll. 3, Palermo, Edizioni della Reg. Sicilia, 1969; V. Di Giovanni, *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX*, voll. 2, Palermo, Pedone Lauriel, 1873; R. De Mattei, *Il pensiero politico siciliano tra il sette e l'ottocento*, Catania 1927; G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Firenze, Sansoni, 1963<sup>2</sup>; S. F. Romano, *Riformatori siciliani del Settecento*, in « Società », II (1947), pp. 328-352; R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, Laterza, 1970<sup>2</sup>; G. Giarrizzo, *Appunti per la storia culturale della Sicilia settecentesca*, in « Rivista storica italiana », LXXIX (1967), pp. 573-627.

mente specializzata, di un ambiente riconosciuto molto piú avanzato e progredito di quello siciliano.

Nel quadro del vicereame di Caracciolo e del vivace scontro tra innovazione e reazione provocato dalle sue riforme, la cultura siciliana trova stimoli per una piú intensa partecipazione al movimento illuministico europeo, da cui trae suggestioni e proposte di riforma. Ciò nonostante l'accostamento alla riflessione di Hume avviene già in precedenza e non solo per ragioni di coincidenza cronologica con gli orientamenti della cultura italiana, ma anche per motivi intrinseci alle esperienze culturali e politiche dell'isola. L'attenzione per Hume si afferma con evidenza negli anni che precedono le misure piú avanzate dei viceré illuministi e che culturalmente segnano il passaggio dalla fase leibniziano-wolffiana a quella empiristica. Durante il governo di Caracciolo e quello di Caramanico e ancora nei primi anni dell'Ottocento, il confronto con Hume continua con costanza e ricchezza, ma si sviluppa sulla scia di suggestioni e materiali già acquisiti negli anni precedenti.

Soprattutto a Palermo le opere humane sono particolarmente note: non solo vengono divulgati i *Saggi* economici ma anche, in minor misura, i lavori filosofici e teorici. Proprio a Palermo Isidoro Bianchi cura la seconda edizione dei *Saggi politici* nella traduzione di Matteo Dandolo e promuove una serie di iniziative culturali che comprendono anche Hume come punto di riferimento teorico. Tra queste iniziative si devono ricordare le « Notizie de' letterati » di Palermo<sup>167</sup>, da lui dirette con Evangelista De Blasi, dove, sul piano delle dichiarazioni programmatiche persiste un giudizio tradizionale su Hume: politico acuto, egli si schiera apertamente a favore delle scienze e del progresso, ma in materia di filosofia e di religione propone teorie che non possono essere discusse senza prima avere preso le necessarie distanze. Nel suo noto saggio *Dell'ineguaglianza naturale fra gli uomini*, Antonio Pepi<sup>168</sup> ma-

<sup>167</sup> Le « Notizie de' letterati » svolgono la loro attività tra il gennaio 1772 e il giugno 1773 e si avvalgono della collaborazione del marchese Natale e di Antonio Pepi. Con appoggi nelle sfere ufficiali, il giornale si propone di dar notizie delle opere contemporanee di politica, economia, religione e morale e ha un chiaro orientamento riformatore moderato, incline alle tematiche dell'utilitarismo e della 'ragione' settecentesca, ma rispettoso della religione. Sulle « Notizie de' letterati » cfr. S. F. Romano, *Riformatori siciliani del Settecento*, cit., pp. 334-341 e F. Venturi, voce *Isidoro Bianchi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. X, p. 135.

<sup>168</sup> Antonio Pepi (1764-1811) nasce a Castronovo, dove ha tra i suoi maestri anche Giovanni Agostino De Cosmi che in questo periodo è vicino alla filosofia

nifesta le ragioni della sua opposizione a Hume che gli pare troppo indulgere alle tesi dei libertini e al tempo stesso di Rousseau. Nella *Storia naturale della religione* Hume ha voluto dimostrare la naturalità del politeismo e non ha fatto altro che considerare l'uomo « un punto sopra di quello, ove lo ha guardato il Filosofo di Ginevra »<sup>169</sup>. Infatti per entrambi rimane la convinzione che lo stato di natura coincida con un'età realmente esistita in cui l'uomo, abbandonato ad impulsi belluini e selvaggi, cresce come un animale tra i boschi e non si cura che della propria conservazione fisica. In Hume il manifestarsi di una prima forma di religione attenua la resa passiva alla datità costitutivamente non strutturata della natura fisica, ma non esula dall'universo degli impulsi materiali e sensibili, delle manifestazioni brutali della forza e della violenza. Nell'orientamento fondamentalmente ancora leibniziano-wolffiano di Antonio Pepi, il naturalismo di Hume non può che apparirgli stridente con la difesa della ragione, che egli ritiene l'elemento fondante della vita umana, sia privata che associata<sup>170</sup>. Di qui, posta la naturale

di Leibniz e di Wolff; appunto all'indirizzo leibniziano-wolffiano Pepi resterà fedele per tutta la sua vita, sia pure arricchendolo con la conoscenza della contemporanea cultura empiristica. Nel 1775 interviene nella disputa tra Maupertuis e Diderot sulla formazione dei corpi inorganici e propone una terza soluzione imperniata sulla forza magnetica (*Riflessioni sopra una disputa tra i signori Maupertuis e Diderot*, in *Saggi sopra l'uso della critica*, Venezia 1775). Nel 1777 nelle *Ricerche sulle idee metafisiche degli antichi popoli* (Palermo, Rapetti) critica Bayle, Deslandes e gli enciclopedisti perché hanno voluto dare un'immagine falsata degli antichi, rappresentandoli come atei e spinozisti mentre in realtà furono solo panteisti loro malgrado, dal momento che ebbero la sfortuna di nascere prima della Rivelazione. La sua opera più importante rimane il *Trattato dell'ineguaglianza naturale degli uomini* (Venezia, Locatelli, 1771, ristampato con qualche aggiunta negli « Opuscoli di autori siciliani », XX [1779], pp. 1-130), in cui sulla falsariga di alcune affermazioni — peraltro corrette — di Rousseau, afferma il valore della legge, ma in funzione dell'identità tra stato e sovrano e del primato della forza che è superiore al diritto. Da qui l'individuazione del fondamento dell'obbligazione politica nello stato di ineguaglianza naturale che stabilisce compiti gerarchicamente differenziati, fino al saggio, massima espressione della sapienza e della cultura, cui anche il principe deve assoggettarsi.

Su A. Pepi, cfr. D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia*, cit., vol. II, pp. 35-36 e 54-58, S. Romano, *Riformatori siciliani ...*, cit., pp. 342-344 e G. Giarrizzo, *Appunti per la storia culturale ...*, cit., pp. 597-599.

<sup>169</sup> A. Pepi, *Dell'ineguaglianza naturale ...*, in « Opuscoli di autori siciliani », XX (1779), p. 39.

<sup>170</sup> Infatti « la ragione è ciò, che costituisce l'uomo in generale: consideriamo questo dono prezioso datogli dal Creatore, e noi vedremo, che avrà delle Leggi, avrà dei doveri, che non ha nello stato, in cui ce lo dipingono i Filosofi, di cui abbiamo parlato. Esaminiamo la ragione dell'uomo, e noi troveremo dei principj,

diversità tra gli uomini, trae legittimità la tesi della « graduazione degli esseri pensanti » che culmina nel « sapiente » in cui, alla massima espansione delle facoltà razionali ed intellettuali, corrisponde il minimo esercizio delle passioni. Per questo, nonostante l'apparente verosimiglianza della morale di Hume, la vera filosofia deve procedere in una direzione diametralmente opposta a quella del senso morale che, come un abito, può rivestire la natura razionale dell'uomo, ma non può annullarla<sup>171</sup>.

Tuttavia, attraverso analisi più precise, le « Notizie de' letterati » giungono a riconoscere il valore della morale humiana, come nell'articolo del 1772, scritto sotto lo pseudonimo di Dafnide Polopodia, una scrittrice « lontana dalle bagatelle del Sesso »<sup>172</sup>. Nella sua interpretazione il modello humiano, fondamentalmente dicotomico perché imperniato sui due principi dell'utile e del sentimento morale, è passibile di una riduzione ulteriore ad uno schema unitario che riconosca l'insopprimibilità dell'interesse<sup>173</sup>. La morale di Hume è così integrata con

ove determinate le obbligazioni, che ha egli verso i suoi simili, vedremo l'origine delle Società civili, e potremo con più esattezza determinare i suoi diritti, e le sue obbligazioni in questa Società » (op. cit., p. 40).

<sup>171</sup> La polemica, oltre che con Hume, è con Hutcheson: essi hanno voluto provare che « la ragione non sia scorta sicura nelle materie morali. Egliano hanno vestito l'uomo di un certo senso, il quale lo faccia certo della bontà, o della malizia di un'azione. Lo andare a seconda di questo senso si è, che fa l'uomo dabene; il resistervi è il carattere, e l'essenziale dell'uomo malvagio. Questo sistema per altro verisimile, benché fosse stato in mani filosofiche, è restato fratanto soltanto nei gradi di verisimiglianza. Io riguardeò dunque l'uso della ragione con il verace criterio delle azioni morali; e mi credo permesso di allontanarmi dal sentimento di questi Filosofi, per seguire un principio abbracciato comunemente » (op. cit., p. 23). Sulla fondamentale arretratezza del pensiero di A. Pepi insiste G. Giarrizzo che chiarisce la distanza con la riflessione di Rousseau (cfr. *Appunti per la storia culturale ...*, cit., in particolare p. 599); al contrario S. F. Romano, *Riformatori siciliani ...*, cit., sottolinea la dipendenza, peraltro eccessivamente rivalutata, della riflessione politica di Pepi dalla filosofia di Locke, accentuando di conseguenza gli elementi di modernità.

<sup>172</sup> Cfr. « Notizie de' letterati », 23 giugno 1772, coll. 385-387, *Lettera di Dafnide Polopodia Ninfa Ereina intorno alla Morale di David Hume*. Non si hanno notizie circa l'identità della scrittrice che si cela sotto lo pseudonimo di Dafnide Polopodia.

<sup>173</sup> L'universalità della valutazione morale non può tradursi nella negazione dell'utile personale, perché il piacere che sentiamo in dipendenza da azioni virtuose altrui « è sempre relativo o a' simiglievoli nostre operazioni, o a persone per le quali siamo favorevolmente disposti, e di rado nell'ammirare la virtù, e nell'abominare il vizio riluce l'indifferenza » (op. cit., col. 387). Anche « quando gli uomini dell'altrui azione si rallegrano, al sentimento morale spesso sta ancora accoppiato l'interesse » (ivi).

quella di Helvétius, sia pur annacquato e non rivalutato nei suoi temi piú caratteristici dell'egualitarismo, del materialismo e dell'ateismo<sup>174</sup>, in una prospettiva che vuole comunque prendere le distanze da Rousseau<sup>175</sup>. In linea con il programma riformatore di Isidoro Bianchi e con le idee esposte in *Delle scienze e delle arti*<sup>176</sup>, la lettera di Dafnide Polopodia si risolve in un'esaltazione del sapere e della civiltà illuministica e dell'educazione in quanto strumento pedagogico per la realizzazione del principio della massima felicità divisa per il maggior numero. Tutto circoscritto nell'ambito di una moderata sia pur chiara difesa del sensismo, l'articolo appare consono agli orientamenti delle « Notizie de' letterati », aperte a programmi di riforma e ai nuovi sviluppi culturali europei, ma aliene dal farne proprie le proposte piú radicali. In questo quadro il pensiero di Hume, di sicura fede empiristica ed antintellettualistica, appare nella luce di un saggio equilibrio tra i motivi dell'edonismo e dell'utilitarismo, e la difesa dell'etica della società contemporanea. Dall'immagine rassicurante del *bon David*, filosofo della politica e della morale, è espunta la critica spregiudicata della religione e della stessa conoscenza, ma rimane anche l'implicita convinzione che il dubbio scettico sia comunque preferibile ad una negazione assoluta e diretta.

Il rapporto di convergenza-divergenza con le tematiche dell'opera di Hume non è comunque circoscritto agli orientamenti culturali del

<sup>174</sup> Nell'articolo il riferimento all'io e alle sue passioni è chiaro, ma non si risolve in un utilitarismo radicale: il giudizio morale si integra con l'interesse e questo, solo a posteriori, è riconosciuto coincidente con il senso della virtù. Ancora uno schermo si frappone alla tesi di un dichiarato materialismo e, se l'educazione appare come l'unico fattore determinante nella genesi del sentimento morale, in complesso non sembra che il fine di una tale affermazione sia la critica graffiante del condizionamento sociale.

<sup>175</sup> Nell'antitesi natura-civiltà la seconda ha di gran lunga il primato e con essa le scienze assurgono a fondamento della convivenza sociale. Infatti « tutti coloro, che non sono a portata di ricevere quelle idee, che s'imprimono di buon'ora a cagione, che la loro situazione li ha costretti ad abitare certi luoghi inculti, e selvaggi, dove non acquistano altre nozioni, che quelle di un puro meccanismo, costoro, dico, non hanno certamente questo moral sentimento, non essendo possibile, che prendan piacere di una cosa, che non fanno, e di cui non ebber mai veruna immagine » (op. cit., col. 386). Al contrario, chi vive nella civiltà ed è stato educato a conoscere le relazioni delle cose è in condizione di provare il sentimento della bellezza e quello della deformità del vizio.

<sup>176</sup> I. Bianchi, *Delle scienze e belle arti. Dissertazione apologetica letta nell'Accademia degli Ereini di Palermo ... con l'aggiunta di alcune note*, Palermo, Bentivegna, 1771.

gruppo gravitante attorno a Isidoro Bianchi. Manifesta già a prima vista è l'opposizione da parte degli ambienti piú tenacemente legati al pensiero di Leibniz, che osteggiano la riduzione humana della causalità alla contiguità spazio-temporale e che trovano chiara espressione nell'opera di Leonardo Gambino<sup>177</sup>, professore di metafisica all'Università di Catania. Nel 1767, nel proporre una « armonia molto piú universale » di quella di Leibniz e di Wolff, Gambino combatte le teorie che negano un fondamento ontologico alla libertà e alla causalità e colloca tra di esse anche la riflessione di Hume<sup>178</sup>. La sostanza, fondamento ultimo di ogni fenomeno e del nesso che lo lega agli altri, si pone come

<sup>177</sup> Leonardo Gambino (1740-1794) a Palermo è allievo in matematica di Girolamo Settimo ed è poi portato a Catania da monsignor Ventimiglia, dove dalla cattedra di metafisica dell'università riesce ad introdurre la filosofia wolffiana, che segue nelle sue opere future. Nel 1766 a Napoli pubblica il *Saggio di Metafisica che contiene varie riflessioni sopra molti intricati punti di questa scienza*, in cui riflette sui problemi metafisici dell'eternità del mondo, della natura dell'anima e della causa prima dell'universo. L'opera incontra l'opposizione di Giovanni Andrea Paternò Castello (sotto lo pseudonimo di Niceta Filatete), che accusa Gambino di aver plagiato Tommaso d'Aquino (cfr. *Lettera di Filatete Niceta ad Arato Partenopeo sopra il libro intitolato Saggio di Metafisica di Lionardo Gambino*, Malta 1766); al contrario il *Saggio* è elogiato da Antonio Genovesi nelle *Lettere familiari*. La nomina di Leonardo Gambino all'università di Catania provoca l'allontanamento di Agostino Giuffrida, fino ad allora incaricato dell'insegnamento, che attacca violentemente i principi leibniziano-wolffiani e trova credito presso i gesuiti, spaventati dai nuovi orientamenti culturali antiscolastici. Nel 1767 Gambino completa la sua opera con la *Seconda Parte, che contiene le leggi di collisione del Diritto naturale ed alcuni pensieri filosofici da servir al primo Saggio di Metafisica* (Napoli, nella Stamperia Simoniana, 1767), dove applica i principi wolffiani al problema giuridico della collisione dei doveri. Lo scritto incontra nuovamente il favore di Genovesi che si rammarica di non averlo conosciuto prima della stesura della *Dicosina*.

Su L. Gambino cfr. D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria ...*, cit., vol. II, pp. 29-30 e 40-41 e V. Di Giovanni, *Storia della filosofia in Sicilia ...*, cit., vol. II, pp. 344-358.

<sup>178</sup> Se è infatti impossibile che vi sia una « intrinseca connessione tra due cose diverse e tra loro distinte » giacché i fenomeni sono per definizione passivi e incapaci di mutazione alcuna, la dottrina della sostanza salva la possibilità della libertà umana e al tempo stesso assicura un fondamento oggettivo alla relazione di causalità: « possiamo benissimo nominare *a* cagione di *b*, la mutazione *c* ragion sufficiente di *d*, e queste cose dirle *connesse*, perché pensiamo che tali sono per le leggi prodotte dal divino volere, che poteva in altra guisa disporre l'ordine delle mutazioni. Stabilito il decreto, esistendo *a* esisterà *b*, e dopo *c* succederà *d*, come se fossero cose intrinsecamente connesse » (L. Gambino, *Alcuni pensieri sopra la Metafisica che mancano nel primo saggio*, in *Seconda Parte che contiene le leggi di collisione del Diritto naturale, ed alcuni pensieri filosofici da servire per supplemento al primo Saggio di Metafisica*, cit., p. 166.

garanzia dei postulati tradizionali della religione e dell'ordinamento stabile del mondo, in opposizione alle divergenti teorie di Malebranche e di Hume. Tuttavia, nonostante la distanza da Hume e la diversità delle premesse teoriche, rimane in Leonardo Gambino la possibilità, almeno in linea ideale, di un approccio empirico allo studio della natura che, poste tra parentesi le affermazioni ontologiche sull'essenza ultima dell'universo, ricerchi le cause dei fenomeni nel loro operare. Su questa base, sebbene con intenti diametralmente opposti, Gambino si accosta a Hume nel cercare di risolvere la controversia sul miracolo a partire da considerazioni sull'ordine naturale degli eventi fisici: il miracolo non è tale in assoluto, ma in relazione alla serie di connessioni che costituiscono le leggi di natura a noi note; in un altro ordine di fenomeni, anch'esso dipendente dalla volontà di Dio, esso potrebbe quindi apparire pienamente naturale e comprensibile alla ragione.

Pare dunque che già il pensiero leibniziano-wolffiano diffuso nella Sicilia del Settecento abbia in sé la capacità di sfiorare le tematiche della riflessione di Hume, sia pure senza intenderle appieno e dividerle. Maggiore disponibilità si nota negli ambienti lockiani dove si sviluppano le dottrine filosofiche di Hume più coerenti con la tradizione empiristica settecentesca. Così Giannagostino De Cosmi, uno dei primi seguaci dell'empirismo in Sicilia, traduce fedelmente una parte della terza sezione delle *Ricerche sull'intelletto umano* relativa ai principi di associazione<sup>179</sup> e dimostra particolare attenzione per i temi connessi con la fondazione di una conoscenza certa ed incontestabile che rifiuti fughe sensistiche o critiche radicali.

La lontananza o l'indifferenza per i motivi tipicamente humiani del *belief* e della critica dei fondamenti della conoscenza sperimentale permane anche in anni successivi ed in pensatori più vicini alla riflessione di Hume. Lo stesso Domenico Scinà<sup>180</sup>, di cui è ormai asso-

<sup>179</sup> G. De Cosmi, *Traduzione del saggio terzo di M. Hume sopra l'intendimento*, cit.

<sup>180</sup> Domenico Scinà (1765-1837) nasce a Palermo da famiglia povera e studia nella locale Accademia e nel Seminario dei Chierici, dove frequenta le lezioni di teologia di Rosario Gregorio che l'orienta verso l'empirismo. Per incoraggiamento di Alfonso Airoidi, ottiene la cattedra di matematica nell'Accademia regia e poi quella di fisica; dopo un periodo dedicato ad escursioni scientifiche, nel 1815 è eletto regio storiografo della Sicilia. Dal 1820 ottiene vari incarichi pubblici, in prevalenza nell'ambito dell'istruzione e della cultura. Di Domenico Scinà rimangono numerose opere tra cui, oltre a vari scritti di argomento scientifico, si possono ricordare: *Introduzione alla fisica sperimentale* (Palermo 1803); *Elementi di fisica*

data la formazione culturale improntata sull'opera di Hume<sup>181</sup>, si attiene ad un'interpretazione tradizionale dell'empirismo e della filosofia della natura modellata sull'esempio della fisica newtoniana. La sua definizione dell'oggetto e delle finalità della fisica sperimentale non esula dalle formulazioni tipiche dell'Iluminismo settecentesco, da cui riprende i temi della finitezza della conoscenza umana e della sua finalità pratica: « l'oggetto della fisica sperimentale è quello di conoscere l'indole e le proprietà dei corpi, stabilire le leggi della natura, comprendere, quanto più si può il disegno dell'universo, e rivolgere a pubblico comodo e a comune utilità le cose create »<sup>182</sup>. Estranea a Hume è la rivalutazione di ambiti e strumenti che travalicano l'immediatezza del puro sentire, siano essi la matematica e le sue applicazioni nella tecnica, o l'analogia<sup>183</sup>. Grazie all'una e all'altra, il principio dell'uniformità della natura è costituito su basi inoppugnabili, garantendo la possibilità di esiti certi ed indubitabili alla scienza fisica e a tutta la cono-

*generale* (libri 4, Palermo 1803-1809); *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Gergentino* (voll. 2, Palermo, Stamperia Reale, 1813); *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII* (voll. 3, Palermo, Dato, 1824-1827); *Elementi di fisica generale e particolare* (voll. 4, Palermo 1824-1827).

<sup>181</sup> È noto il giudizio degli storici di D. Scinà sul suo rapporto con R. Gregorio che « gli pose in mano i *Saggi* di David Hume *sullo intelletto umano*, che accomodato gli avessero in miglior modo la mente e sviluppato nell'animo i preziosi semi di quella vera filosofia, che non si apprende già nelle scuole, ma che si fabbrica nei segreti penetranti del nostro intelletto [...]»; come infatti lo Scinà era caldo per la filosofia allora dominante tra noi, che era quella di Leibnitz e di Wolf, al legger l'Hume ben si avvide che era poco da fondare su quella maniera di studi, poiché tale filosofia in sostanza altro non fa che menarci in un circolo senza progredire giammai [...]. E sin d'allora si propose di rivolgersi alle scienze fisiche e matematiche, le quali particolari oggetti presentano, utili e veri, che si veggono, si toccano e si conoscono e a camminar ci avvezzano nella via del sapere, alla luce delle osservazioni e delle sperienze » (V. Mortillaro, *Introduzione* a D. Scinà, *Opere letterarie e scientifiche edite ed inedite*, Palermo 1847, p. 7).

<sup>182</sup> D. Scinà, *Introduzione alla fisica sperimentale*, Milano, Silvestri, 1817<sup>3</sup>, p. 1. Per Domenico Scinà la sensazione è il *primum* di ogni conoscenza e pone i limiti imprescindibili del sapere, ma l'esperimento ne costituisce il necessario completamente, ampliando i confini forzatamente ristretti dei sensi. Il dato immediato da cui muove ogni riflessione non si costituisce attraverso il semplice ricorso all'osservazione, ma per definizione ingloba al suo interno l'esperimento: « tutto ciò che attesta l'osservazione e l'esperimento chiamasi fatto; e sopra questi fatti poggia il ragionamento, e ogni altra fisica speculazione » (op. cit., p. 2).

<sup>183</sup> La matematica, il cui oggetto è semplice e rigoroso, è il tramite fra l'imperfezione dei nostri organi e la precisione della natura; di contro l'analogia è « l'unica regola dell'umana prudenza nelle cose civili, ed il fondamento su cui riposano le scienze naturali » (op. cit., p. 65).

scienza della natura<sup>184</sup>. Sviluppato lungo le coordinate classiche della scienza fisica e dell'empirismo settecenteschi, il pensiero di Domenico Scinà non spinge la tendenza antipotetica ed antisistemica<sup>185</sup> fino alla critica radicale di ogni pretesa autonomia della ragione dalla natura nelle sue manifestazioni più immediate e spontanee. Di qui la sua indifferenza per i temi humiani dello scetticismo e del fondamento pratico-istintuale della cultura. L'orientamento teoreticistico di Scinà resta alla superficie del nucleo naturalistico e pratico della riflessione di Hume e ne lascia nell'ombra gli esiti antintellettualistici che non sono utilizzati per la costruzione della sua filosofia. Piuttosto, il ricorso al filosofo scozzese ha una chiara funzione polemica nei confronti del pensiero leibniziano-wolffiano di cui si avvertono le insufficienze e l'incapacità di promuovere una riforma radicale delle istituzioni e della cultura<sup>186</sup>: l'opera di Hume è apprezzabile per le potenzialità critiche e antidogmatiche, per la negazione radicale di ogni ipotesi filosofica consolidatasi in un sistema compiuto che non è più capace di dar ragione dei dati dell'esperienza ed appare perciò metafisicamente sottratto ad ogni dinamica.

Nella cultura siciliana del Settecento Hume diviene una tappa obbligata di quella rivoluzione ideale che assegna alla fisica sperimentale

<sup>184</sup> « Certi, come siamo, che la natura si governa per le leggi generali e costanti, e secondo un piano uniforme e invariabile, siamo con ragione abilitati, conosciuta la somiglianza di molti individui, ad attribuire a tutti questi le qualità che l'osservazione ci assicura di convenirsi ad uno o a più di loro » (ivi).

<sup>185</sup> Sulle tendenze antipotetiche di Domenico Scinà cfr. anche quanto scrive a proposito del rapporto tra fantasia e ragione: « Ne creda alcuno, ch'ei [Empedocle] qual poeta o *cosmogono* avesse ravvisato quelle somiglianze tra i vegetabili e gli animali più colla fantasia che colla ragione. La fantasia crea non iscopre; finge non ragiona; abbellisce non incatena: e se talora connette, i suoi legami sono immaginari e non reali » (D. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle Gergentino*, cit., vol. II, pp. 78-79). A giudizio di Scinà i difetti della fisica contemporanea derivano proprio, oltre che da affrettate generalizzazioni, anche dalla eccessiva tendenza a sperimentare a discapito dell'osservare, « perocché il fisico della vista d'una natura fittizia dee ritornare a quella della reale, e dal suo gabinetto all'universo: molto più che coll'osservazione, innanzi d'ogni altro, si può lusingare di acquistare un abito felice, e un diritto sentimento per interpretar la natura, svelarne gli artifizii, e notarne le consuetudini; che sono l'oggetto di tutte le nostre ricerche e fatiche » (D. Scinà, *Introduzione alla fisica sperimentale*, cit., p. 35). Il tema del ritorno all'universo dai gabinetti non si traduce però — come si è visto sopra — nella dichiarata superiorità di un metodo che si basi esclusivamente sull'osservazione semplice e pura sull'esempio della filosofia baconiana.

<sup>186</sup> Cfr. G. Giarrizzo, *Appunti per la storia culturale ...*, cit., in particolare p. 593.

il primato su tutte le scienze e su tutte le discipline. Anche Rosario Gregorio<sup>187</sup>, alla cui influenza si deve in gran parte il successo dell'empirismo nell'isola intorno agli anni Settanta e Ottanta, si richiama a Hume in riferimento all'ipotesi di assumere le scienze della natura come modello metodologico nella riforma degli studi storici e politici. Egli ritiene che la storiografia non possa essere intesa come pura sommaria di fatti estrinseci: imperniata sul tema della costituzione politica, l'opera storica deve cercare di costruire un « regolato edificio », collegando cause ed effetti sull'esempio della storia naturale e della fisica sperimentale. In questo progetto le « divine ed immortali » opere di Montesquieu, di Hume, di Robertson e di Muratori sono

il più perfetto modello ed esemplare [...]. E veramente dalle anzidette opere si apprende a scegliere gli oggetti delle ricerche da farsi, a riferire ad esse i fatti corrispondenti, a supplire ai fatti con fondate congetture, e a mettere tutte le cose in tale ordine, che per se stesso si dimostri e apparisca l'oggetto, che si vuol rischiarare<sup>188</sup>.

Su questa base appariranno con chiarezza le leggi, i costumi, la pubblica

<sup>187</sup> Rosario Gregorio (1753-1809) nasce a Palermo dove compie gli studi nelle scuole dei gesuiti e, quando la Compagnia è soppressa, in quelle regie. Al Seminario dei Chierici ha tra i suoi maestri Niccolò Cento e Francesco Cari e si forma nell'ambiente culturale improntato ai temi dell'empirismo lockiano che, proprio in questi anni, soppianta in Sicilia la precedente cultura leibniziano-wolffiana. Ordinato sacerdote, è nominato professore di teologia nel Seminario arcivescovile e contemporaneamente inizia un'intensa attività culturale che lo vede prendere posizione contro le tesi, fatte proprie dalla storiografia ufficiale, di una continuità ininterrotta nella storia siciliana, dalle origini agli anni contemporanei; appoggia così la politica riformatrice volta a limitare le prerogative del baronato siciliano che proprio da quella tesi trae la legittimità del suo potere politico. Grazie alle simpatie di Domenico Caracciolo ottiene l'incarico di Canonico della Cattedrale e, libero dagli obblighi imposti dall'insegnamento, si dedica alla stesura di numerose opere storiche, tra cui varie dissertazioni sugli Arabi in Sicilia. Nel 1794 pubblica a Palermo l'*Introduzione allo studio del diritto pubblico siciliano*; l'opera anticipa le linee metodologiche applicate nelle *Considerazioni sopra la storia di Sicilia dai tempi normanni sino a' presenti* (voll. 7, pubblicati a più riprese a Palermo tra il 1805 e il 1826), in cui, sulla scorta del pensiero illuministico, esamina la storia siciliana alla luce dei concetti fondamentali di istituzione e di nazione e con un forte impegno trasformatore che si verrà attenuando nello scetticismo degli ultimi anni della sua vita. Su R. Gregorio cfr. G. Giarrizzo, *Nota introduttiva*, in *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., pp. 1135-1155, cui si rimanda per la restante bibliografia e A. Saitta, *Introduzione a R. Gregorio, Considerazioni sopra la storia di Sicilia dai tempi normanni sino ai presenti*, vol. I, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1972, pp. 7-28.

<sup>188</sup> R. Gregorio, *Introduzione allo studio del diritto pubblico siciliano*, Palermo, Real Stamperia, 1794, p. 6.

economia, le arti, le lettere, in sintesi tutte le « forme morali » di una nazione, che costituiscono l'oggetto primo di ogni ricerca storica. Di per sé l'avvertimento della dimensione storica non è estrinseco ad una lettura più approfondita dell'empirismo humiano, nella quale i motivi di critica antidogmatica sono utilizzabili in positivo nelle scienze dell'uomo e nella società, alla ricerca di un equilibrio tra il momento della sintesi universale operata dalla legge e quello della frammentarietà dei singoli dati attestati dalla storia<sup>189</sup>. D'altronde, proprio in Sicilia sebbene già nell'Ottocento, l'abate Tognini traduce *Alcuni brani storici intorno a Scozia, Inghilterra e Irlanda estratti dall'Istoria d'Inghilterra di David Hume*, segno concreto dell'interesse per l'opera storica di Hume in Sicilia<sup>190</sup>.

Sui temi humiani, intorno agli anni Settanta, si soffermano altri intellettuali, in primo luogo Tommaso Natale nelle sue *Riflessioni preliminari ai Discorsi intorno alla prima deca di Tito Livio del segretario fiorentino*<sup>191</sup> in cui, dalla constatazione della fondamentale costanza

<sup>189</sup> Il contributo di Hume agisce anche in problemi specificamente politici: si possono qui ricordare i rimandi al terzo libro della *History of England* in riferimento ai sovrani normanni, alla battaglia di Hastings e soprattutto al rapporto tra parlamento e feudi per dimostrare la sostanziale omogeneità tra la storia europea e siciliana: « i nostri parlamenti sono contemporanei alla conquista e siccome altrove generalmente in Europa così parimenti in Sicilia avevano essi nella rappresentanza loro più che un titolo politico un fondamento reale (Hume tom. III Append. 2, Le Parlament feudal, p. 399) »; cfr. R. Gregorio, *Considerazioni sopra la storia di Sicilia ...*, vol. I, Palermo, Edizioni della Reg. Siciliana, 1972, p. 279.

<sup>190</sup> La traduzione di Tognini si conserva manoscritta alla Biblioteca Comunale di Palermo con la segnatura 2Qq D 123 n. 7.

<sup>191</sup> Giovanni Tommaso Natale (1773-1819) studia a Palermo e ha tra i suoi maestri anche Nicolò Cento, stimolato dall'insegnamento del quale scrive *La filosofia leibniziana, esposta in versi toscani* (Palermo 1756) che, due anni dopo, è proibita dal Tribunale dell'Inquisizione e resta perciò incompiuta. Negli anni successivi Tommaso Natale si allontana dalla cultura leibniziana e, trasferitosi a Napoli, si accosta al pensiero empiristico e alle problematiche morali, ricollegandosi esplicitamente a Spinoza, Pope e Bolingbroke. Con queste premesse stende le *Riflessioni preliminari ai "Discorsi intorno alla prima Deca di Tito Livio" del Segretario fiorentino*, in « Notizie de' letterati », 14, 21 e 28 luglio 1772, poi ristampate a Palermo dall'editore Bentivegna nel 1772, in appendice alle *Riflessioni politiche intorno all'efficacia e necessità delle pene dalle leggi minacciate*. Le *Riflessioni politiche ...* appaiono per la prima volta in « Miscellanei di varia letteratura », VIII (1772), pp. 1-66 e sono poi accresciute in « Opuscoli di autori siciliani », XIII (1772), e precisano le linee dell'utilitarismo etico di Natale. Successivamente si dedica alla traduzione dell'*Illade* e negli ultimi anni rivede i suoi scritti filosofici. Sulla figura e sull'opera di T. Natale cfr. G. Giarrizzo, *Nota introduttiva*,

delle passioni, ricava la possibilità di principi generali per la scienza politica. Infatti « dalla storia si potrebbe ricavare una perfetta ed esatta politica, tutta fondata sulla speranza »<sup>192</sup>. Attraverso lo studio dell'uomo quale è, e non quale « potrebbe o dovrebbe essere secondo [...] fantastiche regole »<sup>193</sup> si scopre che più della ragione possono l'immaginazione e le passioni nel determinare il corso storico e che il relativismo è intrinseco alle vicende umane. La varietà delle circostanze ed il caso hanno un'incidenza notevole nell'individuo e nella società, così che non paiono infondati i dubbi sollevati da autori inglesi, fautori del conservatorismo tory, sulla possibilità di costituire una scienza della morale e della politica<sup>194</sup>. Conciliando Spinoza con Pope e Bolingbroke, Locke e Montesquieu, Helvétius e Shaftesbury, Natale giunge a conclusioni che, pur nell'accentuazione di un elemento o di un altro in funzione della situazione storica presente<sup>195</sup>, tentano la fusione dei temi dell'utilitarismo e dell'amor proprio con quelli della virtù e dell'armonica conciliazione tra estetica e morale. In questa luce non è esclusa la reminiscenza di motivi humiani, anche se si stemperano nel richiamo a questioni ed a nomi cui lo stesso Hume attinge in larga parte.

Comunque, al di là delle soluzioni teoriche di Natale, è un fatto che nella Sicilia del Settecento i temi dell'empirismo e della storia si fondono in un'unica prospettiva in cui il relativismo sconfinava facilmente

in *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., pp. 965-978, cui si rimanda per la restante bibliografia.

<sup>192</sup> T. Natale, *Riflessioni preliminari ...*, Palermo, Bentivegna, 1772, p. xiv. Nella politica fondata sull'esperienza « in vece di stabilire i nostri discorsi sulle astrazioni metafisiche e sulle idee generali ci potremmo valere con più certezza, come per induzione, dei sodi ed indubitati principii che ci somministra l'esperienza e la pratica delle umane vicende » (ivi).

<sup>193</sup> Op. cit., p. xv.

<sup>194</sup> « Ne' fu affatto vano il dubbio di alcuni nel credere impossibile, o più cautamente difficile, il potersi ridurre a scienza dimostrativa la morale e la politica; giacché in effetto è la cosa più ardua l'applicare le nozioni generali ed astratte al particolare, e se alcun v'ha che si vanti di averlo fatto, non si può d'altro vantare certamente che d'aver da principii astratti e generali, astratte e generali conseguenze dedotte » (op. cit., p. xxix). A questo proposito Giarrizzo richiama esplicitamente, oltre a Bolingbroke, anche il saggio di Hume *That Politics may be reduced to Science* (cfr. *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., p. 983, n. 1).

<sup>195</sup> Da un'iniziale fase di incertezza circa gli esiti dell'ipotesi utilitaristica, Natale giunge — a contatto con la gravità e l'urgenza dei problemi politici e sociali del Meridione — ad una soluzione pessimistica, per poi aderire ad una concezione ottimistica, mutuata dal pensiero di Shaftesbury, quando la necessità delle riforme chiarisce le insufficienze del relativismo (cfr. G. Giarrizzo, *Nota introduttiva*, cit.).

nello scetticismo. In chiave scettica lo stesso Rosario Gregorio legge i *Saggi sull'intelletto umano* ai suoi scolari di teologia<sup>196</sup> per dimostrare le debolezze della ragione e la superiorità della fede: l'interpretazione, chiaramente apologetica, discende dall'interesse di Gregorio per la storia e per l'empirismo, un interesse maturato — come negli altri autori a lui contemporanei — nel confronto polemico con la cultura leibniziano-wolffiana. La critica dell'intero orientamento culturale fondato sulla tradizione del pensiero di Leibniz e di Wolff conduce all'esaltante scoperta di ambiti differenti della riflessione e all'accoglimento della ricchezza dei dati dell'esperienza, sia naturale che umana. Di qui l'interesse per la fisica sperimentale e per la storia, in cui l'esperienza è liberamente accolta al di fuori degli schemi di una tradizione troppo a lungo dominante ed ormai eretta in un sistema metafisicamente compiuto. Di qui, ancora, il valore e l'utilità dello scetticismo, non difeso programmaticamente nelle opere di contenuto filosofico, ma affermatosi nella realtà stessa delle cose in funzione polemica contro ogni razionalismo che pretenda di imbrigliare la realtà.

Non di rado l'empirismo e lo scetticismo si uniscono ad un atteggiamento politico fundamentalmente conservatore nella soluzione dei problemi strutturali della società siciliana. Lo Hume politico e soprattutto economico è capillarmente letto nella Sicilia settecentesca da parte di autori che si richiamano ai più diversi orientamenti e che fanno proprie le soluzioni più disparate. Reminiscenze humiane si possono ritrovare sia in chi — come Saverio Scrofani e in particolare Paolo Balsamo — tenta una sintesi con il pensiero di Smith ed è polarizzato dai problemi connessi al decollo di un'economia capitalistica, sia in chi — come Vincenzo Emanuele Sergio — integra Hume con Genovesi e Melon e rimane fedele all'ipotesi di un'armonica conciliazione fra i diversi ceti. Nel caso di Sergio gli spunti relativistici e scettici rimangono di fatto soffocati da un impegno trasformatore teso verso il raggiungimento dell'equilibrio economico e sociale. Al contrario in Paolo Balsamo essi compaiono apertamente e costituiscono l'altra faccia del suo programma politico incentrato su uno sviluppo capitalistico sempre invocato ma non preparato fattivamente con misure radicali che incidano nella trasformazione dei rapporti di classe e della distribuzione della ricchezza.

<sup>196</sup> Cfr. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino, Einaudi, 1966<sup>2</sup>, p. 1011.

Lo spirito individualistico che in Inghilterra accompagna l'affermarsi del capitalismo industriale incontra in Sicilia numerosi ostacoli legati ad arretratezze strutturali, tra cui non ultima l'assenza di un attivo ceto medio. Frenato da queste arretratezze l'empirismo incontra delle limitazioni che possono imbrigliare la sua portata critico-polemica e farlo cadere a legittimazione dell'esistente: la riforma rimane allora ristretta ad aspetti esteriori e non riesce a trasformare la struttura stessa della società. Il liberalismo inglese, applicato ad una realtà meno matura, non riesce a promuovere cambiamenti radicali e cela malamente componenti di moderatismo e conservatorismo: il potere del baronato rimane comunque intatto sia sul piano economico che su quello politico, dove il parlamento ne difende legalmente gli interessi.

Queste, in linea generale, le tendenze principali della fortuna di Hume nei vari stati italiani della seconda metà del Settecento. Eppure, se si rimane all'interno di schemi geografici rigidi, si ha un'immagine necessariamente parziale e astratta del successo dell'opera humana. E questo non solo per l'ovvio motivo che nella realtà dei fatti le relazioni politiche e culturali tra gli stessi centri italiani complicano il rapporto con le esperienze pratiche e teoriche dei paesi europei in una rete di nessi di interdipendenza reciproca. Questa considerazione si fa essenziale per il destino incontrato dalle opere di un pensatore straniero nell'Italia del Settecento: in altre parole, il successo di uno scrittore estero è condizionato dalla presenza di realtà o di esigenze di apertura politica e culturale necessariamente orientate anche verso l'esterno, verso l'acquisizione di materiali e strumenti maturati in ambienti diversi. Nel caso particolare di Hume, poi, il confronto di esperienze differenti assume un significato ancora più specifico e pregnante. Quanti si dedicano alla lettura delle sue opere sono animati da aspirazioni di sprovvincializzazione culturale e politica talvolta così vivaci che non tollerano di essere costrette e soffocate all'interno dei confini geografici e morali degli stati italiani. Nelle pagine precedenti si è vista sfilare una schiera di riformatori politici e di uomini di cultura che, pur nell'esigenza di aperture esterne, sono però radicati in un ambiente particolare, alla cui trasformazione dedicano i loro sforzi. Ma questa è soltanto una prima direzione della fortuna di Hume in Italia; un'altra è costituita da quanti non esauriscono il proprio impegno culturale e sociale in unico centro ma, trascinati da irrequietezza psicologica, teorica e politica, ricercano nel contatto con ambienti diversi motivi di arric-

chimento e spunti per un'analisi piú spregiudicata della realtà contemporanea. Sono figure di scrittori intolleranti a limiti e costrizioni, che improntano la loro stessa vita privata ad un dinamismo coscientemente perseguito, nell'ansia di sempre nuove trasformazioni.

Si è già accennato al patrizio veneto Alvise Zenobio, tormentato psicologicamente e culturalmente, che cerca di stabilire un rapporto piú stretto con l'ambiente britannico, mosso da insofferenza nei confronti della Repubblica di Venezia e spesso in contrasto con le idee dominanti presso i suoi contemporanei. Accanto a lui si può ricordare Bartolomeo De Felice, strano tipo di prete cattolico romano di famiglia oriunda napoletana, che dopo varie avventure si trasferisce in Svizzera. Qui abiura il cattolicesimo, diviene protestante, prende moglie e si dedica all'attività libraria e tipografica. Tra l'altro, è uno dei principali redattori dell'« Estratto della letteratura europea », il periodico stampato fino al 1766 in Svizzera ma legato al mercato italiano, in cui sono piú volte recensite le opere di Hume e dei suoi avversari. Bartolomeo De Felice imprime al giornale la vivacità derivata da una vita avventurosa e intollerante delle costrizioni del cattolicesimo, che gli attirerà anche gli epiteti di « apostata e impostore » da parte degli enciclopedisti. Nonostante il tono moderato in filosofia e il conseguente largo spazio dedicato alle critiche della scuola scozzese del senso comune, Hume ha modo di inserirsi negli orientamenti della rivista, espressione dei protestanti liberali che ricercano il contatto con il mondo cattolico.

Lo stesso spirito di avventura conduce Carantonio Pilati a viaggiare in Italia, in Germania, in Danimarca, in Olanda e in Inghilterra. Attraverso esperienze cosmopolitiche ha modo di fare propri e di rielaborare personalmente i temi dibattuti nell'Europa contemporanea, dalla legge di natura, all'istinto, alle passioni, alle riforme economiche e politiche. Soprattutto dall'Inghilterra trae spunti di riflessione sul fondamento morale delle leggi, sviluppata in autonomia rispetto ad ogni estrinseca considerazione religiosa. Hume si inserisce in questa tradizione di pensiero laico, di matrice libertina e sensistica, e propone nei suoi *Saggi* l'immagine di una società matura già specializzata ma liberamente costruita sui moventi istintivi. Il richiamo esplicito è ancora una volta ai *Discorsi politici*, recensiti dal « Giornale letterario » di Coira nel primo tomo del 1768 e apprezzati per il felice incontro tra natura e scienza, tra la difesa di motivazioni naturali passionali e la capacità di destreggiarsi con sicurezza nei punti piú complessi della dot-

trina teorica. Se la riflessione matura di Pilati si esercita sui temi della riforma del diritto, apparentemente lontani dagli interessi di Hume, questi rimane presente sotterraneamente nelle componenti morali e economiche del programma giurisdizionalista, in nome della polemica con il mondo cattolico. In questa polemica hanno modo di inserirsi spunti vagamente protestanti, o comunque aperture verso realtà disancorate dalla tradizione cattolica.

Spirito di avventura e insofferenza al cattolicesimo costituiscono i due poli inscindibili della realtà psicologica e culturale di quanti leggono Hume trascinati dall'ansia di trasformazioni radicali nella politica e nella morale dell'Italia settecentesca. Assertori del libero pensiero, essi si scontrano con le barriere imposte dal perdurare di una tradizione cattolica soffocante e sono sospinti all'estero, alla ricerca di una realtà dove la ragione possa liberamente esplicarsi al di fuori di costrizioni religiose. Tra di questi Vincenzo Maria Gaudio<sup>197</sup>, figura poco nota di intellettuale italiano dalle esperienze cosmopolitiche, acquista particolare rilevanza per il suo itinerario personale e culturale e per il calore con il quale si rivolge a Hume in cerca di lumi per la battaglia contro l'oscurantismo a favore dell'umanità. Dall'Aja, nel 1764 scrive a Hume, allora a Parigi, qualificandosi come *philosophe Apulien*, e lo prega: « Vous qui êtes héros parmi votre nation héroïque, sublime Hume, lisez et repondez: car personne au monde ne saurait mieux que vous manier ces matières nouvelles et grandissimes »<sup>198</sup>. Il male fisico e morale è il problema che lo affligge e che egli cerca di risolvere nella maniera sottilmente pessimistica di larga parte dell'Illuminismo, tendente a « diminuer la somme des maux et en augmenter celle des biens ». Tuttavia anche questo è un problema di difficile soluzione e appare complicato dalla relatività intrinseca ad ogni esperienza umana. Di qui l'appello a Hume, quale maestro di un orientamento teorico consapevole della variabilità empirica e nello stesso tempo avvertito del valore universale della scienza. Implicitamente lo scetticismo è assunto nella morale e non è esorcizzato come uno spettro che nientifica se stesso e tutto ciò su cui si esercita.

<sup>197</sup> Su V. M. Gaudio cfr. P. C. Molhuyzen, *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, vol. VIII, Leiden 1930, coll. 584-585 e R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., pp. 407-409.

<sup>198</sup> *Memorial to Hume by Professor Gaudio*, 3<sup>rd</sup> January 1764, in *Hume Mss.*, Royal Society of Edinburgh, vol. XIII, fol. 4, riprodotto in R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., p. 408.

Tuttavia, alla base della simpatia per Hume da parte di Vincenzo Maria Gaudio vi è soprattutto un motivo di carattere ideologico, una esplicita dichiarazione di polemica anticattolica. Gaudio afferma di essersi da tempo convinto che « la religion dans laquelle il avoit été élevé étoit fautive », con il che spiega la sua conversione al protestantesimo e i suoi studi minuziosi sulle religioni del mondo e sulle sette della religione cristiana. Ancora una volta Hume è maestro in questo campo, per l'atteggiamento cauto e ponderato da scienziato che vuole ritrarsi nella ricerca faticosa e paziente dei fenomeni e delle manifestazioni storiche del mondo umano. Eppure quella che vuole presentarsi come pacatezza filosofica per Gaudio è in realtà una polemica militante. Solo due anni più avanti, nel 1766, nel « Journal des sçavans » sotto lo pseudonimo di *Alitophile* pubblica tre articoli<sup>199</sup> che sono un'aperta difesa dell'*Émile* e un altrettanto palese attacco alla teologia e al clero in cui anche Hume fornisce alcune pezze d'appoggio. La violenza della condanna della « gens à la robe noire » ha una ragione biografica nella lunga consuetudine con le questioni teologiche e religiose: « io sono invecchiato nelle bardature della teologia ». Di fatto questa è anche e soprattutto una ragione storica specifica dell'ambiente italiano: nelle vicende personali di Vincenzo Maria Gaudio si riassumono — sia pur nel tentativo di distaccarsene — le caratteristiche della cultura italiana, da secoli ipotecata dall'universalismo cattolico oramai svuotato di alcuna reale capacità di incidenze nella società e nella cultura. La formazione culturale di Gaudio è di stampo prettamente italiano e meridionale: a Napoli studia legge ed è lettore di diritto all'Accademia e si uniforma così ad una tradizione largamente dominante ancora nel Settecento. Tuttavia ben presto cerca di allargare le sue esperienze culturali in una direzione più aperta al mondo austro-tedesco e alle riforme della scuola storica; infatti alla metà del secolo lo troviamo occupare incarichi alla Cancelleria di Vienna e all'Università di Göttingen, ormai convertito al protestantesimo. Entra però in contrasto con i colleghi per le sue convinzioni religiose e, dopo un breve soggiorno a Giessen e a Berlino, nel 1765 si trasferisce in Olanda, dapprima all'Aja dove collabora con gli editori Merkus e Rey e poi ad Amsterdam dove partecipa alle attività del « Journal des sçavans ». Gli articoli già ricordati che pubblica sul periodico gli causano l'ostilità dei predicatori Valloni che lo fanno arrestare e condannare a trent'anni di prigione. Probabilmente diventato

<sup>199</sup> Cfr. « Journal des sçavans », Avril 1766.

pazzo durante la detenzione, sembra che sia dimesso dal carcere prima della fine della pena e che muoia altrove.

La storia di Gaudio è dunque la storia di un progressivo allargamento degli interessi culturali e soprattutto religiosi, dal cattolicesimo, alla sua critica attraverso il protestantesimo, alla polemica con questo ultimo, fino all'approdo a posizioni vagamente deistiche sostenute da un'aperta condanna delle religioni storiche per le loro strutture istituzionali irrigidite e asservite al prepotere di una casta ristretta. Italia, Austria e Olanda sono le tre tappe geografiche dell'itinerario ideologico di Gaudio, che scandiscono i momenti teorici della polemica anti-teologica in una progressiva esigenza di libertà religiosa e culturale effettivamente realizzata. Di fatto tutte e tre le realtà storiche e geografiche si rivelano insufficienti ad esprimere compiutamente l'ansia di libertà che anima Gaudio: vi è sempre uno scarto tra le sue aspirazioni ideali e il mondo che dovrebbe realizzarle, uno scarto che drammaticamente si conclude con la morte e la pazzia nel segno del più completo insuccesso. Fuori d'Italia si compie in modo tragico la sua parabola teorica e fisica, a conferma indiretta della radicalità del suo pensiero che all'interno della penisola non può trovare alcuna possibilità di espressione, ma che anche all'esterno incontra serie difficoltà. Nella linea del libero pensiero si rinnova la tradizione italiana dell'emigrazione intellettuale, sospinta dalla vivace avversione per ogni forma di costrizione culturale. In questa linea Hume ha un posto di primo piano per Gaudio, in quanto incarnazione degli ideali illuministici di libertà e amore per l'umanità, in versione coerentemente laica e antiteologica. Svincolato da un referente sociale oggettivo, Gaudio non trova nell'opera di Hume stimoli alla riforma paziente della società civile e dello stato, ma l'incitamento alla radicalizzazione della sua polemica per una battaglia che è tutta teorica e morale. A lui mancano l'operosità e il realismo tipici dei riformatori politici del nostro Settecento, ma è indubitabile che, pur tra astrattezze individualistiche, nella sua riflessione siano spazzati via d'un sol colpo i retaggi soffocanti di un pensiero troppo disposto a scendere a patti con il potere politico e religioso. È questa una chiave di lettura di Hume che necessariamente non può svilupparsi in Italia ma, sorta da problemi e tensioni prevalentemente italiani, costituisce l'altra faccia della medaglia della fortuna di Hume nella penisola, estrinseca geograficamente ma non idealmente a quella riformatrice.

## CAPITOLO SECONDO

### LA FILOSOFIA

#### 1. - LE REAZIONI POLEMICHE.

Le risposte piú comuni ed immediate della cultura settecentesca italiana al primo libro del *Trattato* ed alla *Ricerca sull'intelletto umano* ricalcano nella sostanza un identico schema interpretativo: con la monotonia di chi si allinea passivamente sulle posizioni tradizionali, gli autori italiani formulano sommarî giudizi negativi sulla filosofia humiana nel suo complesso che tacciano di scetticismo e di irreligione. Cosí si ricorda che la lettura di Hume deve essere sostenuta da una

previa sodissima cognizione di quanto appartiene alle verità certissime della nostra Sacrosanta Religione: chi altrimenti non a bastanza di simili prerogative ritruovasi corredato, dovrebbe affatto astenersi dalla loro lettura; mentre lo stile del Sig. Hume è cosí penetrante e seducente, che facilmente impone a meno cauti, quali insensibilmente ritroverannosi nello Scettico Labirinto<sup>1</sup>.

Una tale presa di posizione accomuna scrittori di diverso orientamento teorico e non pare subire variazioni rilevanti in funzione della loro collocazione oggettiva nel panorama culturale italiano. Gli intellettuali tradizionalisti e quelli aperti alle nuove correnti culturali ribadiscono la stessa netta condanna in nome del sapere e della convivenza civile, seriamente minacciate dai « paradossi informi, torbidi, contraddittori e distruttori della legge, della società e della religione »<sup>2</sup> contenuti nel-

<sup>1</sup> « Estratto della letteratura europea », gennaio-marzo 1758, p. 187.

<sup>2</sup> Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), *Della Restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII*, vol. II, Venezia, nella Stamperia Graziosi, 1786, p. 231.

l'opera di Hume: il suo esito inevitabile è essenzialmente negativo, è la distruzione della filosofia, l'« assassinio antifilosofico », perpetrato con le armi della « pirateria sofistica ».

La lettura polemica di Hume è evidente nella *Restaurazione d'ogni filosofia*<sup>3</sup> del padre Appiano Buonafede<sup>4</sup>. Con chiaro intento apo-

<sup>3</sup> L'opera, già indicata nella nota precedente, esce in tre volumi a Venezia dal 1785 al 1789.

<sup>4</sup> Appiano Buonafede (1716-1793), nato a Comacchio, entra a 18 anni nella Congregazione Celestina dell'ordine di San Benedetto. Compiuti i primi studi a Bologna e a Roma, passa la giovinezza a Napoli, dove avvicina Vico e Genovesi. Oltre che scrivere elogi di uomini illustri (*Ritratti poetici, storici e critici*, Napoli 1745), si interessa di agraria e di medicina e nel 1754 entra nell'Arcadia con il nome di Agatopisto Cromaziano per il suo interesse per i filosofi greci. Accanto ad altre opere di carattere satirico e letterario, scrive *Della malignità istorica discorsi tre contro Pier Francesco le Courayer nuovo interprete della istoria del Concilio di Trento di Pietro Soave* (Bologna 1757) contro la *Storia del Concilio di Trento* di Paolo Sarpi ed alla risposta polemica di Francesco Grisellini risponde con toni graffianti con *Della impudenza letteraria. Sermone parenetico [...] contro un libro intitolato: Memorie anedote spettanti alla vita e agli studi di F. Paolo Servita raccolte e ordinate da Francesco Grisellini* (s. n. t. ma Lucca 1761 o 1762). Trasferitosi a Bologna, conosce i due Zanotti e prende parte alla disputa sullo stoicismo che vede contrapposti Francesco Zanotti, il Cardinal Querini ed il Marchese Caracciolo all'Ansaldi ed al Guerrieri, intervenendo a favore di Zanotti. Dal 1761 inizia un periodo di intensa produzione: nel 1761 pubblica a Lucca la *Storia critica e filosofica del suicidio ragionato*, che è una sorta di esame aneddótico del suicidio presso i popoli antichi e moderni; nel 1763, sempre a Lucca, esce *Delle conquiste celebri, esaminate col natural diritto delle genti*, in polemica con Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Montesquieu, gli enciclopedisti, Helvétius, Grozio e Pufendorf, in cui, nel rispetto della teoria giusnaturalistica cristiana, sono definiti i limiti della giustizia in tempo di guerra ed in tempo di pace e sono utilizzati anche temi tipici del pensiero contemporaneo piú avanzato sull'argomento. Nel 1764 interviene pesantemente contro il Baretti e la sua « Frusta letteraria », pubblicando il *Bue pedagogo*. Dal 1766, per quindici anni, si dedica alla stesura ed alla pubblicazione di *Della Istoria e dell'indole di ogni filosofia* (voll. 7, Lucca, Riccomini, 1766-1781), che si estende dalla creazione fino al secolo XV; ad essa aggiunge, a partire dal 1785, *Della Restaurazione d'ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII* (cit.) fino a Vico e Genovesi, che viene anche tradotta in tedesco da K. H. Heydenreich a Lipsia nel 1791 e ristampata a Milano per l'interesse di G. Romagnosi. La fama di *Della Istoria e dell'indole di ogni filosofia* presso il papa, il neoeletto Clemente XIV, gli procura nel 1771 il posto di Procuratore generale della Congregazione Celestina a Roma, carica che tiene fino al 1780. Nel 1789 pubblica la *Storia critica del moderno Diritto di Natura e di Genti* (Perugia), in cui espone la storia dell'etica dal punto di vista cattolico. L'intento apologetico è mantenuto anche nelle *Epistole Tuscolane di un solitario a un uomo di città* (Gerapoli 1789) dove, contro il libero pensiero e il latitudinarismo, in difesa dichiarata della teocrazia papale, vuole mostrare la superiorità della società fondata sulla religione e sulla rivelazione. In questa direzione si unisce agli antigiansenisti con una *Lettera consolatoria e consultiva di Gelasio Irone al vescovo di Pistoia*

logetico, Buonafede applica anche a Hume lo schema interpretativo che egli ricava dalla *Historia critica philosophiae* di Brucker<sup>5</sup> rivisto secondo la piú stretta fedeltà all'ortodossia nell'«affare altissimo della religione»<sup>6</sup>. Nell'esame della *Ricerca sull'intelletto umano* — che cita nella versione francese — Buonafede si sofferma sulla distinzione tra le differenti specie di filosofia formulata nella *prima sezione* e ritiene che Hume, in via programmatica, si proponga di seguire il modello ciceroniano di una filosofia non eccessivamente profonda, orientata verso il miglioramento della società. Sono queste ipotesi degne della massima stima, ma verrebbero contraddette nella stesura effettiva della *Ricerca*,

*mons. D. Scipione Ricci* (Filadelfia 1789) che legge nei circoli romani. Rimane incompleta un'altra opera polemica, *Le Lettere Tiburtine*.

Su A. Buonafede cfr. G. M. Mazzucchelli, *Gli Scrittori d'Italia*, vol. II, 4, Brescia 1763, pp. 2305-2308; G. A. Cavalieri, *Lettera famigliare [...] sopra la persona e le opere del p. abate D. A. Buonafede*, Comacchio 1782; Agatopisto Cromaziano Giuniore, *Elogio storico, letterario di Agatopisto Cromaziano*, Ferrara, Eredi Rinaldi, 1794; C. Ugoni, *Della letteratura italiana del secolo XVIII*, Brescia 1821, pp. 270-309; E. De Tipaldo, *Biografia degli Italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del sec. XVIII e de' contemporanei*, vol. I, Venezia, Alvisopoli, 1834, pp. 402-406; C. Motzo Dentice d'Accadia, *Intorno alla storia della filosofia in Italia nel Settecento*, Roma 1931; B. Croce, *La letteratura italiana del Settecento*, Bari, Laterza, 1949, pp. 225-240; G. Natali, *Il Settecento*, vol. II, Milano, Vallardi, 1964<sup>2</sup>, pp. 462-469 e 504; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, cit., pp. 1000-1001; G. B. Salinari, voce *A. Buonafede*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XV, pp. 100-104.

<sup>5</sup> J. Brucker, *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, voll. 6, Lipsiae 1766-1767<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> A. Buonafede, *Dell'istoria e dell'indole di ogni filosofia e della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI, XVII e XVIII*, vol. I, Milano, Soc. Tip. dei Classici Italiani, 1837, p. 16. L'opera ed in particolare la storia della filosofia di A. Buonafede è dominata da chiari intenti apologetici cattolici: l'autore è tutto teso a dimostrare la superiorità del pensiero italiano su quello europeo ed a condannare l'intero sviluppo culturale e filosofico dal Rinascimento fino all'Illuminismo; a tal fine non disdegna di 'volterizzare' per moda in nome della fede e della Chiesa (cfr. B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1921, p. 88). Lo stesso criterio negativo di J. Brucker si trasforma dogmaticamente nella «vanità di una disinvoltura polemica che abbandona ogni scrupolo di seria informazione e di analisi» (A. Banfi, *La ricerca della realtà*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1959, p. 112). Nonostante la satira nei confronti dell'Illuminismo, Buonafede vi partecipa e la polemica antimetafisica, per l'adesione ad un modulo di pensiero razionalistico e sperimentalistico, e per lo stile di stampo volterriano. Apertamente attacca gli enciclopedisti e tutti i filosofi moderni, ma loda Bacone perché pone le basi della nuova fisica e perché «dalla ragione stessa parve prodotto [...], acciocché togliesse il giogo della filosofia [...] e la chiamasse a signoria e libertà» (A. Buonafede, *Ritratti poetici, storici, critici di vari uomini di lettere*, Venezia 1788<sup>6</sup>, p. 60).

che risulta un seguito di « sottilità non solamente rimote e superflue, ma ancora profane »<sup>7</sup>. L'opera sconfinava dunque dall'ambito moderato della filosofia pratica a quello della metafisica astrusa; ha un suo spessore teorico, ma questo è costituito da « paradossi informi, torbidi e distruttori della legge, della società e della religione »<sup>8</sup>. Lo sperimentalismo di Hume diviene una delle innumerevoli forme del nuovo ateismo ed è accostato al deismo di Toland e di Collins, oppure al materialismo di Hobbes, La Mettrie e Helvétius<sup>9</sup>. Tutti i capisaldi della filosofia umana sono condannati come fonte prima dello scetticismo, dalla fondazione soltanto probabile dell'esperienza e della relazione di causalità, fino alla critica della prova cosmologica per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Costantemente Buonafede accusa Hume di pirronismo e di dogmatismo nel contempo poiché, cercando coscientemente di minare i principi della psicologia, giunge ad una nuova forma di metafisica intrisa di fatalismo, in cui tutto obbedisce alla casualità anarchica di fenomeni sganciati da ogni rassicurante referente sostanzialistico.

Analoghi fraintendimenti grossolani sono presenti nella lettura di *An Enquiry concerning the Principles of Morals* — anch'essa conosciuta nella versione francese — dove Hume, sulla scia di Shaftesbury e Hutcheson, confermerebbe la sua vocazione di « avversario dichiarato de' sistemi » e della ragione, propugnatore di principi « azzardati alla sorte senza legislatore e senza sanzione »<sup>10</sup>. Nei confronti di questo caos l'unico deterrente sembra essere costituito da una tiepida filosofia eclettica, vagamente ancorata al senso comune della scuola scozzese, attenta al valore della ragione, osservante della religione e vagamente moralistica<sup>11</sup>. Poco importa poi se, per una specie di astuzia della ragione anch'essa asservita al libertinaggio, lo « Scozzese [...] si fece leggere e

<sup>7</sup> A. Buonafede, *Della restaurazione di ogni filosofia ...*, vol. II, cit., p. 229.

<sup>8</sup> Op. cit., vol. II, p. 231.

<sup>9</sup> Nell'indice generale alla fine dell'opera Hume fa parte di quella « folla metafisica » di funesta memoria, accusata di corrompere la psicologia con « sottigliezze, superfluità, tenebre e libertinaggio ».

<sup>10</sup> Op. cit., vol. III, p. 129.

<sup>11</sup> Non a caso Buonafede cita le opere di Mérian, in cui trova il modello di una vantaggiosa sintesi di senso e ragione, dove la corrente scozzese del senso comune si fonde con quella tedesca del primato della ragione. Anche questa tendenza rimane comunque epidermica in Buonafede e non sfocia in alcuna coerente conclusione.

gli oppugnatori si fecero dimenticare »<sup>12</sup>: questa è la prova che i suoi « mille artifizii e quasi incantesimi » sono molto pericolosi e lusinghieri, ma non significa perciò che siano veri. In realtà Buonafede riconosce anche degli aspetti positivi nella riflessione humiana nel suo complesso e dichiara esplicitamente di non ripugnare alla « grandezza del suo ingegno e alla maggioranza delle sue opere politiche e storiche, e nell'ordine e nell'eleganza del dire, e ancora nella correzione di parecchie sviste lockiane »<sup>13</sup>. Alla considerazione negativa della filosofia e della morale si accompagna così embrionalmente un apprezzamento positivo degli scritti politici e storici, secondo una linea interpretativa ricorrente in larga parte della cultura italiana del Settecento.

La posizione di Appiano Buonafede, seppur non approfondita dal punto di vista concettuale, acquista valore in quanto esemplificativa della valutazione più immediatamente diffusa nella cultura italiana del Settecento sulla filosofia di Hume, di cui rappresenta una sorta di esasperazione e di enfattizzazione polemica. Ad un primo livello di accostamento all'opera filosofica di Hume prevale un giudizio critico espresso senza mezzi termini secondo il modello utilizzato da Buonafede: Hume appare come il sostenitore di una metafisica distruttiva e nichilista, negatrice del sapere e della vita civile. Per questo la sua riflessione non richiede una disamina interna che ne valuti gli apporti specifici, e che ne riconosca così implicitamente una funzione positiva nella cultura contemporanea. Sembra più produttivo intervenire operativamente con un giudizio di valore sulla filosofia humiana nella sua totalità, finalizzato ad un'aperta condanna dello scetticismo in quanto sua caratteristica più rilevante.

D'altra parte la radicalità e l'uniformità della presa di posizione critica nei confronti di Hume non si accompagna necessariamente alla generalità della sua diffusione. Essa rimane circoscritta a figure e a settori relativamente ristretti della cultura italiana: né la *Ricerca sull'intelletto umano*, né il primo libro del *Trattato* destano un grande scalpore: in generale nelle opere divulgative, dai testi di storia della filosofia<sup>14</sup> ai giornali ed alla stessa letteratura controversistica, i riferi-

<sup>12</sup> Op. cit., vol. II, p. 232.

<sup>13</sup> Op. cit., vol. II, p. 229.

<sup>14</sup> Le principali opere di storia della filosofia del Settecento illuministico italiano, salvo quella di A. Buonafede, non prestano alcuna attenzione alla filosofia di Hume, che non sia marginale o casuale. Così è per la *Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni secolo intorno all'anima, alla cosmologia, a Dio e al na-*

menti alla filosofia humiana sono limitati a cenni brevi o sono persino del tutto assenti.

## 2. - I GIORNALI.

La relativa ristrettezza del dibattito sulla filosofia humiana nell'Italia del Settecento trova chiara espressione nelle scarse recensioni dei giornali, che pure consentono di individuare con maggior precisione le relazioni che si stabiliscono nella circolazione delle idee illuministiche. Il giudizio dei periodici italiani sulla filosofia di Hume si ispira largamente alle valutazioni molto più tempestive della stampa europea, come conferma il caso delle « *Novelle letterarie* » di Firenze<sup>15</sup>. Nell'aprile del 1740, in un breve avviso<sup>16</sup>, il giornale fiorentino si sofferma sui due primi libri del *Trattato* che attribuisce a Hume e che considera con simpatia. Dopo una sommaria indicazione dell'argomento dell'opera, l'articolista conclude in termini elogiativi: « quegli che amano la novità trovano qui di che soddisfarsi. È opera trattata a fondo e originalissima »<sup>17</sup>. La recensione, singolare per la mancanza di accenni critici, ricalca nella struttura e nel contenuto un articolo del 1739 della « *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Eu-*

*tural diritto* di Basilio Terzi (tomi 8, Padova 1776-1778) e così anche per il *Quadro storico e critico delle opinioni filosofiche* di Oligo Talassiano (Paolo Marcello del Mare), edite in due volumi a Genova e a Pisa nel 1793 e nel 1795, che però si ferma ad Epicuro. Il riferimento a Hume si ritrova invece, come si vedrà più avanti per Francesco Soave e per Cesare Baldinotti, nelle introduzioni storico-filosofiche a testi in cui esso è funzionale all'elaborazione di una prospettiva teorica autonoma.

<sup>15</sup> « *Novelle letterarie* », Firenze 1740-1792. Sulle « *Novelle letterarie* » cfr. L. Piccioni, *Il giornalismo letterario in Italia. Saggio storico-critico*, Torino, Loescher, 1894; F. Fattorello, *Il giornalismo letterario dalle origini agli anni 1848-1849*, Udine 1937; C. Pellegrini, *Giovanni Lami, le "Novelle letterarie" e la cultura francese*, in « *Giornale storico della letteratura italiana* », CXVI (1940), pp. 1-17; M. Rosa, *Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle "Novelle letterarie"*, in « *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* », serie 2, XXV (1956), pp. 260-333; G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., pp. 165-187.

<sup>16</sup> « *Novelle letterarie* », I (1740), col. 255.

<sup>17</sup> Ivi. Il giornalista inizia con queste parole: « Un gentiluomo nominato Monsieur Hume ha pubblicato un *Trattato della natura umana, dove procura d'introdurre il metodo sperimentale di ragionare ne i soggetti di morale [...]* » (ivi). Dopo aver indicato in modo sommario l'argomento dei capitoli, conclude nei termini sopra riferiti.

rope » di Amsterdam<sup>18</sup>, l'unica rivista contemporanea « completely undismayed by the freethinking implications of the *Treatise* »<sup>19</sup>.

La recensione del 1740 risulta tanto piú atipica quando la si confronta con un avviso posteriore di neppur quattro mesi in cui il *Trattato*, indicato anonimo, viene giudicato « un'opera molto cattiva »<sup>20</sup>: l'autore « pretende di stabilire un nuovo sistema di Logica e di Metafisica, in cui è assai oscuro, perché non definisce una quantità di voci da lui usate, ed ha l'ardire di condannare per capi superficiali Clarke e Locke »<sup>21</sup>, oltre a disprezzare la geometria « come una chimera ». In sintesi, « introduce il Pirronismo, ma in un'aria cosí decisiva, che nello spacciare i suoi Paradossi, mostra insieme di essere un Filosofo troppo dogmatico. L'utilità che si cava da saper che vi sono nel Mondo libri di questa sorta, è di cautelarsi non gli legger mai »<sup>22</sup>. Le « Novelle letterarie » si allineano cosí sulle posizioni piú comuni della stampa europea, condivise anche in complesso dalla stessa « Bibliothèque raisonnée »<sup>23</sup> e ne accentuano i motivi di critica polemica.

Del resto questa nuova valutazione di Hume è coerente con il generale orientamento teorico delle « Novelle letterarie » e del suo direttore Giovanni Lami<sup>24</sup>. Organizzatore culturale talvolta spregiudicato, Giovanni Lami non è certamente chiuso agli influssi del pensiero d'oltralpe e non nasconde le sue simpatie per il newtonianesimo ormai vit-

<sup>18</sup> « Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe », XXII<sup>7</sup> (1739), p. 481. L'articolo inizia cosí: « A gentleman named Mr. Hume has published a *Treatise of Human Nature* » (« Bibliothèque raisonnée ... », XXII<sup>7</sup> [1739], p. 481) e dopo una precisa indicazione del contenuto dei due volumi, conclude: « Those who demand the new will find satisfaction here. The author reasons on his own grounds; he goes to the bottom of things and traces out new routes. He is very original! » (ivi). Come ha indicato E. C. Mossner, *The continental reception of Hume's Treatise, 1739-1741*, cit., pp. 35-36, l'articolo è scritto dal redattore e corrispondente dalla Gran Bretagna Pierre Desmaizeaux, un protestante francese rifugiato in Inghilterra, membro della Royal Society ed amico personale di liberi pensatori, in contatto anche con Hume.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 35.

<sup>20</sup> « Novelle letterarie », I (1740), col. 560.

<sup>21</sup> Ivi.

<sup>22</sup> Ivi.

<sup>23</sup> « Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe », XXIV (1740), p. 353; il giudizio della « Bibliothèque raisonnée » è sintetizzato in questi termini: « Never has there been a Pyrronian more dogmatic ».

<sup>24</sup> Come è noto Giovanni Lami partecipa fin dall'inizio alla piccola redazione del giornale, e dal 1743 al 1768 ne è l'unico redattore.

torioso; tuttavia nella sostanza resta legato all'ambiente ed alla tradizione culturale toscana, che cerca di mediare con le nuove correnti filosofiche europee. Sotto la sua direzione, nei primi anni, la rivista rivela anche interessi esterni al mondo cattolico, ma in funzione di scelte antideistiche ed antimaterialistiche<sup>25</sup>, in un generale indirizzo razionalistico ed erudito di critica storico-ecclesiastica.

Gli spunti contenuti nella prima recensione non vengono sviluppati dalle « *Novelle letterarie* », la cui redazione si fa promotrice di una politica e di un orientamento culturale eterogeneo all'empirismo humiano, sottilmente pervaso dallo scetticismo e da intenti antiteologici. In realtà, prima ancora che per motivi di autocensura<sup>26</sup> o perché estrinseco agli orientamenti del periodico, l'apprezzamento positivo di Hume ricopiato dalla « *Bibliothèque raisonnée* » viene abbandonato perché privo di seguito nella cultura europea<sup>27</sup>.

Un'attenzione più costante per i contemporanei dibattiti europei sulla filosofia di Hume è manifestata dall'« *Estratto della letteratura europea* » di Yverdon<sup>28</sup> che segue con interesse la pubblicazione delle opere della scuola scozzese del senso comune esplicitamente rivolte alla critica del *Treatise* e degli *Essays*. In due *Novelle letterarie dalla Gran*

<sup>25</sup> Cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società nell'Italia dell' "Ancien Regime" (1688-1789)*, cit., p. 170.

<sup>26</sup> In generale le « *Novelle letterarie* » nutrono una certa simpatia nei confronti delle nuove opere filosofiche straniere, ma cambiano poi atteggiamento quando le reazioni si fanno più evidenti ed aperte (cfr. G. Pellegrini, *G. Lami, le "Novelle letterarie" e la cultura francese*, cit., pp. 1-17). Questo sembrerebbe essere confermato dalla inversione di tendenza successiva all'« *arrêt* » dell'*Encyclopedie*.

<sup>27</sup> La pratica di riprendere, o addirittura copiare le altre riviste, è comune in tutta l'Europa del Settecento e favorisce il diffondersi di opinioni simili riguardo alle opere filosofiche straniere, spesso non sostenute dalla conoscenza diretta dei testi. Così le « *Novelle letterarie* », per i libri d'oltralpe, si fondano su segnalazioni di corrispondenti esteri abilmente composte (cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., p. 169).

<sup>28</sup> « *Estratto della letteratura europea* », Berna 1758-1762, Yverdon 1762-1766; Milano 1766-1769. Nella prima fase la redazione cura anche l'« *Excerptum totius Italiae nec non Helvetiae literaturae* » (Berna 1758-1762). Nel luglio 1762 l'« *Estratto* » è proseguito a Yverdon fino al 1766 dal romano Bartolomeo De Felice. Dal 1767 è pubblicato a Milano, con la falsa indicazione di Yverdon, da un gruppo di intellettuali, tra cui numerosi animatori del gruppo di « *Il Caffè* »: Beccaria, Lambertenghi, Pietro Verri, Biffi, G. Battista Vasco e Isidoro Bianchi. Sull'« *Estratto* » cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., pp. 330-335.

Bretagna del 1764<sup>29</sup> il periodico si sofferma a lungo sulle *Ricerche sull'anima umana secondo i principi del senso comune* di Reid. Reid ha il merito di confutare con « imparzialità e vantaggiosamente » i principi scettici del *Trattato*, libro tenebroso e desolante per il metodo espositivo pieno di « sottigliezze metafisiche » e per le teorie negative e distruttive che propugna<sup>30</sup>. Giustamente Reid mette in luce che Hume è l'ideale continuatore della filosofia di Berkeley, di cui radicalizza la critica al concetto di sostanza, dal momento che « si è ridotto a sostenere darsi delle idee senza uno spirito, e de' pensieri senza un ente che pensa »<sup>31</sup>. Il suo preteso sperimentalismo si capovolge in una metafisica idealistica poiché giunge a « far man bassa sopra tutti gli enti, ed a ridurre l'universo ad una catena di semplici idee »<sup>32</sup>. Questa è la contraddizione somma in cui finisce per invischiarsi inevitabilmente dal momento che « ardisce combatter la verità stessa »<sup>33</sup>.

Ancora una volta la filosofia humiana è fraintesa e rovesciata in una nuova metafisica, non più però di carattere materialistico come nell'interpretazione di Buonafede, bensì idealistico. L'« Estratto » coglie la reale portata della critica di Hume e la sua maggiore radicalità rispetto a quella di Berkeley<sup>34</sup>. Tuttavia l'intento umano di demistifi-

<sup>29</sup> « Estratto della letteratura europea », luglio-settembre 1764, p. 243 e ottobre-dicembre 1764, pp. 250-251.

<sup>30</sup> A T. Reid spetta la parola decisiva sul *Trattato*: « Comparve quindici anni sono a Londra un'opera che vi fece una gran sensazione. Gli uni riguardavanla come un capo d'opera di Filosofia; e gli altri come la produzione dell'errore e della licenza. Quest'opera, pubblicata sotto il titolo di Trattato della Natura umana, meritava d'essere esaminata con imparzialità. Or ciò che appunto fa oggi, alquanto tardi per verità, il Sig. Reid » (« Estratto della letteratura europea », luglio-settembre 1764, p. 243).

<sup>31</sup> « Estratto della letteratura europea », ottobre-dicembre 1764, p. 250.

<sup>32</sup> Ivi.

<sup>33</sup> « Estratto della letteratura europea », gennaio-marzo 1764, p. 179.

<sup>34</sup> Infatti Berkeley si limita a dimostrare che la materia, intesa come presupposto sostanzialistico delle percezioni, si riduce alla successione temporale delle idee le quali, articolandosi secondo connessioni associative, costituiscono ciò che chiamiamo realtà empirica, esterna a noi ed immutabile. Con il ricorso all'intuizione religiosa della divinità che garantisce l'ordine costante e regolare della natura, Berkeley salva la connessione uniforme tra i fenomeni, la conseguente possibilità della conoscenza scientifica e la sostanzialità dell'anima. Al contrario Hume rifiuta ogni soluzione che vada al di là dell'esperienza fattuale. Le conseguenze che egli ricava dalla sua impostazione sono di decisiva portata teorica: da una parte il riconoscimento che il principio pratico-istintuale dell'abitudine costituisce l'unica fondazione della conoscenza sperimentale; dall'altra la riduzione della realtà spiri-

care l'assunzione acritica dello sperimentalismo di derivazione newtoniana a teoria sulla struttura e sull'essenza della realtà è assolutizzato ed estremizzato in una posizione di cosciente solipsismo filosofico. L'idealismo implicito nell'impostazione percezionistica<sup>35</sup> viene identificato con uno scetticismo assoluto, distruttore della conoscenza e della realtà. La salvezza da questo vuoto teorico e materiale è portata da Reid che « gettasi nelle braccia del senso comune, e sulle nozioni che questo gli somministra, esamina i rapporti de' nostri sensi, stabilisce la realtà degli oggetti che ci fanno conoscere, analizza le loro operazioni, e con de' motteggiamenti molto propri e ripieni di grazia, à ricoperto il Pirronismo di ridicolo »<sup>36</sup>.

In realtà l'« Estratto » non intende sconfessare l'empirismo come metodo di ricerca scientifica e su questa base riconosce che nell'ambito delle materie di fatto l'unico criterio di verità è costituito dalla probabilità fondata sull'esperienza passata<sup>37</sup>. Tuttavia non si spinge fino ad accettare le conseguenze radicali che da questa impostazione trae Hume: per il periodico di Yverdon il rimando alle attestazioni empiriche deve

tuale all'unione, operata dall'immaginazione, di molteplici percezioni differenti e distinte (cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, trad. it., in *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, vol. I, p. 271).

<sup>35</sup> Se si può rintracciare effettivamente una tendenza idealistica nella filosofia di Hume (cfr. M. Dal Pra, *L'astrazione nella filosofia di Hume*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXII [1967], pp. 435-456), è certamente eccessivo volere ridurre tutto il suo pensiero ad una cosciente affermazione di idealismo. Proprio in *Of Understanding* Hume prende in considerazione la possibilità, non del tutto remota, che la sua teoria venga fraintesa in senso idealistico (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 182-185). A questo proposito ribadisce che non intende contestare l'indipendenza delle operazioni della natura rispetto al pensiero, bensì soltanto la credenza nella fondazione sostanzialistica del nesso di causalità. Le relazioni che si stabiliscono tra i fenomeni non possono essere ascritte alla mente umana, perché sono anteriori ed indipendenti rispetto ad essa (cfr. op. cit., p. 183). La mente interviene soltanto, sotto la spinta dell'abitudine più che del pensiero, a farci sentire la necessità di passare da un oggetto ad un altro che abbiamo osservato costantemente congiunto al primo: « la necessità è qualcosa che esiste nella mente, e non negli oggetti; né possiamo farci la più lontana idea di essa considerata come qualità dei corpi » (op. cit., p. 180). Lungi dall'essere un'affermazione di carattere idealistico, che si risolverebbe in una concezione globale del mondo non suffragata dall'esperienza, la filosofia di Hume intende demistificare l'assunzione acritica dello sperimentalismo di derivazione newtoniana a teoria metafisica sulla realtà. D'altra parte, nel linguaggio settecentesco, l'accusa di idealismo si identifica con quella di scetticismo e di negazione del valore della conoscenza.

<sup>36</sup> « Estratto della letteratura europea », ottobre-dicembre 1764, p. 250.

<sup>37</sup> Cfr. op. cit., p. 218.

essere sostenuto da certezze indubitabili sulla struttura dell'universo materiale e psichico che si rivelano direttamente alla coscienza del soggetto. La riduzione empirica si arresta di fronte al dato delle sensazioni immediate dell'anima, attraverso le quali rifluiscono i principi del senso comune, dalla credenza nella realtà oggettiva dei fenomeni, a quella della natura immateriale e libera dell'anima e della fondazione razionale della religione<sup>38</sup>.

La chiusura nei confronti dello sperimentalismo di Hume si manifesta piú chiaramente nell'esame di quei luoghi del testo humiano dove appare piú evidente la dissoluzione dei concetti basilari della tradizione metafisica e religiosa. Su questo terreno, con chiare finalità polemiche, l'« Estratto » rinnova le comuni accuse di materialismo ateo e contraddice la sua interpretazione idealistica del *Trattato*<sup>39</sup>. Hume assurge a campione degli atei e dei miscredenti: « fra tutti coloro ch'anno assalito la Religione Cristiana non avvenne alcuno che l'abbia fatto con artificio maggiore, che le abbia dato de' piú pericolosi colpi del Sig. Hume che può chiamarsi a giusto titolo il Bayle dell'Inghilterra. Non contento di attaccarla continuamente, egli si è studiato s'è permesso di parlar cosí, di bloccarne ogni passo »<sup>40</sup>. Perciò sono senz'altro da pubblicizzare gli scritti di quegli autori — da Gerard, a Leland, a Campbell, a Adams — che, « distinti per la loro pietà e pel saper loro, anno preso la difesa del cristianesimo, ed anno resi inutili i colpi di questo spaventoso nemico »<sup>41</sup>. In questo l'« Estratto » non si discosta dagli schemi polemici della lettura italiana di Hume: plaude alla confutazione di Campbell della sezione *Of Miracles*<sup>42</sup> perché mostra l'assur-

<sup>38</sup> Cfr. op. cit., pp. 220-222.

<sup>39</sup> Cosí critica la soluzione al problema della libertà e dà ampio spazio alla teoria di Wollaston che si appella al senso intimo della libertà. Riprendendo Wollaston, nota che il ragionamento di Hume è « singolare » perché muove dall'osservazione dei comportamenti esterni degli uomini e dell'uniformità costante di tutte le operazioni della natura. In questo modo, nonostante l'avvertimento della fondazione soggettiva della necessità che egli ritiene risiedere nell'intelletto dell'osservatore, Hume lascia imprecisata la questione principale e decisiva, cioè la determinazione della causa delle azioni libere. Questa è immediatamente evidente attraverso la semplice osservazione interiore di se stessi, che rende consci della naturale capacità di autodeterminazione intrinseca ad ogni essere umano (cfr. op. cit., p. 223).

<sup>40</sup> « Estratto della letteratura europea », gennaio-marzo 1764, pp. 177-178.

<sup>41</sup> Op. cit., p. 178.

<sup>42</sup> Cfr. op. cit., pp. 177-209. Ancora nel tomo di gennaio-marzo del 1765 (cfr. p. 274) è data notizia della traduzione francese di Giovanni Castiglioni della *Dis-*

dità della pretesa dimostrazione dell'impossibilità logica del miracolo <sup>43</sup>; e accetta la tesi integralistica volta ad annullare la distinzione tra miracolo e fatto storico con il conseguente slittamento dall'ambito scientifico a quello religioso. Riacquista così credito la posizione di quanti « hanno intrapreso a difenderla [la religione] sui principi della ragione umana » <sup>44</sup>: il rapporto di continuità tra ragione e religione viene reintegrato dopo la pericolosa negazione di Hume. Il suo pensiero, nel riconoscere un ambito specifico alla religione, sembra anche minare la politica di tolleranza che, sull'esempio di Locke, si è accompagnata storicamente alle posizioni teoriche che hanno sostenuto i fondamenti razionali della credenza religiosa.

*sertazione sui miracoli* di Campbell. La teoria di Hume non è enunciata direttamente, ma attraverso la critica di Campbell; tuttavia il giornalista dichiara di essersi previamente assicurato della veridicità delle affermazioni di Campbell con la lettura del *Saggio sopra i miracoli*. L'« Estratto », pur sottolineandone il rigore e la metodicità, riconosce che la confutazione di Campbell non è molto originale, perché non fa che continuare le opere di Adams e di Leland. Del resto l'operazione non richiede particolare acutezza teorica dal momento che — come secoli di letteratura controversistica hanno insegnato — l'errore non ha uno statuto ontologico, ma è soltanto apparenza illusoria e sofisma che deve necessariamente auto-contraddirsi e negarsi: « quando [Hume] cade in contraddizione (e chi è colui che non vi cada, che ardisce combattere la verità stessa?), egli [Campbell] ravvisa con molta destrezza le diverse proposizioni del suo avversario, ne fa sentire tutto il ridicolo » (« Estratto della letteratura europea », gennaio-marzo 1764, p. 179).

<sup>43</sup> Infatti, se si ammette che il nesso di causalità, pur essendo privo di certezza intuitiva o razionale, è ugualmente la fonte prima ed ineliminabile della conoscenza, si deve concludere che « sebbene noi non possiamo render ragione dell'istinto che ci porta a prestar fede al testimonio, non è però un minor fondamento naturale e primitivo della nostra credenza » (op. cit., p. 184). L'uniformità dell'esperienza passata fornisce una regola soltanto imperfetta per le inferenze sul futuro. Non può quindi fondare una negazione aprioristica del valore della testimonianza di un fatto già avvenuto: « Egli è evidente che il Sig. Hume servendosi per determinare la probabilità di un avvenimento passato, ne fa un abuso sensibile: questa è una misura ch'egli applica a certe quantità di una specie interamente diversa » (op. cit., p. 186). Esperienza e testimonianza si riferiscono a due ambiti distinti e non possono interferire l'una con l'altra. Infatti, mentre la conclusione che si ricava dalla prima è sempre generale, quella che si trae dalla seconda è sempre particolare e specifica (cfr. *ivi*). Tutto questo non significa però che la testimonianza altrui abbia sempre un valore incondizionato ed assoluto. È possibile che si presenti un contrasto di attestazioni e quindi di evidenze, ed anzi si può concedere « al Sig. Hume che il meraviglioso di un fatto può formare una presunzione contro dell'esistenza di esso; gli si nega però che possa renderlo incredibile, quando la capacità e la buona fede del testimonio che lo rapportano non sono sospetti » (op. cit., p. 185).

<sup>44</sup> D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, trad. it., in *Opere*, vol. II, cit., p. 140.

Tuttavia l'« Estratto » non intende sottoscrivere le forme esasperate di fanatismo dei settori piú oltranzisti dell'apologetica cristiana, nella convinzione che le aporie degli avversari debbano essere criticate con spirito di liberalità e di umanità. In questo senso Campbell è apprezzato per il tono equilibrato tipico della posizione dei *ministers* moderati della Chiesa presbiteriana scozzese<sup>45</sup>: « il Sig. Campbell termina con una lezione fondata sull'umiltà, sulla carità, sull'umanità e sulla persuasione di chi crede in Dio di non aver bisogno del soccorso delle nostre passioni per far trionfare presto o tardi la verità »<sup>46</sup>. La combinazione tra apertura, latitudinarismo e rispetto dei principi fondamentali stabiliti dalla Chiesa attira le simpatie della rivista: la dottrina del buon senso appare come l'espressione teorica di un indirizzo religioso e politico moderato e alieno da radicalismi, che l'« Estratto » si propone di diffondere negli anni intorno al 1760<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, soprattutto le pp. 206-213. Gli esponenti del clero moderato scozzese, da Blair a Wallace, da Reid a Campbell, da Beattie a Gerard, con i loro scritti confutano Hume, ma si oppongono — sia pure per evitare scandali — ad ogni tentativo della Chiesa scozzese di prendere delle misure pratiche contro Hume.

<sup>46</sup> « Estratto della letteratura europea », gennaio-marzo 1764, p. 209.

<sup>47</sup> Nel periodo in cui è pubblicato ad Yverdon, l'« Estratto » rispecchia gli orientamenti del redattore, l'enciclopedista romano Bartolomeo De Felice. Bartolomeo De Felice (1723-1789) nasce a Roma e, dopo aver compiuto gli studi presso i gesuiti, ottiene la cattedra onoraria di fisica all'Università di Napoli. Traduce il *Discorso sul metodo* di Cartesio, il *Discorso preliminare dell'Enciclopedia* di d'Alembert e le *Lettere sul progresso delle scienze* di Maupertuis. Rifiutata l'offerta di un vescovado, dopo travagliate vicende d'amore e di fughe, si rifugia a Berna nel 1757 e si presenta con una lettera di Morgagni ad Albrecht von Haller che lo protegge. Abiura il cattolicesimo, diviene protestante e prende moglie e nel 1757 scrive la dissertazione *De Newtoniana attractione, unica cohaerentiae naturalis causa*, il miglior commento, a giudizio di Bernoulli, della fisica newtoniana. Dal 1758 al 1762 si dedica all'« Excerptum totius Italiae nec non Helvetiae litteraturae » ed all'« Estratto della letteratura europea » e fonda la società tipografica bernese che tuttavia non ha esiti fortunati. Nel 1762, a seguito di invidie e maldicenze, lascia Berna per Yverdon, dove fonda una nuova stamperia che diviene una delle piú importanti della Svizzera. A Yverdon pubblica opere di Lalande, La Harpe e suoi numerosi scritti di logica, religione e politica. A partire dal 1768 le sue energie sono assorbite dalla stesura e dalla pubblicazione di una monumentale enciclopedia, l'*Encyclopedie ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines, mis en ordre par M. De Felice* (voll. 42 + 10 di tavole, Yverdon 1770-1780). L'opera, che secondo le intenzioni di De Felice deve essere una rifondazione della *Enciclopedia* francese ritenuta incompiuta, sovrabbondante e soprattutto dannosa alla religione, si avvale della collaborazione di Haller, Lalande, Portal, Mingard, Dupuis. Attaccata da Voltaire, d'Alembert, Grimm e Diderot

Peraltro la convergenza con la scuola scozzese svanisce non appena le affermazioni dei suoi rappresentanti possono essere utilizzate in funzione di una possibile critica della Chiesa cattolica. In questo senso l'adesione a *The pastoral influence of the Pastoral Office* di Gerard<sup>48</sup> non può essere totale ed incondizionata. Gerard è apprezzato per la sua risposta alle accuse mosse da Hume agli ecclesiastici in *Of national Characters*. Non per questo deve passare inosservata la discriminazione tra ministri di culto protestanti e cattolici; non è lecito attribuire soltanto a questi ultimi tutti i vizi e i difetti denunciati da Hume:

l'educazione, e lo spirito degli ecclesiastici Protestanti, essenzialmente non è diverso da quello de' Romani; se in alcuni dommi pensano diversamente, àno lo stesso Salvatore, lo stesso Vangelo, la stessa Morale; gl'interessi forse sono piú considerati presso gli uni, che presso gli altri; ma quanto mai dir si possa, non farà mai vedere una differenza essenziale di spirito, e di educazione<sup>49</sup>.

In sintesi, se gli ecclesiastici romani sono ambiziosi, ipocriti, orgogliosi lo saranno anche i protestanti.

L'« Estratto » giunge ad affermare che Hume è condannabile, ma lo è sicuramente meno di Gerard, il quale non solo finisce per « dar guadagnata la causa al suo avversario », ma si rivela nonostante le apparenze « molto piú furioso del Sig. Hume »<sup>50</sup>. Una tale presa di posizione non è certo indicativa di una sostanziale convergenza con Hume; è soltanto strumentale e dettata dalla volontà di non urtare l'ortodossia cattolica con cui il giornale — espressione degli ambienti protestanti — ricerca contatti e collaborazione. Inoltre, paradossalmente la critica humaniana viene ritenuta meno pericolosa dell'analisi di Gerard perché, sebbene piú radicale a livello teorico, non si concretizza in una condanna precisa della struttura gerarchica della Chiesa: la teoria, se non ha

— che la giudicano degna espressione del prete italiano « apostata ed impostore » — l'*Enciclopedia* di De Felice segue un indirizzo moderato in campo filosofico, politico e religioso. Essa esprime gli orientamenti moderati di protestanti liberali ondegianti tra la fede rivelata e la verità dimostrata, in una posizione mediana tra innovazione e tradizione. Su Bartolomeo De Felice cfr. G. Natali, *F. B. De Felice e gli enciclopedisti italiani del sec. XVIII*, in *Idee costumi uomini del Settecento*, Torino, STEN, 1926<sup>2</sup>, pp. 302-306; G. Natali, *Il Settecento*, vol. I, cit., pp. 216-217 e 232.

<sup>48</sup> Cfr. « Estratto della letteratura europea », luglio-settembre 1762, *Novelle letterarie dalla Gran Bretagna*, pp. 225-227.

<sup>49</sup> Op. cit., p. 227.

<sup>50</sup> Ivi.

conseguenze pratiche immediate, può essere tollerata senza preoccupazioni.

Analogamente nel recensire le *Four Dissertations* ed in particolare la *Storia naturale della religione*<sup>51</sup>, l'« Estratto » critica blandamente la teoria della precedenza storica del politeismo sul monoteismo. Al contrario, in maniera molto più aperta e risoluta, contesta la tesi della superiorità morale delle religioni pagane, in quanto più tolleranti di quella cristiana<sup>52</sup>. Le violenze ed i massacri che il cristianesimo ha giustificato nel corso della storia sono solo abusi che non possono offuscare, se non per via di inferenze illegittime e mistificanti, la limpidezza dei suoi fondamenti: se « i cultori del vero ed unico Dio anno date per verità degli assalti, e forti scosse alla Società Umana »<sup>53</sup>, questo non è l'effetto di credenze religiose, ma di passioni del tutto estranee ad esse.

Come negli articoli precedenti, di fronte alla critica radicale di Hume l'unica soluzione sembra consistere nel rinserrare i ranghi e nel ribadire le dottrine fondamentali del cristianesimo. In questo senso vi è pieno accordo con Leland e con la sua opera *The advantage and necessity of the Christian revelation*<sup>54</sup>. La condanna dell'ipotesi di uno sviluppo storico dell'umanità libero da sovrastrutture ideologiche accomuna i difensori della religione, al di là di ogni differenziazione confessionale: poco importa poi che vengano sorvolati gli apporti specifici della riflessione di Hume e la rilevanza metodologica della sua spiegazione genetica a partire dai principi psicologici e passionali della natura umana. Anche qui la critica delle sue opere, polemicamente assimilate alla pubblicistica di autori atei ed increduli, si dimostra funzionale alla condanna delle espressioni più radicali della letteratura illuministica. Nonostante alcune ardite proposte, rimane un fondo moderato nell'innovazione proposta dall'« Estratto », che la lettura dell'opera di Hume

<sup>51</sup> Cfr. « Estratto della letteratura europea », gennaio-marzo 1758, pp. 177-187; la recensione della *Storia naturale della religione* si trova alle pp. 177-183.

<sup>52</sup> Non è neppure vero che la credenza in un Dio infinitamente perfetto generi atteggiamenti di servilismo e di pietà. Hume « non riflette forse qui che quanto è più grande, e potente la Divinità, tanto è più capace di renderci felici, e di dare un maggior premio al nostro amore, e rispetto » (op. cit., p. 182). L'esperienza stessa contraddice la teoria humiana, poiché tutte le volte che ci formiamo l'immagine di una divinità simile a noi, le attribuiamo, peccando di antropomorfismo, tutti i nostri difetti e vizi.

<sup>53</sup> Op. cit., p. 181.

<sup>54</sup> Cfr. « Estratto della letteratura europea », ottobre-dicembre 1765, pp. 13-21.

mette chiaramente in luce. Qui il giornale rivela una particolare cautela e stima piú prudente appoggiarsi teoricamente alle confutazioni formulate dalla scuola scozzese.

### 3. - LA CONFUTAZIONE DELLA RELIGIONE.

Proprio questo tono moderato è il tratto distintivo ed essenziale dell'interpretazione italiana di Hume, che si sviluppa nell'incontro tra aperture, piú o meno avanzate, verso il nuovo e difesa della tradizione. Non è certo casuale che la riflessione filosofica di Hume non abbia lasciato molte tracce, anche solo negative e polemiche, negli scritti di esplicita confutazione antilluministica ispirata ai criteri direttivi della cultura ufficiale e dell'ortodossia cattolica. Le sezioni e le opere di Hume dedicate alla religione non vengono neppure menzionate nei piú importanti testi controversistici.

Basti ricordare a questo proposito *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* del domenicano Antonino Valsecchi<sup>55</sup>, professore di teologia all'università di Padova ed uno dei piú attivi e famosi avversari della nuova filosofia. Nella seconda parte della sua opera si propone di dimostrare la verità della religione rivelata contro i sostenitori incalliti della religione razionale ed a tal fine prende in considerazione il problema della possibilità dei miracoli. Anche se la questione è trattata estesamente nella *sezione X della Ricerca sull'intelletto umano*, Valsecchi non vi fa alcun riferimento e non pare averla presente. Si richiama invece, oltre che a Bayle ed a Rousseau, a Spinoza ed a Thomas Woolston che pure possono essere considerati gli antecedenti

<sup>55</sup> F. A. Valsecchi, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, libri 3, Genova, Tarigo, 1769. A. Valsecchi è noto come uno dei principali apologeti italiani del Settecento. Le sue opere principali, oltre a *Dei fondamenti della religione ...* sono: *La religione vincitrice*, Padova 1779; *La verità della Chiesa cattolica romana*, Padova 1787; *Panegirici e discorsi*, Bassano 1792; *Prediche quadregesimali e panegirici*, Venezia 1792; *Praelectiones theologicae*, Padova 1805 (postumo). Il suo pensiero e la sua predicazione pongono le basi della letteratura controversistica di intonazione filosofica che, a differenza di quella dei gesuiti, vuole dimostrare razionalmente e non solo moralisticamente le insufficienze e gli errori della cultura illuministica. Su A. Valsecchi cfr. G. A. Moschini, *Storia della letteratura veneziana del secolo XVIII*, vol. I, Venezia 1806, p. 119 ss.; C. Ugoni, *Della letteratura italiana ...*, vol. II, cit., p. 116; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo*, Roma 1964, pp. 335-337; A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia - Roma 1962, pp. 413, 415, 417; A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 111-121.

della trattazione humana del miracolo; ad essi contrappone le dottrine ortodosse stabilite dalla Chiesa e da Tommaso d'Aquino.

Trattando del miracolo per eccellenza, cioè della resurrezione di Cristo, scrive che, se si può dubitare anche lontanamente della veridicità dei testimoni, si aprono le porte ad un pirronismo estremo e tenebroso. Poiché le attestazioni degli Apostoli sono uniformi, ripetute e costanti, non si può legittimamente supporre che siano false. Negare loro credibilità equivale a rifiutare tutte le testimonianze, che sono fondate sugli stessi criteri di validità: « Noi non abbiám piú certezza morale di verun fatto; vanno a terra ad un punto le storie tutte Romane e Greche, recenti e antiche; e noi tutti cader dobbiamo nel pirronismo. [...] Ecco il commercio, e l'uman genere sepolto nella confusione e nel caos »<sup>56</sup>. Non vi è dunque alcuna distinzione tra fede e scienza storica, tra miracolo e fatto storico. Valsecchi ritiene integralisticamente che i dubbi portati contro la religione si ripercuotano su tutta la vita umana, minandone le basi e facendola piombare nello scetticismo e nel caos piú completi.

L'opera di Valsecchi, pur non contenendo alcun riferimento alla dottrina humana dei miracoli, è comunque significativa per la comprensione degli orientamenti del pensiero controversistico ed antilluministico: essa indica con chiarezza le coordinate teoriche all'interno delle quali si svolge la polemica contro le correnti della filosofia europea eredi del libero pensiero ed indifferenti ai dogmi teologici. Di fatto — come si è accennato — non è dato rintracciare una confutazione esplicita di *Of Miracles* elaborata autonomamente dalla cultura polemica italiana. I critici di Hume non sono autori controversisti e il loro pensiero cerca di stabilire un rapporto piú o meno mediato con la cultura illuministica con cui scendono inevitabilmente a patti; per questo motivo l'esame delle loro opere non rientra in questo paragrafo. Tuttavia non si può misconoscere che il modello confutatorio esposto da Valsecchi dimostra una notevole resistenza ed è nella sostanza utilizzato anche contro Hume e anche in anni piú avanzati.

A titolo esemplificativo si può qui ricordare la pur tarda introduzione al *Saggio in risposta a Mr. Hume circa i miracoli di Guglielmo Adams*, traduzione di Pietro Antoniutti di *An answer to Hume's Essay on miracles* di W. Adams. L'opera presenta palesi analogie con *Dei*

<sup>56</sup> F. A. Valsecchi, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, libro II, cit., pp. 231-232.

*fondamenti della religione* e conferma la tenacia dell'impianto teorico tradizionale della trattazione sui miracoli, su cui sono però innestate tematiche tipiche dell'empirismo settecentesco, ormai diffuse e accettate nel primo decennio dell'Ottocento. Lo schema di confutazione di Vaisecchi è rivolto contro Hume e arricchito di spunti che dimostrano familiarità con i dibattiti sulla scienza che percorrono la seconda metà del Settecento. Nell'*Avvertimento del Traduttore* è ribadita la fedeltà all'ortodossia cattolica, la cui forza è tale da non venir neppure intaccata ed essere addirittura rinvigorita dai colpi degli increduli e dei miscredenti<sup>57</sup>. La verità del Nuovo Testamento è stata ulteriormente rinsaldata dopo che il dottor Adams ha smantellato dalla radice i falsi principi di Mr. Hume. Questi si vanta di « aver sciolto il Nodo Gordiano sopra tale materia [dei miracoli], anzi pretende i ringraziamenti di tutto il genere umano per questa nuova sua scoperta »<sup>58</sup>. In realtà le sue affermazioni sono prive di giustificazione e nascono da un equivoco di fondo dovuto ad una scarsa capacità di disamina filosofica. Hume asserisce « con aria di Scettico e Dommatista, che il nostro ragionamento circa materie di Fatto dipende intieramente dalla *Sperienza*, e non se n'accorge, che abbiamo un'altra guida oltre alla *Sperienza*, la quale è la *Testimonianza della Storia*, quella de' *Testimonj* etc. »<sup>59</sup>: l'ambito delle attestazioni dell'esperienza fisica deve essere tenuto nettamente disgiunto da quello della testimonianza umana.

La divaricazione metodologica proposta nell'*Avvertimento* tra i due ordini di fenomeni non può portare che ad una riduzione del valore dell'esperienza. Questa, potenziata nella filosofia humiana che la costituisce a unico criterio di verità nelle materie di fatto, viene qui confinata al terreno dei dati fisici e naturali. La testimonianza umana e la storia sono così sottratte ad ogni analisi critica sul fondamento della loro validità e vengono assunte in quanto tali come fonte privilegiata ed indiscussa della veridicità dei miracoli. Intese in questo senso, sono

<sup>57</sup> Infatti niente accade nel mondo che non sia voluto da Dio: « anche la *Incredulità*, l'*Ateismo*, e lo *Scetticismo* hanno i loro usi [...]. La vera e pura Religione di Cristo sola cresce più evidente e più poderosa da ogni attacco che facciasi sopra di essa, e converte l'amarezza e il veleno de' suoi Avversarj in nutrimento di se stessa, non che in universale rimedio alle pene ed ai miracoli di un misero mondo digenerato » (*Avvertimento del Traduttore*, in *Saggio in risposta a Mr. Hume ...*, cit., p. 6).

<sup>58</sup> Op. cit., p. 3.

<sup>59</sup> Ivi.

chiaramente strumentali alla giustificazione del valore assoluto della tradizione e dell'autorità della Chiesa quale sua unica depositaria e strumento insostituibile per la sua interpretazione. Su questa base Pietro Antoniutti può sostenere che le argomentazioni humane non riusciranno mai ad intaccare la credenza nei miracoli perché questi traggono origine da una fonte superiore e divina: « I miracoli del Vangelo furon operati da Dio per fini degni di se stesso, cioè per *ritrarre la Religion e la Morale ai loro veri principj, e stabilire la pratica di esse nel Mondo*. Il carattere e il successo de' promulgatori corrispondono ad un sí benefico disegno »<sup>60</sup>. La diffusione e la vittoria del Vangelo tra gente incolta ed ignorante è « un evento il piú meraviglioso di qualsivoglia altro registrato nella storia »<sup>61</sup> e non avrebbe potuto realizzarsi senza il soccorso dell'autorità divina.

Come in Valsecchi, è evidente l'intento apologetico che tuttavia si arricchisce qui — ormai nell'Ottocento — di riferimenti piú precisi al metodo sperimentale. Infatti, quasi sospendendo la critica di fondo al testo humane, *l'Avvertimento* considera l'obiezione relativa allo scarso valore che potrebbe avere la « Testimonianza di poche persone affermanti contro il corso di natura fisso e immutabile »<sup>62</sup>. Richiamandosi ad Hartley sottolinea che le leggi scientifiche non sono mai tali da escludere a priori alcuni casi contrari. Se un fenomeno è accaduto mille, o diecimila volte, non si può per questo concludere che debba verificarsi sempre ed assolutamente. Le recenti scoperte scientifiche sembrano confermare questa verità: « Nulla è piú comune, o costante quanto l'effetto di *Gravità*; eppure le rare straordinarie influenze del *Magnetismo*, e dell'*Elettricità* sospender possono questa influenza »<sup>63</sup>. In modo analogo, mentre nel passato si credeva che qualsiasi animale, sezionato, morisse, l'esperienza del polipo di Trembley ha dimostrato la relatività di una tale legge presunta assoluta: « Ora non è piú incredibile che un vivente animale, diviso in cento pezzi porga vita ad un centinaio della stessa specie »<sup>64</sup>. Vi sono dunque alcuni casi in cui attestazioni contrastanti dell'esperienza possono coesistere contemporaneamente senza che la piú frequente elida l'altra. In particolare, anche la testimo-

<sup>60</sup> Ivi.

<sup>61</sup> Op. cit., p. 4.

<sup>62</sup> Ivi.

<sup>63</sup> Ivi.

<sup>64</sup> Op. cit., p. 5.

nianza di poche persone può avere valore sebbene contrasti con l'universale procedere delle operazioni della natura. Dunque, in linea teorica, le attestazioni di fatti miracolosi possono essere veritiere; semmai si tratterà di verificarne nello specifico le condizioni particolari di validità. Hume è quindi un dogmatico perché a priori asserisce che tutti i miracoli sono falsi ed insufficientemente fondati.

Come si vede l'argomentazione concorda con il modello teorico di Valsecchi e risponde al medesimo fine integralistico<sup>65</sup>. Pure, è significativo che il riferimento a Hume si accompagni ad un più preciso intervento nel dibattito sul valore e sui limiti del suo metodo sperimentale. A Valsecchi sono noti gli antecedenti della trattazione humiana dei miracoli; tuttavia, deliberatamente o meno, la ignora, tutto teso al raggiungimento immediato e diretto del fine apologetico. Il saggio *Of Miracles* è ripreso invece laddove la polemica antilluministica fa propri, sia pur con intenti confutatori, alcuni temi della nuova filosofia<sup>66</sup>: qui esso trova ancora una polemica decisa, ma nel contempo anche il veicolo per una sua diffusione presso il pubblico italiano.

In realtà, con la traduzione di Adams siamo già nei primi decenni dell'Ottocento e l'Illuminismo si è ormai concluso; eppure l'opera si richiama ancora a moduli interpretativi tipicamente settecenteschi della lettura italiana di Hume. *L'Avvertimento* esemplifica l'atteggiamento critico più comunemente diffuso nei suoi confronti nell'Illuminismo italiano e indica la permanenza del modello teorico polemico sviluppato già ad un primo livello, ancora sommario e scarsamente approfondito, di acquisizione degli scritti humiani. Questi non sono analizzati in sé e per sé, ma attraverso la critica formulata da altri autori che mettano in guardia contro la negazione di un ordine sostanzialistico dell'universo fisico e morale e il conseguente scetticismo, ma nel contempo non rinneghino i presupposti di un empirismo più o meno annacquato. In questa prospettiva la lettura di Hume non consente un approfondimento

<sup>65</sup> Coerente con questa finalità integralistica, anche la dichiarata verificabilità ed attendibilità dei miracoli della Scrittura è giustificata unicamente a priori dall'intervento divino che assicura la superiorità dei miracoli cristiani rispetto a quelli pagani. In realtà la sottile distinzione, ammessa ipoteticamente, tra miracoli veri e falsi serve solo a salvare la validità di quelli cristiani a danno di quelli giudaici e pagani, frutto soltanto di superstizione.

<sup>66</sup> Del resto pare che i bersagli polemici del traduttore di Adams siano costuiti, oltre che dai filosofi illuministi, anche dalla religione ebraica e da quella riformata di cui vuole colpire quelle correnti che giudica dominate da « troppo fervente spirito di Riforma ».

autonomo e sottende il riferimento — ancora latente nel Settecento e ormai palese nell'Ottocento — alla scuola scozzese del senso comune, in quanto garante del valore dell'empiria e nel contempo dell'esistenza di Dio, dell'ordine oggettivo della natura e dell'apriorità delle leggi morali. Nei teorici scozzesi del senso comune la cultura italiana trova l'esempio di una decisa confutazione dello scetticismo humiano, condotta però nella dichiarata adesione alla metodologia dell'empirismo e agli ideali di tolleranza e di liberalità tipici dell'Illuminismo.

#### 4. - FRANCESCO SOAVE.

Sebbene frammentaria, occasionale ed ispirata ai moduli della critica europea, la condanna della filosofia humiana si consolida nel tempo e costituisce la caratteristica risposta della cultura italiana a Hume. L'accusa di scetticismo, presente negli avvisi e nelle recensioni giornalistiche, è ribadita nelle opere filosofiche di piú ampio respiro teorico ed acquista di conseguenza maggiore autorevolezza e consistenza.

In una fase storica e culturale piú tarda ma sempre legata agli sviluppi dell'Illuminismo, Francesco Soave<sup>67</sup> riassume ed organizza in

<sup>67</sup> Francesco Soave (1743-1806), dopo aver studiato presso i somaschi ed essere entrato nell'ordine, per richiesta di Du Tillot si reca a Parma; qui comincia ad interessarsi alla filosofia e a Condillac, di cui cerca di seguire l'impostazione teorica nella dissertazione *Intorno all'istituzione naturale di una società e d'una lingua, e all'influenza dell'una e dell'altra sulle umane cognizioni* (Milano, Montani, 1772), scritta per un concorso dell'Accademia di Berlino. Quando i gesuiti sono cacciati, insegna eloquenza poetica all'Università e a tal fine scrive una *Grammatica ragionata della lingua italiana* (Parma, Faure, 1771), ispirata ai principi di Lancelot e di Dumarsais. Nel 1772 a Milano, dove è stato chiamato dal conte di Firmian, è nominato professore di filosofia morale e poi, nel 1778, di logica e metafisica alle scuole di Brera. A questi anni risalgono la traduzione del *Compendio* del Wynne del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke (*Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano intelletto compendiato dal Dott. Wynne e commentato da F. Soave*, Milano, Motta, 1775) e la traduzione della *Guida dell'intelletto nella ricerca della verità*, pubblicata poi nelle *Opere complete* (tomo X, Milano, Barret, 1815). Frutto dell'insegnamento di Brera sono le *Istituzioni di Logica, Metafisica ed Etica* (voll. 3, Milano, Marelli, 1791), precedute da un *Compendio della storia della filosofia*. Con l'amico e collega abate Amoretti pubblica, a partire dal 1775, una « Scelta d'opuscoli interessanti tradotti da varie lingue » che, dal 1778, diviene la raccolta di *Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti*, per un totale di 36 volumi, cui collabora fino al XXI. Dal governo austriaco ha il compito di ordinare le scuole elementari ed elaborare un nuovo metodo di insegnamento: lasciata la cattedra di Brera, si dedica alla stesura di manuali e testi per la nuova scuola. Nel 1789, per motivi di studio, decide di recarsi a Parigi ma, impressionato dalle

un complesso unitario gli sparsi temi della polemica antihiumiana, elaborati nel corso degli anni centrali dell'Illuminismo<sup>68</sup>. Influenzato dai termini generali della precedente discussione italiana su Hume, Soave esprime una valutazione globale della sua filosofia, che a sua volta eser-

prime manifestazioni della Rivoluzione francese, ritorna a Milano; nel 1795, per incarico del governo, scrive, sotto lo pseudonimo di Glice Ceresiano, la *Vera idea della Rivoluzione di Francia* (Milano, Fratelli Pirola). Nel 1796, all'arrivo dei Francesi, si rifugia a Lugano. Trasferitosi a Napoli, dove svolge funzioni di precettore, traduce le *Lezioni di retorica e belle lettere* di U. Blair (Parma, Bodoni, 1801). All'instaurazione del governo repubblicano, nonostante le sue precedenti paure ed i suoi tentativi di mettersi in salvo in Sicilia, viene rispettato dalle nuove autorità. Nel 1799, tornato nella Lombardia riconquistata dagli Austriaci, ottiene la cattedra di filosofia al Liceo di Brera, che mantiene anche durante la Repubblica Cisalpina. Nel 1802 è nominato da Melzi d'Eril direttore del Collegio di Modena e professore di analisi delle idee; a Modena scrive *La filosofia di Kant esposta ed esaminata* (Modena, Soliani, 1803). Scontento dell'incarico ricevuto, nel 1803 ottiene la cattedra di analisi delle idee all'Università di Pavia. Prima della morte, tra le altre opere, scrive anche una *Memoria sopra il progetto di Elementi d'ideologia del conte Destutt di Tracy* (in « Atti dell'Istituto Nazionale Italiano », I [1809], pp. 47-69) ed un *Esame dei principi metafisici della Zoonomia di Erasmo Darwin* (ivi, pp. 117-160). Tutte le opere di F. Soave sono raccolte nelle *Opere complete* (voll. 19, Milano, Barret, 1815-1817). Su F. Soave cfr. *Notizie sulla vita e gli studi del P. D. Francesco Soave*, in F. Soave, *Opere complete*, vol. I, cit., pp. XIII-XXXIV; E. De Tiplado, *Biografia degli Italiani illustri ...*, vol. I, cit., pp. 430-436; G. Natali, *Un maestro di A. Manzoni*, in *Idee costumi uomini del Settecento*, cit., pp. 417-426; A. Grossi e L. Gianella, *F. Soave. Vita e scritti scelti*, Lugano - Bellinzona, Ist. Ed. Ticinese, 1944, pp. 6-34; G. Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, vol. II e vol. III, Padova, CEDAM, 1942, pp. 124-159 e pp. 190-198; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, cit., pp. 1036-1041.

<sup>68</sup> Il giudizio su Hume risente della generale impostazione teorica di F. Soave la cui opera, pur essendo legata alla filosofia dell'Illuminismo, si colloca in una fase storica e culturale più avanzata, contraddistinta in complesso dal tramonto del riformismo politico e delle spinte innovatrici ad esso connesse. La riflessione di F. Soave si richiama esplicitamente all'empirismo settecentesco ed all'ideologia ottocentesca, ma si arresta di fronte alle conseguenze religiose dell'uno ed al materialismo dell'altra. Tra gli autori classici della letteratura illuministica ed empiristica, Soave apprezza soprattutto Locke per il metodo analitico che segue nell'esame dello spirito umano e a lui pospone Condillac e Bonnet, che gli paiono troppo radicali. Tuttavia la sua filosofia si limita ad essere un'utilizzazione strumentale di quegli aspetti dell'opera di Locke che meglio rispondono alle sue esigenze di moderato e timido empirismo. Così riafferma l'esistenza della sostanza e rivaluta, contro il sensismo, il ruolo primario della riflessione interna, quale momento organizzatore di tutti gli atti spirituali. Pur anticipando con questo i futuri sviluppi della riflessione dell'Ottocento, non è però in grado di trattare con chiarezza intellettuale i principali problemi gnoseologici e filosofici e di comprendere la filosofia di Kant. In effetti la sua vasta produzione è scarsamente creativa e risponde più che altro alle esigenze della sistemazione erudita e scolastica.

cita una notevole influenza sull'intellettualità italiana. Il giudizio esposto nelle *Istituzioni di Logica, Metafisica ed Etica*, proprio per il carattere divulgativo dell'opera<sup>69</sup>, consolida l'opinione negativa sulla filosofia humana e, in mancanza di traduzioni complete o parziali in lingua italiana, diviene uno dei veicoli fondamentali per la sua diffusione.

L'interpretazione di Soave è sintetizzata nel *Compendio della storia della filosofia*<sup>70</sup> premesso alle *Istituzioni*: qui Hume viene presentato come un metafisico acutissimo, che avrebbe però potuto meritarsi lodi maggiori se « avesse meno inclinato allo Scetticismo »<sup>71</sup>. Pur attenuando il tono polemico, F. Soave riprende la tesi storiografica ricorrente nella cultura settecentesca italiana sulla filosofia contemporanea: le elaborazioni di Bayle, Berkeley e Hume sono legate dal filo rosso del pirronismo, teoria stravagante, insostenibile nella realtà e confutata dalla stessa prassi quotidiana di chi la professa<sup>72</sup>. Soave tempera ma non nega l'accusa comunemente mossa a Hume di essere il rappresentante più radicale ed avanzato della tradizione scettica, il distruttore di ogni principio della conoscenza e del vivere civile. Più acutamente delle posizioni finora esaminate, sembra rilevare che il suo scetticismo non è assoluto ed incondizionato, ma deriva da alcuni fattori di crisi latente, interni alla sua filosofia, che possono esplodere nella direzione di una vanificazione totale di tutta la cultura.

Le *Istituzioni di Logica e Metafisica* confermano una tale valuta-

<sup>69</sup> Il testo è infatti adottato, fino ai primi decenni dell'Ottocento, in quasi tutte le scuole superiori d'Italia. Si fa qui riferimento all'edizione di Milano, in 4 volumi, del 1793-94, edita presso lo stampatore Marelli. Il I volume è costituito dalle *Istituzioni di Logica*, il II dalle *Istituzioni di Metafisica*, il III dalle *Istituzioni di Etica*, il IV dagli *Opuscoli Metafisici*.

<sup>70</sup> F. Soave, *Compendio della storia della filosofia specialmente ristretto alla logica, alla metafisica e all'etica*, in *Istituzioni di Logica*, cit.

<sup>71</sup> Op. cit., p. LXII.

<sup>72</sup> Berkeley « si è sforzato con molto ingegno a provare la non esistenza de' corpi, mentre della loro esistenza assai mostrava coi fatti di essere persuaso » (ivi). Nel commento del *Saggio filosofico di Gio. Locke ...* F. Soave, accomunando scettici e idealisti, afferma: « Gli *idealisti*, ossia quelli che han preteso di negare l'esistenza de' corpi, l'han fatto certamente piuttosto per amore di stravaganza, o per bizzaria, che per intima persuasione. Io non n'escludo nemmeno lo stesso *Berkeley*, che tanto di proposito sembra essersi occupato a sostenere questa opinione. Chi fosse stato realmente persuaso che non esistesse niun corpo, non si sarebbe pur tolta la briga di scriverne o di parlarne, perciocché volendo essere conseguente, avrebbe creduto che non esistesse pure la carta su cui scriveva, né l'organo della voce con cui parlava » (op. cit., in F. Soave, *Opere complete*, t. IV, cit., p. 211, n. 10).

zione con riferimenti circostanziati ai punti piú problematici dell'elaborazione humiana, rispetto ai quali Soave intende chiarire la propria posizione. Prima ancora che per il loro contenuto le osservazioni di Soave sono significative di per se stesse: esse attestano l'acquisizione di una conoscenza analitica del testo humiano — estesasi anche al *Trattato*, da Soave letto nell'edizione originale inglese — che non deve essere semplicemente esorcizzato in nome di dogmi religiosi, ma può essere esaminato razionalmente, distinguendone gli esiti scettici dai contributi positivi. Il rapporto con l'opera humiana non è piú di tipo semplicemente negativo: sia pur con riserve e critiche l'elaborazione humiana viene utilizzata per la costruzione di una nuova filosofia.

Soave si dimostra informato dei dibattiti gnoseologici del Settecento e su questa base riesce a stabilire un rapporto piú articolato con il *Trattato*, di cui discute anche aspetti collegati alle problematiche scientifiche contemporanee, dalle nozioni di spazio e tempo all'ipotesi sui « minimi sensibili », cui muove critiche pertinenti mettendone in luce le effettive aporie<sup>73</sup>. In linea generale, Soave concorda con Hume per

<sup>73</sup> Secondo Soave la teoria humiana dei « minimi sensibili », concezione in realtà problematica e scarsamente avvertita del significato dell'ipotesi galileiana della divisibilità infinita (cfr. A. Flew, *Infinite divisibility in Hume's Treatise*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXII [1967], pp. 457-471), sarebbe un tentativo di conciliare le opposte teorie sull'esistenza o meno di elementi ultimi della realtà, ma il risultato cui giunge è un ibrido contraddittorio ed insostenibile: « gli elementi de' corpi e sono inestesi, e sono insieme solidi e colorati, e si toccano pure scambievolmente (*Treatise of human Nature*, vol. I) ma se tanto non si fosse in questa disputa trattenuto, sarebbe molto da dubitare, se detto ciò avesse per modo di scherzo, o seriamente. Imperocché come mai concepire, che una cosa, la qual si finge semplice ed inestesa, possa al tempo medesimo esser solida e colorata, e toccare altre cose egualmente inestese e semplici? » (F. Soave, *Istituzioni di Metafisica*, cit., pp. 387-388). Dal canto suo Soave accetta la teoria degli « elementi de' corpi », cioè di parti « fisicamente indivisibili ». Soave si attiene alla nozione dello spazio come estensione e del tempo come durata e critica la negazione dell'esistenza del vuoto sottoscritta anche da Hume, in base al principio secondo cui, se non vi fosse il vuoto, nessun corpo si potrebbe muovere (cfr. op. cit., p. 254). Nonostante l'avvertimento delle effettive aporie delle nozioni humiane e la conoscenza delle posizioni contemporanee sull'argomento, Soave non riesce a cogliere il significato della trattazione svolta nel *Trattato*, dove Hume tenta di trasferire l'analisi dal piano ontologico degli atomisti e dei razionalisti a quello empirico e percettivo (cfr. M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, cit., p. 122). In base a questo impianto metodologico Hume giunge all'ipotesi dei « minimi sensibili » ed afferma che lo spazio e il tempo non rimandano ad una realtà effettiva perché sono solo idee della maniera e dell'ordine con cui le impressioni si affacciano alla mente (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 49).

quegli aspetti che lo accomunano alla riflessione empiristica di derivazione lockiana e condivide così l'impostazione associazionistica con il sottinteso atomismo, e la critica della concezione realistica delle idee universali: queste non hanno un archetipo in natura, ma traggono origine da un'astrazione mentale di una determinata qualità degli oggetti particolari e sensibili<sup>74</sup>. Le citazioni e le somiglianze con Hume sono numerose e vanno dalle esemplificazioni alla generale impostazione antifisiologica<sup>75</sup>.

Tuttava è significativo che ogni riferimento alla *gentle force* od a fattori di tipo pratico-istintuale venga rigorosamente espunto. L'identificazione stabilita da Hume tra abitudine ed istinto è negata a vantaggio del primato assoluto della riflessione e della sintesi razionale, frutto più immediato e diretto delle capacità attive ed autonome del pensiero<sup>76</sup>. La ripetizione meccanica dei nessi associativi previene l'intervento della riflessione ma non l'annulla, perché questa, attraverso l'attenzione, si colloca all'origine di ogni relazione di idee<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> In realtà, mentre la critica della teoria della distinzione razionale serve a Hume per confermare la sua versione della dottrina nominalistica di Berkeley, Soave nega il valore necessario dei nomi. Riconosce che i nomi « servono a legare le diverse collezioni d'idee, che sotto a ciascuna idea, o nozione universale comprendiamo » (F. Soave, *Istituzioni di Metafisica*, cit., p. 238). Nonostante la loro utilità per la costituzione ed il « più facile richiamo » delle idee universali, non sono però assolutamente necessari. Infatti, « per avere chiaramente innanzi al pensiero un'idea universale non basta richiamar il solo nome, perché questo propriamente non ci offre che l'idea di se medesimo, ma è d'uopo insieme richiamare pur qualche immagine » (op. cit., p. 244).

<sup>75</sup> Soave non esclude l'ipotesi fisiologica di un contatto tra le fibre cerebrali portatrici delle idee; tuttavia preferisce limitarsi alla constatazione che « l'idee delle cose passate non si risvegliano se non all'occasione di qualche impressione o idea presente, con cui si trovino associate » (ivi).

<sup>76</sup> Soave non nega il valore dell'abitudine: « un millantatore avvezzo ad esagerare le sue prodezze, ad inventarle ove non n'abbia di vere, a forza di raccontarle all'uno e all'altro, se ne imprime le immagini sí altamente, e con tale vivacità le richiama, che arriva alla fine a credere egli stesso le sue finzioni per verità. Ciò avviene perché la forza, colla quale a lui si presentano queste idee, che Hume chiama idee di immaginazione (*Treatise of human Nature*, L. I, p. 153) essendo uguale a quelle dell'idee nate dall'impressioni reali, cui egli chiama idee di memoria, fa che quegli più non distingua le une dalle altre, e le prenda tutte egualmente per vere » (F. Soave, *Istituzioni di Metafisica*, cit., p. 1). Tuttavia Soave ritiene che l'abitudine sia subordinata all'attenzione; al contrario, come è noto, in Hume la « dolce forza » è la manifestazione fenomenica dell'operare della natura che, inesplicabile a livello teorico (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in D. Hume, *Opere*, vol. I, cit., pp. 24-25), finisce per essere un principio di carattere pratico ed istintuale (cfr. op. cit., p. 24).

<sup>77</sup> L'attenzione è « qualcosa la quale fa che l'impressioni, siccome sono più

Il non aver però nemmeno avvertito, come la riflessione produca le abitudini, è stato cagione che la più parte degli antichi filosofi, e taluno ancor de' moderni abbian creduto che molte di quelle azioni che gli uomini e gli altri animali fanno per abito, siano invece dettate dalla natura medesima e procedano da un intrinseco ignoto principio, ch'essi hanno chiamato istinto<sup>78</sup>.

I meccanismi psicologico-istintuali che in Hume sono i soli fattori di sintesi nell'universo disgregato delle percezioni soggettive, sono richiamati da Soave come elementi soltanto accessori ed estrinseci. Anche la credenza, pur intesa come « viva percezione di un'idea, la quale emuli o pareggi un'immediata impressione »<sup>79</sup>, è del tutto sganciata da referenti psicologico-istintuali, che garantirebbero l'uniformità e la regolarità delle sue operazioni; essa si riduce ad essere un atto soggettivo senza alcuna validità obiettiva, perché sottoposto alle facili illusioni prodotte dall'immaginazione, dalle passioni e dalla meraviglia<sup>80</sup>. Secondo Soave l'uniformità dei principi che regolano le operazioni dell'immaginazione deve avere una giustificazione teorica intrinseca, pena la sua totale vanificazione. In questo modo rivaluta la capacità conoscitiva della ragione, intesa come facoltà distinta e superiore alla meccanicità del puro sentire, che ci consente di cogliere il reale in base all'analisi delle idee. Sono appunto le facoltà superiori dell'anima che possono ridare credibilità alle ipotesi tradizionali sulla fondazione necessaria della conoscenza e della realtà.

Soave assume da Hume il cauto atteggiamento metodologico del filosofo empirista che procede a passi lenti e ponderati e rifugge da asserzioni perentorie sugli elementi ultimi della realtà. Coerentemente riconosce la totale ignoranza umana dei principi che stanno alla base dell'inferenza causale:

vive così si stampino nel cervello più profondamente, si leghino più strettamente tra loro, vi restino più lungo tempo, e più facilmente se ne destino all'occasione l'idee corrispondenti. [...] questo avviene tanto più, quanto più frequentemente ripetonsi o l'impressioni o l'idee delle medesime cose » (F. Soave, *Istituzioni di Metafisica*, cit., p. 114).

<sup>78</sup> Op. cit., pp. 169-170.

<sup>79</sup> F. Soave, *Istituzioni di Logica*, cit., p. 72, n. 1.

<sup>80</sup> Infatti, « tanto maggior credenza noi prestiamo ad un fatto, quanto ce ne formiamo un'idea più viva, sicché ne sembri di vederlo cogli occhi propri. Quindi è che ad accrescere ed agevolare la credenza de' fatti molto contribuiscono l'immaginazione, le passioni, la meraviglia, la somiglianza con altri fatti già noti, tutto quello insomma, che giova a farcene concepire una idea più viva. Ma quanto sono più facili queste illusioni, più tanto dobbiam guardarcene più accuratamente [...] » (ivi).

La stessa maniera, con cui le cose agiscono l'una sull'altra, ci è ignota per la più parte. Niuno per esempio ha potuto peranche spiegar chiaramente come un corpo produca il moto in un altro, sia per impulso, sia per attrazione. La nostra cognizione rispetto alle cause ed agli effetti riducesi per lo più a sapere che due cose si son succedute, l'una all'altra, ed hanno avuto tra loro una certa connessione, senza poter assegnarla<sup>81</sup>.

Nonostante la lezione di avvedutezza e di cautela tratta dagli empiristi e da Hume, in Soave resta quindi saldo il presupposto tradizionale di un substrato metafisico dei fenomeni, che li congiunge in nessi fondati oggettivamente anche se indeterminabili. L'impostazione fenomenistica e percezionistica di Hume è abbandonata: per essere esaustiva, la disamina non può venire ristretta al livello mentale delle idee, ma deve scendere al piano degli oggetti. Per i limiti della nostra finitezza noi possiamo anche ignorare la connessione tra una causa e l'inizio di una esistenza, ma non per questo possiamo negarla: « un effetto senza cagione è un pienissimo assurdo »<sup>82</sup> che « travolgerebbe tutte le idee più adottate ».

Più rassicurante appare la concezione lockiana che, dall'esistenza indubitabile del soggetto, ricava razionalmente l'esistenza di un essere superiore quale causa di esso<sup>83</sup>. Il recupero dei postulati della tradizione metafisica e religiosa avviene attraverso il regresso alla filosofia di Locke, ma di un Locke comunque intiepidito e di cui vengono smusate le affermazioni più radicali. Sorvolando sull'avvertimento critico di Locke sui limiti della conoscenza sensibile, Soave ripone un'ottimistica fiducia nella portata oggettiva delle attestazioni dei sensi; ritiene infatti che l'esistenza di oggetti fuori di noi non presenti particolari problemi e non richieda spiegazioni approfondite: noi siamo in grado di cogliere immediatamente la diversità tra la semplice immagine del fuoco e la sua presenza reale che la sensazione tattile ci attesta. Per la sua immediata evidenza la certezza fisica dell'esistenza del mondo esterno esclude ogni possibilità di dubbio e si impone a tutti. Il compito della scienza consiste dunque nel confermare e nel giustificare il ' modo di vedere volgare ' sull'esistenza di oggetti esterni e non già, come in Hume,

<sup>81</sup> F. Soave, *Istituzioni di Metafisica*, cit., pp. 281-282.

<sup>82</sup> Op. cit., p. 282, n. 1.

<sup>83</sup> Anche in questo caso l'inferenza causale, fondata sulla ragione, consente di cogliere una connessione necessaria tra i fenomeni.

nel sottoporlo ad analisi critica. Anzi, proprio le argomentazioni humiane possono essere utilizzate contro gli scettici e gli idealisti:

la costanza e la coerenza che tra lor hanno gli oggetti fuori di noi, sono pure una prova grandissima della loro esistenza. Gli oggetti, dice HUME (*Treatise of human nat.* Lib. I. Part. 4. Sez. 3), ai quali attribuiamo un'esistenza fuori di noi, hanno una loro particolare *costanza*, che li distingue da queglii, la cui esistenza dipende solo dalla nostra immaginazione<sup>84</sup>.

L'operazione di Soave si rivela dunque sottile: al di là delle apparenze, il suo giudizio su Hume non è univoco né ispirato ad un unico schema interpretativo. La tradizionale accusa di pirronismo trova spazio nelle *Istituzioni*: contro le finalità distruttive e negative del *Trattato* Soave ribadisce il valore delle attestazioni sensibili e delle credenze più consolidate. Egli non cita gli esponenti della scuola scozzese del senso comune e sviluppa la sua critica a Hume prevalentemente sulla scia di Locke, interpretato nel senso di un moderato empirismo, un po' superficiale e teso ad estirpare ogni possibile slittamento verso il materialismo o il sensismo più radicale. Così contesta a Hume di minare i presupposti più stabili della conoscenza, soprattutto il nesso di causalità, principio di per sé autoevidente ed immediatamente intellegibile; proprio la riflessione razionale ci assicura della necessità di una causa per l'inizio di esistenza, dell'esistenza del soggetto e della libertà della volontà. In tal modo Soave giunge agli stessi esiti della filosofia di Reid, attraverso una strada che nulla vuole concedere all'istinto, per salvaguardare al massimo le funzioni intellettive e spirituali senza un esame delle problematiche implicite nell'empirismo di Hume. La mancanza di sicurezza teorica e la debolezza della rielaborazione dell'empirismo conduce Soave ad arretrare di fronte all'analisi di Hume, di cui tuttavia si dimostra largamente informato, sebbene ad un livello epidermico.

Eppure, accanto alla critica tradizionale, emerge anche, sia pur embrionalmente, il tentativo di avvalersi in positivo della filosofia humiana. Utilizzata per il suo generale carattere empiristico, questa può anche rivelarsi funzionale alla condanna delle dottrine idealistiche. L'operazione è spregiudicata dal punto di vista culturale e si fonda sull'incomprensione e sulla distorsione del percezionismo psicologico di Hume. Paradossalmente il testo humiano viene piegato a due esigenze contrapposte, ma equivalenti nella loro motivazione polemica: da una parte esso assurge a

<sup>84</sup> F. Soave, *Istituzioni di Logica*, cit., p. 70, n. 1.

simbolo della letteratura atea e miscredente, dall'altra ne diviene strumento essenziale di confutazione. Così il *Trattato* è esorcizzato anche mediante un processo di riduzione e di appiattimento mistificante della sua portata critica al conformismo delle nozioni « più adottate ». Nella diversa interpretazione, gli spunti più originali e specifici dell'opera umana sono comunque annacquati nelle prospettive di un cauto empirismo osservante della tradizione e dei suoi indiscussi postulati teorici.

##### 5. - CESARE BALDINOTTI E LA CULTURA MANTOVANA.

Le *Istituzioni*, nel temperare l'accusa di scetticismo mossa a Hume, indicano una tendenza generale della cultura italiana. Infatti anche intellettuali più aperti alle nuove correnti filosofiche condividono l'ambiguità della lettura di Soave: l'avvertimento del valore positivo di singoli temi o contributi particolari non va disgiunto da un giudizio globale negativo sulla totalità dell'opera umana, pericolosamente inclinata verso il pirronismo e l'anarchia.

Tuttavia all'interno di queste coordinate generali vi è anche la possibilità, in alcuni autori, di un accostamento più sostanziale alla filosofia di Hume. È questo il caso di Cesare Baldinotti<sup>85</sup>, pensatore di imposta-

<sup>85</sup> Cesare Baldinotti (1747-1821), monaco benedettino olivetano di Firenze, dal 1774 al 1783 insegna al Ginnasio di Mantova in qualità di lettore di logica e metafisica. Nel 1787 passa all'Università di Pavia, da cui è allontanato nel 1796 perché ritenuto « aristocratico e peggio ». Nel 1787 pubblica la sua opera di logica, il *De recta humanae mentis institutione libri IV* (Ticini, apud Petrum Galeatium), in ottemperanza alle disposizioni di Giuseppe II, secondo le quali i corsi e le lezioni devono essere pubblicati. Nel 1802 è nominato bibliotecario temporaneo all'Università di Padova, nel 1803 ottiene l'insegnamento di logica presso la stessa Università, e nel 1805 quello di metafisica, logica ed arte critica, che tiene fino al 1808. Nel 1817 pubblica il primo ed unico volume dell'opera *Tentaminum metaphysicorum libri tres*, dal titolo *De metaphysica generali* (Patavii, Typis Seminarii), con l'aggiunta di un'appendice su Kant, *De Kantii philosophandi ratione et placitis*. Nella Biblioteca Comunale di Mantova, con la segnatura ms. 861 (G. V. 12) si conservano, trascritte da uno scolaro, le lezioni tenute da Baldinotti al Ginnasio di Mantova nel 1774, con il titolo *Logica et Metaphysica Aloysii Tosirolii Publicensis Mantuae Scripta Dictante P. Caesare Baldinotti Monacho Congregationis Olivetano*, Anno MDCCLXXIV, cui ho dedicato una comunicazione — dal titolo *Cesare Baldinotti e gli orientamenti empiristici dell'Accademia di Mantova nella seconda metà del Settecento* — al Convegno *Cultura e società nell'epoca di Maria Teresa*, Milano 6-9 novembre 1980, in corso di stampa negli *Atti*. Su Baldinotti cfr. A. Mainardi, *Dello studio pubblico di Mantova e de' professori che vi hanno insegnato a tutto l'anno 1848*, Mantova, Segna, 1871, p. 26; A. Nova, *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia e degli uomini più illustri che*

zione lockiana che tuttavia conserva una relativa autonomia ed originalità di pensiero<sup>86</sup>. Come storico della filosofia, la sua opinione su Hume non si discosta molto da quella tradizionale. Con Clarke, Berkeley e Hutcheson, Hume fa parte dei seguaci di Locke che si dedicano alla logica ed alla metafisica « acuto ingenio, magno studio, multaque opera »<sup>87</sup>. Le teorie che propone lo rendono però un metafisico dissoluto, degno compagno di Berkeley. Quest'ultimo mina le credenze più consolidate degli uomini, ciò che « omnes maxime credunt & sentiunt [...] a quo numquam divelluntur »; rende i corpi tangibili e visibili « adeo dubia [...]

*vi insegnarono*, vol. I, Pavia, Bizzoni, 1878, pp. 468-480 e 509; F. Cicchitti Suriani, *I primordi del kantismo in Italia*, vol. I, Roma 1892, p. 78; C. Cantù, *Storia degli Italiani*, vol. V, Milano 1895, pp. 547 ss.; L. Credaro, *A. Testa e i primordi del kantismo in Italia*, Catania 1913, pp. 93 ss.; E. Troilo, *Un maestro di A. Rosmini a Padova, Cesare Baldinotti*, in *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova*, vol. I, Padova 1922, pp. 429-441; C. Motzo Dentice D'Academia, *Intorno alla storia della filosofia ...*, cit., pp. 21-23; G. Capone Braga, *La filosofia francese ed italiana ...*, vol. II, cit., pp. 83-85 e vol. III, cit., pp. 198-207; S. Gori Savellini, voce *C. Baldinotti*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V, pp. 490-492; F. Zambelloni, *Le origini del kantismo in Italia*, Milano, Marzorati, 1971, soprattutto le pp. 225-238; M. Dal Pra, introduzione a C. Baldinotti, *Dissertazione in cui spiegasi il piacere che si prova alle rappresentazioni tragiche*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXIX (1974), pp. 171-173.

<sup>86</sup> Il pensiero di Cesare Baldinotti, che pure si estende per un arco di tempo molto ampio e copre anche il primo ventennio dell'Ottocento, rimane nel complesso fedele alla filosofia illuministica settecentesca. Infatti, nonostante tentativi più o meno recenti di avvicinarlo allo spiritualismo dell'Ottocento (cfr. gli studi di E. Troilo e F. Zambelloni indicati nella nota precedente), la sua filosofia — quale emerge soprattutto nel *De recta humanae mentis institutione* — può essere considerata uno sviluppo dell'empirismo e di Locke in particolare, che riprende anche attraverso la mediazione delle *Istituzioni* di Soave e dell'*Introductio ad Philosophiam, Metaphysicam et Logicam continens* di W. J. 'sGravesande. Argomentazioni empiristiche sono alla base anche della sua critica a Kant, il quale avrebbe la pretesa di analizzare l'intelletto con procedimenti a priori, prescindendo dalla mediazione necessaria dell'esperienza. All'empirismo e all'Illuminismo Baldinotti è legato per il proposito di condurre uno studio genetico della psiche che analizzi la formazione della conoscenza fissandone i limiti imprescindibili. Si possono inoltre ricordare la sua condanna della patristica e della scolastica, l'analisi critica del concetto di sostanza, il ricorso ad un metodo di indagine oscillante tra l'osservazione introspettiva e quella dei comportamenti esterni degli uomini. Particolarmente attento ai problemi della scienza, rivela anche interesse nei confronti della storia, come dimostra la breve *Historiae Philosophicae Prima et expeditissima adumbratio*, premessa al *De recta humanae mentis institutione*. Per i limiti cronologici posti a questo lavoro si analizza qui soprattutto il *De recta humanae mentis institutione*, considerando solo in subordine il *De Metaphysica generali*.

<sup>87</sup> C. Baldinotti, *Historiae Philosophicae Prima et expeditissima adumbratio*, in *De recta humanae mentis institutione*, liber I, cit., p. CXIX.

ut non solum sibi, sed ceteris dum ipsum audiunt, inania esse simulacra videantur »<sup>88</sup>. Sulla scia di Berkeley Hume attacca i principi fondamentali della conoscenza: « Rationi, nescio quem, instinctum praefert; nullos effectus, nullaque phaenomena eam praecipere, nihil ad usum vitae inductione inferre posse contendit; omnem huic certitudinem adimit, & praecipuum humanarum cognitionum instrumentum e manibus eripit »<sup>89</sup>. Il giudizio, modellato sulle accuse tradizionali, esprime sinteticamente il parere di Baldinotti ma, ancor più che in Soave, non esaurisce gli spunti positivi e la complessità dell'analisi su Hume.

Muovendo da una generale adesione alle dottrine empiristiche, il *De recta humanae mentis institutione* si sofferma sui luoghi fondamentali della *Ricerca sull'intelletto umano*<sup>90</sup> e sviluppa soluzioni originali che superano il piano della confutazione polemica dettata da motivazioni extrateoriche. Con un procedimento analogo a quello fatto proprio da Hume, anche Baldinotti distingue in via preliminare l'ambito della conoscenza fattuale da quello della conoscenza matematica. Quest'ultima, basata sul principio di non contraddizione, circoscrive il sapere necessario ed assume in quanto tale una posizione privilegiata all'interno delle scienze; essa fonda la certezza metafisica che « ex rerum natura descendit et est absolute immutabilis adeo, ut eius oppositum sit omnino impossibile »<sup>91</sup>. Baldinotti condivide anche i dubbi di Hume<sup>92</sup> sulla superiorità

<sup>88</sup> Op. cit., p. cxx. Anche Baldinotti condivide l'argomentazione tradizionale secondo cui lo scetticismo è sostenibile solo astrattamente e non può ottenere un assenso continuato e costante.

<sup>89</sup> Ivi. Il giudizio di Baldinotti su Berkeley e Hume e sul rapporto tra la loro filosofia è ripreso dal lockiano Giuseppe Matteo Pavesio negli *Elementa Metaphysices ad Subalpinos*, nella *Synopsis historica Metaphysices* ad essi premissa, cit., p. XL.

<sup>90</sup> La conoscenza di Baldinotti della filosofia humiana, nel *De recta humanae mentis institutione* limitata alla *Ricerca sull'intelletto umano* che egli cita nella traduzione francese, sembrerebbe in seguito allargarsi anche al Trattato se in *De Metaphysica generali* si riferisce alla dottrina di Hume sulle idee universali (cfr. op. cit., pp. 196-197). Tuttavia l'accento è così marginale che non giustifica in maniera assoluta una conoscenza diretta del *Trattato*, del resto divulgato con le *Istituzioni* di Francesco Soave. Anche nell'opera del 1817 la discussione con Hume verte prevalentemente su problemi presenti nella *Ricerca*.

<sup>91</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber I, cit., p. 66. L'esempio che Baldinotti porta è tratto dalla matematica: dato un circolo è impossibile e contraddittorio che i raggi siano di diversa lunghezza.

<sup>92</sup> Per la posizione di Hume sulla matematica e per i suoi dubbi su di essa cfr. J. A. Passmore, *Hume's intention*, Cambridge, The University Press, 1952, pp. 133-136. Hume finisce con il negare la certezza assoluta della conoscenza ma-

qualitativa della conoscenza matematica rispetto a quella probabile: ritiene che la possibilità dell'errore si insinui nel cuore stesso della dimostrazione matematica la quale, nella serie dei passaggi e delle idee intermedie, smarrisce progressivamente la propria necessità ed absolutezza e degenera in pura probabilità. Inoltre « in rebus algebricis deficiunt signa, & ideae mediae in rebus mathematicis »<sup>93</sup>, cosicché « multa adhuc circa quantitates ignota dolemus »<sup>94</sup>. Una volta negato alla matematica il sostegno ontologico attribuitole dal razionalismo, essa appare meno salda nei suoi presupposti e nei suoi procedimenti. In questo senso l'empirismo agisce come fattore di destabilizzazione scettica delle certezze della ragione.

Accolto da Hume nelle sue implicazioni piú radicali, il dubbio scettico viene però coscientemente contrastato da Baldinotti, che cerca di arginarne le falle nei capisaldi della conoscenza. Riconosciuti i limiti della matematica che ne riducono di molto le pretese di absolutezza, Baldinotti ricorda che « cognitiones, ut sunt opes matheseos acquisitae, probabilitatem semper transcendunt »<sup>95</sup>. La dimostrazione matematica, quando sia ottenuta con passaggi conseguenti e corretti, dà luogo ad acquisizioni certe, qualitativamente superiori per la precisione e la concisività agli esiti delle altre discipline. Baldinotti si rende ben conto che un attacco portato alla matematica avrebbe delle implicazioni immediate sulla totalità della conoscenza e ne minerebbe le strutture portanti, provocando una crisi generale di credibilità di tutta la scienza, sia essa fondata su astratte relazioni di idee o su materie di fatto. Infatti le capacità intellettuali della psiche, che si esplicano in forma piú evidente e pura nella matematica, fondano in generale l'universalità e necessità proprie della scienza. Anche la conoscenza sperimentale, sebbene saldamente ancorata alle risultanze particolari dei sensi, non può prescindere da momenti di generalità, da idee universali che assicurino la scientificità delle sue conclusioni. Sono proprio le idee universali che rivelano l'esercizio di un potere intellettuale-inventivo, anche se questo non si traduce nella creazione di realtà: « existunt ergo ideae universales non ut res, non ut ima-

tematica e la sua infallibilità rispetto a quella probabile: « praticamente è impossibile dimostrare i limiti precisi tra conoscenza e probabilità, e indicare il punto col quale l'una finisce e l'altra incominci » (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 195).

<sup>93</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber I, cit., p. 85.

<sup>94</sup> Op. cit., p. 30.

<sup>95</sup> Op. cit., p. 73.

gines, sed ut notiones mentis, [...] modus existendi et existentiam habent »<sup>96</sup>. L'universale non ha una fondazione *in re* perché la natura presenta solo individui atomisticamente separati gli uni dagli altri, ma si raggiunge soltanto « per cogitationem nostram ». L'atto immaginativo è vincolato alla singolarità ed alla particolarità dell'esperienza sensibile, ma quello intellettuale la trascende nell'universale: « quidquid imaginamur singulare profecto est, universalia vero mente intelligimus »<sup>97</sup>. Ad esempio, se l'immagine del triangolo è sempre determinata e specifica, l'idea e la definizione è invece astratta e generale: il triangolo è una figura geometrica limitata da tre lati e non vincolata da alcuna caratteristica particolare. Berkeley e tutti i nominalisti, compreso Hume, hanno intrapreso la via pericolosa dello scetticismo perché hanno negato la possibilità di concepire intellettualmente l'universale: « Instaurata philosophia in nominalium castra se recepit SPINOZA, HOBBIUS, BERKELEJUS, nostra fere aetate HUMIUS, et anche NIZOLIUS, ob quem et alios assebebam nominalium sectam numquam extinctam »<sup>98</sup>.

Oltre che nelle idee universali, la conoscenza matematica e quella sperimentale trovano un momento di convergenza nella fondazione psicologica. Alla base dell'evidenza metafisica, caratteristica del sapere matematico, e di quella fisica e morale<sup>99</sup>, propria del sapere probabile, vi è un meccanismo psicologico, una « mentis affectio », per cui « certi de aliqua re sumus quia evidenter eo modo esse percipimus »<sup>100</sup>. L'evidenza può essere nelle cose o nella mente, ma è sempre « veluti lumen, quod menti affulget; quod in assensum trahit; quo omnem dubitationem depellimus »<sup>101</sup>. Come la credenza umana, la sua realtà è un essere percepito che non può venire spiegato a parole o razionalmente; può essere compresa solo se « nos ipsos veluti intueamur, dum eandem experimur »<sup>102</sup>. Ogni forma di conoscenza, compresa quella matematica, è caratterizzata da questo elemento alogico e pratico, che spinge la mente all'assenso.

<sup>96</sup> C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., p. 200.

<sup>97</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber I, cit., p. 11.

<sup>98</sup> C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., pp. 196-197.

<sup>99</sup> La certezza fisica « naturae legibus, & universi ordine innititur » (C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber I, cit., p. 66); quella morale « ex hominum [...] testimonio, seu auctoritate [...] exoritur » (ivi).

<sup>100</sup> Op. cit., p. 68.

<sup>101</sup> Ivi.

<sup>102</sup> Ivi.

La questione, che avvicina sensibilmente la riflessione di Baldinotti a quella di Hume<sup>103</sup>, è connessa soprattutto al problema della relazione di causalità e della scienza sperimentale che, per la sua stessa essenza, risulta meno garantita nella fondazione logico-teorica rispetto alla scienza matematica. Nel *De recta humanae mentis institutione* la relazione tra la causa e l'effetto, assimilabile a quella tra segni e significati e tra parole e cose, non è necessaria né determinabile a priori: « iidem autem effectus nunc ab una, nunc ab alia causa oriuntur; nec eadem caussa eosdem semper effectus gignit »<sup>104</sup>. L'effetto previsto di cause conosciute può essere annullato o mutato dall'intervento di molteplici fattori perturbatori: « multa sunt, quae caussarum actionem determinant, suspendunt, & etiam omnino mutant. Non igitur necessario, & semper signum naturalem rem certam innuit; sed a multis pendet, quod eo una potius, quam alia ostendatur »<sup>105</sup>. Di qui la facilità con cui gli uomini possono essere tratti in errore nelle loro inferenze, come è dimostrato dal classico esempio della fiamma e del fuoco: « fumus est signum naturale ignis, et flammae tamen ex fumo presentia ignis concludi semper non potest »<sup>106</sup>. I limiti intrinseci alla conoscenza sperimentale derivano proprio dalla fondazione soltanto probabile e non necessaria della relazione di causalità. Base delle inferenze al passato ed al futuro, il nesso causale è lo strumento ineliminabile per l'estensione della conoscenza oltre gli ambiti ristretti della ragione e dell'osservazione « quorum pauca admodum cognitione immediata apprehendere possumus »<sup>107</sup>. Quando « ratio nos deserat atque experientia, & observatio locum non habeat, ad Inductionem & Analogiam confugimus, atque non observata, & rationi impervia ex iam observatis inferimus »<sup>108</sup>. Paradossalmente la conoscenza più essenziale per la vita è anche quella in apparenza più soggetta a dubbi e ad incertezze; la sua giustificazione è innanzitutto di carattere pra-

<sup>103</sup> È significativo ricordare a questo punto il passo del *Trattato* in cui Hume scrive: « Non è soltanto nella poesia e nella musica che dobbiamo seguire il nostro gusto e il nostro sentimento, ma anche in filosofia, l'essere io convinto di un principio, non vuol dire altro se non che c'è un'idea che mi colpisce più fortemente. Quando do la preferenza ad un ordine di argomenti su di un altro, non faccio che decidere, con il mio sentimento, la superiorità della loro influenza » (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 118).

<sup>104</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber I, cit., p. 27.

<sup>105</sup> Ivi.

<sup>106</sup> *Logica et Metaphysica Aloysii Tosirolì publicensis ...*, cit., p. 14 v.

<sup>107</sup> C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., p. 219.

<sup>108</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber II, cit., p. 129.

tico e si fonda sulla constatazione che « istud scilicet instrumentum nobis superest quo multa ad incolumitatem & usum vitae tuendum necessaria conicere possumus »<sup>109</sup>. L'assenso, nella sua genesi istintiva, ha dunque un corrispettivo nell'inferenza. Questa, se non nell'origine psicologica, trova nella giustificazione concettuale un riferimento imprescindibile alla dimensione pratica extrateorica.

Non per questo Baldinotti accoglie la teoria humiana della priorità dell'istinto e dell'abitudine: nonostante le aperture nei confronti della filosofia humiana, si arresta di fronte alle conclusioni più radicali, relative alla fondazione pratica della scienza. La preoccupazione principale del *De recta humanae mentis institutione* è quella di garantire alla scienza della natura una base teorica sufficientemente certa e stabile: l'inferenza fondata sull'induzione « late patet in Physica et in tota vita institutione; proinde maxime praestat ostendere inductionem, modo recta sit, certitudinem parere »<sup>110</sup>. Quando siano rispettate alcune regole fondamentali, le illazioni da ciò che è immediatamente presente al passato o al futuro sono fornite di un grado talmente alto di probabilità da essere del tutto certe. La perfetta similitudine delle circostanze, la molteplicità e concordanza delle osservazioni, l'assenza di casi contrari legittimano la certezza delle operazioni inferenziali compiute dallo scienziato. Esiste una discriminante precisa tra il linguaggio acritico della vita quotidiana e quello rigoroso della scienza. Quest'ultimo non è un dato ovvio, ma si costituisce, attraverso un processo di continue verifiche empiriche, secondo canoni precisi e determinati; la logica della scienza empirica ne fonda l'autonomia rispetto al senso comune uniformato alle acquisizioni generiche delle inferenze analogiche<sup>111</sup>. Solo sul piano rigoroso della scienza sono legittime le affermazioni sulla uniformità della natura e sulla costanza delle leggi fisiche. A loro volta queste forniscono un sostegno teorico alla scienza fattuale, assicurando l'universalità delle sue conclusioni che « individua transcendant, quae scilicet non in unum, aut aliud individuum dumtaxat influant, sed totum genus complectantur »<sup>112</sup>. Fondato

<sup>109</sup> Ivi.

<sup>110</sup> Op. cit., p. 131.

<sup>111</sup> Le illazioni condotte sulla base dell'analogia si fondano soltanto su « aliquam, tamen non perfectam similitudinem » (op. cit., p. 135). Ad esempio, « ex eo, quod homines praestent anima, concludimus, animalia etiam bruta aliquo principio cogitante esse praedita, per analogiam concludimus; aliqua namque non plena belluas inter, & Homines similitudo est » (ivi).

<sup>112</sup> Op. cit., p. 131.

a posteriori, il principio dell'uniformità della natura è condizionato dai risultati delle osservazioni future e da queste trae la propria validità universale <sup>113</sup>.

Tuttavia, nonostante le dichiarazioni sulla certezza della conoscenza sperimentale, Baldinotti è costretto a riconoscere che « philosophi omnes fatentur, veras causas prorsus latere, unius effectus ab alio dependentiam nos solum posse percipere » <sup>114</sup>. Al di là di questa constatazione restano soltanto incertezze e dubbi sul valore e sulla fondazione delle inferenze dal passato al futuro. Avvertito delle argomentazioni humane, Baldinotti è consapevole del circolo vizioso in cui cade ogni posizione che voglia giustificare teoricamente la fondazione sperimentale della scienza empirica. Significativamente, al termine della sua analisi e quasi a conferma della sua insoddisfazione per essa, ricorre ad un Dio provvido e buono, che assicuri l'uniformità della natura e la costanza delle sue operazioni: « sapientem & providum Conditorem decet, legibus universum moderare constantibus & uniformis; quae si non forent huiusmodi nulla ratio vitae, nulla finium constitutio, nulla denique rerum electio esse posset » <sup>115</sup>. La ragione, individuando la necessità di una causa dell'uniformità naturale, viene in aiuto alla scienza empirica e conferma il suo presupposto fondamentale, puntellandone la giustificazione teoricamente lacunosa ed esposta agli attacchi degli scettici. In questo modo però il problema è soltanto spostato e non risolto: l'appello alla bontà del creatore non è in grado di fornire una garanzia logica al principio dell'uniformità della natura. Quest'ultimo finisce per essere un postulato essenziale per la vita pratica, ma privo di giustificazione teorica intrinseca. Baldinotti accusa Hume di aver sollevato dei dubbi radicali contro l'induzione e l'analogia <sup>116</sup>, di aver ritenuto che « ex instinctu quodam, & ex consuetudine,

<sup>113</sup> Così, ad esempio, la gravitazione è una relazione universale perché è stata verificata in tutti i casi osservati. Qualora si presenti un fenomeno contrastante, è necessario stabilire con precisione « utrum gravitatis defectus apparens sit & relativus, an vero realis; ex quo solo gravitatis per inductionem omnibus corporibus posse attribui » (op. cit., p. 134). Solo a questa condizione la gravità è una relazione universale, dipendente dalla costanza e dall'uniformità della natura, sia essa il prodotto delle leggi dell'universo, delle essenze, o delle relazioni delle cose (cfr. op. cit., p. 132).

<sup>114</sup> Op. cit., p. 85.

<sup>115</sup> Op. cit., p. 132.

<sup>116</sup> Baldinotti comunque riconosce che Hume, come altri pensatori, ha sottolineato che molte conoscenze si raggiungono per induzione ed analogia: « Inter ceteros de cognitionibus hoc modo acquisitis susus agunt HUME *Ess. Phil. sur*

non ex certis principiis inductioni vim inesse »<sup>117</sup> cosicché « ex iis quae praecedunt, subsequencia cognosci habitu, associatione idearum »<sup>118</sup>. Di fatto la via indicata da Hume viene seguita anche da Baldinotti, seppure in una versione piú cautelata e rispettosa dei postulati religiosi tradizionali: in entrambi il momento logico-teorico sconfina in quello pratico e trova in esso la soluzione alle proprie aporie. In Baldinotti rimane il riferimento ad un essere superiore da cui possono essere dedotte le leggi dell'uniformità della natura e che si pone come garante della loro esisten-

*l'Ent. hum. Ess. IV. V., REID [...], BONNET [...] & DE FELICE [...], atque eodem nobis constare censet gravitatem ex. gr. cum extensione, & soliditate semper esse coniunctam; ignem constanter urere; globulum, qui in alium impegerit, illum movere locum; cras solem esse oriturum; eadem perpetuo futura anni tempora; homines omnium aetatum; & omnium regionum ab iisdem obiectis in similibus circumstantiis eodem modo affectos fuisse, & fore efficiendos; iis quibus nunc vescimur, etiam in posterum absque vitae iactura nos vesci posse, aliaque huiusmodi exempla adducunt, quae diligentiam, & Philosophiae operam in inductionis principiis investigandis multum commendant » (C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber II, cit., pp. 129-130, n. 1).*

<sup>117</sup> Op. cit., p. 133, n. 4.

<sup>118</sup> C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., p. 167. In generale le critiche a Hume sono molto piú accentuate in quest'opera che non nella logica. Ciò è coerente con l'impostazione della piú tarda *De Metaphysica generali* che « de Ente in genere et de spiritibus spectantim agit » (*Logica et Metaphysica ...*, cit., p. 66r). La logica, secondo la stessa etimologia, riguarda le operazioni della mente e il loro retto uso per la conoscenza del vero; la metafisica tratta di quelle nozioni che sono i principi primi di ogni scienza, anche se « ut Philosophia universa, non creat; quod est, investigat, et saepe invenit; ideae quae sunt veluti ejus materia, a rebus excipit, ex ideis notiones educit; ne quid minus, ne quid amplius in ideis et notionibus, quam in rebus sit, sedulo praecavet » (C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., p. 5). A titolo esemplificativo della diversa posizione di Baldinotti nella metafisica si può ricordare la trattazione della relazione di causalità: l'azione di quest'ultima è descritta come quella di una forza che produce immancabilmente l'effetto. Su questa base Baldinotti riprende alcuni concetti tradizionali: la natura non ha in sé la forza e la potenza di agire; l'azione può essere soltanto il prodotto di un agente libero. « Concluditur in ordine physico nullam esse causam, quae sit ejusdem ordinis; physicos effectus omnes esse divina virtute juxta leges et conditiones a Deo stabilitas; inde scientiam physicam non subverti, imo solidari; subverti ab iis, qui primum movens ut veram causam non adhibent, et inde Pyrrhonismum, aut casum vel fatum in causarum doctrinam intrudunt » (op. cit., p. 352). Sul problema della relazione di causalità la posizione di Hume è esemplificativa del pirronismo dei filosofi moderni. Egli infatti afferma « nexum causam inter et effectum non posse introspicere; satagendum id non esse; sufficere ut tamquam factum noscatur; non esse praeterea certum; definiri non posse numerum factorum, ex quibus aliquid ut effectus et aliud ut causa habeatur; facta futura argui scienter non posse, non posse a priori discerni actionem causae, pendere ab ea effectus; id non esse necessarium, non esse utile; quasi non sit necessarium nec utile, fatum vel casum a philosophia depellere » (op. cit., p. 354).

za. Nel suo pensiero persistono dunque riserve e tentativi di conciliazione con la tradizione metafisica che lo avvicina agli orientamenti della scuola olandese e di 'sGravesande e lo inducono a sottolineare il valore delle leggi e delle ipotesi speculative.

Prima ancora che per l'istinto e per l'abitudine, Baldinotti contesta l'empirismo humiano per la sua tendenza antipotetica ed antisistemica. Ritene infatti che le ipotesi ed i sistemi non debbano essere rigettati in quanto invenzioni fantastiche ed arbitrarie: quando sono suffragati dall'esperienza essi svolgono una funzione essenziale nella scienza fisica. Sulla scia dell'elaborazione di 'sGravesande, Baldinotti attribuisce alla ragione un ruolo essenziale nella filosofia sperimentale: essa interviene sul materiale offerto dai sensi e lo consolida ulteriormente. In questo senso empirismo e razionalismo si fondono nell'esplicazione dei fenomeni naturali<sup>119</sup>. L'insufficienza della riflessione humiana consiste appunto nel suo essere un grezzo empirismo che « rationem dejicit » e « rationi passivam dependentiam a sensibus denuntiat »<sup>120</sup>.

Baldinotti condivide la concezione atomistica derivata dall'empirismo e da Locke e si rende ben conto delle sue conseguenze critico-negative sulle sintesi della scienza. Cerca così di conciliarla con una generale rivalutazione di strutture unificanti razionali, sulla cui natura la sua dottrina presenta alcune ambiguità di fondo. Da una parte tali strutture trovano fondamento nella bontà divina, da cui vengono dedotte secondo il modello giusnaturalistico di 'sGravesande<sup>121</sup>, e a loro volta assicurano l'esistenza certa e indubitabile della realtà esterna. In questo senso la fiducia nella struttura stabile del mondo ha un fondamento oggettivo, garantito metafisicamente da Dio che, nel creare la realtà, provvede anche l'uomo degli strumenti atti ad acquisire una conoscenza certa dell'universo. L'essere umano, lungi dal porsi come centro unificatore degli spar-

<sup>119</sup> Coerentemente con l'impostazione di *De Metaphysica generali*, Baldinotti sottolinea qui più marcatamente la funzione creativa e costruttiva della ragione: le leggi scientifiche, meccaniche, ottiche ed astronomiche « non factis detecate [sunt...] sed ratione, quae factorum nexum et dependentiam percipit, quae ea associat et comparat [...] ». Haec non solum praestat ratio sensibus, et supra sensum; sed praeterea pro cognitione factorum fructus affert uberrimos, hypotheses, et systemata ad eorum explicationem excogitans » (op. cit., pp. 224-225). La sottolineatura del ruolo della ragione è presente anche nel *De recta humanae mentis institutione*, in cui Baldinotti rivaluta le ipotesi e i sistemi.

<sup>120</sup> C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., p. 228.

<sup>121</sup> Su 'sGravesande cfr. G. Gori, *La fondazione dell'esperienza in 'sGravesande*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, soprattutto le pp. 274-283 sul confronto tra Hume e 'sGravesande.

si dati fenomenici, appare inserito in un ordine piú vasto che lo trascende e da cui egli stesso trae il fondamento della propria attività legislatrice.

D'altra parte è però presente in Baldinotti anche un'altra tendenza, volta a sottolineare il ruolo imprescindibile ed autonomo delle sintesi soggettive. Il rilievo dei meccanismi psicologici operanti nel soggetto sposta l'attenzione verso lo studio psicologico empirico della natura umana, che si costituisce come momento privilegiato di ogni ricerca su questioni di fatto. Coerente con questo orientamento è la accentuazione del carattere pratico dell'assenso e la sottolineatura della funzione imprescindibile del soggetto al fine della costituzione della scienza. In forma ancor piú radicale di Hume, Baldinotti tenta una riduzione di tutta la conoscenza, sia essa fondata su materie di fatto o su relazioni di idee, alle strutture mentali e psicologiche dell'uomo. Nello stesso tempo vuole però evitare ogni possibile slittamento o concessione allo scetticismo, che vanificherebbe la scienza e negherebbe teoricamente all'umanità la sua stessa sussistenza fisica. Su questo terreno anche Baldinotti si imbatte con la teorizzazione della scuola scozzese del senso comune, che proprio allo scetticismo di Hume vuole dare una risposta definitiva. In *De Metaphysica generali*, nel secondo decennio dell'Ottocento, Baldinotti si appella a Reid e a Beattie per confutare l'idealismo humiano che, negando la necessità di una causa per l'inizio dell'esistenza, finisce per negare l'esistenza stessa<sup>122</sup>. Nella diversa impostazione della logica il *De recta humanae mentis institutione*, scritto ancora nel Settecento, non si richiama alla scuola scozzese in relazione al problema del fondamento del nesso causale. Certo è che anche in questi anni Baldinotti è a conoscenza delle tesi — acquisite piú di dieci anni prima nel periodo mantovano — sostenute dai teorici del senso comune, del resto essi stessi interessati alla riflessione di 'sGravesande e alla sua diffusione del newtonianesimo<sup>123</sup>. Come

<sup>122</sup> Secondo Baldinotti l'esistenza certa della realtà esterna, negata idealisticamente da Hume che si affida a un istinto soggettivo, è attestata dall'intuizione della coscienza, dalla ragione e dai sensi. Le percezioni del soggetto, suffragate da dimostrazioni razionali e da inferenze analogico-induttive, hanno un riscontro oggettivo nella struttura stessa delle cose e sono in grado di rispecchiarla perfettamente. Hume ha voluto affermare che « instintu et habitu nos certam corporum existentiam habere » (C. Baldinotti, *De Metaphysica generali*, cit., p. 237). In tal senso « idealismi potius non infensus hostis, quam fautor dicendus est » (ivi). Egli afferma che « non res, sed ideas cognoscimus » (op. cit., p. 244): il passaggio dalle percezioni alle cose non è garantito razionalmente, ma è affidato all'instabile e antifilosofico istinto.

<sup>123</sup> Cfr. G. Gori, *La fondazione dell'esperienza ...*, cit., p. 283, n. 22 e A. San-

Reid anche Baldinotti unisce il rispetto dei dogmi religiosi alla difesa del prestigio della scienza sperimentale e dimostra una vasta conoscenza delle problematiche ad essa connesse sviluppate dalla cultura europea contemporanea. Eppure Baldinotti non segue la strada del senso comune nell'annullare le sottili distinzioni che costituiscono il terreno specifico dell'analisi filosofica; il suo punto di vista vuole essere quello del filosofo della mente che riflette sulle operazioni comuni degli uomini, ma non si identifica totalmente con esse e non teorizza come costitutivo il criterio — fatto proprio da Reid — della « saggezza dell'uomo dotato di senso comune ». Per Baldinotti lo scetticismo non può essere sconfitto su questo piano, con il rifiuto del rigore della scienza, un rifiuto che si risolve in realtà in un arretramento rispetto alla stessa filosofia di Hume. Dal suo punto di vista, ancora implicato in una concezione dell'universo che ha presente le metafisiche razionalistiche seicentesche, la confutazione dello scetticismo operata da Reid ne è in realtà una conferma ulteriore, dal momento che riconduce la credenza non alla ragione ma all'istinto<sup>124</sup>, con l'aggravante di scendere dal piano rigoroso del linguaggio scientifico a quello banale dell'uomo comune.

In Hume, non in Reid, Baldinotti trova un terreno di confronto stimolante per l'analisi di problemi complessi di psicologia empirica. In questo senso il rapporto di Baldinotti con Hume non è univoco: laddove la sua riflessione si fa più stringente e si organizza in disciplina teorica

tucci, *Introduzione* a T. Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Torino, UTET, 1975, pp. 14 e 18.

<sup>124</sup> Su questo punto Reid si dichiara d'accordo con Hume: « la nostra credenza nella stabilità delle leggi naturali non deriva dalla ragione. Si tratta di una prescienza istintiva delle operazioni naturali, identica a quella prescienza delle azioni umane che ci rende fiduciosi della testimonianza dei nostri simili. Come non potremmo, senza quest'ultima, ricevere alcuna notizia degli uomini per mezzo del linguaggio, così non saremmo in grado, senza la prima, di riceverne alcuna tramite l'esperienza » (T. Reid, *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, trad. it., in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti* (a cura di A. Santucci), cit., p. 307. Anche per Reid, come per 'sGravesande e per Baldinotti, Dio « governa la natura secondo leggi immutabili, in modo che noi riusciamo a scoprire tra i fenomeni innumerevoli legami costanti nel tempo. Senza questa stabilità del corso naturale, l'esperienza non potrebbe sussistere o sarebbe per noi una guida ingannevole, trascinandoci all'errore e al male » (op. cit., p. 305). Tuttavia se la considerazione di un Dio saggio e buono « può rafforzare la nostra credenza nella continuità dei fenomeni naturali, non ne è certamente all'origine; infatti i bambini e gli idioti la possiedono quando mostrano di sapere che il fuoco li brucerà, se si avvicinano troppo. La nostra credenza non può essere quindi un effetto della ragione, ma dell'istinto » (ivi).

complessiva, contro Hume, egli afferma che le operazioni inferenziali del soggetto trovano un'ulteriore conferma nella struttura metafisica del mondo garantita da Dio. Tuttavia questi retaggi di concezioni sostanzialistiche si uniscono a motivi più spregiudicatamente orientati verso la costituzione di una nuova scienza psicologico-empirica della mente, dove il confronto con i risultati e con i procedimenti dell'elaborazione umana appare più aperto e meno condizionato da enunciazioni programmatiche. Qui le teorie esposte in forma sistematica nel *De recta humanae mentis institutione* trovano modo di esplicitare la loro potenzialità innovatrice, sviluppando le premesse empiristiche in soluzioni coerenti ed originali. Così, ad esempio, nella questione del godimento estetico proprio dell'arte, Baldinotti è in grado di svolgere un'analisi che, sulla base di un esame preciso dei dati empirici e dei meccanismi psicologici, riesce a rapportarsi criticamente alle teorie sostenute da Hume ed a sottolinearne le effettive aporie<sup>125</sup>. L'impostazione empiristica è mantenuta anche nella spinoso problema dei miracoli cui Baldinotti dedica particolare attenzione<sup>126</sup>, rivelando ancora una volta la capacità di discutere il testo umano liberamente e con pertinenza. Infatti gli è chiaro il valore delle tesi contenute nella decima sezione della *Ricerca* che considera esemplificative delle posizioni contemporanee sull'argomento, pari per l'originalità della soluzione ai *Pensieri filosofici* di Diderot ed alle *Lettere dalla montagna* di Rousseau. Anche per Baldinotti la questione dei miracoli deve essere affrontata con un'analisi preliminare sui criteri di validità della testimonianza umana. Quest'ultima non è di per sé veritiera, ma solo se rispetta determinate condizioni che si sono venute selezionando nel corso stesso dell'esperienza. L'attendibilità della testimonianza richiede un fondamento oggettivo e soggettivo: il fatto narrato deve essere « simplex, sensibile, illustre »<sup>127</sup> ed i soggetti che lo riferiscono « ut certitudinem moralem pariant, debent esse plures, oculares, vel partim auriti, aetate, stu-

<sup>125</sup> Cfr. C. Baldinotti, *Dissertazione in cui spiegasi il piacere che si prova alle rappresentazioni tragiche* (a cura di M. Dal Pra), cit. La *Dissertazione* è letta il 3 giugno 1777 nell'Accademia di Mantova.

<sup>126</sup> L'analisi della soluzione umana al problema dei miracoli è presente nel *De recta humanae mentis institutione*, liber IV, cit., p. 237, n. 2 e in *Logica et Metaphysica...*, cit., pp. 45 v - 49 v.

<sup>127</sup> Op. cit., p. 42 r. L'esempio di un fatto semplice è « Pugna Pharsalica et victoria Caesaris prescindendo a circumstantiis pugnae, et victoriae, de quibus non habetur certitudo, qua has multi non curant, quia non ab omnibus neque eodem modo possunt observari » (ivi). Un avvenimento è sensibile quando cade sotto i sensi, ed illustre quando « a multis diligenter observetur » (ivi).

diis, natione, religione discrepantes »<sup>128</sup>. La variabilità dell'esperienza impone che queste regole non siano assunte meccanicamente, ma abbiano un grado di flessibilità tale da consentire l'adattamento a casi sempre nuovi e mutevoli. Tuttavia, in linea generale, se entrambi i criteri vengono rispettati, si può concludere con legittimità che la testimonianza è certa e rispondente a verità. Soltanto a questa condizione non c'è alcuna diversità tra la storia dei miracoli di Cristo e, per esempio, la storia greca e romana. Non è perciò essenziale che per la prima vi sia l'autorità dei libri sacri e della Chiesa; questi sono fattori accessori ed estrinseci che sostanzialmente non aggiungono né tolgono nulla. Come gli autori già considerati, anche Baldinotti non vede alcuna differenza qualitativa tra fatto miracoloso e fatto storico; il miracolo non ha alcuna specificità che lo distingua da tutti gli altri fenomeni. Più coerentemente degli altri pensatori, cerca però di motivare questa conclusione sulla base di una corretta applicazione della metodologia empiristica. Il miracolo, che è sempre un fatto sensibile ed in quanto tale oggetto di osservazione e di esperienza<sup>129</sup>, per definizione è un evento di cui non si conoscono le cause naturali che l'hanno provocato. Proprio per questo motivo rientra a pieno diritto nella normalità dell'esperienza ed è assimilabile a qualsiasi altro evento studiato dalla scienza della natura. Infatti anche nell'esperienza scientifica ci si limita a constatare il verificarsi di un fenomeno, senza preoccuparsi di ricercare cause che spesso sono ignote e che comunque non ledono l'evidenza di ciò che si osserva. Causa ed effetto, secondo i canoni della scienza empirica, sono due dati privi di relazione necessaria, cosicché la prima può essere messa tra parentesi senza alcuna conseguenza rilevante.

Da questo punto di vista, secondo Baldinotti, Hume ha assunto una posizione preconcepita ed ha contraddetto i principi della sua filosofia, ignorando o simulando di ignorare i fondamenti della certezza morale. Nella *Ricerca sull'intelletto umano* scrive infatti che « certitudo vim accipit ab experientia, qua constat cum hominum testimonio factorum veritate coniungi; haec experientia, quoad miracula nulla; immo miracu-

<sup>128</sup> Ivi.

<sup>129</sup> « Factum supernaturale est eodem modo sensibile, ac factum naturale. E. G. morbus, mors, corruptio, alicujus hominis eodem modo sensibus subjcitus, ac vita eidem restituta, sufficit enim ut videamus, ipsum loqui, incedere, sentire &c. » (op. cit., p. 45 v).

lum impugnatur, & contra ipsam est »<sup>130</sup>. La definizione humiana, secondo cui il miracolo è una violazione delle leggi di natura, è falsa e pecca di eccessiva schematicità: « Miracula igitur, Humi, sunt contra experientiam? At nonne rectius, si *praeter* experientiam diceres? Quanam experientia est, quae doceat, fieri non posse miraculum? Ad summum docet non fieri. Sed neque hoc ipsum; miracula gesta permulti experti sunt »<sup>131</sup>. A parere di Baldinotti la conclusione humiana è la conseguenza logica di un'insufficiente capacità di elaborare i dati offerti dall'esperienza: contraddice l'esperienza il fatto che « unum eundemque hominem vivum esse, & mortuum; at qui mortuus est, denuo vivere, quomodo pugnet, contradictionem scilicet involvat, non assequor »<sup>132</sup>.

Nonostante il tentativo di muovere critiche motivate a Hume senza lasciarsi trascinare da un'exasperata volontà polemica, anche Baldinotti finisce per spostare insensibilmente i termini della questione. L'affermazione humiana della contrarietà del miracolo alle leggi della natura<sup>133</sup> è assunta da Baldinotti come dichiarazione della sua contraddittorietà ed impossibilità logica. Su questo piano gli è facile contestare che è sempre possibile teoricamente che un uomo, morto e sepolto, si rialzi e cammini di nuovo, ma la sua osservazione non intacca la teoria di Hume, il quale riconosce esplicitamente che si può sempre verificare il contrario di una realtà di fatto. Riferite nel contempo al terreno della conoscenza probabile ed a quello delle relazioni d'idee, le asserzioni humane acquistano una illegittima pretesa di assolutezza. Baldinotti ha così buon gioco nel dimostrare che l'esperienza non può mai pronunciarsi contro il miracolo, dal momento che questo è *praeter experientiam*: la variabilità e la contingenza dell'esperienza non autorizzano conclusioni immodificabili. Al massimo possono attestare che il miracolo non avviene, che « hisce for-

<sup>130</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber IV, cit., p. 237, n. 2.

<sup>131</sup> Ivi.

<sup>132</sup> Ivi.

<sup>133</sup> Per Hume l'esperienza costante ed uniforme dell'operare della natura costituisce « una *prova* diretta e completa, ricavata dalla natura del fatto, contro l'esistenza di qualsiasi miracolo » (D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano*, in *Opere*, vol. II, cit., p. 121). Essa è dunque tale da distruggere il valore di qualsiasi testimonianza. L'esperienza ci presenta due attestazioni contrastanti: da una parte la regolarità delle leggi di natura, dall'altra la veridicità della testimonianza umana. Il contrasto delle evidenze non può che rendere vittoriosa la prima; se ci si attiene all'esperienza passata, che è l'unico metro di giudizio in materie di fatto, si deve concludere che il miracolo è scarsamente probabile.

tasse temporibus nulli umquam miraculum viderint »<sup>134</sup>, ma non possono negare che nel passato vi furono alcuni uomini che fecero esperienza diretta di fatti soprannaturali; l'esame della testimonianza ci assicura della veridicità delle loro attestazioni e quindi della realtà dei miracoli da essi narrati.

L'analisi si sposta dunque dal terreno gnoseologico del contrasto delle evidenze a quello del fondamento della veridicità della testimonianza. Quest'ultimo è un postulato ineliminabile e vantaggiosissimo: se esso cadesse « generaliores ordinis moralis leges quae relationes rerum, & hominum determinant, quaeque, expetente natura, eorum actiones moderantur, subversae fuissent »<sup>135</sup>. Come nel caso del principio dell'uniformità della natura, anche qui Baldinotti sottolinea l'utilità pratica dell'assioma della credibilità della testimonianza. Esso ha una giustificazione di carattere psicologico in quanto è radicato nella struttura stessa della natura umana: « Homines naturali inclinatione ferri ad verum vel ad quadam similitudinem veri »<sup>136</sup>. La 'inclinazione naturale' al vero si contrappone alla passione per il sorprendente e per il meraviglioso che, a giudizio di Hume, costituisce l'elemento esplicativo della credenza nei miracoli. Baldinotti non nega esplicitamente la validità del principio humiano secondo il quale alla base delle azioni è sempre possibile rintracciare dei moventi passionali originari. Contesta solamente l'importanza data all'inclinazione per lo stupefacente, tale per cui « quisque summa rerum mirabilium tangitur voluptate, hinc portenta et miracula facillime finguntur et creduntur, maxime si ad religionem referantur »<sup>137</sup>. Ancora una volta Baldinotti rivela una fiducia ottimistica nella concreta funzione operativa che l'analisi teorica può svolgere anche in relazione al fenomeno religioso. Essa può distinguere i miracoli veri da quelli falsi<sup>138</sup> e, applicando i criteri teorici tratti dall'esame della testimonianza, può giustificare atteggiamenti religiosi razionali, alieni da superstizione e da fanatismo: « Ac ego is quidem non sum, qui miraculis a quolibet pol-

<sup>134</sup> *Logica et Metaphysica ...*, cit., p. 47 r.

<sup>135</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber IV, cit., p. 235.

<sup>136</sup> *Logica et Metaphysica ...*, cit., p. 48 v.

<sup>137</sup> Ivi.

<sup>138</sup> I criteri di validità della testimonianza consentono di distinguere tra miracoli veri e falsi. Se alcune attestazioni di fatti soprannaturali sono state trovate false, non per questo si deve concludere che lo siano tutte. Del resto, l'esistenza di miracoli falsi costituisce una prova ulteriore che ve ne sono alcuni necessariamente veri: « si enim miracula plurima in historiis enarrata, postea falsa inventa

licitus, evulgatis in quibusvis narrantiuncularum voluminibus descriptis fidem tribuam »<sup>139</sup>.

Tuttavia, nonostante i tentativi di fondare l'evidenza morale e la credenza religiosa su principi autonomi, ricavati induttivamente dall'esperienza passata e dalla natura umana, Baldinotti è costretto a ricercare una base piú salda, che garantisca al di là di ogni possibilità di dubbio l'attendibilità della testimonianza sui miracoli: « Iam verum certus sum Deum existere, ipsum esse modificatorem legum naturalium, idest facere posse miracula, haec proinde esse factum possibile: igitur natura miraculi non impedit, quin testimonio fidem omnem merenti assentiar, testimonio quod eodem tempore quo miraculum asserit per Dei virtutem non naturaliter factum esse agnoscit »<sup>140</sup>. Ragione e rivelazione, esperienza naturale e fede cooperano al raggiungimento del medesimo fine: la certezza della testimonianza umana e la possibilità del fatto miracoloso. La stessa inclinazione naturale al vero àncora la credenza nei miracoli ad atteggiamenti razionali piú che a motivazioni psicologiche e passionali. Non c'è dunque scissione radicale tra filosofia e religione: il filosofo, lungi dal trovare inesplicabile razionalmente la credenza nel miracolo, individua i criteri logico-razionali ed empirici che costituiscono la base per una conoscenza scientifica del fenomeno religioso<sup>141</sup>. Lockianamente Baldinotti sottoscrive la teoria secondo cui « Revelatio non est rationi opposita, eadem rationem quomadmodo exstendit ac perficit. [...] Si res revelata sit supra rationem, inquiri in eam non debet; si vero rationem non excedat, inquirere de ea potest ratio »<sup>142</sup>, nella linea di un cattolicesimo moderato che significativamente riprende anche le tesi di De Prades negli articoli dell'*Encyclopedie*. Sulla base di queste premesse

sunt, id ex eo potissimum, quia critice regulis utendo falsitatis indicia apparuere. Ergo ea, in quibus haec non apparent indicia argui non possunt falsitatis: ergo ex quo aliqua falsa sint, deducitur aliqua esse vera » (op. cit., p. 49 r).

<sup>139</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber IV, cit., p. 237, n. 2.

<sup>140</sup> *Logica et Metaphysica ...*, cit., p. 47 v.

<sup>141</sup> Al contrario, la sottolineatura dei moventi passionali serve a Hume per trovare un'esplicazione di fenomeni ed atteggiamenti religiosi che rimarrebbero del tutto incomprensibili se ci si attenesse esclusivamente a criteri logici. L'analisi empirica vanifica la fondazione teorica della credenza nei miracoli, ma non per questo riesce a modificare la prassi quotidiana degli uomini. Questa resta un dato caparbio, resistente ad ogni riflessione e critica. Il filosofo non può che limitarsi a constatare la realtà ed a spiegarla alla luce di principi psicologici e di moventi passionali.

<sup>142</sup> Op. cit., p. 31 v.

non può che contestare la teoria humiana, che giudica peccare di dogmatismo, di spirito polemico ed irreligioso perché vuole smantellare la credenza nei miracoli e negarne assolutamente la stessa possibilità. Di fronte agli estremi della superstizione e dell'incredulità, indice entrambe di fanatismo, è molto più 'filosofico' assumere una moderata posizione mediana: « tam nimium credere, quam omnia negare angustae mentis esse iam a magnis viris decretum recordeo »<sup>143</sup>.

Ma al di là delle dichiarazioni formali e dell'esplicita volontà di prendere le distanze dalla decima sezione della *Ricerca*, la lettura di Hume opera positivamente come avvertimento critico di cautela e di moderazione. Il procedimento empiristico induce un abito di avvedutezza e di relativo scetticismo sulle ipotesi di un pieno e immancabile trionfo della ragione e della verità. Il filosofo non può distogliere gli occhi dai dati che contrastano caparbiamente con le sue concezioni teoriche: la storia dimostra la facilità con cui gli uomini sono tratti in errore nel credere veri dei miracoli che poi si sono trovati falsi. Sebbene ciò sia più frequente presso popoli barbari ed incivili, anche in pieno secolo dei lumi e nel cuore stesso della progredita Europa si sono generati aberranti fenomeni collettivi di superstizione e di fanatismo. Pie frodi, stolto amore della religione, simulazioni non mancano e sono in grado di catalizzare l'attenzione e le passioni degli uomini, come nel caso dei notissimi miracoli dell'abate Pâris per cui « tota Parisiorum civitas commota est »<sup>144</sup>. Marginali nel quadro generale della storia dell'umanità, tali fenomeni non riescono ad intaccare la validità generale del principio secondo il quale « id [...] quod sit falsum et simul mirabile magis refugiunt homines »<sup>145</sup>; non per questo il rilievo della loro esistenza è inessenziale nella costituzione di un'ipotesi complessiva sulla natura umana.

I temi della scienza della natura umana, con i suoi presupposti empiristico-psicologici e le sue conseguenze antiottimistiche, vengono ri-

<sup>143</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber IV, cit., p. 237, n. 2.

<sup>144</sup> Ivi. Le guarigioni avvenute sulla tomba del giansenista abate Pâris, nel cimitero di Saint-Médard a Parigi, sono, come è noto, oggetto di numerose polemiche nel Settecento, anche per le implicazioni politiche che vi sono connesse. Bersaglio delle satire pungenti degli illuministi, attirano anche l'attenzione di D. Hume (cfr. E. C. Mossner, *The life of David Hume*, cit., pp. 95 e 208), che ne tratta esplicitamente nella sezione *Of Miracles*.

<sup>145</sup> C. Baldinotti, *De recta humanae mentis institutione*, liber IV, cit., p. 237, n. 2.

presi da un gruppo consistente di pensatori che, come Baldinotti, gravitano attorno alla Reale Accademia Virgiliana di Scienze, Lettere ed Arti di Mantova<sup>146</sup>. L'attenzione che gli autori mantovani rivelano per Hume si inserisce nel quadro di una generale ripresa di interesse per la cultura europea, positivamente influenzata dall'azione riformatrice dei sovrani absburgici e di Maria Teresa in particolare, che stimolano l'attività del gruppo con fondi e dotazioni e ne garantiscono un margine di libertà relativamente ampio. Muovendo da premesse empiristiche, sviluppate in riferimento ai problemi teorici e pratici della cultura e della realtà mantovana, gli scrittori dell'Accademia riescono a confrontarsi con i termini complessivi dei dibattiti più diffusi nell'Illuminismo italiano ed europeo. Su questa base si propongono una nuova enciclopedia del sapere e prendono posizione sui più diversi argomenti, dalla fondazione sensibile della conoscenza al valore ed ai limiti dei modelli matematici e meccanici, dal gusto letterario alle riforme concrete della politica economica e dell'organizzazione delle campagne. All'interno di queste prospettive l'opera di Hume, di cui si sottolinea la ricchezza e l'impostazione antisistemica<sup>147</sup>, è ripresa in relazione a specifiche questioni letterarie, estetiche e politiche.

<sup>146</sup> L'Accademia mantovana, sorta nel 1768 dalla fusione delle precedenti accademie locali, si divide nelle facoltà di filosofia, matematica, fisica sperimentale e belle lettere, ma si occupa anche di arti e mestieri, di musica e di medicina. Costituita in prevalenza da esponenti dell'intellettualità locale, recluta soci in tutta la Lombardia austriaca; così oltre a Baldinotti, Andres, Gherardo d'Arco, annovera tra i suoi membri anche i fratelli Verri, C. Beccaria, L. Spallanzani, A. Volta, I. Bianchi, M. Cesarotti, G. Tiraboschi e I. Pindemonte. L'Accademia entra ben presto in contatto con istituti simili, italiani e stranieri, premia invenzioni e studi e promuove discorsi su diversi argomenti, che hanno risonanza italiana ed anche europea. La facoltà filosofica, in sintonia con le direttive del despotismo illuminato, sottolinea la finalità pratica del sapere e coerentemente sviluppa temi di educazione, di politica, di tecnica, indicando anche alle altre classi il metodo da seguire nelle ricerche particolari. In linea generale i suoi membri intendono farsi promotori di un indirizzo culturale che, nel rispetto del principio illuministico della popolarità della cultura, favorisca un riferimento più marcato all'esperienza sensibile, in polemica con gli orientamenti della fisica matematica. Quest'ultima sarebbe infatti la causa principale dell'appiattimento della cultura a moda esteriore e della mancanza di scoperte innovatrici, soprattutto in campo estetico e letterario. Su Mantova e la sua storia cfr. AA. VV., *Mantova. La storia. Le lettere. Le arti*, voll. 9 + 2 di tavole, Mantova, Istituto C. d'Arco per la storia di Mantova, 1958-1965 e il mio *Filosofia e cultura a Mantova nella seconda metà del Settecento. I manoscritti filosofici della R. Accademia Virgiliana*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

<sup>147</sup> Cfr. G. Andres, *Della Origine, Progressi e Stato attuale di ogni Lettera-*

Matteo Borsa, dottore in medicina e segretario perpetuo dell'Accademia<sup>148</sup>, cita ampiamente le teorie humane sull'estetica nei saggi *I vizj*

*tura*, tomo IV, Parma, Stamperia Reale, 1789, p. 564: Hume « scriveva contemporaneamente nell'una e nell'altra [filosofia razionale e morale], e trattava del commercio, de' principj della morale, del teismo, e del politeismo, de' principj de' governi, dell'origine e dell'associazione delle idee, della libertà, de' miracoli, degli argomenti di quasi tutta la filosofia con finezza d'ingegno e con frizzi di spirito; ma non ne toccava nessuno appieno, tutti in pezzi distaccati, e in piccoli saggi ». L'opera filosofica e politica di Hume è citata frequentemente nei manoscritti dell'Accademia ed è indicata nelle note programmatiche sull'organizzazione della biblioteca. Agostino Paradisi, in una lettera a Pellegrino Salandri, scrive: « quanto alla Politica il grande Montesquieu, Hume, i Discorsi incomparabili del nostro Machiavelli, e le lezioni dell'Ab. Genovesi, le mostreranno quel che basta » (lettera di A. Paradisi a P. Salandri in G. B. Intra, *Agostino Paradisi e l'Accademia mantovana*, in « Atti e memorie » della Reale Accademia Virgiliana di Mantova, Mantova, biennio 1884-85, p. 56). Ancora, in una nota anonima relativa ai libri necessari per l'Accademia, sotto la voce filosofia, accanto a Platone, Montesquieu, Genovesi e Locke, viene indicato anche Hume (cfr. busta 24 *Censura libri. Chirurgia. Colonia Virgiliana. Soprintendenza agli studi*, nell'Archivio della vecchia Accademia presso l'Accademia Virgiliana di Mantova). Lo stesso Firmian, attivo promotore dell'Accademia, conosce le principali opere di Hume, come si è già ricordato.

<sup>148</sup> Matteo Borsa (1751-1798), nato a Mantova, inizia gli studi presso il collegio dei Gesuiti di Verona, dove insegna Saverio Bettinelli, cugino della madre, e li completa a Reggio Emilia ed a Bologna, dove consegue la laurea in medicina, sebbene scarsamente interessato alla materia e dedito più che altro agli studi classici e musicali e di letteratura e lingua straniera. Ritornato a Mantova, dopo un breve periodo di esercizio della professione medica ed il matrimonio con la cugina Giuseppina Bettinelli, si ritira nella casa di Saverio Bettinelli, dove può dedicarsi agli studi letterari e filosofici. Nel 1783 ottiene la cattedra di Logica e Metafisica nel ginnasio di Mantova e nell'87 è nominato segretario perpetuo dell'Accademia. Nelle *Opere* (voll. 6, di cui i primi tre pubblicati a Venezia nel 1800 e gli ultimi a Mantova tra il 1813 e il 1818) sono raccolti tutti i saggi e tutti gli scritti che Borsa stesso decise di far pubblicare, tra cui si possono qui ricordare la *Musica Imitativa Teatrale* (1781) e i *Balli Pantomimi* (1783), oltre a *I vizj più comuni ed osservabili del corrente gusto Italiano in Belle Lettere* (1784) e *Della Fantasia* (1795). Matteo Borsa è un tipico rappresentante della cultura mantovana del Settecento, di cui sviluppa i temi di critica dell'enciclopedismo francese, e sottolinea l'orientamento vagamente preromantico, sia pur temperato in una prospettiva generale neoclassica. Su M. Borsa cfr. [S. Bettinelli], *Saggio su la vita e le opere di Matteo Borsa, segretario perpetuo della R. Accademia di Mantova*, in M. Borsa, *Opere*, vol. I, cit., pp. I-XLIII; C. d'Arco, *Notizie delle Accademie, dei Giornali e delle Tipografie, che furono in Mantova e di circa mille scrittori mantovani vissuti nel sec. XIV fino al presente (sec. XIX), esclusi i venti*, Doc. Patrii, Mss. n. 224-227 (Lascito d'Arco) presso l'Archivio Gonzaga di Mantova, vol. II, pp. 106-113; G. Natali, *Il Settecento*, vol. II, cit., pp. 491-492; E. Levi Malvano, *La fortuna d'una teoria drammatica in Italia*, in « Giornale storico della letteratura italiana », LIII (1935), pp. 60-103; M. Puppo, introduzione a *Discussioni linguistiche del Settecento*, in *Momenti e problemi di storia dell'este-*

*più comuni ed osservabili del corrente gusto Italiano in Belle Lettere*<sup>149</sup> e nella *Musica Imitativa Teatrale*<sup>150</sup>. Contro il moderno « filosofismo enciclopedico », degenerazione dell'ideale dell'unità del sapere, Borsa propone un modello di ricerca filosofica che, nel riconoscere l'esistenza di ambiti di studio differenziati e specifici, privilegia il momento analitico rispetto a quello sintetico: « fina, e sottilissima [filosofia...] si palesa nelle sole opere di chi filosofò su le Belle Lettere, esponendo le teorie, e le segrete forme analitiche, come Aristotele anticamente, e più recentemente Hume nella Filosofia della Rettorica, Blair, Campbell, e tanti, tant'altri »<sup>151</sup>. L'abito del « lusso letterario per cui si veggono filosofi pullular d'ogni lato » ha generato un sapere « leggero e universale », prodotto caricaturale e grottesco dei temi e delle ipotesi enciclopedistiche della cultura francese.

La reazione alle mode letterarie europee, pur non escludendo una motivazione 'nazionalistica' e conservatrice<sup>152</sup>, è coerente con una generale impostazione teorica volta a sottolineare il valore di ambiti e di disposizioni psicologiche che non sono riconducibili entro gli schemi della filosofia francese razionalistica e matematizzante<sup>153</sup>. Sulla scia di Bet-

*tica*, vol. II, Milano, s. d., p. 961; E. Bigi, *Introduzione*, in *Dal Muratori al Cesarotti*, tomo IV *Critici e storici della poesia e delle arti nel secondo Settecento*, Milano-Napoli 1960, pp. 695-705; E. Bigi, *Tra classicismo e preromantismo: Matteo Borsa*, in « Lettere italiane », IX (1959), pp. 320-333; R. Amaturò, voce *M. Borsa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIII, cit., pp. 110-112.

<sup>149</sup> M. Borsa, *I vizj più comuni ...*, in M. Borsa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 5-128. Il saggio costituisce il rifacimento di un lavoro del 1784, *Del Gusto presente in Letteratura Italiana*, scritto in risposta al quesito proposto dall'Accademia per la classe di Belle Lettere *Qual sia presentemente il gusto delle Belle Lettere in Italia, e come possa restituirsì se in parte depravato*.

<sup>150</sup> M. Borsa, *Musica Imitativa Teatrale*, in M. Borsa, *Opere*, vol. I, cit., pp. 1-82.

<sup>151</sup> M. Borsa, *I vizj più comuni ...*, cit., p. 68.

<sup>152</sup> È nota l'avversione di M. Borsa per il principio dell'eguaglianza sociale e la sua difesa dell'assolutismo e del ceto aristocratico, in quanto mediatore tra il sovrano e i sudditi (cfr. E. Bigi, *Tra classicismo e preromanticismo ...*, cit., pp. 331-332).

<sup>153</sup> La polemica con la cultura francese, accusata di eccessiva radicalità, e la conseguente riscoperta del pensiero inglese e di Hume non è esclusiva dell'ambiente mantovano e si inserisce nel quadro dei dibattiti sull'estetica e sul valore della poesia italiana. Essa è anche caratteristica di un indirizzo culturale moderato e si ritrova — solo per addurre alcuni esempi — nel già ricordato Alessandro Verri e nell'abate Giuseppe Antonio Taruffi che nel maggio 1760 scrive ad Agostino Paradisi di preferire la lingua e la cultura inglese rispetto a quella francese che, con la sua diffusione capillare, ha egemonizzato ogni interesse sottraendolo

tinelli e ancor piú di Mérian e di Sibiliato, Borsa rivendica l'autonomia dell'esperienza artistica e letteraria rispetto al modello del didascalismo e dell'utilitarismo tipici della cultura francese. Piú valida gli pare l'estetica empiristica inglese che rivaluta la dimensione sentimentale e passionale del comportamento umano e rispecchia quindi, nell'adesione al metodo dell'osservazione e nel rifiuto dei sistemi astratti, la ricchezza e la complessità della realtà psichica<sup>154</sup>. L'adesione coerente e consapevole alla metodologia empiristica consente, a giudizio di Borsa, l'elaborazione di un modello teorico della mente in cui vengono rivalutati ambiti e facoltà comunemente trascurati nelle ricerche psicologiche contemporanee, degenerate in dogmatiche costruzioni ideologiche astratte ed unilaterali.

Il saggio *Della Fantasia*<sup>155</sup> muove dalla critica della gnoseologia, del-

allo spirito nazionale italiano. Di qui il suo apprezzamento positivo di Hume e della sua *Storia d'Inghilterra*, « libro ben degno del piú profondo filosofo e del piú pulito scrittore che vanti a' giorni nostri la Gran Bretagna » (G. A. Taruffi, lettera a A. Paradisi, 1 maggio 1760, cit. in *Illuministi italiani*, tomo VII *Riformatori delle antiche repubbliche ...*, cit., p. 437).

<sup>154</sup> In generale per Borsa la ricerca scientifica si esplica come analisi precisa dei dati empirici, ma si avvale anche di un momento soggettivo-riflessivo che organizza in un complesso coerente ed organico gli « oggetti materiali, che ci si parano dinanzi, e cui noi osserviamo e veggiamo cogli occhi soli » (M. Borsa, *Gli Empirici*, in M. Borsa, *Opere*, vol. I, cit., p. 244). L'esperienza non si costituisce unicamente attraverso l'esperienza « semplice e sola », ma presuppone l'intervento attivo del soggetto, che elabora modelli interpretativi e schemi di ricerca. A loro volta questi traggono la loro validità dai dati empirici in cui devono esplicitare le proprie potenzialità euristiche. Gli « sperimentatori non sperimentali », che « altro non seguono nelle loro ricerche, se non se la ragion d'un sistema premeditato » (op. cit., p. 246), affossano la scienza in invenzioni arbitrarie: il sistema « esce dalla serie di fatti combinati in certe maniere [...] e versa sopra supposizioni soltanto ideali » (ivi). In realtà la polemica antirazionalistica ed antisistemica non si traduce in un rifiuto totale della cultura francese contemporanea; oltre che alle opere filosofiche di Galileo, Bacone, Newton e Condillac, Borsa si richiama anche a quelle di d'Alembert e Diderot ed aderisce alla loro teoria della « grande catena dell'essere » (cfr. op. cit., p. 245). Coerentemente difende anche l'uso della congettura e dell'analogia quando siano tratte e confermate dai fatti (cfr. op. cit., pp. 246 e 248): gli strumenti teorici e i modelli ideali possono essere usati, ma non devono sovrapporsi e nascondere i dati sensibili, pena la vanificazione del metodo analitico in dogmatiche costruzioni ideologiche.

<sup>155</sup> La prima edizione compare nel I tomo degli « Atti dell'Accademia di Mantova », 1795; il trattato è ripubblicato nel III volume delle *Opere*. Borsa dichiara nell'avvertimento di essere stato invitato da Bettinelli a stendere alcune « riflessioni sulla natura della fantasia », che sono pubblicate in una nota alla seconda edizione dell'*Entusiasmo*. Tuttavia Borsa si spinge oltre Bettinelli e la sua distinzione tra « immaginazione attiva » e « immaginazione passiva » (cfr. R. R. Amaturò, voce *M. Borsa*, cit., p. 111).

la psicologia e dell'estetica sensistiche che hanno omesso la considerazione della fantasia, espressione della libertà creatrice ed inventiva dell'immaginazione: al di là della percezione e della memoria vi sono altre potenze « libere efficaci operose ».

Una ne è la creatrice della poesia dell'eloquenza della vera pittura, cioè della storica e passionata. Quella, che scorre l'immensa galleria dei ritratti già disegnati nell'Immaginazione e gli scompone, e ricomponne, e ne combina esseri nuovi e nuove forme, e di mille parti proprietà indizi illusioni idoleggia nuove sostanze, e colora un nuovo mondo d'idee<sup>156</sup>.

La fantasia, accennata solo di sfuggita o trascurata da Locke, da Condillac, da Bonnet e da Soave, esercita un ruolo imprescindibile nelle operazioni della mente, che sono tutte più o meno implicate in essa. Sue caratteristiche distintive sono la rapidità e novità delle relazioni, la rielaborazione libera dei dati dell'immaginazione e soprattutto la natura pratica e sentimentale: « la Fantasia [...] avviandosi ad afferrare il cuore ed agitare la volontà, scorda [...] a poco a poco la formalità, la deduzione, l'analisi »<sup>157</sup>. Nel contempo l'adesione all'ideale di armonia neoclassica tempera gli spunti preromantici in un'ipotesi di equilibrio tra le opposte ed egualmente valide ragioni dell'intelletto e della fantasia: « un autore [...] che sa l'arte sua mesce [...] a dosi diverse queste due sostanze dentro le sue composizioni a proporzione della loro diversa natura »<sup>158</sup>. Il legame che stringe la fantasia alle passioni dell'animo<sup>159</sup> non deve essere gonfiato ad esaltazione dell'irrazionale e del sublime inteso come abbandono dei principi normativi dell'uniformità naturale e psichica. Il bello non si afferma come negazione delle distinzioni intellettuali, che al contrario ne sono la premessa necessaria. L'estetica deve riconoscere e far propri i procedimenti della psicologia empirica, assegnando alla scienza della natura umana il primato che le spetta in quanto fondamento di ogni ipotesi culturale.

<sup>156</sup> M. Borsa, *Della Fantasia*, in *Opere*, vol. III, cit., p. 272.

<sup>157</sup> Op. cit., p. 25.

<sup>158</sup> Ivi.

<sup>159</sup> Cfr. op. cit., p. 62: la fantasia non è condizionata solo dalle varie disposizioni dell'intelletto. « Dipende altresì dalla situazione dell'animo; ed è spesso e potentemente determinata da quella speciale maniera, con cui le *Passioni* veggono, dirò così, e sentono le cose [...]. [...] è in generale natura della *Passione*, il nodrirsi di tutte le più leggere relazioni, il valutare le probabilità, le più piccole, il fermarsi sopra i rapporti i più sfuggevoli, e talora i più voti. Cose tutte della *Fantasia* ».

Su questo terreno si pone il contributo della riflessione humana, di cui Borsa riprende gli spunti funzionali ad una teorica empiristica della mente e dell'estetica, che si opponga al modello francese ma anche a quello del preromanticismo tedesco. In Hume Borsa trova un interlocutore attento ai problemi relativi al gusto ed all'esperienza artistica, che riconosce l'importanza dell'immaginazione e si avvicina alla nozione di fantasia. Ricercando le cause del piacere connesso alle rappresentazioni tragiche, Borsa approva la spiegazione humana che calibra imitazione, immaginazione e fantasia<sup>160</sup>; nello stabilire l'influenza dell'educazione e dell'intelletto sul gusto accetta la teoria secondo la quale « tanto i progressi della ragione, che quelli del gusto esigono una pari ed eguale eccellenza e d'ingegno e di spirito; chiarezza cioè di percezioni e d'idee; esattezza in separarle, e distinguerle; con vivacità somma, e prontezza in afferrarle e tenerle »<sup>161</sup>: ideale neoclassico di equilibrio ed impostazione psicologica si uniscono in Hume in una prospettiva che riserva all'estetica una posizione autonoma e specifica all'interno della scienza dell'uomo.

Il riconoscimento della dimensione fantastica e passionale consente a Borsa, come già a Hume, di allargare la psicologia in direzioni atipiche rispetto alle ipotesi culturali prevalenti nel Settecento, pervenendo anche ad esiti non scontati nella valutazione del fenomeno religioso e del progresso storico. Infatti, sviluppando gli spunti presenti in Baldinotti e negli altri autori mantovani<sup>162</sup>, Matteo Borsa elabora una concezione

<sup>160</sup> M. Borsa, *Musica Imitativa Teatrale*, cit., p. 69: « questo piacere [prodotto dall'imitazione] è pur quello, che ci fa trovare dolci, e deliziosi il dolore perfino, e il tormento dell'anima nelle tragedie, come Hume ha insegnato; e poiché poi non dovrà renderci esso cara una cosa tutta piacevole per se medesima? Indicate che venganci quelle tracce fondamentale dell'idea per mezzo dei versi, sentiamo quel piacere riflesso, nato dal contemplar nel maestro, e nell'attore la forza d'immaginare, l'energia dello esprimere, il potere dello stile numeroso e sonante, onde l'incanto dell'imitazion medesima. Dalle quali cose io conchiudo, che affezionata al soggetto la fantasia dell'uditore, compie ella stessa il rimanente, e aggiunge al quadro con sommo amore quei contorni più decisivi, che non era in potere della musica il condurre alla debita perfezione ».

<sup>161</sup> Op. cit., p. 79.

<sup>162</sup> Pur rimanendo fedeli alla teoria illuministica della natura umana, gli autori mantovani sottolineano concordemente l'importanza della dinamicità della storia e la presenza di momenti di irrazionalità e di ingiustizia nel Settecento: la legislazione è ancora in larga parte ispirata a principi antiquati e favorisce il prepotere di sette ristrette; la politica è dominata da interessi di parte ed alimenta continue guerre di potenza, del tutto incomprensibili ai popoli; l'economia, modellata sui principi della libertà di commercio, diffonde l'abito della mollezza e

dello sviluppo storico e religioso accostabile a quello proposto da Hume nella sua *Storia naturale della religione*. Nell'esaminare i rapporti intercorrenti tra ragione e fantasia nell'ambito delle credenze religiose, egli abbozza uno schema di evoluzione storica che si sviluppa attraverso le tappe dell'animismo e dell'idolatria fino all'affermazione della religione razionale. All'inizio della civiltà gli uomini, incapaci di concepire la concatenazione razionale dei fenomeni naturali, attribuiscono ad ogni essere un'anima ed una volontà:

Ecco ogni membro della natura animato da una volontà, e da un arbitrio suo particolare. Ecco ogni occulto fenomeno condotto da uno specifico genio tutelare. Ecco il mare, la terra e il ciel popolarsi di mille Dei. L'orrore poi e la tema e l'oscurità aggiungono a questi embrioni d'idee circa i Numi occulti, e invisibili, la vivacità dell'apprensione e dello spavento. Questa arriva a mostrare, e vedere veramente e fisicamente nei cavi degli alberi, nelle sinuosità delle nubi, nell'agitate figure dell'onde, e nelle incerte ombre de' monti e degli specchi, figure strane gigantesche terribili e minacciose <sup>163</sup>.

L'antropomorfismo genera inevitabilmente l'idolatria che, favorita dalle tenebre dell'ignoranza, afferma il suo dominio incontrastato sugli uomini primitivi. Tuttavia le credenze irrazionali e fantastiche non sono confinabili nell'età incolte e barbare: l'idolatria « esercita talora anche in mezzo alla luce della santità, e della verità la sua cieca tirannia, cangiandosi in superstizione » <sup>164</sup>. I sogni del politeismo, le streghe, le magie, i talismani, i vampiri si insinuano anche nelle religioni cristiane della civile Europa; ricompaiono « le vecchie fole degl'idolatri sotto i cangianti nomi d'angiolì di demoni e di genj » <sup>165</sup>. Il dominio della ragione non è mai incontrastato: la fantasia e l'irrazionalità risorgono continuamente. Lo schema lineare dello sviluppo storico tipico dell'Illuminismo è sostituito da Borsa con uno circolare, oscillante tra progresso e regresso. La storia non segna il trionfo immane della ragione: paradossalmente l'estensione della cultura, sia nell'individuo singolo, sia nella collettività, produce un « moto retrogrado » dalla ragione alla fantasia: questa « grande cultura, di cui sí grandi cose si predicano [...] importa in fondo altresí

del lusso e l'intera società dei salotti si fonda sul vizio e sull'ipocrisia. Tutto ciò contrasta con l'immagine tradizionale di uno sviluppo storico positivamente orientato nel senso di una perfezione immediatamente conseguibile.

<sup>163</sup> M. Borsa, *Della Fantasia*, cit., p. 33.

<sup>164</sup> Op. cit., p. 34.

<sup>165</sup> Ivi.

un vero verissimo moto retrogrado verso la ignoranza, e perciò coll'andar degli anni verso la barbarie »<sup>166</sup>. Le « nude severe metafisiche, cioè le reali e ragionate idee della Religione »<sup>167</sup> sono troppo fredde per gli uomini, che preferiscono dipingerle con i colori della fantasia e della poesia. Tuttavia, per loro natura, la religione della ragione e quella della fantasia « sono in una divaricazione perpetua ed interminabile »<sup>168</sup>: ognuna cerca di dominare a danno dell'altra, in un ciclo continuo di trionfi e sconfitte reciprocamente alternantisi.

L'importanza centrale attribuita alla fantasia, soprattutto nelle epoche primitive della storia, e la natura intrinsecamente poetica delle prime forme di religione rivelano un'impostazione di tipo vichiano, o quanto meno una convergenza con le teorie sostenute nella *Scienza nuova*<sup>169</sup>. A Vico Borsa sembra accostarsi anche per una generale concezione di tipo provvidenzialistico, che iscrive la credenza religiosa e l'intero sviluppo storico nel segno di un piano preordinato nella mente di Dio: la religione fantastica è il prodotto delle passioni umane, ma queste si rivelano come elementi soltanto accessori, giacché gli uomini « d'una Religione sentivan [...] la necessità scolpita dalla natura nel cuore negli occhi dell'animo in tutto »<sup>170</sup>. Le remore religiose e teologiche di impronta vichiana riducono la portata critica della concezione psicologico-naturalistica di Borsa; non riescono però ad annullare le oggettive somiglianze con la scienza della natura umana di Hume, anche se rimane problematica la determinazione precisa degli apporti specificamente humani. La stessa vicinanza di Borsa alle tesi sostenute nella *Scienza Nuova* legittima, anche dal punto di vista storiografico, la possibilità di un confronto, sia pur per analogia, con le teorie di Hume.

I temi elaborati da Matteo Borsa, dalle ipotesi sullo sviluppo storico alla generale rivalutazione di un metodo empiristico che si confronti direttamente con la realtà sensibile ed immediata, sono largamente con-

<sup>166</sup> Op. cit., pp. 53-54.

<sup>167</sup> Op. cit., p. 35.

<sup>168</sup> Ivi.

<sup>169</sup> Sul rapporto tra Vico e Borsa cfr. E. Bigi, *Tra classicismo e preromanticismo ...*, cit., pp. 328-329, che sottolinea anche la probabile dipendenza di Borsa dalla distinzione di Hobbes, ripresa da Locke e Addison, tra *wit* e *judgement*.

<sup>170</sup> M. Borsa, *Della Fantasia*, cit., p. 32. Come la vichiana comunità gigante, anche la società primitiva di Borsa sorge dopo la dispersione delle prime famiglie patriarcali conseguente al diluvio universale e reca le tracce, sia pur in forma non esteriormente evidente, della sua origine divina.

divisi da altri autori del gruppo mantovano, che con ciò intendono dare il proprio contributo al rinnovamento dell'Illuminismo italiano. Così Giovanni Andres<sup>171</sup> lamenta la moda teorica e pratica dell'enciclopedismo che smarrisce il momento inventivo della ricerca scientifica in quello ripetitivo e meccanico della divulgazione popolare ed indulge all'inerte vaniloquio salottiero. 'Spirito di coltura' e 'spirito di socievolezza' si alimentano a vicenda, affossando insensibilmente ma inevitabilmente il sapere e la convivenza sociale, che deviano entrambe dalle norme direttive della scienza: « il nostro Secolo [...] ha sostituito delle nuove opinioni alle vecchie, e prodotti degli altri arcani, che accrescon sempre più la conoscenza della nostra ignoranza, senza accrescere la sfera delle nostre reali cognizioni »<sup>172</sup>.

In complesso, di fronte alla crisi dell'epoca contemporanea, determinata dalla degenerazione dell'ideale della filosofia analitica modellata sul metodo compositivo e risolutivo della matematica, per gli autori man-

<sup>171</sup> L'abate Giovanni Andres (1740-1817) nasce nel regno di Valenza, in Spagna, compie gli studi nei collegi dei gesuiti ed entra nel loro ordine, assimilando gli orientamenti antiscolastici prevalenti nel gruppo di Valenza. Trasferitosi a Ferrara, dal 1773 al 1796 vive a Mantova come precettore privato presso la famiglia Bianchi. Divenuto membro dell'Accademia, si dedica intensamente agli studi. All'occupazione della Lombardia da parte delle truppe francesi, si rifugia a Parma ed in seguito a Napoli, dove diviene prefetto della Reale Biblioteca e dove rimane fino alla morte. Seguace di un orientamento filosofico antiscolastico e sensistico, scrive varie opere di carattere erudito e enciclopedico, tra cui il *Prospectus Philosophiae universae disputationis propositae in templo ferrariensi* (Ferrara 1773), il *Saggio della filosofia di Galileo* (Mantova 1776), il *Catalogo de' codici manoscritti della famiglia Capilupi di Mantova* (Mantova 1797), la voluminosa ed enciclopedica *Della Origine, Progressi e Stato attuale di ogni Letteratura* (voll. 8, Parma 1782-1799), le *Cartas familiares* (voll. 5, Madrid 1785-1793). Andres scrive inoltre varie dissertazioni per l'Accademia di Mantova, di argomento fisico, idraulico e filosofico. Fra la numerosa letteratura critica e biografica su G. Andres cfr. G. B. Corniani, C. Ugoni, S. Ticozzi, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, vol. VII, cit., pp. 73 ss.; C. d'Arco, *Notizie... di mille scrittori mantovani...*, vol. I, cit., pp. 115-120; E. De Tiplado, *Biografia degli italiani illustri nelle scienze...*, vol. IV, cit., pp. 262 ss.; F. M. Sciacca, *Giovanni Andres e la filosofia italiana*, in AA.VV., *Italia e Spagna*, Firenze, Le Monnier, 1941, pp. 321-355; M. Battlori, *La letteratura ispano-italiana del Settecento*, in « La Civiltà Cattolica », CVII (1956), II, pp. 360-372 e III, pp. 505-513; M. Battlori, voce G. Andres, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. III, pp. 155-157.

<sup>172</sup> Ms. *Homo naturae minister, et interpres tantum facit, et intelligit quantum de Naturae ordine, vel mente observaverit, nec amplius scit, aut potest*, 1778, in risposta al quesito *Se il presente secolo sia stato a ragione chiamato il secolo della Filosofia*, nell'Archivio della vecchia Accademia presso l'Accademia Virgiliana di Mantova, con la segnatura 30 D III, pp. 12-13.

tovani si impone un ritorno alla natura nella sua immediatezza e spontaneità. Se le strutture teoriche si sono trasformate in uno schermo ideologico deformante che impedisce la comprensione dei dati empirici, l'unica soluzione consiste nel ristabilire un rapporto diretto con la realtà sensibile. Riacquista di conseguenza credito la filosofia di Bacone, che asurge a modello esemplare della ricerca scientifica la quale, nel garantire la finalità pratica del sapere, deve salvaguardare l'immediata dimensione qualitativa dei fenomeni naturali. Ma trova anche spazio la filosofia di Hume, di cui si coglie la portata antisistemica ed antimetafisica e l'attenzione alla contingenza ed alla variabilità dell'esperienza. In particolare la *Storia d'Inghilterra* ed i *Saggi* politici sono discussi dagli autori mantovani che si dimostrano anche consapevoli del loro spessore teorico. Infatti Giovanni Andres nella enciclopedica *Della Origine, Progressi e Stato attuale di ogni letteratura* loda la *Storia d'Inghilterra* di Hume, la prima storia « di cui debba giustamente gloriarsi quella nazione, e che possa con ragionevole fondamento opporre non solo alle moderne dell'altre, ma anche alle antiche »<sup>173</sup>: essa è apprezzabile soprattutto per « il giusto ordine e la conveniente disposizione » delle varie narrazioni. Ancora, Ildefonso Valdastrì<sup>174</sup>, professore al ginnasio mantovano, cita a più riprese ed in tono elogiativo i *Discorsi politici*.

<sup>173</sup> G. Andres, *Della Origine, Progressi ...*, libro III, cit., p. 375. Andres considera l'opera storica di Hume soprattutto dal punto di vista letterario: Hume « giudizioso e prudente ne' racconti cerca con diligenza l'origine e le cagioni d'alcuni, altri soltanto gli accenna, si intrattiene posatamente nell'esatta descrizione de' fatti che la meritano, ne tocca altri sol leggermente, e dà il giusto ordine e la conveniente disposizione alle narrazioni della sua storia » (G. Andres, *Della Origine, Progressi ...*, vol. III, cit., pp. 376-377). Hume è anche uno degli esempi più significativi della ricchezza e della vitalità dell'eloquenza britannica: « a' pregi di un corretto linguaggio, e d'un colto e leggiadro stile [... ha] unito il buon ordine, la sottigliezza, la precisione e chiarezza che gli argomenti richiedono » (op. cit., vol. III, p. 142).

<sup>174</sup> Ildefonso Valdastrì (1762-1818) nasce a Modena e qui compie gli studi di filosofia sotto la guida di Girolamo Tiraboschi. Al 1783 risale la sua prima opera, il *Corso teoretico di logica e lingua italiana, premesso un discorso sulla metafisica del linguaggio* (Guastalla, F. Costa), in cui, sulla scia di Cesarotti, Della Torre di Rezzonico e Corniani, applica il sensismo alla linguistica e tenta di individuare una grammatica generale che riunisca tutti i principi comuni delle varie lingue. L'opera incontra particolare successo presso il pubblico europeo, ricevendo anche le lodi dell'Accademia di Lione. Anche grazie ad essa Valdastrì è chiamato a Mantova come educatore presso la famiglia Capilupi. Divenuto socio dell'Accademia, nel 1789 scrive due *Discorsi filosofici e politici*, l'uno sulla influenza degli spettacoli nelle nazioni, e l'altro su quella dei viaggi nell'educazione (Modena, Soc. Tip.). Nel 1790 ottiene la corona con una dissertazione (pubblicata a

In generale è comune agli scrittori dell'Accademia l'avvertimento dell'importanza della storia ai fini della stessa costituzione della natura umana. Nella loro prospettiva culturale lo studio psicologico sperimentale si integra con l'intuizione della possibilità del mutamento e conseguentemente dello sviluppo storico. Il gruppo di Mantova si accosta alla teorizzazione di Hume nel cercare di conciliare l'ipotesi della permanenza e della costanza della realtà umana con quella della variabilità e del divenire. A giudizio di Ildefonso Valdastrì e di altri mantovani, la natura si esplica nell'esercizio di facoltà che, essendo costanti, fanno pensare ad una struttura permanente ed immutabile; tuttavia i suoi atti e le sue manifestazioni concrete, in diversi contesti ambientali, si configurano in forme svariate e molteplici: ogni facoltà dello spirito umano è « essenzialmente ingenita; ma non è ingenita l'esistenza dei suoi atti relativi a discernere il bello, e il buono nelle opere della natura, e in quelle dell'arte, perché dipende dalle qualità dell'educazione, che l'uomo è soggetto a ricevere dai suoi simili, dalle proprie osservazioni, esperienze e confronti »<sup>175</sup>. La critica dei sistemi astratti e degli schemi concettuali, nel generare un atteggiamento metodologico volto alla riscoperta della immediatezza dell'esperienza particolare e contingente, favorisce anche

Mantova da Pazzoni nel 1792) inviata in risposta al quesito *Quali vantaggi, e svantaggi abbiano rimpetto alla Tragedia, e alla Commedia, quelle che diconsi Tragedie cittadinesche: e quali sieno le peculiari leggi costitutive di questo genere, oltre le comuni agli altri, cavandole dalla specifica, ed intima indole loro per dimostrare qual grado di perfezione possa ottenersi*. Valdastrì interviene nella discussione relativa al teatro e ai drammi borghesi e difende la tragedia borghese, che vorrebbe però arricchita di maggiore regolarità. Nel 1803 prende il posto, che era stato di Girolamo Prandi, alla cattedra di Logica e Metafisica del ginnasio e ha l'incarico di riformare il vecchio metodo di insegnamento con un nuovo corso elementare di filosofia. Come frutto di questa sua attività, pubblica le *Lezioni di analisi delle idee* (voll. 2, Mantova, Galeazzi, 1807), stese sugli appunti delle lezioni tenute al ginnasio. Nel 1806 escono anche due *Discorsi filosofici* (Mantova, co' tipi virgiliani) sul valore del giudizio del pubblico e sull'educazione in quanto formatrice dei talenti, del genio e del gusto. Nominato reggente del liceo nell'anno 1807-1808, nel 1810 è destituito di ogni incarico e, costretto a dedicarsi all'insegnamento privato, termina i suoi giorni nell'amarezza. Nel 1857 escono postume le *Vigilie filosofiche inedite-postume* (Mantova, Agazzi). Di Valdastrì rimangono inedite numerose opere.

Su Valdastrì cfr. C. d'Arco, *Notizie ... di mille scrittori ...*, vol. VII, cit., pp. 235-242; *Notizie biografiche-letterarie degli scrittori dello stato estense in continuazione della Biblioteca Modenese di G. Tiraboschi*, vol. V, Modena 1835, pp. 445-454; E. Levi Malvano, *La fortuna d'una teoria drammatica in Italia*, cit., pp. 93-95; G. Natali, *Il Settecento*, vol. II, cit., p. 244; *Mantova. Le lettere* (a cura di E. Faccioli), cit., pp. 271-272.

<sup>175</sup> I. Valdastrì, *Discorsi filosofici*, cit., p. 258.

l'intuizione della dinamicità del reale: i dati empirici, liberati dalla rigida dipendenza da un substrato sostanzialistico, appaiono congiungersi o disgiungersi secondo nessi autonomi, determinabili unicamente a posteriori.

La tendenza, caratteristica degli autori mantovani, volta a sottolineare il ruolo attivo del soggetto e delle sue funzioni intellettuali, tempera notevolmente le conseguenze scettiche di una tale posizione empiristica. Essi ritengono che la psiche sia dotata di capacità e funzioni, superiori alla semplice materialità del puro sentire, che intervengono nell'universo naturale e morale e pongono ordine negli sparsi dati fenomenici. In polemica con Shaftesbury, Hutcheson, Robinet, Tamburini ed anche Hume, Ildefonso Valdastrì nega che sia possibile ricondurre la morale e l'estetica ad un sesto senso che si mantenga immutabile « tra le vicende de' tempi, i pregiudici dei luoghi, la tirannia dell'opinione, la differenza di climi, di governi, di religioni, di costumi, di lingua »<sup>176</sup>. Hume è dunque contrastato perché non rivaluterrebbe appieno il ruolo attivo del soggetto e rimarrebbe ancorato alla materialità della sensazione esterna, alla fiducia cieca ed ottimistica nell'operare della natura. La lettura è chiaramente superficiale e fraintende il pensiero di Hume; tuttavia è rivelativa dell'atteggiamento metodologico del gruppo mantovano, che intende confutare dalla radice lo scetticismo connesso con la rivalutazione dell'immediatezza dell'esperienza. Per gli scrittori dell'Accademia la garanzia dal pirronismo non è fondabile nel riferimento alla natura e alle sue manifestazioni più o meno istintuali, bensì nelle funzioni in ultima analisi spirituali dell'animo umano: la capacità di distinguere il bene dal male morale è frutto dell'educazione e dello sviluppo attraverso l'esperienza che consente di elevarsi dal sentimento immediato alla riflessione razionale ed all'uso del libero arbitrio. Indirettamente anche l'abitudine e la credenza sono contrastate perché sarebbero troppo ancorate alla meccanicità della natura e perché presupporrebbero la dipendenza passiva e totale del soggetto da essa.

In conclusione, le premesse metodologiche empiristiche dei Manto-

<sup>176</sup> Op. cit., p. 263. Anche riguardo alla politica, Valdastrì non indica correttamente la posizione di Hume. Ritiene infatti che Hume, come Montesquieu, affermi l'importanza determinante dei fattori fisici e del clima in particolare per lo sviluppo delle qualità morali ed intellettuali di un popolo. Come nel caso precedente, però, concorda di fatto con la teoria humiana e rivendica la funzione delle cause morali: « Vi sono annichilati i grandi principj della domestica e pubblica educazione; il dispotismo è succeduto alla libertà, e non vi offre che le degradanti abitudini, che caratterizzano lo schiavo » (op. cit., p. 235).

vani e la polemica con l'intellettualismo astratto dei Francesi facilitano la ripresa dell'opera di Hume, anche se questa viene sviluppata in forma diversa presso i diversi autori, che comunque non giungono a far proprio lo scetticismo e la connessa teoria della fondazione pratica della scienza. Tali problematiche sono assunte con chiarezza da Cesare Baldinotti che istituisce un rapporto consapevole con la filosofia humiana e con i suoi nodi teorici fondamentali. In questo senso il *De recta humanae mentis institutione* costituisce l'espressione piú avanzata e meditata di un orientamento culturale che, pur nella sua autonomia, ha però in sé la possibilità di confrontarsi con i procedimenti e gli esiti anticonvenzionali della scienza della natura umana. Anche in Baldinotti compare l'accusa di pirronismo che caratterizza l'immediata risposta della cultura settecentesca italiana alla filosofia di Hume. Come filosofo, Baldinotti discute le teorie humiane e ne riconosce l'apporto alla risoluzione dei principali problemi gnoseologici; ma come storico della filosofia che deve esprimere una valutazione complessiva, ricalca i dubbi e le condanne tradizionali: il giudizio globale liquidatorio ed il riconoscimento positivo dei contributi particolari della *Ricerca* si contrappongono nel segno di una generale uniformità con gli orientamenti della cultura ufficiale, che neppure la presenza di un'autorità politica particolarmente vivace sembra riuscire a contrastare. Tuttavia le motivazioni teoriche dell'accusa di scetticismo e la coerenza empiristica che si rivela nelle ricerche concrete di Baldinotti riducono la portata polemica della valutazione complessiva, che appare cosí svuotata del suo tradizionale significato di opposizione meramente confutatoria.

## 6. - LE RICERCHE DI ESTETICA.

Nell'effettivo svolgimento delle analisi filosofiche, gli autori italiani piú vicini ai nuovi sviluppi culturali europei seguono un indirizzo analogo a quello del gruppo mantovano e di Baldinotti; messe tra parentesi le prese di posizione esplicite sulla totalità della filosofia humiana, si concentrano sugli aspetti e sui problemi particolari affrontati da Hume. Formalmente rimane valida la stigmatizzazione polemica del pirronismo humiano comunemente espressa dai giornali e dalle opere di divulgazione filosofica; ma entro questa cornice, talmente scontata da non essere piú nemmeno richiamata, le considerazioni sulla filosofia di Hume si fanno piú circostanziate e precise e ne rivalutano gli apporti empiristici e psicologici.

Prima ancora che in relazione a questioni filosofiche e gnoseologiche specifiche, Hume è apprezzato per la sua sensibilità artistica e letteraria e per i suoi giudizi sulla poesia italiana<sup>177</sup>. Nel dibattito sugli orientamenti dell'estetica contemporanea e sulla questione del primato della poesia italiana su quella europea, la teoria humiana delle sintesi libere e fantastiche dell'immaginazione trova credito presso i difensori della tradizione poetica italiana aperti però alle nuove riflessioni europee. Oltre che da Vico, anche da Muratori la cultura italiana trova stimoli per una riflessione sulla poesia volta alla valorizzazione dell'autonomia e priorità della fantasia e incline all'analisi psicologica del fenomeno artistico, in difesa del genio italico<sup>178</sup>. Tuttavia, soprattutto nella seconda metà

<sup>177</sup> Di Hume si apprezza in generale la sua stima della cultura italiana e la rivendicazione dell'importanza di Galileo. Così, in « Il Caffè » Paolo Frisi afferma che « David Hume, nell'appendice alla *Storia del regno di Giacomo Primo*, fece un parallelo più esatto tra il Lord Bacon, e il Galileo. Disse che il Bacone era inferiore al Galileo, suo contemporaneo, e forse ancora al Keplero: che il Bacone aveva solo accennato le vie, in cui si avanzava a gran passi il Galileo: che il primo non sapeva la geometria posseduta dal secondo eccellentemente, e applicata alla naturale filosofia: che il primo disprezzava il sistema di Copernico stabilito dal secondo con tante prove cavate dalla ragione, e dal senso: che lo stile del primo era rigido, e quello del secondo era piacevole e brillante, sebbene qualche volta prolisso ecc.: aggiunge gentilmente lo Storico Inglese di non parer che l'Italia faccia di Galileo quel grandissimo conto che merita, forse per la gran copia degli Uomini illustri che vi fiorirono » (P. Frisi, *Saggio su Galileo*, in « Il Caffè », cit., p. 306; l'articolo, che compare nel foglio III del tomo II, è poi ampliato e ristampato a Livorno nel 1775). Nello stesso senso si esprime anche Giovanni Andres, con un più dichiarato intento di rivendicare l'autonomia e la vitalità dello sviluppo culturale italiano: « L' Inglese Hume, giusto estimatore del merito del Galileo, non si lascia accecare dallo spirito nazionale, tanto dominante fra' suoi patriotti, e non solo dà il vanto (*Hist. de Mais. Stuart*, tom. I., pag. 361) al Filosofo Fiorentino sopra l' Inglese, ma si lamenta ancora dell'Italia, che o per essere disunita in diversi governi, o per camminare talvolta superba di quella gloria letteraria, che negli antichi tempi, e ne' moderni ha posseduta, abbia troppo negletto l'onore d'aver dato nascita ad un sí grand'uomo; e dell'Inghilterra all'incontro, che sia stata col suo Bacone prodiga delle lodi, e delle acclamazioni, che possono parere o parziali, o eccessive » (G. Andres, *Saggio della filosofia di Galileo*, Mantova, Erede Pazzoni, 1776, pp. 8-9).

<sup>178</sup> La riflessione sulla fantasia, sul suo rapporto con l'intelletto e sulla poesia italiana — svolta nei trattati *Delle forze dell'intendimento umano*, *Della forza della fantasia umana* (apparsi contemporaneamente a Venezia nel 1745) e *Della perfetta poesia italiana* (Modena 1706) — avvicina Muratori all'analisi di Vico e gli fa assumere una posizione intermedia tra classicismo e romanticismo (cfr. A. Ruschioni, *Precorriti romantici nella "Perfetta poesia italiana" di L. A. Muratori*, in AA. VV., *Atti del Convegno Internazionale di studi muratoriani*, Modena, 1972, vol. I, Firenze, Olschki, 1975), in una concezione generale dell'estetica che rimane però ancorata ai canoni della prima metà del Settecento (cfr. A. Andreoli, *Nel*

del Settecento questi temi si affermano in connessione ad una piú o meno dichiarata 'anglomania' e in esplicita relazione a Hume. Cosí, come si è visto, la reazione alle mode straniere è sviluppata nella cultura mantovana e in Matteo Borsa con il fine di rivendicare il primato della poesia italiana, ricalcando alcuni concetti esposti in forma piú articolata da Saverio Bettinelli. In varie opere Bettinelli ricorda Hume in quanto storico e saggista<sup>179</sup>, ma sono cenni fugaci che scompaiono di fronte all'analisi piú estesa svolta nel *Discorso sopra la poesia italiana*<sup>180</sup>, appunto in funzione del tema della tradizione poetica italiana e dell'Ariosto in particolare, con riferimento alla polemica sollevata da Sherlock con il suo *Consiglio ad un giovane poeta*<sup>181</sup>. Di fronte alla decadenza presente della poesia italiana Bettinelli si appella alla nobiltà e bellezza della lingua nazionale, intimamente armonica e capace naturalmente di produrre uno stile poetico, con l'aiuto dell'esercizio tecnico e dello studio. Nella tradizione letteraria nazionale vi sono grandi nomi, vilipesi da Sherlock, e tra di essi spicca Lodovico Ariosto, in quanto modello di uno stile fon-

*mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 69-79). Muratori è sicuramente noto a Hume, che dal 1752 al 1757 è direttore dell'Advocates' Library di Edinburgo, dove si trovano gli *Annali*, le *Antiquitates*, gli *Scriptores* e copie di altri tredici lavori di Muratori (cfr. D. Hay, *Muratori and British historians*, in AA.VV., *Atti del Convegno Internazionale ...*, vol. II, cit., pp. 323-339).

<sup>179</sup> Cfr. ad es. S. Bettinelli, *Dell'entusiasmo delle belle arti*, Milano 1769 dove Hume è ricordato rapidamente per la sua opinione sullo stato dell'oratoria in Inghilterra, in riferimento alla trattazione sull'influsso del clima sulla cultura (cfr. l'edizione del saggio in *Opere dell'abate Saverio Bettinelli*, t. II, Venezia, Zatta, 1780, p. 230, n. a). Un altro riferimento a Hume, e precisamente al suo valore di storico, è presente nel *Saggio sull'eloquenza* del 1782 (cfr. l'edizione in *Opere edite e inedite in prosa e in versi dell'abate Saverio Bettinelli*, t. XXIII, Venezia, Cesare, 1801, p. 119, n. a).

<sup>180</sup> La prima edizione del *Discorso* compare nel vol. V delle *Opere* presso l'editore Zatta.

<sup>181</sup> Napoli 1778. Lo scritto di Sherlock, che ribadisce le sue idee l'anno seguente con le *Lettres d'un voyageur anglois*, solleva una polemica in Italia. Al suo consiglio risponde don Mariano Di Leo con il *Consiglio di un giovane poeta al sig. Sherlock* (Napoli 1779), seguito da Giovanni Ranieri Ratrelli con *La Sherlock-Scarpelleide o sia prodromo al Parnaso italiano accusato e difeso* e dalle *Lettere tre di Alessandro Zorzi veneziano al Sig. Proposto Marco Lastri fiorentino intorno a ciò che ha scritto il Sig. Martino Sherlock, I. dello stato della poesia italiana, II. dell'Ariosto, III. del Sakespear* (Ferrara, Rinaldi, 1779). Sulla polemica, cui partecipa anche Bettinelli e che continua piú tardi con Napoli Signorelli e con Bossi, cfr. F. Algarotti - S. Bettinelli, *Opere* (a cura di E. Bonora), in *Illuministi italiani*, tomo II, Milano - Napoli, Ricciardi, 1969, p. 1059, n. 1, cui si rimanda per la restante bibliografia.

dato sul sentimento e affinato con la cultura educata sui classici. Di contro al Tasso, piú dotto ma prosaico e inelegante nello stile per « l'uso ormai guasto del secolo », l'Ariosto è un esempio di naturalezza e di eleganza: « dipinge con veri e naturali colori le cose, piú spontaneamente, e coll'eleganza piú propria della nostra lingua »<sup>182</sup>. Come Hume, anche Bettinelli riconosce nell'*Orlando Furioso* alcuni difetti derivanti da eccessiva « bizzaria » ed irregolarità, che sono però compensati dai pregi e dalla vivacità dell'opera. Nelle sue osservazioni sull'Ariosto Hume costituisce un'eccezione tra gli autori inglesi perché ha dimostrato « d'apprendere in prima il linguaggio, di conoscere i buoni autori, e di consultar soprattutto i nazionali »<sup>183</sup>; per questo « nelle buone lettere sentí molto avanti, e nell'opere sue dimostra sentir di se stesso modestamente »<sup>184</sup>. Per il suo equilibrio e per l'assenza di fanatismo, Hume può essere utilizzato nella battaglia che si deve compiere in nome della poesia italiana contro le tradizioni straniere, soprattutto francesi, che hanno oramai invaso il campo della letteratura e della filosofia nazionale.

Neppure nelle opere in cui piú spiccata è la simpatia di Bettinelli per la cultura estera e piú marcata la critica della produzione letteraria italiana, i *Saggi* di Hume subiscono una diversa lettura o sono dimenticati: l'apporto umano non subisce variazioni interpretative, sia pur nella rapidità dei cenni sopra ricordata. Anche nelle *Lettere inglesi*<sup>185</sup>, un testo dove è stata vista una dichiarata 'anglomania'<sup>186</sup> da parte dell'autore, Hume appare come una vitale eccezione nel panorama culturale del suo paese, ormai in decadenza nell'ambito letterario<sup>187</sup>. In realtà, anche in quest'opera, Bettinelli non è soddisfatto dei principali scrittori inglesi, da Milton, a Shakespeare, a Newton e cela sotto l'apparente anglomania una vivace antipatia per la cultura francese e per le novità ra-

<sup>182</sup> S. Bettinelli, *Discorso sopra la poesia italiana*, in S. Bettinelli, *Lettere virgiliane e inglesi e altri scritti critici* (a cura di V. E. Alfieri), Bari, Laterza, 1930, p. 220.

<sup>183</sup> Op. cit., p. 224. Bettinelli si riferisce qui alle osservazioni svolte da Hume nel saggio *Of the Standar of Taste* nell'edizione di Londra del 1777.

<sup>184</sup> S. Bettinelli, *Discorso sopra la poesia italiana*, cit., p. 224.

<sup>185</sup> S. Bettinelli, *Lettere sopra vari argomenti di letteratura scritte da un inglese ad un veneziano*, in *Lettere virgiliane e inglesi ...*, cit. Le *Lettere* compaiono per la prima volta a Venezia da Pasquali nel 1766 con il titolo *Dodici lettere inglesi sopra varii argomenti e sopra la letteratura italiana*.

<sup>186</sup> Cfr. A. Graf, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Torino, Loescher, 1911.

<sup>187</sup> Cfr. S. Bettinelli, *Lettere sopra vari argomenti ...*, cit., p. 96.

dicali che possono provenire da essa. Di fatto Hume è piegato a quest'interpretazione ed è giudicato un « uomo che mostra saper la lingua, gustar lo stile e veder nell'intrinseco di poesia »<sup>188</sup> perché si adatta ad un giudizio più accomodante sulla cultura italiana ed è abbastanza esterno ai recenti sviluppi teorici francesi. Il suo gusto classicheggiante e la sottolineatura di elementi fantastici e irrazionali nell'agire umano ben si addicono alla posizione eclettica di Bettinelli che non rientra a pieno diritto né nel classicismo illuminato né nella reazione preromantica, ma prende spunti ora dall'uno ora dall'altra, in nome di una tradizione nazionale conciliabile con le esigenze moderne<sup>189</sup>. La difesa del passato e l'apertura verso il nuovo creano una linea teorica duttile che ammette progressivi aggiustamenti e che soprattutto accoglie quei motivi elaborati all'esterno che si rivelano funzionali alla propria visione del mondo. In questa visione del mondo Hume è utilizzato come puntello filosofico, come autorevole conferma non viziata da eccessi e fanatismi, utile per una battaglia ideale che voglia mantenersi in equilibrio tra progresso e conservazione.

Sull'onda della polemica sollevata da Sherlock, prima di Bettinelli, l'abate veneziano Alessandro Zorzi<sup>190</sup> rivendica la specificità della poesia nei confronti della scienza e delle altre arti. La poesia è verità di imma-

<sup>188</sup> S. Bettinelli, *Discorso sopra la poesia italiana*, cit., p. 224.

<sup>189</sup> Cfr. C. Muscetta, voce *Saverio Bettinelli*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. IX, pp. 738-744.

<sup>190</sup> Il veneziano Alessandro Zorzi (1747-1779), di famiglia nobile ma decaduta, studia presso i gesuiti e nel 1764 entra nella compagnia. Dopo alcuni anni trascorsi a Bologna, Piacenza e Parma dove insegna grammatica, nel 1773 torna a Venezia e vi insegna teologia. Trasferitosi a Ferrara nel 1774 in qualità di educatore privato, si dedica agli studi e alla stesura di opere, tra cui si può ricordare il *Trattato sul modo di insegnare a' fanciulli le due lingue Italiana e Latina* (Ferrara, Rinaldi, 1775), *Lettere tre al Sig. Proposto Marco Lastrì Fiorentino intorno a ciò che ha scritto il Sig. Martino Serlock* (cit.) e il *Prodromo della Nuova Enciclopedia Italiana* (Siena, Pazzini e Bindi, 1779) in cui delinea il programma di una nuova enciclopedia che rifondi l'*Enciclopedia* francese, colmandone le lacune ed emendandone gli errori principali in storia e in teologia. La *Nuova Enciclopedia*, mai stesa per la morte prematura di A. Zorzi, doveva avvalersi anche della collaborazione di Lagrange, Borsieri, Spallanzani, Tiraboschi, Ricatti e Fontana. Su A. Zorzi cfr. L. Barotti, *Notizie intorno all'abate Alessandro Zorzi veneziano*, in A. Zorzi, *Prodromo della Nuova Enciclopedia Italiana*, cit.; C. Vannetti, *Commentarius de vita Alexandri Georgii*, Siena 1779; E. De Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri ...*, vol. III, cit., pp. 383 ss.; A. Lombardi, *Storia della letteratura italiana nel secolo XVIII*, vol. I, Modena, Tipografia Camerale, 1827, p. 237; G. Natali, F. B. De Felice, e *gli enciclopedisti italiani del sec. XVIII*, cit., pp. 306-308.

ginazione e di fantasia che, pur nella sua creatività, non esclude un contenuto razionale oggettivo: « la verità poetica altro non è che una verità d'imitazione; ed il poeta come il pittore ci rappresenta la verità, quando l'immagine, ch'egli crea, rassomiglia alla natura, ch'egli dipinge »<sup>191</sup>. Il criterio del « verisimile » deve però accompagnarsi a quello del « mirabile », perché il piacere nasce dalla meraviglia e dalla novità. La realtà poetica deve saper conservare dei legami con la realtà di fatto; più ancora dell'intreccio, devono essere veri, perché verisimili, i caratteri ed i costumi rappresentati, e sensibili e vivaci le immagini. Come per Hume, anche per l'abate Zorzi la poesia non deve indulgere al concettismo o ad un eccessivo spirito filosofico, poiché è espressione palese dell'immediatezza dell'impressione e del sentimento contro le pretese della ragione astratta: « il poeta s'insignorisce della fantasia e sí vive in essa eccita le immagini delle cose, che già non sapreste distinguerle da quelle impressioni, che per mezzo de' sensi in voi destano i reali oggetti. A immagini sí vive, e sí vere debbono necessariamente rispondere verissimi e vivissimi sentimenti »<sup>192</sup>. In questo senso la poesia dell'*Orlando Furioso* si presenta con tutti i requisiti dell'opera artistica perché esplicita le caratteristiche dell'immaginazione fantastica e creativa. L'unità che traspare da esso non è staticamente fissata in una dimostrazione a tesi preconcepita, ma si fonda sul rapporto armonico e complessivo delle parti, solo apparentemente autonome e dotate di vita propria. La sintesi di verisimile e mirabile, operata dall'Ariosto attraverso la vivacità e naturalezza delle immagini, costituisce il punto di forza di ogni poetica incentrata sull'uomo e sulle impressioni fantastiche. L'*Orlando Furioso* è opera intimamente laica e profana che nulla concede all'intellettualismo astratto dello 'spirito filosofico' e alle facili forme della mitologia sacra, tesa verso un mirabile 'assolutamente fantastico', privo di agganci con la vita quotidiana. Lo 'spirito filosofico' si vanta di aver liberato l'umanità dalle credenze negli incantesimi, nelle fate e nelle streghe, ma l'ha solo privata in modo « importuno » del piacere di gustare l'Ariosto: la conseguenza inevitabile è che il desiderio del meraviglioso e dello strano, mai sopito negli autori e nel pubblico, può trovare sfogo unicamente nelle forme incontrollate della poesia sacra<sup>193</sup>. Implicita nella difesa del-

<sup>191</sup> A. Zorzi, *Riflessioni sulla verità poetica lette all'Accademia Ferrarese nella pubblica adunanza del 26 Aprile 1779*, in « Raccolta d'opuscoli scientifici, e letterarj di chiar. autori italiani », III (1779), p. 174.

<sup>192</sup> Op. cit., pp. 180-181.

<sup>193</sup> Cfr. A. Zorzi, *Riflessioni sulla verità poetica ...*, cit., p. 176.

l'Ariosto vi è anche qui l'avversione per la letteratura francese, accusata di eccessivo razionalismo, e indirettamente per quella inglese ricollegantesi a Shakespeare. In risposta a Sherlock, Zorzi scrive le *Lettere tre intorno a ciò che ha scritto il Sig. Martino Serlock*, in cui la negazione del valore di Shakespeare si accompagna alla difesa dell'Ariosto e dell'autoc-tona tradizione poetica italiana ormai « indebolita e decaduta già per vecchiezza », ma ricca di un passato denso di autori di grosso calibro. L'Ariosto rientra a pieno diritto in questa tradizione, in quanto ha contribuito a modellare il gusto italiano sull'armonia che deriva da « la proporzione delle parti, la costanza e la varietà de' caratteri, la bellezza e la verità delle immagini, e mill'altre cose, che posson dirsi corrispondenti al disegno in un quadro »<sup>194</sup>. L'adesione di Zorzi alla poetica di intonazione classicistica gli fa rivendicare l'unità del poema dell'Ariosto; in questo egli si appoggia a Hume, che in *The Standard of Taste* sostiene la naturalezza dell'*Orlando Furioso* e nelle *Ricerche sull'intelletto umano* riconosce nella somiglianza il principio informatore dell'unità delle *Metamorfosi* di Ovidio. Un analogo criterio di verisimiglianza impronta di sé il *Furioso* — « certamente assai più uno » delle *Metamorfosi* — il cui autore « fedele alla prima proposizione canta le donne ed i cavalieri, e rispetto a quelle gli amori e le cortesie, rispetto a questi l'armi e l'audaci imprese, relative tutte alla guerra che Carlo sostenne contro Agramante »<sup>195</sup>. Il poema è romanzesco, ma non pecca né in geografia né in cronologia, è logicamente concatenato e per questo, nel rispetto delle esigenze del genere, è verisimile. Semmai i difetti che si possono riscontrare non sono imputabili alle « trasgressioni », come per Hume, ma piuttosto alla presenza di passi che « offendono la modestia e possono recar danno al costume ».

Anche in Alessandro Zorzi il riferimento a Hume ha un valore strumentale alla tesi della superiorità della poesia italiana e costituisce una sorta di aggiustamento tattico dell'indirizzo culturale ostile, in fatto di poesia, alla preminenza degli influssi stranieri, soprattutto francesi. In lui, come in Bettinelli e negli autori già ricordati del gruppo mantovano, la rottura dei temi del didascalismo e dell'utilitarismo francesi e la relativa simpatia per l'estetica empiristica inglese con la sua dimensione fantastica e passionale non si spinge fino a motivi radicalmente preromantici. Una più accentuata intonazione preromantica si ritrova in Melchior

<sup>194</sup> A. Zorzi, *Lettere tre ...*, cit., p. 19.

<sup>195</sup> Op. cit., pp. 21-22.

Cesarotti, che riconosce i meriti di Hume — egli « seppe felicemente far uso della filosofia nelle materie del gusto, e fissarne i principii stabili in mezzo a tante apparenti contraddizioni »<sup>196</sup>. Ciò non toglie che siano anche sollevate delle riserve sulle soluzioni proposte da Hume: nel rivendicare l'esistenza di un'arte poetica valida universalmente, Cesarotti contesta la teoria humiana della genesi empirica delle leggi della composizione. Senza dubbio le osservazioni naturali e psicologiche sono alla base delle regole dell'arte ma, a differenza delle altre scienze pratiche, la poesia « non deve i suoi principii ad alcuna cosa esterna, ella li trova tutti nell'animo ove rinchiusa fermenta; [...] chi studierà bene il suo spirito e il suo cuore troverà tutte le regole della poesia scritte in se stesso, e vedrà che senz'altro aiuto essa può nascere dalla sua mente »<sup>197</sup>. La sintesi di razionalismo, illuminismo e preromanticismo, caratteristica della riflessione di Cesarotti<sup>198</sup>, ne determina l'orientamento nei confronti di Hume: essa gli fa assumere una posizione critica rispetto ai motivi humiani più schiettamente empiristici, che gli paiono antitetici ai nuovi temi preromantici incentrati sul primato dell'originarietà dell'esperienza artistica<sup>199</sup>. Tuttavia la timidezza nel far propri i canoni dell'estetica post-illuministica favorisce l'attenzione per Hume, che si rivela funzionale all'allargamento della sensibilità critica contemporanea rigidamente ancorata ai moduli della chiarezza e della precisione. Hume analizza il gioco delle passioni e dei sentimenti e rompe gli schemi intellettualistici dell'estetica razionalistica.

Nella questione del 'diletto della tragedia' il saggio *Of Tragedy* rappresenta per Cesarotti l'espressione più avanzata dell'estetica contemporanea, che maggiormente si avvicina alla sua soluzione. Il suo *Ragionamento sopra il diletto della tragedia* non confuta il principio humiano della « trasfusione delle passioni subordinate nella passion dominante »<sup>200</sup>, ne giudica soltanto inadeguata la applicazione. Infatti Hume in-

<sup>196</sup> M. Cesarotti, *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*, in *Illuministi italiani*, tomo IV *Dal Muratori al Cesarotti ...*, cit., p. 76. Il *Ragionamento* è pubblicato per la prima volta nel volume *Il Cesare e il Maometto, tragedie del signor di Voltaire, trasportate in versi italiani, con alcuni ragionamenti del traduttore*, Venezia, Pasquali, 1762, pp. 225-265.

<sup>197</sup> Ivi.

<sup>198</sup> Cfr. W. Binni, *Cesarotti e il preromanticismo*, in *Preromanticismo italiano*, Napoli, ESI, 1948, pp. 185-252.

<sup>199</sup> Cfr. M. Cesarotti, *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*, cit., p. 76.

<sup>200</sup> M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, in *Illuministi*

dulgerrebbe troppo nel sottolineare il valore dell'eloquenza e l'artificialità dell'espressione formale:

le descrizioni pompose, le comparazioni, i pensieri ingegnosi, il fraseggiare immaginato, i numeri lavorati e sonanti, che sono essenziali al poeta lirico ed all'epico moderatamente permessi, o sono severamente proibiti al tragico, o non sono tollerati che con grandissime restrizioni. Parmi che il Sig. Hume non abbia abbastanza esaminato questo punto, e che abbia invertito l'ordine della cosa, quand'egli dice che le immagini forti, l'espressioni tragiche, una bella e artificiosa imitazione hanno ciascheduna il loro proprio diletto<sup>201</sup>.

In questo modo Hume offusca il valore euristico del principio psicologico, annebbiandolo nella formalità esteriore dello stile uniformato al modello retorico ciceroniano<sup>202</sup>. La teoria humiana è generica proprio perché non distingue tra i diversi generi della produzione artistica e letteraria e non coglie la specificità della tragedia. Il vero meccanismo che genera il godimento estetico caratteristico della tragedia risiede, per Cesarotti, nell'« accordo del risultato drammatico coll'interesse e l'istruzione morale »<sup>203</sup>, nell'equilibrio di affetti e passioni e di norme morali razionalmente perseguibili. Nello svolgersi dell'azione tragica la riflessione ha modo di svilupparsi e « il diletto già tinto delle dolcezze dell'affetto, colpito dai tocchi dell'ammirazione, rinforzato dall'idee di utilità può serpeggiar liberamente in mezzo al cordoglio, e sparso di care lagrime passar ben accolto nei recessi del cuore »<sup>204</sup>. Pur nell'apparente regresso verso criteri razionalistici, la soluzione di Cesarotti conserva comunque una sostanziale affinità con quella humiana, nell'ideale classicistico di un'arte che si opponga all'accademismo e si fondi su regole naturali e sensibili<sup>205</sup>; la stessa accentuazione della razionalità e della moralità presente nel *Ragionamento sopra il diletto della tragedia* è ispirata alle nor-

italiani, tomo IV *Dal Muratori al Cesarotti ...*, cit., p. 33. Il *Ragionamento* compare per la prima volta nel volume *Il Cesare e il Maometto ...*, cit., pp. 187-224.

<sup>201</sup> M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., p. 35.

<sup>202</sup> La critica dell'importanza eccessiva attribuita da Hume all'eloquenza nella questione del piacere prodotto dalle tragedie è presente anche in Cesare Baldinotti (cfr. C. Baldinotti, *Dissertazione sul piacere che si prova alle rappresentazioni tragiche*, cit., pp. 181-182).

<sup>203</sup> M. Cesarotti, *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*, cit., p. 38.

<sup>204</sup> Op. cit., p. 39.

<sup>205</sup> Sull'estetica di Hume cfr. O. Brunet, *Philosophie et Esthétique chez David Hume*, Paris, Nizet, 1965; in particolare sul problema del classicismo e del romanticismo cfr. le pp. 82-97.

me dell'armonia classica e si pone come punto d'arrivo di meccanismi psicologici ed affettivi<sup>206</sup>.

## 7. - LA TEORIA DELL'ASSOCIAZIONE DELLE IDEE.

### a) Ubaldo Cassina.

L'interesse per la soluzione humiana al problema del piacere della tragedia è largamente diffuso nel Settecento italiano ed è chiaro segno di un'attenzione più vasta per le questioni psicologiche affrontate nella prospettiva dell'empirismo di derivazione lockiana. Tale attenzione travalica i confini della ricerca specialistica e si ritrova anche in altri autori, come Cesare Baldinotti ed Ubaldo Cassina, più direttamente impegnati nell'elaborazione di una nuova scienza dell'uomo modellata sull'esempio della filosofia lockiana e della fisica newtoniana. In questo quadro anche il riferimento a Hume si allarga in una considerazione più estesa della sua filosofia, in relazione alle problematiche fondamentali della psicologia empiristica.

Il noto e discusso *Saggio analitico sulla compassione*<sup>207</sup> del professore dell'Università di Padova Ubaldo Cassina<sup>208</sup> si sofferma sulla solu-

<sup>206</sup> Nonostante le affermazioni di H. Quinley, *Italian criticism in the 18<sup>th</sup> century. The influence of English philosophy and the development of aesthetics based on imagination: Antonio Conti*, in AA.VV., *Melanges de philosophie, d'histoire et de littérature offerts à Henri Hauvette*, Paris 1934, p. 368, riprese poi da O. Brunet, *Philosophie et Esthétique chez David Hume*, cit., secondo le quali Antonio Conti incorporerebbe nel suo pensiero le idee di Hume, non pare possibile stabilire una dipendenza precisa della riflessione del primo da quello del secondo. A questo proposito cfr. anche G. Gronda, *Antonio Conti e l'Inghilterra*, in «English Miscellany», XV (1964), pp. 135-174.

<sup>207</sup> Parma, Stamperia Reale, 1772.

<sup>208</sup> Ubaldo Cassina (1736-1824) studia al Collegio Alberoni e si laurea in teologia e in diritto. Dopo la cacciata dei gesuiti dal Ducato di Parma, è chiamato a insegnare filosofia all'Università, dove diviene amico di Gregorio Cerati e del futuro papa Pio VII. Dopo la caduta di Du Tillot è allontanato dalla cattedra universitaria di filosofia morale perché « poco ortodosso ». Filogiansenista acceso e amico di Soave, Amoretti e Paciaudi, è chiamato a Piacenza dal vescovo Cerati, che vuole così dare una risposta a quanti lo accusano di aver ridato l'insegnamento ai gesuiti. L'opposizione di Roma e del granduca Ferdinando impediscono la nomina di Cassina a vicario generale della diocesi di Piacenza. Tra le principali opere di Cassina, oltre al *Saggio analitico sulla compassione* (tradotto anche in francese e in tedesco), si devono ricordare le *Congetture su i sogni* (Parma, Stamperia Reale, 1783) e soprattutto il *De Morali Disciplina Humanae Societatis libri duo*

zione humana della questione della tragedia, cui contrappone una spiegazione fondata su una sorta di identificazione inconscia dello spettatore con le vicende rappresentate sulla scena<sup>209</sup>. L'obiezione mossa al principio humano è esclusivamente di carattere tecnico: Ubaldo Cassina presenta la sua proposta come una applicazione coerente della teoria generale della compassione, in grado di dar ragione dei fatti insufficientemente spiegati dai filosofi contemporanei. In ogni caso la critica al saggio *Of Tragedy* non è decisiva ai fini della definizione del rapporto con Hume, che si articola in termini più complessi ed estesi. Dal punto di vista dei riferimenti testuali il riconoscimento dell'apporto humano è limitato ad alcuni punti fondamentali dei *Saggi morali e politici* attinenti allo studio dell'uomo. Hume è richiamato in riferimento alle caratteristiche della virtù, all'influsso delle cause morali sui costumi delle nazioni, alla natura sociale della compassione.

All'apprezzamento positivo della priorità stabilita da Hume dei fattori sociali e politici rispetto a quelli naturali e fisici<sup>210</sup>, si contrappone in Ubaldo Cassina un atteggiamento più critico nei confronti delle nozioni di simpatia e virtù. Hume peccerebbe di eccessiva fiducia nell'ipotesi di un'innata socievolezza dell'uomo. Come Descartes, Wolff e Bud-

(Parmae, ex Tipografia regia, 1778) in cui ricava tutta la morale dall'amore della felicità, fondata sulla ricerca del piacere e sulla fuga dal dolore. Nella sua riflessione Cassina è soprattutto influenzato dalla cultura francese, in particolare da Bonnet, Condillac e Rousseau da cui tuttavia prende le distanze specialmente in campo politico, contrapponendo al contratto l'equilibrio civile fondato sulla reciproca benevolenza di governanti e sudditi. Su Cassina cfr. G. Bianchi, *La vita e i tempi di Monsignor Gregorio Cerati vescovo di Piacenza*, Piacenza 1893, pp. 63-67 e 258-259; G. Capone Braga, *La filosofia francese ...*, vol. II, cit., pp. 107-113; G. Berti, *Atteggiamenti del pensiero italiano nei ducati di Parma e Piacenza dal 1750 al 1850*, vol. I, Padova, CEDAM, 1958, pp. 85-97; F. Catalano, *Illuministi e giacobini del '700 italiano*, Milano-Varese 1959 e P. Cristofolini, voce *Ubaldo Cassina*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXI, pp. 479-480 cui si rimanda per la restante bibliografia.

<sup>209</sup> Nella rappresentazione teatrale « siamo trasportati fuori di noi stessi e identificati co' Personaggi della scena e consideriamo come realtà ciò che non è se non semplice imitazione » (U. Cassina, *Saggio analitico sulla compassione*, cit., p. 60).

<sup>210</sup> « L'influsso delle leggi e del governo sul costume delle Nazioni è ormai dimostrato. Dopo le riflessioni del sig. Hume e del sig. Elvezio su questo proposito, nessun de' moderni Filosofi abbraccia più il partito di Bodino, dell'Abate Dubos, e del lodato signore di Montesquieu, i quali riconoscono la diversità del clima per la cagion vera e produttrice della varietà dei costumi: nessuno può ricorrere alle cagioni fisiche dopo essersi scoperta e sviluppata la forza delle cagioni morali » (op. cit., pp. 106-107).

deus, Hume ritiene che « noi ci commoviamo alla vista de' mali altrui per le dolci spinte dell'amor socievole, amore insofferente all'altrui infelicità e sensibile di troppo alle sciagure dell'oggetto amato »<sup>211</sup>. Di conseguenza, nel definire la virtù, Hume accentua il « sentimento di piacere e di approvazione » dei testimoni dell'azione morale, ma l'esperienza vanifica la sua affermazione dal momento che « alcune società particolari, come sono ad esempio le domestiche, hanno una stima di sentimento, dirò così, e approvano certe azioni utili ad esse solamente senza riguardo al ben pubblico, cui sono talvolta nocive. Ora queste azioni non possono dirsi giusta la nostra analisi *virtuose* »<sup>212</sup>. Paradossalmente la filosofia morale di Hume, che pure a giudizio di Cassina si fonda sulla « benevolenza sociale », finirebbe con il giustificare azioni e comportamenti strettamente utilitaristici, antitetici al benessere collettivo e alla moralità.

La critica alle teorie humiane è comunque marginale e non ne vanifica il contributo alla costituzione di una morale che sappia uguagliare gli esiti della scienza fisica. Nella proposta dello studio empiristico dell'uomo fondato sul riconoscimento della somiglianza tra natura fisica e morale<sup>213</sup>, Ubaldo Cassina riconosce esplicitamente il debito dall'*Emilio* di Rousseau e dal *Saggio analitico sulle facoltà dell'anima* di Bonnet, ma non esclude l'apporto di Hume<sup>214</sup>. In effetti, al di là di riferimenti testuali precisi, la riflessione humiana si concilia con i termini complessivi del *Saggio* di Cassina, a partire dalla natura sociale della compassione e del meccanismo associativo che ne è alla base. Come la simpatia di Hume, anche la compassione trae origine da una naturale somiglianza degli uomini e dei loro sentimenti ed è il prodotto dell'« associazione e del legame delle idee, che è un fatto, di cui nessun essere che pensa, può dubitarne »<sup>215</sup>. Più preciso è il rapporto stabilito da Hume tra l'idea della passione altrui e l'impressione del nostro io e netta negli *Essays* la critica della derivazione della simpatia da un originario amor di se stessi.

<sup>211</sup> Op. cit., p. 39.

<sup>212</sup> Op. cit., p. 84, nota.

<sup>213</sup> « La Natura non è che una complicazione e un'armonia progressiva di cagioni e di effetti; e l'uomo non è che un complesso di rapporti, e un sistema di forze mutuamente dipendenti » (op. cit., p. 1). Come nella scienza fisica la maniera di « accostarsi viepiù alla verità è quella di filosofare semplicemente » (op. cit., p. 2), così la maniera di conoscere l'uomo, « è quella di *analizzarlo* lentamente, e di fuggire come perniziosa qualunque astrazione » (ivi).

<sup>214</sup> Cfr. op. cit., pp. 6-7.

<sup>215</sup> Op. cit., p. 13.

La compassione di Cassina è il prodotto modificato di un innato amore della felicità, o amor proprio, che egli pone alla base di tutti i fenomeni dell'animo umano. Con questo — come si è già visto sopra — Cassina intende prendere le distanze da Hume, il quale ipotizzerebbe l'esistenza di un « affetto, alla cui vivezza [la compassione] riesca sempre proporzionale »<sup>216</sup> e che garantisca l'accordo armonico delle singole volontà soggettive. Tuttavia ciò non toglie che anche la compassione si espliciti attraverso l'esercizio di meccanismi psicologici percettivi ed immaginativi:

mentre abbiamo la coscienza de' dolori, che noi patimmo unita alla sensazione attuale del dolore di qualcuno de' nostri simili, l'immaginazione più o meno vivamente secondo che più o meno vivo è il congiungimento delle sensazioni per mezzo di varie immagini sensibili, che ci presenta di qualche dolore da noi sofferto, al quale rapidamente paragoniamo quello dell'oggetto esterno, ci mette in uno stato doloroso<sup>217</sup>.

I nessi associativi, nella loro indipendenza dalla riflessione razionale e cosciente<sup>218</sup>, fondano una teoria della vita psichica antintellettualistica, che si pone come garante dei moventi istintivi e naturali del comportamento. In questo senso, nella pur generale dipendenza di Cassina dalla cultura francese e dal sensismo, anche Hume trova uno spazio nella sua riflessione.

Nella prefazione, rivolgendosi ai lettori, Cassina prende con chiarezza le distanze dall'integralismo di chi giudica la validità di una posizione teorica con il metro dell'ortodossia religiosa.

Non vi meravigliate, ve ne prego, se nomino tal fiata Rousseau, Bonnet, Hume e altrettali nemici della Religion purissima, ch'io succhiai col latte, e che mi pregio di professare. Le verità, o fisiche o morali, da qualunque bocca mi vengano dette, o da qualunque scritto io le rilevi, con piacere le accolgo, e le serbo con tenacità senza badar punto al merito o al demerito di chi le presenta<sup>219</sup>.

Filosofia e religione sono due ambiti distinti che devono essere mantenuti tali pena la vanificazione stessa dell'Illuminismo: « Sarei uno scimmunito, o un fanatico, se l'orrore, che mi fanno alcuni pensatori de' nostri giorni, e per cui gemo su chi ne abusa, mi trasportasse a credere, ch'essi dicono male in tutto, perché dicono male in materia di Religio-

<sup>216</sup> Op. cit., p. 39.

<sup>217</sup> Op. cit., pp. 15-16.

<sup>218</sup> Cfr. op. cit., p. 34.

<sup>219</sup> Op. cit., pp. 7-8.

ne »<sup>220</sup>. L'obiezione religiosa è dunque estrinseca alla riflessione teorica filosofica e non incide sulla valutazione di un autore contemporaneo. Coerentemente il pensiero di Hume non è discusso da Cassina in relazione alle tematiche generali tipiche della letteratura polemica, ma in riferimento alle questioni particolari e specifiche della nuova psicologia empiristica.

*b) Giacomo Stellini.*

Nelle analisi fin qui considerate, in cui Hume è apprezzato e ripreso in base a varie motivazioni — dallo studio empiristico dell'estetica e delle sue leggi, alle ipotesi sui meccanismi psicologici — vi è un elemento comune, più o meno implicito, che costituisce l'asse portante di ogni sua valorizzazione: Hume ha saputo analizzare con precisione e finezza i processi psicologici perché ha individuato i nessi associativi che stringono le idee e le impressioni. Le sue riflessioni sul piacere della tragedia o sulla struttura della mente possono essere anche confutate e sostituite con altre che si ritengono più aderenti alla realtà dei fatti; ma le obiezioni non intaccano il valore del modello associazionistico, perché esso garantisce la scientificità dello studio della natura umana. Così, nell'ipotesi della fondazione della scienza dell'uomo sull'esempio del metodo e del rigore della fisica newtoniana, il contributo humiano appare determinante agli autori italiani. A prescindere dall'effettivo contenuto delle soluzioni proposte da Hume, deve essere apprezzata soprattutto la sua metodologia, che consente di rinvenire una legalità nei fenomeni psichici.

La questione dell'associazione delle idee ha del resto degli antecedenti nell'immediato passato della cultura italiana. Solo otto anni dopo la pubblicazione del *Trattato sulla natura umana*, Francesco Maria Zanotti avanza l'ipotesi associazionistica e giunge a conclusioni analoghe a quelle sostenute da Hume e dal medico inglese David Hartley. Simpatizzante di Locke, Francesco Maria Zanotti è uno dei primi conoscitori e divulgatori in Italia della dottrina newtoniana della gravitazione universale. In *Della forza attrattiva delle idee*<sup>221</sup>, cerca di estendere la teoria newtoniana dall'ambito fisico a quello psichico e si riferisce esplici-

<sup>220</sup> Op. cit., p. 7.

<sup>221</sup> *Della forza attrattiva delle idee e delle cose che non sono. Fragmento di un'opera scritta dal Sig. Marchese de la Tourry a Madama la Marchesa di Vincour sopra l'attrazione universale, tradotto dall'idioma francese nell'italiano*, Napoli (ma probabilmente Bologna), Mosca, 1747. Mi riferisco all'edizione di Milano del 1839.

tamente ad una « certa [...] forza attrattiva, per cui [le idee] si congiungano o si disgiungano, simile a quella dei corpi »<sup>222</sup>. Come quest'ultima, essa è ricavata induttivamente dall'osservazione dei fenomeni naturali: « se noi osserveremo similmente nell'idee molti effetti, i quali non altro spiegar si possono che per via d'attrazione, potrà similmente l'attrazione attribuirsi alle idee, come si attribuisce a i corpi »<sup>223</sup>.

Su queste tematiche sviluppate autonomamente dagli autori italiani<sup>224</sup> si innestano, negli anni centrali dell'Illuminismo, i contributi della cultura europea e di Hume in particolare. Non sempre l'adesione alla teoria associazionistica è il frutto dell'assimilazione della riflessione umana; essa trae origine da una generale simpatia per la metodologia e gli esiti della filosofia empiristica, all'interno della quale anche la trattazione umana sull'argomento può trovare una sua collocazione. In linea di massima la simpatia per il pensiero lockiano costituisce la premessa necessaria per la ripresa della teoria di Hume, ma non è di per sé sufficiente a determinarla. È questo il caso del lockiano gesuita Jacopo Belgrado, professore di fisica all'Università di Parma, membro dell'Istituto di Bologna e socio dell'Accademia di Parigi<sup>225</sup>. Nella dissertazione ano-

<sup>222</sup> Op. cit., p. 326.

<sup>223</sup> Op. cit., p. 329.

<sup>224</sup> La tradizione culturale empiristica di matrice galileiana facilitata, se non l'attenzione esplicita per il testo umano, quanto meno la possibilità di un confronto con esso. È già stata sottolineata (cfr. A. Faggi, *Hume e Magalotti*, in « Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino », LIX [1924], pp. 348-352) l'affinità tra la riflessione di Hume e quella di Magalotti nelle *Lettere sui bucccheri*, in relazione al problema psicologico della formazione delle idee. Come Hume, Magalotti avanza l'ipotesi che sia possibile avere l'idea di una determinata variazione di colore, senza averne avuto precedentemente la percezione visiva. Ritiene infatti che, se si presenta ad un soggetto che non abbia mai sperimentato i colori, una gradazione intensa di turchino, costui potrà arrivare all'idea di turchino perlacceso immaginando di schiarire progressivamente la tonalità originaria (cfr. L. Magalotti, *Lettere sopra i Bucccheri*, a cura di M. Praz, Firenze, Le Monnier, 1945, lettera IV, Firenze, 2 agosto 1695). L'analogia tra la lettera di Magalotti ed il passo di Hume (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 37-38) è evidente, anche se Hume cerca di ridurre al minimo il ruolo dell'immaginazione e di ampliare quello dell'esperienza. Hume vuole che il soggetto percepisca direttamente tutta la scala cromatica e che la sua immaginazione debba intervenire soltanto per un grado di colore. Riguardo alla possibilità di una conoscenza da parte di Hume delle *Lettere sui bucccheri* non è dato stabilire nulla di preciso, anche se Magalotti non è sconosciuto nell'Inghilterra del Settecento ed anche se Hume conosce abbastanza l'italiano (cfr. E. C. Mossner, *The life of David Hume*, cit., p. 70).

<sup>225</sup> Jacopo Belgrado nasce a Udine nel 1704 da nobile famiglia friulana. Dopo aver compiuto gli studi presso i gesuiti ed essere entrato nella compagnia, nel

nima *Della rapidità delle idee*<sup>226</sup> egli si propone una « scienza sperimentale di noi medesimi », lo « studio d'una metafisica niente ardita anzi modesta, che non s'abbandona ad una folle immaginazione, ma solo prudentemente s'affida ad una serie di riflessioni sensate »<sup>227</sup>. Principio fondamentale di questa scienza è la successione rapida delle idee nella mente secondo principi generali e costanti, in base alla successione degli oggetti sensibili, alla costituzione organica del senziente ed al libero arbitrio dell'anima. L'impostazione lockiana e leibniziano-wolffiana si traduce in Jacopo Belgrado in una ricerca di tipo fisico-matematico e fisiologico; nell'affrontare con questa nuova metodologia i problemi e le concezioni classiche della metafisica, la sua riflessione si svolge su un terreno differente e distinto rispetto a quello percettivo della filosofia di Hume.

Tuttavia gli autori che ampliano il proprio orientamento lockiano fino ad accogliere alcuni aspetti del pensiero di Hume si riferiscono più o meno esplicitamente alla sua trattazione dell'associazione delle idee. Così Francesco Soave, pur non nominando mai Hume a questo proposito,

1738 ottiene la cattedra di matematica e fisica allo Studio di Parma. Nel 1750 diviene confessore, teologo e matematico di corte e nel 1757 ottiene di poter costruire un osservatorio astronomico nel collegio gesuitico di Parma. Dopo la pubblicazione della sua opera principale *De utriusque analyseos usu in re physica* (Parma 1761-62), è nominato membro dell'Accademia delle scienze di Parigi. Nel 1763 è bruscamente congedato da corte in seguito ai nuovi orientamenti politici del ducato ed all'influenza di Paolo Maria Paciaudi, fiero avversario dei gesuiti. Tuttavia conserva lo stipendio e continua la sua vasta produzione scientifica: nel 1764 pubblica *Delle sensazioni del calore e del freddo* (Parma) in cui, aderendo nel contempo alla filosofia di Locke e d'Alembert ed alla concezione meccanicistica e fisiologica, pone i principi di una gnoseologia e di un'epistemologia delle scienze naturali; dal 1766 al 1768 dà impulso alla « Nuova raccolta d'autori che trattano il moto dell'acqua » (voll. 7, Parma); nel 1767, sempre a Parma, esce la *Theoria cochleae Archimedis ab observationibus, experimentis, et analyticis rationibus ducta*. A partire dal 1768, per la sua opposizione alla politica che culminerà nella soppressione dei gesuiti, è costretto a trasferirsi a Bologna, a Modena e infine a Udine. Tra le sue varie opere si può qui ricordare ancora *Della rapidità delle idee* (Modena 1770) e *Dell'esistenza di Dio da' teoremi geometrici dimostrata* (Udine 1777) in cui cerca di far convergere la riflessione geometrica e la dimostrazione teologica. Su Jacopo Belgrado cfr. J. E. Montucla, *Histoire des mathématiques*, vol. III, Paris 1800, p. 766; G. M. Mazzucchelli, *Gli Scrittori d'Italia*, vol. II, cit., pp. 626-629; C. Belgrado, *Commentario della vita e delle opere dell'abate conte Jacopo Belgrado*, Parma 1795; F. Rizzi, *I professori dell'Università di Parma attraverso i secoli*, Parma 1953, pp. 44 e 67 ss.; V. Cappelletti, voce J. Belgrado, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VII, pp. 574-578.

<sup>226</sup> *Della rapidità delle idee. Dissertazione d'un corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Parigi*, Modena, Montanari, 1770.

<sup>227</sup> Op. cit., p. 7.

mostra di essere a conoscenza della sua teoria<sup>228</sup> e Cesare Baldinotti dichiara che

Ideae igitur multae naturali quodam vinculo inter se iunguntur, ut ideae rerum et signorum quae a natura instituta sunt ad aliquid extrinsecus ostendum. E. G. Idea meroris cum determinato habitu orit: idea ignis cum idea fumi. Alliae vero associationes fluunt, vel ex educatione [...] vel ex moribus [...] vel ex ingenio, et capacitate cogitandi [...] vel denique ex aliquibus circumstantiis<sup>229</sup>.

In entrambi la teoria associazionistica non è comunque riferita univocamente a Hume e non rappresenta il contributo specifico e determinante della sua filosofia. Una particolare attenzione per l'associazionismo humiano è manifestata da Giannagostino De Cosmi<sup>230</sup>, che traduce una parte della terza sezione delle *Ricerche sull'intelletto umano*. De Cosmi non segue il corso tracciato dalle numerose letture letterarie della dottrina humiana, ma intende sottolinearne l'intento costruttivo ai fini di una scienza basata sul solo riscontro dei dati empirici e dei nessi associativi

<sup>228</sup> Soave si richiama ai tre tipi di associazione enunciati da Hume: « queste associazioni derivano da tre cose principalmente, cioè dalla connessione di luogo e di tempo, dalla somiglianza e dalla reciproca dipendenza » (F. Soave, *Istituzioni di Metafisica*, cit., p. 112). Quest'ultima non esclude la relazione di causalità e la ingloba al suo interno.

<sup>229</sup> *Logica et Metaphysica ...*, cit., p. 8 r.

<sup>230</sup> Giannagostino De Cosmi (1726-1810) studia nel Seminario dei Chierici e poi nel Collegio di Agrigento dove si orienta già nella direzione dell'empirismo lockiano che egli intende integrare con suggestioni tratte dal pensiero antico, soprattutto di Platone. Dopo una parentesi di simpatia per la filosofia di Leibniz — maturata a contatto con l'ambiente palermitano e con Vincenzo Fleres — a Catania precisa l'orientamento lockiano e matura la critica alla metafisica leibniziano-wolffiana, chiarendo sempre più le sue aspirazioni di riforma pedagogica e culturale. Frutto del contrasto con gli ambienti scolastici e leibniziani è il *Metaphysices prospectus in varias theses distributus* (Catania 1791) in difesa della teologia basata sull'empirismo, e il *Piano di riforma* per l'Università, che è un'aperta condanna del tradizionalismo nelle istituzioni culturali. La volontà di riforma, cui non sono estranei motivi giansenistici e gallicani, si manifesta apertamente nel *Commentario alle Riflessioni sull'economia ed estrazione de' frumenti di Sicilia di D. Caracciolo* (Catania, Pastore, 1786) dove il metodo sperimentale fa da sostegno da una concezione economica per molti versi vicina a quella degli economisti classici, nonostante il persistere di elementi mercantilistici. Strenuo difensore delle scuole normali, cerca di diffonderle in Sicilia, sulla base di una concezione pedagogica di stampo lockiano e condillachiano, ma sostanzialmente aliena da prospettive radicali e sostenuta da una visione solidaristica della società. Su G. De Cosmi cfr. G. Giarrizzo, *Nota introduttiva in Illuministi italiani*, tomo VII *Riformatori delle antiche repubbliche ...*, cit., pp. 1079-1098, cui si rimanda per la restante bibliografia.

tra essi intercorrenti. Nei principi di associazione di Hume De Cosmi trova la via per il superamento dell'atomismo nell'universalità e unitarietà della scienza. Non a caso la sua traduzione si arresta poche righe dopo l'affermazione di Hume sul primato della scienza delle cause, così fedelmente tradotta: « La scienza delle cagioni è quella che meglio soddisfa lo spirito, essendo fondata sul rapporto il più solido ed il più stretto di tutti; essa è ancora la più feconda di utili ammaestramenti; perché è la sola che ci rende Padroni degli avvenimenti e ci dà una spezie d'imperio nel tempo avvenire »<sup>231</sup>. In questo senso da Hume si possono trarre indicazioni ai fini della costituzione di una scienza certa, sviluppata in coerenza con i principi dell'empirismo di Locke, sia pur integrato da De Cosmi con suggestioni leibniziane e platoniche.

Rimandi a Platone sono esplicitamente avanzati nell'interpretazione di Jacopo Stellini<sup>232</sup>, che giudica positivamente l'ipotesi attrazionistica di Hume, anche se non riconosce a lui il merito della scoperta: « *Leges attractionis idearum exsculpsisse se nuper & in lucem extulisse putavit Humius in opere de natura humana ex experimentis investiga-*

<sup>231</sup> G. De Cosmi, *Traduzione del Saggio terzo di D. Hume sopra l'intendimento*, cit., c. 2 non numerata.

L'interpretazione di R. Romeo (cfr. *Il Risorgimento in Sicilia*, cit., p. 82) secondo cui De Cosmi rifiuta la critica humiana al concetto di causa pare eccessivamente forzata. Nella frase riportata e tradotta da De Cosmi l'aspetto critico e scettico della dottrina humiana della causalità resta nell'ombra ma non è senz'altro ripudiato.

<sup>232</sup> Giacomo Stellini (1699-1761) nativo di Cividale del Friuli da famiglia povera, compie i primi studi nella città presso i padri Somaschi ed entra nella congregazione nel 1718. A Venezia, dove si reca successivamente, studia teologia, ebraico e cultura classica. Nel 1723 è maestro di retorica e nel 1724 la insegna al Collegio dei Nobili della Giudecca. Nel 1727 Giovanni Emo, Procuratore di San Marco, lo prende in casa come precettore dei figli Alvise, Angelo e Pietro. Probabilmente grazie a Giovanni Emo, nel 1739 ottiene la cattedra di morale all'Università di Padova. Il resto della sua vita, dedicata allo studio, non presenta ulteriori avvenimenti particolari. Oltre al *De ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium* (Padova 1740), di Stellini ci restano soprattutto *Ethicae, seu moralium disputationum libri VII* (a cura di G. Barbarigo e A. Evangelii), Patavii, Penada, 1778-1779 e *Opere varie* (a cura di A. Evangelii), voll. 6, Padova, Penada, 1781. I sette libri dell'*Ethica* contengono i prospetti e le prelezioni pubblicate nel 1764. Di questo periodo sono probabilmente anche i materiali delle *Opere varie*.

Su G. Stellini cfr. soprattutto P. Zambelli, *Un episodio della fortuna settecentesca di Vico: Giacomo Stellini*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 363-415.

ta »<sup>233</sup>; eppure « longius non processit, quam olim Maximus Tyrius in oratione, qua discere nihil aliud esse, quam recordari, ex Platone contendeat »<sup>234</sup>. Infatti al fondo di quest'affermazione sta l'idea che ogni conoscenza sia ricavabile da altre; proprio questo pensa anche Hume quando si richiama alla similitudine, alla contiguità spazio-temporale e alla causalità « neque annulis aliis nexam esse catenam idearum putat sine qua simplices ideae divulsae penitus atque dilapsae conciderunt »<sup>235</sup>. Analogamente gli affetti e le passioni sono legati tra loro da relazioni che rendono applicabili le leggi dell'attrazione anche nel campo etico. Sempre nel *Trattato* Hume ha validamente esposto il principio delle relazioni morali: « vis affectuum non modo pendet ex varia natura singulorum [...]; sed etiam ex varia rerum observantium imaginationis distantia, variaeque diversorum affectuum implicatione: quae duo praesertim ab Humeo considerata sunt »<sup>236</sup>.

Alla base di questa lettura della teoria associazionistica vi sono ragioni teoriche precise: nel duplice rapporto con Hume e con Platone sono sintetizzate le caratteristiche di fondo della filosofia di Stellini, che combina la componente empiristica con quella razionalistica ed intellettuale. Come larga parte della cultura settecentesca, anche Stellini muove dal riconoscimento della proficuità del metodo newtoniano nell'ambito della fisica, da cui discende la necessità di uniformarvisi sul terreno della morale per conseguire soluzioni non ipotetiche, fondate sull'esperienza:

Di fatto io lo fo alla Neutoniana: poste alcune leggi per esperienza note, ne deduco le conseguenze, senza né indagare né determinare la ragione delle leggi stesse. La legge nel nostro caso è, che la natura umana è dotata di varie facoltà per operare, che queste facoltà non sono tutte egualmente facili a mettersi in atto, né anno la stessa forza<sup>237</sup>.

La somiglianza con Hume, che vuole essere il Newton della morale, è evidente, come simile è il metodo dell'analisi dei dati particolari e delle loro combinazioni a partire dalle disposizioni psicologiche dell'uomo.

L'impostazione sperimentale conduce sia Hume che Stellini alla sot-

<sup>233</sup> J. Stellini, *Prospectus* del libro II dell'*Ethica*, in *Opera omnia*, vol. II, Patavii, Penada, 1778, p. 8.

<sup>234</sup> Ivi.

<sup>235</sup> Op. cit., p. 9.

<sup>236</sup> J. Stellini, *Opera omnia*, vol. II, cit., p. 147.

<sup>237</sup> Op. cit., vol. VI, p. 9.

tolineatura del ruolo centrale delle associazioni delle idee, le uniche in grado di porre ordine nell'universo dei dati fenomenici: la scienza si può fondare solo laddove sono rintracciabili momenti di progressiva unitarietà che consentano di avanzare da un piano particolare ad uno più universale. Riflettendo sul *Trattato delle sensazioni* di Condillac, Stellini afferma chiaramente che le associazioni tra le idee costituiscono il fondamento della memoria, dell'immaginazione e delle stesse idee generali, base prima della scienza<sup>238</sup>. Con un'intonazione più fisiologica di Hume, egli riconduce il rapporto tra le idee ad una base organica, costituita dal sistema circolatorio del sangue nelle arterie e nelle vene<sup>239</sup>, cosicché ogni associazione di idee presuppone una « congiunzione di molti organi ». Ogni sensazione della « macchina » del corpo sveglierà quel canale organico con il quale è in rapporto o è stata più frequentemente associata, mentre gli altri rimangono inattivi; nella complessa rete dei canali si vengono a creare vari ordini di idee tra di loro associate, che si ripresentano secondo uno schema costantemente seguito.

Nella spiegazione dei meccanismi che fondano l'organizzazione del mondo morale, Stellini segue chiaramente la via indicata dall'empirismo settecentesco e rifiuta ogni ipotesi su idee innate o su principi sovraempirici di ascendenza metafisica. Così giunge a formulazioni che ricordano quelle humiane per il senso della forza delle impressioni e della loro influenza sui pensieri e sulle azioni degli uomini:

La costituzione dell'uomo è tale, e tal è il corso e la combinazione delle sue funzioni, che quand'anche l'uomo pensa, o s'immagina d'operare e di pensare più secondo la ragione, pensa ed opera per impressione, o per una combinazione d'impressioni alcune naturali, ma la più parte accidentali dipendenti dalla serie delle sue situazioni riguardo alle cose, tra le quali si trova successivamente<sup>240</sup>.

La rivendicazione del ruolo primario delle impressioni si accompagna alla chiara negazione dell'esistenza di sovrastrutture extrasensibili che eccedano il piano della costante e ripetuta azione nel tempo: « più che queste impressioni sono fatte a buon'ora, e più sembrano naturali; più che sono forti e sovente ripetute, più acquistano di realtà; più che sono co-

<sup>238</sup> J. Stellini lettera a G. Farsetti, Padova 1775, in *Opere varie*, vol. VI, cit., pp. 210 sgg. Stellini riceve il *Trattato delle sensazioni* di Condillac da Alvise Emo.

<sup>239</sup> Cfr. J. Stellini, lettera a G. Farsetti, cit., pp. 215-216.

<sup>240</sup> J. Stellini, *Opere varie*, vol. V, cit., p. 86. Sullo stesso argomento si esprime anche alle pp. 64-66.

muni a molti, piú sembrano intimamente inerenti alla nostra essenza »<sup>241</sup>. In questo senso natura ed artificio non sono facilmente distinguibili perché la costanza dell'uso rende « naturale » anche ciò che non ha propriamente una genesi organica o fisica ma è soltanto il prodotto abituale di una associazione ripetuta « comune a molti ». Per « simpatia » ogni singolo individuo fa proprie le associazioni di coloro con i quali è in rapporto di somiglianza e di contiguità; di qui la dilatazione sociale delle associazioni e la loro maggior forza: « Nelle società grandi industrie e ricche gli oggetti sono infiniti: onde infinite sono le associazioni, che si fanno d'idee, le quali non hanno tra di loro legame alcuno naturale, e ne anno molti di arbitrarj, che l'uso rende egualmente costanti e fissi, che i naturali ed essenziali »<sup>242</sup>.

In questa teoria anche la relazione causale è esplicabile senza alcun ricorso a connessioni necessarie metafisicamente garantite, giacché « mens [...] ad ea quae comitari se mutuo saepe videt, inter se nectenda proclivis est, et alterum ex altero pendere putat »<sup>243</sup>. Proprio quest'associazione costante palesa la necessità di postulare l'esistenza di una provvidenza che « permea l'universo e amministra le faccende umane ». Il rifiuto della metafisica classica, di matrice cartesiana, che postula un legame diretto tra la mente e Dio quale garanzia dell'universalità e necessità delle idee innate, si combina in Stellini all'accettazione dell'impianto empiristico. In quest'impianto egli rinviene le premesse teoriche per sostenere l'idea vichiana di provvidenza, un'idea che vuole confermata con una giustificazione a posteriori, in quanto supporto ideologico di meccanismi associativi tra dati atomisticamente separati. Hume appare solidale a questo programma per il suo radicale empirismo, antirazionalistico ed antinaturalistico, che si attiene ai soli dati percettivi e afferma un rigoroso associazionismo tra di essi, senza giungere ad un'esplicita affermazione di individualismo ateo sul piano teorico e di contrattualismo su quello pratico<sup>244</sup>. Proprio in relazione al problema dei nessi associativi ed in particolare di quello causale, Stellini connette l'idea di provvidenza a un'analisi che ricorda da vicino i termini della trattazione humiana<sup>245</sup>. Se

<sup>241</sup> J. Stellini, *Opere varie*, vol. V, cit., p. 86.

<sup>242</sup> Op. cit., p. 90.

<sup>243</sup> J. Stellini, *Opera omnia*, vol. VI, cit., p. 285.

<sup>244</sup> Su questi temi, di chiara matrice hobbesiana, e in generale sul rapporto tra Stellini e Hobbes, si sofferma articolatamente P. Zambelli, *Un episodio ...*, cit.

<sup>245</sup> « Cum subinde fieret ut simul et peragerentur ea, quibus excellentior obscure provisiva potentia coli solebat, et evenire ea prospere, quae suscipiebantur aut

l'ipotesi dell'avvertimento, da parte di Stellini, della componente provvidenzialistica della teoria humiana della causalità pare azzardata, certo è che — come è stato lucidamente notato — egli combina « finemente e intimamente » la teorica di Vico al metodo di Hume<sup>246</sup>.

A Hume Stellini è ricondotto proprio dalla sua impostazione vichiana che, prima ancora della pubblicazione della *Storia naturale della religione* e della conoscenza del *Trattato*<sup>247</sup>, lo porta ad un'ipotesi teorica sulla storia per molti versi assimilabile a quella avanzata da Hume. Già nel 1740 il suo saggio *De ortu et progressu morum* propone la somiglianza tra la storia individuale e quella collettiva, la genesi passionale, pre-razionale, della storia e della civiltà: la storia umana non procede in linea retta, chiusa tra un origine divina e un *telos* razionale, ma si svolge da un'originaria ferocia e violenza attraverso molte deviazioni fino a una meta che non è mai definitiva e che ha sempre in sé la possibilità del rovesciamento in una nuova barbarie. Nel riferimento alle stesse fonti, da Hobbes a Spinoza, si esplicita senza dubbio una concordanza non esteriore tra Hume e Stellini<sup>248</sup>, soprattutto nella rivendicazione della primarietà delle passioni e della stretta connessione intercorrente tra ragione e senso, tra vita e piacere. Proprio la consapevolezza dell'eccentricità di questi temi rispetto all'eredità del pensiero speculativo cristiano fa dire a Stellini che per il filosofo è sufficiente che

i principj, che si stabiliscono per la felicità della vita presente non sieno incompatibili con quelli della vita avvenire. Questo è l'ultimo grado, a cui possa arrivare la ragione umana pura, che non voglia far uso della rivelazione; essendo ciò riservato intieramente alla Teologia, colla quale Aristotele, ch'io ò l'obbligo di spiegare non à relazione alcuna<sup>249</sup>.

La fedeltà a vari dogmi della tradizione non inquina l'indagine morale che è condotta secondo principi autonomi e da cui tali dogmi non sono dedotti. Analogamente nel saggio del 1740 Stellini appare debitore della concezione provvidenzialistica dell'universo mutuata da Vico, per cui

optabantur ideae rerum secundarum et curae, consilii, providentiae permeantis universum et res humanas administrantis, *inter se colligari adeo coeptae sunt, ut alterum alterius efficiens existumatum sit*. Mens enim ad ea quae comitari se mutuo saepe videt, inter se nectenda proclivis est, et alterum ex altero pendere putat » (J. Stellini, *Opera omnia*, vol. IV, cit., p. 285).

<sup>246</sup> Cfr. P. Zambelli, *Un episodio ...*, cit., pp. 410-411.

<sup>247</sup> Nel 1746 Stellini conosce di certo il *Trattato*, che vorrebbe tradotto.

<sup>248</sup> Cfr. J. Stellini, *De ortu et progressu morum ...*, cit., pp. 158-159.

<sup>249</sup> J. Stellini, *Opera omnia*, vol. I, cit., pp. XIII-XIV.

tutto il progresso storico si iscrive comunque in un piano preesistente ad esso e all'esperienza, pensato *ab aeterno* dalla mente divina; tuttavia la nozione di provvidenza tende a perdere quei caratteri di onnipotenza sovraempirica attribuitale da Vico<sup>250</sup>, stemperandosi nei tratti di una finalità intrinseca al mondo della morale analoga a quella esistente nel mondo fisico e coerente al programma di estensione del metodo newtoniano anche sul terreno storico.

Proprio l'interesse per i dati empirici e per le complesse relazioni esistenti tra gli impulsi umani conduce Stellini ad una concezione che, sviluppando gli spunti sociologici e psicologici già esistenti in Vico, può confrontarsi consapevolmente, negli anni successivi al *De ortu*, con le contemporanee analisi inglesi sulla genesi sensibile della morale e sul rapporto tra egoismo e benevolenza. In queste dottrine egli rinviene una tradizione di pensiero fedele la newtonianesimo e al programma illuministico di una rigorosa separazione tra indagine teologica e morale, ma nel contempo alternativa rispetto al materialismo di Hobbes. Meglio del pensiero di Hobbes, intriso di individualismo ateo, la teoria del senso morale può adattarsi all'illustrazione dell'armonica conciliazione tra affetti e passioni, in un'ipotesi che concilia individuo e collettività e può essere coerente con un provvidenzialismo affermato a posteriori e radicato negli impulsi sensibili. Stellini si dimostra buon conoscitore della dottrina del senso morale, che ricostruisce nelle diverse formulazioni datale da Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson e Hume<sup>251</sup>. In contrapposizione al progetto di Hobbes fondato sulla malevolenza e sull'egoismo, Cumberland segue l'ipotesi dell'armonia tra impulsi benevoli e perfeziona il principio, già lodato dagli stoici, di un piano universale divino. Shaftesbury procede sulla via di Cumberland con una più precisa definizione del senso innato del bene e del male e della distinzione tra di essi. A sua volta Hutcheson organizza coerentemente la dottrina del senso morale e chiarisce la funzione della ragione che illumina gli elementi di conciliazione tra particolare e universale. Tuttavia è soprattutto a Hume che Stellini rivolge la sua attenzione, con un'analisi che riprende e discute in forma articolata i punti fondamentali della dottrina morale del filosofo scozzese<sup>252</sup>. La trattazione di Hume si innesta su quella di Hutcheson, che tuttavia interpola con principi propri sulla forza e sulla natura delle af-

<sup>250</sup> Cfr. P. Zambelli, *Un episodio ...*, cit., pp. 393-394.

<sup>251</sup> Cfr. J. Stellini, *Opere varie*, vol. IV, cit., pp. 60-89.

<sup>252</sup> Cfr. op. cit., pp. 69-82.

fezioni della mente, giungendo ad una particolare versione del senso morale: il principio dell'onesto, primario e semplice per Hutcheson, diviene in Hume secondario e derivato dalla simpatia « aut cognatione & convenientia in humanae naturae constitutione penitus insidente »<sup>253</sup>. Nel seguire passo passo le argomentazioni di Hume, Stellini insiste sul rigoroso naturalismo ed empirismo di Hume, che gli pare una continuazione della tradizione fondata sulla classica distinzione tra qualità primarie e secondarie: un'affezione viziosa è tale perché ci danneggia e provoca nell'animo un senso ingrato e molesto; « quo fit, ut vitium ac virtus comparari possint apte cum odore & colore, sono, calore & frigore, quae non inhaerentes in re qualitates, sed animi perceptiones sunt »<sup>254</sup>. La distinzione tra bene e male morale, fondata sul senso interiore, si stabilisce attraverso l'uso costante e ripetuto; di qui l'affermazione dell'esistenza di virtù che, pur essendo artificiali, cioè sorte con un procedimento che non deriva direttamente dalla natura, sono però ugualmente forti e costanti come quelle propriamente « naturali ». La giustizia ne è un tipico esempio che manifesta il ruolo giocato dal consenso sociale nell'organizzazione civile e palesa l'affermarsi della conciliazione tra gli impulsi naturali dei singoli, contribuendo a rafforzare l'ipotesi di un piano armonico che emerge nel libero gioco di passioni ed istinti radicati nella natura.

Eppure, nonostante questi pregi, Stellini considera la filosofia di Hume eccessivamente sbilanciata verso l'elemento sensibile, verso la piena identità di utilità, bellezza e virtù, in spregio alle funzioni autonome e sintetiche dell'anima. Hume conclude che « affectiones animi, quae voluptatem aut utilitatem afferunt, approbandas, ideoque nomine virtutis insigniendas esse »<sup>255</sup>. E poiché, quando si tratta delle azioni altrui, nessuno riesce immediatamente a percepire l'utilità o il danno, « effici consensu sive convenientia naturae putat, ut ex repercussione quodammodo percipiatur, & ab aliena voluptate vel utilitate penitus intactus esse nemo possit »<sup>256</sup>. In ultima analisi Stellini, ancora legato in questo all'impianto aristotelico, contrappone a Hutcheson e a Hume la necessità di riferirsi comunque alle facoltà dell'intelligenza e della volontà che regolano rispettivamente la conoscenza e la morale. Il riferimento alle

<sup>253</sup> Op. cit., p. 69.

<sup>254</sup> Op. cit., p. 72.

<sup>255</sup> J. Stellini, *Opera omnia*, vol. III, cit., p. 76.

<sup>256</sup> Ivi.

facoltà presuppone una precisa teoria del rapporto tra anima e corpo, intesi come due entità distinte, della cui relazione non si può ricercare la causa ma solo gli effetti indubitabili. In questo rapporto all'anima rimane una funzione essenziale di direzione perché essa « è per se stessa », mentre il corpo è « paratum instructumque [...] ad inserviendum animo non modo studentis perfectioni suae, sed commodis iis etiam humanae vitae prospicienti »<sup>257</sup>, segno tangibile di un artificio divino che si iscrive nel progetto della provvidenza.

Lo sganciamento dell'istinto e del senso morale dalle facoltà si traduce per Stellini nella completa resa passiva al mondo esterno e nella più totale impotenza dell'animo: l'istinto, per non essere cieco, deve avere una precedente percezione della mente, solitamente chiamata volontà; parimenti la ragione non può essere sostituita dal senso morale, perché solo a lei spetta quella funzione sintetica e comparativa in cui consiste il giudizio morale. Di contro all'estrema incertezza e variabilità del senso morale, la ragione fa valere le esigenze dell'universalità e della necessità, unica garanzia contro la riduzione dell'etica nell'arbitrio e nel disordine. In questa prospettiva la ricerca dell'unità, che per Stellini deve informare l'indagine in ogni piano della scienza dell'uomo, è affermata in un'accezione che ricorda le trattazioni della metafisica classica: poiché il senso è per sua natura vario e sempre dissimile da sé, la morale deve essere fondata su ciò che non è avventizio ma innato, « cum innatae quae sunt, ultra se proment, & immutata permanent »<sup>258</sup>. Il riferimento a Platone, già presente nella lettura della teoria associazionistica di Hume, riemerge qui indirettamente come adesione ad un modello di ricerca che non vuole consegnarsi disarmata all'empiria per non finire subordinata ad essa. La componente razionalistica ed intellettualistica di Stellini sommerge quella empiristica e si riconnette ad un'immagine della provvidenza che vuole garantirsi da ogni concessione al naturalismo e al sensismo. Solo attraverso la ragione può affermarsi « ipsum id, quod constitutionem universam decet, omnique tribuit affectioni, quod aptum totum & cohaerens efficiat »<sup>259</sup>.

La conoscenza di Hume da parte di Stellini è senza dubbio notevole, come notevole è l'approfondimento cui giunge nella lettura delle sue opere filosofiche, di cui considera soprattutto il *Trattato*, in epoca relativamente recente rispetto alle tendenze e ai tempi prevalenti nella cultura

<sup>257</sup> J. Stellini, *Opere varie*, vol. IV, p. 89.

<sup>258</sup> Op. cit., p. 87.

<sup>259</sup> Op. cit., p. 89.

italiana. L'interesse per Hume e per la cultura inglese è coerente con la direzione anticartesiana del pensiero di Stellini, che gli proviene dal suo impianto vichiano e che lo conduce a ricercare contatti con quanti si muovono lungo una linea alterativa rispetto alla deduzione razionale dei principi della mente e della struttura dell'universo. Hume si può accordare con un'immagine della provvidenza che manifesta il suo potere in forma immanente nelle passioni e negli istinti umani, in contrapposizione alle tesi di un materialismo dichiarato e di un altrettanto dichiarato freddo razionalismo. Tuttavia anche nei confronti di Hume Stellini fa valere le sue riserve, che gli derivano dall'impostazione ancora arretrata sui nodi tradizionali delle facoltà dell'anima e non disposta ad annullare nel naturalismo la superiorità dell'uomo sugli animali. Il riconoscimento del valore del metodo humiano non deve condurre alla negazione di alcuni principi incontestabili su cui si deve esercitare la critica.

c) *Cristoforo Sarti.*

La teoria associazionistica è riconosciuta con chiarezza come ipotesi specificamente humiana da Cristoforo Sarti, professore di filosofia razionale, arte critica e metafisica all'Università di Pisa<sup>260</sup>. Nel suo *Psychologiae specimen*<sup>261</sup> dedica numerose righe al fenomeno, giudicato scontato ma essenziale, dell'associazione delle idee. La teoria, accennata di sfuggita « quasi divinando » da Malebranche, è stata poi ripresa da Locke, da Berkeley e da Condillac, ma è stata formulata con chiarezza solo da David Hume<sup>262</sup>. A lui va il merito di aver rintracciato i principi generali

<sup>260</sup> Cristoforo Sarti, professore all'Università di Pisa, segue l'indirizzo dell'empirismo e soprattutto del sensismo che conosce attraverso i dibattiti più noti nel Settecento francese, come dimostrano anche il suo lavoro su *L'ottica della natura e dell'educazione indirizzata a risolvere il famoso problema di Molineux* (Lucca, Bonsignori, 1792) e *L'Appendice all'ottica della natura e dell'educazione, o sia Risposta alle censure di un professore anonimo* (Lucca, Bonsignori, 1792), in cui dissipa varie obiezioni sollevate da Mérian sul tatto in quanto senso privilegiato per la conoscenza dello spazio. Buon conoscitore della cultura contemporanea, di lui ci resta anche un *Saggio di congetture su i terremoti* (Lucca, Bonsignori, 1783). Tuttavia le sue opere più note sono: *Philosophiae rationalis artis criticae ac metaphysicae dialecticarum institutionum libri duo* (Pisis, apud fratres Pizzornos, 1777), *Psychologiae specimen* (Pisis 1779), *Specimen theologiae naturalis* (Pisis 1780). Su C. Sarti cfr. C. Capone Braga, *La filosofia francese ...*, parte seconda, vol. I, cit., pp. 103-105.

<sup>261</sup> C. Sarti, *Psychologiae specimen*, Pisa 1779. Si utilizza qui la seconda edizione, Lucae, Typis F. Bonsignori, 1791.

<sup>262</sup> Cfr. op. cit., p. 70.

e costanti dell'associazione delle idee e di aver dato una spiegazione filosofica del fenomeno, « putans idearum cognitionem omnem triplex posse principium revocari, nimirum, *ad similitudinem, ad temporis locive contiguitatem, ad causalitatem* »<sup>263</sup>. La teoria humiana non richiede aggiunte o correzioni perché è compiuta ed adeguata: « tria igitur nec plura nec pauciora sunt associationis principia. Quam bene in omni elucubrationum genere, in quavis arte, imprimisque in omni poemate ad actionis, quam dicunt *unitatem* servandam faciant laudata principia, ingeniose non minus, quam docte demonstravit [...] Humius »<sup>264</sup>. Nell'enunciare i principi e la meccanica dell'associazione delle idee, Hume rintraccia la legge generale della vita psichica in tutte le sue manifestazioni, coscienti ed inconscie, teoriche e pratiche. L'associazione spiega i processi conoscitivi, il sonno ed il sonnambulismo, ed è anche la causa del legame degli affetti e dei sentimenti: « Quis enim est, qui quidpiam amet, & una simul idem non *desideret*, illi non *invideat*, qui re amata perfruitur, non irascatur illi, cujus adversa machinatione a possessionis gaudio removetur, non eum *odio persequatur*, qui constanter amatum, & concupitum, objectum neget, qui demum non timeat, nec ab acquisita possessione arceatur? »<sup>265</sup>. La logica e la morale rispondono allo stesso modello di nessi stabili e costanti ed ancora una volta Hume, per primo, espone con chiarezza questo concetto nella *Dissertazione sulle passioni*, seguito poi da Cesare Beccaria nelle *Ricerche sulla natura dello stile*<sup>266</sup>. Hume non è dunque il

<sup>263</sup> Ivi.

<sup>264</sup> Op. cit., p. 71.

<sup>265</sup> Op. cit., p. 110.

<sup>266</sup> Cfr. ivi. In effetti l'ipotesi storiografica avanzata da Sarti su una continuità tra la riflessione di Hume e quella di Beccaria non è priva di una qualche ragion d'essere. La posizione di Beccaria sull'associazione delle idee non è sempre univoca, né sempre chiaramente riconducibile alla soluzione humiana. Nelle *Ricerche intorno alla natura dello stile* Beccaria afferma che « le idee si associano nella mente o per immediata successione di idee, o per coesistenza di luogo, o per similitudine di qualità » (op. cit., in C. Beccaria, *Opere*, vol. I, cit., p. 218). Oltre a trascurare il principio di causalità, Beccaria sottolinea, sia pur in forma problematica, l'intervento di un terzo fattore accanto alle due idee che devono essere associate: « Pare che le associazioni delle idee appartenenti a' sensi differenti non possano farsi che per un legame comune; forse questo legame è anch'egli occasione di una terza specie di sensazione, oltre le due associate » (op. cit., p. 219). Beccaria non condivide dunque la teoria humiana secondo cui la percezione individuale ha la capacità di cogliere immediatamente dei nessi di relazione. Ritiene invece necessario l'intervento di un terzo elemento, una sorta di 'sensazione di sensazione', il cui ruolo fondamentale è quello di operare la sintesi, ma che è comunque definita da coordinate sensibili. È proprio su questo terreno del refe-

campione del pirronismo, il nemico dichiarato della società e della cultura, di cui distrugge scientemente i presupposti. Al contrario pone i principi fondamentali della psicologia e contribuisce ad elevarla al rango della matematica, della fisica, della medicina e delle altre discipline che da tempo si sono conquistate il titolo di scienze rigorose e certe. La metafisica, che pure per la generalità della sua analisi dovrebbe assurgere ad una posizione privilegiata, « aut pravo abstractionum usu, aut deridicula propugnatione hypothesium, aut pervicaci ambitione quaerendi scrutandique universa, apud plerosque vel hoc tempore vilescit, improbata a sapientibus, ab indoctis risu atque cachinnis excepta, omnium ferme nacta reprehensionem »<sup>267</sup>.

Dopo gli errori della scolastica e le correzioni di Cartesio e di Malebranche, generatrici a loro volta di nuovi pregiudizi, la psicologia ha trovato in Locke il proprio fondatore, che ha saputo tracciare la vera storia delle operazioni dell'animo<sup>268</sup>. In seguito molti hanno ancora continuato ad occuparsi di ontologia o delle derisibili ipotesi cosmologiche, indulgendo nello spinozismo come Genovesi od in « folli ed audaci » sistemi come Bonnet<sup>269</sup>. Tuttavia molti altri « in perutili gravique Metaphysica excolenda studium impendunt operamque »<sup>270</sup> e tra questi, accanto a Condillac, d'Alembert, Diderot, Herder e Beattie, si deve porre anche Hume. Nell'indirizzo culturale empiristico di Locke e Condillac,

rente sensibile ed empirico che pare legittima l'ipotesi dell'accostamento della riflessione di Beccaria a quella di Hume. Infatti anche Beccaria nega l'esistenza di una sostanza materiale e spirituale: « Gli oggetti altro non sono per noi che la somma di tutte le qualità riunite costantemente insieme. Qual ne sia il legame o la realtà o la sentenza [molto probabilmente Beccaria intende dire 'sostanza'], o checché altro si dica, è ignoto per noi, e lo sarà perpetuamente. Dunque il nome dell'oggetto richiama sempre e non altro richiamerà mai se non alcuna delle qualità che lo compongono » (op. cit., p. 274). D'altronde come Hume anche Beccaria si attiene alla natura formale dei concetti di spazio e tempo: il tempo « altro non è per noi che la successione di idee degli esseri sensibili » (op. cit., p. 228), e in generale « tempo e spazio non sono sensazioni, ma solo successione e coesistenza di sensazioni diverse e molteplici » (op. cit., p. 229). Da questo punto di vista non pare legittima la tesi di Mondolfo secondo cui Beccaria, superando Berkeley attraverso Hume, approderebbe al « rilievo del fatto spirituale [...] e al ripudio della spiegazione del sensismo » (R. Mondolfo, *Cesare Beccaria*, Milano, Nuova Accademia, 1960, p. 109) e anticiperebbe la filosofia posteriore di Romagnosi e Galluppi.

<sup>267</sup> C. Sarti, *Psychologiae specimen*, cit., pp. 4-5.

<sup>268</sup> Cfr. op. cit., pp. 7-10.

<sup>269</sup> Cfr. op. cit., p. 13.

<sup>270</sup> Ivi.

la filosofia di Hume trova una sua collocazione non marginale né estrinseca, né tantomeno assimilabile agli orientamenti materialistici od idealistici. Con chiarezza Cristoforo Sarti distingue la posizione di Hume da quella di Helvétius e di Berkeley che, nell'apparente diversità delle loro analisi, avrebbero in comune il rifiuto dell'empirismo e la proposta di una concezione metafisica della realtà derivante dall'assolutizzazione degli attributi della materia o del pensiero<sup>271</sup>. Non sempre Cristoforo Sarti, seguace soprattutto di Condillac, si dichiara d'accordo con le teorie humiane; tuttavia anche quando diverge da esse ritiene che siano degne d'attenzione e che il dissidio possa essere facilmente risolto con una corretta applicazione della metodologia empiristica. Così, ad esempio, rifiuta la tesi di un influsso reciproco di anima e corpo, intesi come due realtà distinte, o quanto meno ritenute tali in base ad un immediato ed inconfutabile senso interno comune a tutti gli uomini<sup>272</sup>. Hume ritiene che « nullam inesse nobis vim movendi corporis [...], atque ita veri nominis societatem tollit adimitque »<sup>273</sup>. In via ipotetica l'obiezione humiana potrebbe avere una sua validità, qualora si pretendesse di rinvenire la causa ultima dell'influsso dell'anima sul corpo, qualora cioè si abbandonasse il piano della psicologia empirica per quello della metafisica astratta. Ma la questione non verte « de ratione influxus animorum in corpora », perché non si ricerca se « vi [...] sua potestateque animus confoderatum sibi corpus moveat, deque uno in alterum locum transferat. De sola phaenomenorum coexistentia deque eorum vinculo & societate disputamus, quam quidem certe nemo negaverit, nisi qui insipiens videri omnino velit »<sup>274</sup>. Come l'attrazione newtoniana o l'elettricità di Franklin, anche l'influsso reciproco dell'anima e del corpo è un fenomeno inconfutabile; esso rientra nell'ambito delle attestazioni del senso interno. « Facta enim sunt, non hypotheses, facta, inquam, quae perpetuo intimi sensus experimento intuentur »<sup>275</sup>. Ed è proprio sul terreno dei fatti che Cristoforo Sarti ritiene possibile l'accordo con Hume: l'obiezione

<sup>271</sup> Cfr. op. cit., pp. 27-28.

<sup>272</sup> Così Sarti definisce l'animo: « quod in me cogitat, appetit, aversatur, cujusque cogitatione, appetitione, aversione, aliquando videtur corpus ipsum dimoveri » (ivi, p. 25). Il corpo è ciò « quod mihi extensum & impenetrabilis aparet, quodque sensoris organis sive veris, sive per ideam exhibitis praeditum cogitationum mearum occasionalis, ut inquit, causa aut est, aut esse creditur » (op. cit., p. 25).

<sup>273</sup> Op. cit., p. 26.

<sup>274</sup> Op. cit., pp. 26-27.

<sup>275</sup> Op. cit., p. 27.

humiana è in fondo interna alla metodologia empiristica e non nasce dalla volontà polemica di confutarla in nome di un malcelato dogmatismo, che riduce tutto a idee senza materia od a materia senza pensiero. Significativamente, al termine dello *Psychologiae specimen*, nel definire i concetti tradizionali di libertà, immortalità e spiritualità dell'anima, Sarti non annovera Hume tra i materialisti e gli idealisti, né tra i pirronisti. Nella prefazione Hume rientra anche nella schiera dei moderni increduli<sup>276</sup>, ma non ne è il rappresentante piú emblematico e non ne segue pedissequamente le tracce.

Piú marcata appare la contrapposizione con Hume nelle questioni teologiche: nello *Specimen theologiae naturalis*<sup>277</sup>, in cui Sarti intende mostrare che « nullo revelationis praesidio, sed sola ratione duce supremum Numen ejusque attributa contemplantur »<sup>278</sup>, la filosofia della religione di Hume appare inevitabilmente estrinseca, se non antitetica alle prospettive teistiche e deistiche. La *Storia naturale della religione* accredita le ipotesi fondamentali dell'ateismo, scindendo il nesso tra religione e ragione<sup>279</sup>. La teoria della genesi delle credenze religiose dal timore e dalla paura conseguente allo scarso sviluppo razionale, vanifica la priorità storica e morale del teismo sul politeismo: la superstizione e l'idolatria assurgono a manifestazioni 'naturali' dell'atteggiamento religioso, in aperta polemica con i testi sacri e con la storia mosaica. Valide ragioni si oppongono, secondo Sarti, all'interpretazione humiana: « Non enim rationis primordia in re gravissima, qualis religio est, a fatuitate, ac delirio incepsisse dicendum, nisi humanum genus e tellure absque ulla nu-

<sup>276</sup> Cfr. op. cit., p. 16.

<sup>277</sup> C. Sarti, *Specimen theologiae naturalis*, Lucae, Typis F. Bonsignori, 1791. La prima edizione esce a Pisa nel 1780.

<sup>278</sup> Op. cit., p. 3.

<sup>279</sup> La teoria humiana, che costituisce la sesta opposizione al principio dell'unità della natura divina, è esposta sinteticamente con chiarezza: « Prima religio quae potuerit inter homines inveniri, ea certe putanda est, quam historica monumenta, & ratio ipsa confirmant. Sed monumenta omnia etiam vetustissima Polytheismum primam religionem probant extitisse, ipsaque ratio idem demonstrant evidentissime. Quod ad rationem attinet, hoc argumentum utitur Humius. Credibile non est homines absque artibus, ac disciplinis meditationi incubuisse, quemadmodum solent artium, ac disciplinarum praesidio meditari. Numquid inter ignorantiae tenebras dicendum est recte de Numine philosophatum, ubi vero ad uberiorem lucem ventum est, litatum errori? Si haec vera forent, prius extitissent palatia Regum, quam pauperum tabernae, prius geometria quam agricultura. Ea humani ingenii ratio est, ut in omni operis inventionem ab imperfecto ad perfectum successivis veluti gradibus ascendat, quod perpetua probari experientia posset. Ita David Humius in naturali religionis historia » (op. cit., p. 174).

minis Providentia natum esse velimus »<sup>280</sup>. Ma, se ci si vuole attenere unicamente alla ragione ed ai criteri dell'esperienza, altre risposte devono essere rinvenute per dimostrare l'inconsistenza della *Storia naturale della religione*. Fatti devono essere contrapposti a fatti, ipotesi storiografiche ad ipotesi storiografiche: l'affermazione apologetica deve cedere all'analisi critica condotta secondo i canoni della metodologia empiristica. Di per sé l'ipotesi della precedenza del politeismo sul teismo e dell'evoluzione dall'uno all'altro, in base alla sola ragione involve una difficoltà « massima », ma non è impossibile. Di conseguenza essa deve essere smantellata indirettamente, ricercandone e confutandone i presupposti storici e razionali. In questa direzione appare chiaro che la tesi humana si fonda su di un falso storico, o quanto meno sull'omissione di fatti certi ed incontestabili. La storia degli Ebrei, ed in particolare la storia mosaica si oppone alla riduzione di tutta la storia dei popoli primitivi alle forme del politeismo e dell'idolatria: « si haec historia consideretur, non ut divina auctoritate munita, sed tamquam humana, licet omni fide dignissima, satis constat, non Polytheismum, sed Theismum primam fuisse apud hominis religionem. Quae ergo fronte contendit Humius historia monumenta ad unum usque majorem Polytheismi vetustatem propugnare? »<sup>281</sup>. Tale conclusione è confermata anche in sede teorica, perché l'idea di Dio, sia essa acquisita per rivelazione<sup>282</sup> o fondata sulla semplice ragione, è comunque necessariamente l'idea di un essere unitario e perfetto. In realtà la ragione « corrotta » e limitata dell'uomo non può che procedere per passaggi successivi, in un progressivo avvicinamento all'unità ed alla verità: « quoties de corrupta ratione loquamur, optime intelligo, non potuisse homines ad perfectionem religionis cognitionem ascendere, nisi prius imperfectam attigerint. Haec enim est in omni inventione finiti, corruptique ingenii ratio, ut de imperfecto ad perfectam transeat ac veluti gradibus peditim evehatur »<sup>283</sup>. Esiste però, al di là ed al di sopra del piano dell'umanità comune e della sua storia, un ambito che logicamente e temporalmente precede sia la corruzione che il progresso: « praeter hanc rationis conditionem, alia quoque spectanda est, quae *integrae*, atque *incorruptae rationis* esse constituitur »<sup>284</sup>. Limi-

<sup>280</sup> Op. cit., p. 115.

<sup>281</sup> Op. cit., p. 175.

<sup>282</sup> « Jam facta primis hominibus hujusmodi revelatione, haud pugnat. Theismum primam religionem extitisse, imo ita debuisse evenire credendum est » (ivi).

<sup>283</sup> Ivi.

<sup>284</sup> Ivi.

tata storicamente alla fase anteriore al peccato originale, la ragione « integra » ed « incorrotta » esprime la condizione originaria dell'uomo e si pone come causa e giustificazione di tutta la sua evoluzione storica. In base ad essa « nemini dubium esse potest, quin statim potuerit perfectam religionem nempe Theismum agnoscere. Quippe integra ratio haud fallitur neque ab experimento & observatione perficitur »<sup>285</sup>. Non vi può dunque essere contrasto tra ragione e rivelazione, perché la prima presuppone la seconda e la costituisce a criterio unico della sua stessa essenza ed evoluzione. La storia dell'umanità si iscrive nel segno della provvidenza divina che dispone tutto secondo un ordine determinato, necessario ed anteriore all'esperienza. « Contra David Humius ponit homines casu natos eosdemque semper cum imperfecto rationis usu vixisse longe procul ab omni revelatione »<sup>286</sup>. Il criterio empiristico, pur affermato come canone unico di verità, è subordinato alla affermazione del principio teologico, che si pone come dato inattaccabile dalla riflessione filosofica e dal suo procedimento analitico volto a scomporre i fenomeni e ad individuarne la genesi empirica e sensibile.

Analogamente, nel confutare la critica humiana alla credenza nei miracoli<sup>287</sup>, Cristoforo Sarti cerca di giustificare la propria teoria in base ad una più stretta adesione alla metodologia empiristica. La tesi humiana gli pare essere solo capziosamente derivata dalla applicazione delle leggi della filosofia sperimentale. Il principio del contrasto delle evidenze e dell'annullamento dell'una rispetto all'altra è valido solo « si experimenta ipsa e diametro, ut inquit, opponatur, seu si de eodem sit secundum idem pugna experimentorum »<sup>288</sup>. Nel caso del miracolo non vi può essere opposizione completa e totale delle leggi della natura con la testimonianza di chi asserisce di aver assistito ad uno sconvolgimento radicale, sia pur momentaneo, di tali leggi. « Cum miracula naturae viribus

<sup>285</sup> Ivi.

<sup>286</sup> Op. cit., p. 176.

<sup>287</sup> Anche in questo caso la posizione di Hume è sintetizzata chiaramente in questi termini: « Duorum experimentorum, quorum unum adversetur alteri, illud credibile, illud fide dignum apparet, quod constanti, diuturna communique observatione confirmatur; illud contra incredibile, nullaque fide dignum est, quod sola nititur observatione perfunctoria, brevi, singularique. Est autem exploratum, naturae leges constanti, diuturna, & communi observationi innotescere; miracula autem, quae sunt naturae legibus opposita experimenta, sola observatione perfunctoria, & brevi, & singulari pateferi; ergo quantum credibiles naturae sunt leges, tantumdem sunt incredibilia miracula. Ita David Humius » (op. cit., p. 184).

<sup>288</sup> Ivi.

haud fiant, qui miracula observat, testaturque, nullum opponit experimentum, quod e diametro opponatur alteri per consuetas naturae leges comprobato »<sup>289</sup>. I miracoli possono coesistere con le leggi della natura senza creare un'opposizione inconciliabile perché sono il prodotto immediato e diretto dell'attività divina che, nello stabilire l'ordinamento naturale dell'universo, può anche volere la sua sospensione momentanea: « Dispensatio enim non lex facta supponitur »<sup>290</sup>. Paradossalmente, nel cercare un fondamento empiristico e razionale alla credenza nei miracoli, Cristoforo Sarti giunge di fatto alla negazione della ragione ed all'affermazione della presenza immediata di Dio nell'universo. Nel mistero della sua azione libera ed onnipotente sta anche la spiegazione apparentemente contraddittoria di un ordinamento della natura che concilia l'uniformità con la sua negazione. All'interno di questi presupposti generali, l'attendibilità delle testimonianze di alcuni miracoli gli pare tale da poter reggere al confronto con le più severe regole della critica. Fondato ontologicamente, il miracolo può essere giudicato più o meno attendibile in base alla semplice analisi della testimonianza, condotta secondo i criteri più comuni in uso nella società e nella vita quotidiana<sup>291</sup>. I miracoli di Cristo e degli Apostoli narrati nel Nuovo Testamento appaiono così degni della massima fiducia: « potestne hisce omnibus fides denegari, quin una simul omnes prudentiae, & aequitatis leges violentur? »<sup>292</sup>. In opposizione al Vecchio Testamento, troppo dominato da impulsi barbarici e primitivi, la religione del Vangelo esprime il sereno incontro della ragione con la fede, dell'umanità con il senso del divino. La filosofia della religione di Hume insiste invece sulle motivazioni pratiche, passionali ed istintive delle credenze religiose e rivaluta conseguentemente tutto ciò che è difforme ed eterogeneo rispetto agli ideali di equilibrio della ragione teorica. Hume si richiama alle fonti ed ai postulati tradizionali della letteratura incredula ed atea, ma soprattutto allontana la religione dalla razionalità e minaccia in ultima analisi la possibilità di accordo tra

<sup>289</sup> Ivi.

<sup>290</sup> Op. cit., p. 186.

<sup>291</sup> Sarti giudica eccessivamente riduttivi i canoni stabiliti da Hume per l'analisi della testimonianza: « non omnem ab Humio requiritur, conditionem necessariam esse, ut miraculorum fide digni sint testes. Nulla enim neque educationis, neque doctrinae necessitas est, quemadmodum ipsa judiciorum ratio in tribunalibus aperte confirmat. Ubi ergo in teste & mentis capacitas cum facti scientia conjuncta, & summa probitas appareat, jam in eo splendet, quidquid ad fidem sibi conciliandam est necessarium » (ivi).

<sup>292</sup> Op. cit., p. 186.

l'Illuminismo e la filosofia rinnovata con gli orientamenti empiristici da un lato, e la fede religiosa tradizionale dall'altro. Contro una tale ipotesi, Sarti invita alla lettura di Ditton « ad Humi vero uberiorem confutationem [...] Adams atque Leland, quorum uterque confregit Humium »<sup>293</sup>. I riferimenti alla scuola del senso comune, che in sede psicologica e gnoseologica erano assenti, appaiono ora per la confutazione di Hume, anche se non definiscono di per sé la posizione filosofica e religiosa di Sarti.

Questa, come si è visto, si sviluppa originariamente lungo le direttive dell'empirismo di Locke e di Condillac ed è fondamentalmente estrinseca alle coordinate del senso comune, anche nella versione, cara alla cultura italiana, dello svizzero-tedesco Mérian<sup>294</sup>. Libero dai tradizionali schermi ideologici offerti dalla scuola scozzese, l'approccio al testo humiano è in complesso più positivo e non improntato alla polemica fine a se stessa. Sarti attribuisce un valore incontestabile alla teoria humiana dell'associazione delle idee quale legge fondamentale dell'organizzazione della vita psichica, e rimane nella sostanza indifferente alle accuse di pirronismo e di dogmatismo comunemente mosse alla filosofia humiana. Queste non riaffiorano esplicitamente neppure nell'esame della teoria religiosa, in cui Sarti si sforza di motivare la sua critica in base ai principi della metodologia empiristica. Ritiene infatti che Hume, se fa propria la causa degli increduli e degli atei, conserva pur sempre una posizione originale, non accomunabile a quella di altri pensatori; in quanto tale la sua proposta può essere discussa senza livore, cercando di porsi dal suo punto di vista interno e di farne propria la prospettiva empiristica. Anche in Sarti persiste una valutazione prettamente critica delle concezioni religiose di Hume, ma essa non è derivata dalla chiusura nei confronti della psicologia e della gnoseologia. Nell'ipotesi interpretativa di Cristoforo Sarti i limiti della riflessione humiana sulla religione non sono la conseguenza necessaria delle insufficienze della sua filosofia. Di fatto egli non stabilisce neppure una continuità tra i due ambiti del pensiero humiano, che gli paiono rispondere a direttive ed a principi eterogenei. Viene così a cadere l'immagine tradizionale di una unità monolitica, ispirata ad intenti polemico-distruttivi, dell'opera filo-

<sup>293</sup> Ivi.

<sup>294</sup> In forma atipica per la filosofia italiana del Settecento, Sarti contrasta le ipotesi culturali di Mérian, soprattutto in materia di analisi delle sensazioni. In particolare, contesta la validità delle obiezioni di Mérian alle tesi di Condillac sulla posizione privilegiata del tatto e ne rifiuta l'accusa di idealismo.

sofica e religiosa di Hume. Al contrario al suo interno si possono rinvenire analisi psicologiche approfondite, preziose per la nuova scienza metafisica.

Senza dubbio l'assenza di una visione complessiva della riflessione filosofica e religiosa di Hume si rivela proficua dal punto di vista euristico, in quanto facilita l'apertura verso la ricchezza delle sue tematiche psicologiche che, svincolate da legami troppo evidenti con spinose questioni teologiche, possono essere utilizzate liberamente. D'altra parte però tale lettura impedisce un'interpretazione organica e pregnante della stessa filosofia humiana: anche dallo *Psychologiae specimen* è espunto ogni riferimento ai luoghi più caratteristici dell'empirismo humiano, dalla teoria della causalità a quella della credenza. La filosofia humiana è giudicata in termini positivi, ma è depurata dagli spunti critici e scettici volti a sottolineare i limiti e le aporie della stessa concezione empiristica modellata sulla fisica sperimentale.

CAPITOLO TERZO  
L' ECONOMIA

1. - LE EDIZIONI ITALIANE DEI « DISCORSI POLITICI ».

L'attenzione per la teoria di Hume sull'associazione delle idee e per le sue ipotesi di estetica manifestano la disponibilità della cultura italiana nei confronti di quelle tematiche delle *Ricerche* e del *Trattato* che paiono meno direttamente implicate nelle questioni dello scetticismo e del *belief*. In generale si può dire che il restringersi dell'analisi a problemi determinati e particolari favorisca l'avvertimento del valore dell'opera di Hume: abbandonate, o anche solo messe tra parentesi le accuse tradizionali che pretendono di misurarsi con la totalità del suo pensiero, si riscoprono momenti di convergenza su aspetti delimitati, di interesse più immediato e stringente. Prima ancora dei problemi letterari o psicologici, le riflessioni politiche ed economiche si prestano per un dibattito più aperto, libero da pregiudiziali ideologiche. In questo senso la cultura italiana accentua una caratteristica comune della fortuna europea di Hume che, per tutto il Settecento, è particolarmente legata alla diffusione degli scritti storici e politici. In Italia sono soprattutto i *Discorsi politici* a godere di una larga fama: tradotti e ristampati altre due volte, essi sono ampiamente citati e discussi nelle recensioni giornalistiche e nelle opere dei maggiori e dei minori economisti. L'interesse per l'economia di Hume segna le tappe principali del moto riformatore: nato con esso, raggiunge il culmine tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta e si affievolisce progressivamente con gli ultimi decenni del Settecento. La coincidenza cronologica è però soltanto la spia di una più sostanziale convergenza teorica: la lettura di Hume, dettata da esigenze pratiche, si rivela funzionale alle finalità critico-trasformatrici dell'Illuminismo italiano, che trova nella politica e nell'economia una delle sue

espressioni piú caratteristiche. Consapevoli del legame che stringe teoria e prassi, gli autori italiani vedono nei *Saggi politici* l'espressione teorica delle ragioni e delle caratteristiche della potenza britannica: nelle condizioni di arretratezza della penisola essi acquistano immediatamente il valore paradigmatico di un modello da imitare e offrono la prova tangibile della concreta possibilità di superare l'immobilismo presente.

Da questo punto di vista un esame delle edizioni italiane dei *Discorsi politici* riveste un interesse particolare: precedute e seguite da una vasta conoscenza degli scritti economici humiani, esse hanno un ruolo centrale nella fortuna italiana di Hume, sia dal punto di vista storico che teorico. Non solo contribuiscono a consolidare e ad ampliare la fama del filosofo scozzese, ma hanno anche un'influenza determinante nell'atteggiamento prevalente nei suoi confronti, un atteggiamento che privilegia senza dubbio la finalità trasformatrice, polarizzata dall'adesione alla società mercantile avanzata. La presenza di un'attività riformatrice costituisce la condizione necessaria per la ripresa dell'opera economica di Hume; tuttavia aspirazioni di riforma troppo radicali non facilitano l'approfondimento dei *Saggi*: laddove il movimento riformatore si esplica nella volontà di profonde innovazioni strutturali, i *Discorsi politici* devono apparire troppo cauti e moderati. Essi offrono piú spunti a chi vive ancora in una situazione di arretratezza sociale, o a chi riflette sulle insufficienze e sui limiti di un'attività riformatrice già parzialmente avvenuta: attirano l'attenzione degli spiriti liberi, insofferenti del chiuso tradizionalismo e della coercizione esercitata dai poteri costituiti, sia politici che religiosi.

Significativamente le tre edizioni italiane sono stampate in città — quali Venezia e Palermo — che versano in una situazione di ristagno economico, o in centri — come Parma e Reggio — che, dopo una parentesi di rinnovamento, sono ripiombati nel tradizionale provincialismo. La volontà di denuncia e l'aspirazione al mutamento costituiscono il filo rosso che lega le ristampe; esse si richiamano l'un l'altra e cercano di stabilire una sorta di continuità, nella convinzione che l'inerzia imprenditoriale e l'arretratezza sociale siano i problemi di fondo della vita della penisola. Una dimensione unitaria non è assente dalle tre edizioni, ma si costituisce sull'impegno soggettivo dei loro curatori: l'opera di Hume, nel suo significato teorico specifico, passa in secondo piano e diviene soltanto l'occasione per riflettere su problemi e su soluzioni italiane. I *Discorsi introduttivi ai Saggi* si limitano a constatare la fama e la grandezza del « celebre Sig. Hume » e sottolineano invece con forza la necessità di at-

tuarne le indicazioni, al fine di introdurre una dialettica di mutamenti nella cristallizzata economia nazionale.

Il veneto Matteo Dandolo, esponente avanzato e non privo di originalità del ceto patrizio veneziano<sup>1</sup>, tralascia del tutto di compiere un

<sup>1</sup> Il patrizio veneto Matteo Dandolo, nato a Venezia nel 1741, è membro del Consiglio dei Quaranta dal 1773 al 1780. La sua avversione all'esclusivismo governativo lo porta ad accostarsi alla massoneria che, nei decenni precedenti alla Rivoluzione francese, diviene il polo di attrazione di fermenti innovatori antiassolutistici e antitradizionalistici. Infatti nel 1774 il suo nome compare tra quello dei membri della loggia veneziana « L'Union » e nel 1778 della loggia padovana « L'amore del prossimo »; in seguito è tra i promotori della nuova loggia veneziana « La fedeltà » che accetta il Sistema rettificato e ha una schietta impronta aristocratica (cfr. C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia ...*, cit., pp. 263, 280 e 294). Mandato al confine perché sospettato di aver partecipato alla cospirazione Pisani, ottiene il permesso di ritornare in patria ed è rieletto alle Quarantie, di cui fa parte fino alla caduta della Repubblica. La sua insofferenza per il governo lo porta ad entrare in un gruppo giacobino, distinguendosi originalmente dal ceto patrizio 'riformatore' da cui deriva, ed indicando la via attraverso la quale gli spiriti antioligarchici e massonici si apriranno alla Rivoluzione francese. Per sedici mesi, tra il 1788 e il 1789, tiene il governo della provincia dell'Istria veneta. Muore nel 1812.

La traduzione dei *Saggi politici* di Hume, pubblicata nel 1767, deve essere stata compiuta precedentemente se, nel 1762, Dandolo ne invia una copia a Hume con una lettera, in cui tra l'altro scrive: « Vos essais politiques sur le commerce sont infiniment lus par tous les sçavans. Cela m'a excité à les traduire en italien pour faire un bien au public [...]. J'espère de mettre aussi bientôt sous la presse votre essai sur la population que je me donnerai le plaisir de vous faire presenter » (la lettera del 2 maggio 1762 è conservata in *Hume Mss*, cit., vol. IV, fol. 50 ed è citata in R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani di David Hume*, cit., pp. 411-412). Oltre ai *Saggi* humani e ad alcune orazioni di Cicerone, Dandolo traduce gli *Elementi* di Deidier (voll. 3, Venezia, Fenzo, 1761-1762) e le *Storie* di Sallustio (voll. 3, Venezia 1802) e scrive delle *Massime e considerazioni filosofico-politico-morali* andate però distrutte; non si ha notizia della traduzione del saggio *Sulla popolosità delle nazioni antiche* (cfr. pp. 26-27, n. 62 di questo testo). Dandolo cura anche un'edizione di *Lo spirito dell'Enciclopedia raccolto dal celebre Dizionario Enciclopedico e di note illustrato* (voll. 2, Venezia, Garbo, 1771-1774) ed un'antologia di *Pensieri d'illustre filosofo moderno* (Venezia, Basaglia, 1769) in cui, in forma quasi aforismatica, dà un saggio della filosofia di Rousseau edulcorandone i temi più caratteristici ed originali. Alla Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia si conservano alcune opere manoscritte di Matteo Dandolo dei primi anni dell'Ottocento, scritte per l'Accademia dei Filareti sotto lo pseudonimo di Sinezio: *Dissertazione sopra il Diritto Feudale e la feudalità*, 3 maggio 1808, Codice 424 (12138) [n. 50]; *Dissertazione sopra i testamenti*, 27 aprile 1809, Codice 424 (12138) [n. 57]; *Dissertazione sull'invenzione della stampa e sù suoi effetti*, Codice 425 (12139) [n. 79]. Di Matteo Dandolo è anche il *Rapporto alla Municipalità di Venezia*, Venezia 1797. Su Matteo Dandolo cfr. G. Dandolo, *La caduta della Repubblica di Venezia e i suoi ultimi cinquanta anni*, cit., pp. 99-100; C. Wurzbach, *Biographisches Lexicon des Kaiserthums Oesterreich*, vol. III, Wien 1865, p. 145; M. Berengo, *La società veneta alla fine del Sette-*

esame teorico della validità delle dottrine di Hume e scrive di non « poter omettere una qualche riflessione relativa alla materia, che in questo libro si contiene: materia sí utile, e sí interessante, che può con tutta ragione dirsi il fonte della felicità d'uno Stato »<sup>2</sup>. I Veneziani sono nella condizione migliore per poter cogliere appieno il valore pratico dei *Saggi*, poiché sperimentano le conseguenze sociali disastrose della mancanza di un'attività economica progredita. Nel passato Venezia « fu già l'Emporio d'Europa, e [...] seppe ad un tempo acquistarsi gloria, e ricchezze da tutto il Mondo »<sup>3</sup>. La decadenza, iniziata con lo spostamento dei traffici dal Mediterraneo all'Atlantico, ha inferto un duro colpo a tutta l'economia della Repubblica ed ha spinto a trascurare il commercio per investire i capitali nella terraferma<sup>4</sup>. La teoria humiana dell'importanza centrale del commercio ha dunque una conferma pratica: dal momento che le manifatture e le arti utili sono strettamente legate all'attività mercantile, un incremento o una flessione di quest'ultima non può che ripercuotersi sull'andamento dell'economia nazionale<sup>5</sup>. Soltanto nel passato la vita produttiva e sociale di Venezia si è svolta con quell'armonia che Hume considera la caratteristica essenziale di una evoluzione naturale della società e della realtà in genere. Dal millecinquecento lo sviluppo naturale dell'economia veneta è stato distorto e fuorviato; gli stessi momenti passionali dell'attività produttiva hanno subito un processo di degenerazione: lo spirito di iniziativa individuale, che dovrebbe caratterizzare il ceto mercantile, è stato mortificato e coartato; al suo posto si è

*cento*, Firenze 1956, pp. 190-192 e 267-268; R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., pp. 411-412.

<sup>2</sup> M. Dandolo, *Introduzione a Saggi politici sopra il commercio ...*, cit., p. vi.

<sup>3</sup> Ivi.

<sup>4</sup> Conseguente allo spostamento dell'asse dei traffici è infatti la tendenza a dirottare i capitali dal mare alla terraferma: « Innamorati i nostri Cittadini degli acquisti del nuovo continente ed alquanto disgustati da quella decadenza del commercio del Mare, [...] si gettarono alla terra, ed amaron piú tosto di vivere, quantunque con rendite assai piú scarse, come sicuri Proprietarj de' fondi, che di piú esporre le loro sostanze alla fortuna dell'acque » (op. cit., p. x).

<sup>5</sup> Matteo Dandolo non manca di rilevare che « un commercio piú florido accresce il valore de' nostri fondi, anco a cagione che facendosi in tal guisa maggiore il giro del danaro, e per tal via accrescendosi la fittizia quantità del contante, questo accrescimento fa naturalmente, che crescano i prezzi delle derrate, ed in conseguenza anche i prezzi de' fondi, che le producono » (op. cit., p. XIII). Al contrario la decadenza del commercio genera una massa di disoccupati che finiscono inevitabilmente per gravare sull'unica fonte di ricchezza, cioè sulla proprietà terriera.

diffuso il desiderio di tranquillità, nemico acerrimo del progresso economico.

Sebbene grave, la questione veneziana non è però insolubile: favoriti dal clima e dalla natura, i Veneziani possono, con un cosciente atto di volontà, rompere la catena di depressione economica-ozio individuale-ristagno economico che caratterizza tutta la vita della città e della terraferma. Distanziandosi dalla teoria di Hume sulla scarsa incidenza delle cause fisiche sullo sviluppo sociale, Matteo Dandolo ricorda le ricchezze naturali di Venezia per mostrare le possibilità reali di un miglioramento economico. Un tale miglioramento può essere promosso solo dall'attività consapevole della classe dirigente, in cui Dandolo cerca di indurre un atteggiamento meno abulico e più aperto alle nuove tendenze riformatrici, rinnovando l'impegno civile ed economico delle grandi famiglie aristocratiche che hanno costruito la grandezza della città: « impieghiamo unitamente i nostri studj, le nostre cure, ed anco le nostre sostanze a questo sí salutare oggetto [la promozione del commercio] [...]; e sopra il tutto non riputiamo una tal cura poco degna de' Cittadini di primo rango »<sup>6</sup>. Con un'accentuazione volontaristica, Matteo Dandolo ritiene che soltanto una diversa mentalità dei ceti mercantili, artigianali e nobiliari possa far cambiare la situazione economica veneziana. L'opera di innovazione, ormai improrogabile, deve procedere dalla classe dei proprietari terrieri che, superando il congenito assenteismo, devono farsi carico, nel loro stesso interesse, dei problemi del paese.

Un atteggiamento analogo è seguito dal curatore della seconda edizione dei *Saggi politici*, il cremonese padre Isidoro Bianchi<sup>7</sup>. Chiaramen-

<sup>6</sup> Op. cit., pp. xiv-xv. In questo senso Matteo Dandolo dedica la sua traduzione ad Alvise Emo perché l'« amore per la Repubblica è connaturale al sangue dell' Illustre Famiglia Emo, ereditato sin da secoli da' suoi incliti Avi, e dimostratoci ad evidenza dal vostro gran Genitore [Giovanni Dandolo, procurator di San Marco] fino in questi ultimi tempi » (op. cit., p. xv).

<sup>7</sup> Isidoro Bianchi (1731-1808) nasce a Cremona da famiglia povera e si fa monaco benedettino camaldolese. Allievo nel Monastero di Classe a Ravenna, si dedica subito agli studi e all'attività giornalistica, intrattenendo relazioni epistolari con i più famosi intellettuali dell'epoca, da Beccaria a Baretti. Trasferito nel monastero di Fonte Avellana, medita su problemi filosofici e medici e accetta poi l'invito ad insegnare filosofia nel Collegio di Monreale, dove comincia a stringere rapporti con l'ambiente intellettuale del sud d'Italia e della Sicilia in particolare, legandosi alle correnti giurisdizionalistiche e riformatrici che hanno espressione nel periodico « Opuscoli di autori siciliani » e nell'Accademia degli Ereini. Professore di logica e metafisica a Palermo, partecipa sempre più attivamente al moto delle riforme, coerente con l'indirizzo antivaticano dei benedettini e in esplicita opposizione alla cultura impersonata da Vincenzo Miceli — ancora incentrata sulle

te inserito nel movimento riformatore settecentesco, Isidoro Bianchi ricalca le orme di Matteo Dandolo nel ritenere che la lettura di Hume possa influire positivamente sulla mentalità di quanti « sono destinati ad essere i ministri od i promotori del commercio ». Data per scontata la fama e l'importanza dei *Discorsi politici*, anche Isidoro Bianchi vi premette un *Discorso* introduttivo *sul commercio di Sicilia*. La situazione attuale e la storia passata dell'isola hanno notevoli somiglianze con quella di Venezia. Un tempo potente, attiva e ricca, oggi « debole, inerte ed oziosa », la Sicilia deve riconquistare l'antica grandezza. Seguendo l'ottimo esempio dei Normanni, i nuovi sovrani borbonici<sup>8</sup> si sono sforzati

tematiche tradizionali della metafisica — e all'egemonia intellettuale dei gesuiti. Frutto dell'attività di questi anni sono vari scritti, tra cui *Delle scienze e belle arti. Dissertazione apologetica* (Palermo, Bentivegna, 1771) in cui Isidoro Bianchi prende posizione contro il primo *Discorso* di Rousseau ed esalta la cultura e la società illuministica, e la dissertazione *De existentia Dei* (Palermo, Bentivegna, 1771) in cui difende lo spirito scientifico moderno ed attacca il pensiero di Hobbes e Spinoza. Sempre a Palermo, con Evangelista De Blasi cura le « Notizie de' letterati » (gennaio 1772 - giugno 1773) dove conferma la sua apertura alla cultura contemporanea. Sul periodico, a partire dal settembre 1772, pubblica le *Meditazioni su vari punti di felicità pubblica e privata* di cui la prima edizione uscirà a Palermo, nella stamperia di V. Gagliani nel 1774, in tre libri. La sommosa popolare del 1773 incrina il programma di illuminismo moderato che Isidoro Bianchi ha cercato di coagulare a Palermo ed egli inizia così un periodo di attività diplomatica al servizio del re di Napoli, che lo porta a Copenhagen — dove nel 1775 sono tradotte le *Meditazioni* —, a Parigi — dove, nel 1776, legge all'Accademia di Bordeaux il discorso su *La morale del sentimento* — ed in Portogallo. In seguito, grazie al conte di Firmian, ottiene la Cattedra di filosofia morale nel ginnasio di Cremona e, talvolta vicino ad orientamenti massonici, difende le riforme di Giuseppe II anche attraverso opuscoli, tra i quali si possono ricordare *Del diritto di stabilire gli impedimenti dirimenti il matrimonio e di concederne le dispense* (Cremona, Manini, 1784) e le *Ricerche sull'antichità e vantaggi delle scuole normali* (Cremona, Manini, 1789). Negli ultimi anni si dedica alla stesura di elogi di uomini illustri e dimostra una relativa disponibilità per le contemporanee vicende francesi; tuttavia il suo pensiero rimane nel complesso circoscritto all'interno del dispotismo illuminato e degli ideali tipici del Settecento, dal cosmopolitismo ai concetti di benessere collettivo, di pace universale e di lotta alla superstizione. Oltre alle opere indicate e ad altre di minore importanza, di Isidoro Bianchi rimangono numerose carte manoscritte, parecchie delle quali sono conservate alla Biblioteca Ambrosiana di Milano. Su Isidoro Bianchi cfr. L. Bellò, *Memorie sulla vita e sugli studi dell'abate Isidoro Bianchi*, Cremona, Manini, s. d.; V. Lancetti, *Biografia cremonese*, vol. II, Milano, Borsani, 1829, pp. 223-317; F. S. Romano, *Riformatori siciliani del Settecento*, cit., pp. 328 ss.; S. Rota Ghibaldi, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961, pp. 60-62; F. Venturi, voce *Isidoro Bianchi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. X, pp. 132-139.

<sup>8</sup> Il riferimento è a Carlo III di Borbone, che si avvale della collaborazione di Tanucci, e a Ferdinando IV.

di risolleverle le sorti delle arti, della legislazione e dell'economia politica. Resta soltanto uno schermo che impedisce di spezzare l'inerzia dell'economia siciliana: « quell'indolenza, e freddezza ostinata, colla quale da molti si trattano i proprj interessi, quel languire nel lusso, e nell'ozio non è che un effetto della corruttela del costume, ed una cagione troppo vicina del decadimento dello Stato »<sup>9</sup>.

Anche Isidoro Bianchi condivide la sostanza delle argomentazioni di Hume ed accetta l'ipotesi di un'armonia universale che dovrebbe regolare i rapporti tra i singoli e tra gli stati. Ritiene inoltre che la molla dell'attività economica risieda nella stessa costituzione naturale dell'uomo, in quel piacere dell'operosità che, con i suoi frutti, ricompensa gli uomini del loro lavoro. Infatti, mentre segue gli impulsi naturali ed asseconda il proprio interesse egoistico, il singolo riesce ad assicurare la potenza e la ricchezza dello stato: « l'industria, le arti, il commercio non solo portano infiniti vantaggi al Privato ma diffondono ancora la loro benefica influenza sul Pubblico »<sup>10</sup>. A sua volta, una nazione economicamente progredita è un vantaggio per tutta l'umanità ed è favorita dalla natura stessa che « col dare a differenti Nazioni una diversità di genj, e di climi assicurò la loro mutua corrispondenza »<sup>11</sup>. Isidoro Bianchi si fa così sostenitore della libertà di commercio, anche se poi ritorna alle teorie mercantilistiche ed afferma che per avere un'economia florida « la somma del denaro, che esce non può sorpassare quella del denaro, che deve entrare »<sup>12</sup>. La preoccupazione mercantilistica è chiaramente determinata dai problemi di un'economia nazionale arretrata in cui devono essere salvaguardate le manifatture artigianali locali<sup>13</sup>, ma è comunque significativo che anche Hume ritenga che in determinate circostanze la regola della libertà di commercio possa subire delle eccezioni<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> I. Bianchi, *Discorso Preliminare sul Commercio di Sicilia*, in *Saggi politici sul commercio ...*, cit., p. VII. La denuncia si precisa immediatamente in senso politico: sono i vassalli che si oppongono, con il loro parassitismo ed assenteismo, alle sagge misure dei sovrani; sono essi i responsabili di un'economia distorta, di una vita sociale cristallizzata.

<sup>10</sup> Op. cit., p. XIII.

<sup>11</sup> Ivi.

<sup>12</sup> Op. cit., p. XI.

<sup>13</sup> Isidoro Bianchi parla di divieti per impedire l'introduzione di filati stranieri, al fine di « animare l'industria Nazionale ad uguagliare le manifatture di altre Nazioni » (ivi).

<sup>14</sup> Sia Isidoro Bianchi che Hume si riferiscono a casi analoghi; entrambi infatti sono favorevoli alla tassazione dei prodotti stranieri quando questi possano

Le introduzioni di Matteo Dandolo e di Isidoro Bianchi sono poi riprese nell'edizione del 1798 di Parma e Reggio<sup>15</sup>, in cui si estende la validità delle osservazioni dei due autori a tutta l'Italia. Il problema della reinfeudalizzazione accomuna infatti le sorti di Venezia, di Palermo e di tutte le città italiane. Un tempo esse erano fiorenti per il loro commercio, ed ora sono sterili ed inerti a causa del « costume, che s'introdusse tra mercatanti di voler piuttosto divenir sicuri possessori di pochi terreni, che affidar le loro sostanze »<sup>16</sup> ai più rischiosi affari commerciali. A conferma di quest'identità di destino che unisce le varie parti d'Italia, il curatore riporta i *Discorsi introduttivi* di Matteo Dandolo e di Isidoro Bianchi. Essi faranno « fede della molta utilità che [...] l'Italia tutta derivar potrebbe dallo studio dei Saggi Politici di Hume, e servirà fors'anche a dar la spinta agl'Ingegneri delle altre regioni di quest'eletta parte del Globo, onde promuovano coi loro scritti il restauro del l'antico suo Commercio »<sup>17</sup>.

inibire il consolidamento di una produzione nazionale ancora debole. Un protezionismo di questo tipo, a giudizio di Hume, non è dettato dalla 'gelosia' e non è quindi condannabile (cfr. *Of the Balance of Trade*, trad it., in *Opere*, vol. II, cit., pp. 731-732). Nonostante che nutra alcuni dubbi non irrilevanti in proposito (cfr. D. Hume, *Writings on economics*, ed. by E. Rotwein, Edinburgh - London 1955, pp. LXXII-LXXIII), Hume è un tenace ed ottimistico assertore della libertà di commercio.

<sup>15</sup> L'edizione di Parma dei *Saggi politici* non indica il nome del curatore. Il libro è stampato a spese del dottor Annania Coen (più noto con il nome di Graziadio). Ebreo, nato a Reggio nel 1757 e morto nel 1854, Annania Coen si laurea in letteratura e religione ebraica ed in seguito si dedica al commercio librario. Stampa e scrive varie opere, soprattutto sulla religione e sulla lingua ebraica. Su Annania Coen cfr. E. Manzini, *Memorie storiche dei reggiani più illustri nelle scienze nelle lettere e nelle arti dal 1768 al 1877*, Reggio Emilia, Degani e Gasparini, 1878, pp. 211-215.

<sup>16</sup> *Saggi politici sopra il commercio del Signor David Hume. Traduzione dall'inglese di Matteo Dandolo veneto. Nuova edizione*, cit., p. 3 non numerata.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 4 non numerata.

In realtà le prime due edizioni sono ampiamente pubblicizzate dalla stampa periodica degli stati italiani e hanno anche qualche risonanza su quella estera. Come si è già ricordato, nel 1767 i giornali di Venezia annunciano la traduzione di Matteo Dandolo e la recensiscono con notevole tempestività e con numerosi elogi. Come ricorda il « *Magazzino italiano* », il nome stesso di Hume è garante del valore dei *Discorsi politici*: « Se anche questi Saggi non fossero i migliori, che si possano scrivere sopra il Commercio, si dovranno da ogni galantuomo preferire, in grazia dell'Autore, poiché alla fin fine il genio del secolo vuole così » (« *Magazzino italiano* », luglio 1767, p. 98). La traduzione di Matteo Dandolo, oltre ad avere il merito di diffondere presso il pubblico italiano la lingua inglese, « è dettata con vero spirito di giovare alla sua Patria » (« *Il Corrier Letterario* »,

I curatori delle edizioni italiane dei *Discorsi politici*, attenti all'ambiente storico ed economico delle singole città, incentrano le loro introduzioni sull'esame dei motivi e delle caratteristiche dell'arretratezza presente. Nei *Saggi* economici trovano un identico punto di partenza; tuttavia lo sviluppano variamente in funzione delle diverse situazioni: l'opera di Hume, lungi dall'essere il referente privilegiato dell'analisi, si frantuma in molteplici direzioni che privilegiano esclusivamente le diverse realtà cittadine. I *Discorsi introduttivi* sono accomunati soltanto dagli intenti soggettivi dei loro autori; l'impegno critico e trasformatore di chi è insofferente del chiuso tradizionalismo lega le ristampe e ne costi-

agosto 1767, col. 255) che vuole rianimare e ricondurre all'antico splendore. Con particolare chiarezza, ancora nel 1767, il « Giornale d'Italia spettante alla scienza naturale e principalmente all'agricoltura, alle arti e al commercio » di Francesco Grisellini afferma che la traduzione di Dandolo è essenziale per « la scienza del Commercio, la quale nel presente sistema di cose è la più utile e necessaria a migliorare la condizione della Repubblica Veneta » (op. cit., 10 ottobre 1767, p. 113). Anche il « Giornale d'Italia » non si interessa molto al contributo effettivo di Hume alla soluzione di specifici problemi economici e si sofferma più a lungo sui saggi in cui sono trattati temi più generali e più facilmente adattabili ad ambienti storici diversi. Infatti gli importa soprattutto lo spirito che anima i *Discorsi politici*: la difesa di un'economia mercantile progredita, libera da eccessive preoccupazioni vincolistiche e protezionistiche, e l'affermazione dell'iniziativa imprenditoriale del singolo — temi questi che risultano funzionali all'opera svolta da Francesco Grisellini, autore che salda il suo interesse per l'agricoltura e le riforme a un atteggiamento anticurialista avverso al fanatismo e non completamente ortodosso (su Grisellini e sul « Giornale d'Italia » cfr. S. Rumor, *Gli scrittori venticentini dei secoli XVIII e XIX*, vol. II, Venezia 1907, pp. 86-92; M. Berengo, *Introduzione a Giornali veneziani ...*, cit., pp. XLVI-XLVIII; G. Torcellan, *Nota introduttiva in Illuministi italiani*, tomo VII *Riformatori delle antiche repubbliche ...*, cit., pp. 91-120; G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., pp. 244-246).

Una fortuna analoga, o superiore, incontra l'edizione curata da Isidoro Bianchi e il suo *Discorso introduttivo*, recensita dalle « Effemeridi letterarie » di Roma (cfr. op. cit., III [1774], pp. 173-174), il periodico promosso da Gian Ludovico Bianconi. Anche se l'articolo non è molto rilevante dal punto di vista teorico, è comunque coerente con le simpatie illuministiche del giornale che non identifica la riflessione di Hume con le correnti materialistiche e irreligiose del Settecento (cfr. L. Felici, *Il giornalismo romano fra Arcadia e Neoclassicismo*, in « Studi romani », III [1971], pp. 264-272 e G. Ricuperati, *Giornali e società ...*, cit., pp. 312-317). L'edizione di Isidoro Bianchi non è del tutto ignota neppure alla cultura europea, come mostrano la traduzione in tedesco e l'articolo, apparso nel 1774, della « Gazette Littéraire de l'Europe » di Amsterdam, dove si ricorda la prima traduzione ad opera di Matteo Dandolo — « dont le mérite est depuis longtemps apprécié » — e si riferisce « l'excellent discours préliminaire sur le commerce de la Sicilie » di Isidoro Bianchi, che « n'oublie rien [...] pour réveiller dans les Siciliens l'industrie & l'esprit du commerce, qui leur sont naturels » (« Gazette Littéraire de l'Europe », LXIII [1774], p. 220).

tuisce l'elemento principale. Questo tipo di approccio ai *Saggi* non è privo di conseguenze: nella molteplicità delle analisi particolari e nell'urgenza dei problemi che ne stanno alla base, la lettura italiana finisce per schiacciare o comunque per tralasciare la dimensione filosofica dell'elaborazione humiana. Rispondendo a criteri di immediata utilizzazione pratica, la discussione con Hume appiattisce lo spessore teorico che costituisce l'ossatura unitaria dei *Discorsi politici*.

Nei *Saggi* Hume non presenta organicamente ed esplicitamente l'apparato concettuale che fa da sostegno alla ricerca economica. Tuttavia chiarisce in vari punti il suo proposito di svolgere una trattazione scientifica della politica<sup>18</sup>. In particolare ritiene che la politica interna e l'economia che fa parte di essa si prestino più facilmente all'individuazione di quelle leggi generali che sono la condizione necessaria per la fondazione della scienza<sup>19</sup>. A tal fine la strumentazione teorica elaborata in sede di logica è applicata nell'immediatezza dei comportamenti economici. La ricerca della scientificità, con la conseguente accentuazione di relazioni costanti tra i fenomeni, si traduce nella prospettiva genetica della storia naturale dell'economia: quest'ultima spiega l'origine e lo svolgersi dell'attività lavorativa alla luce dei moventi passionali che la determinano e ne garantiscono il naturale procedere, attestato dall'osservazione ripetuta e dall'esperienza passata<sup>20</sup>. L'economia è ancorata sal-

<sup>18</sup> A titolo esemplificativo si può ricordare quanto Hume scrive in una sorta di indicazione programmatica all'inizio del saggio *Of Commerce*, dove si riferisce ad una « logica generale » che deve guidare il filosofo e il politico: « Il principale compito del filosofo consiste nel considerare il generale procedere delle cose. Posso anche aggiungere che è anche il compito essenziale dei politici; specialmente nella politica interna, in cui il pubblico bene, che è, o dovrebbe essere il loro oggetto, dipende dal concorso di una molteplicità di cause, e non, come nella politica estera, da accidenti e da casi, e dai capricci di poche persone » (D. Hume, *Of Commerce*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., p. 662).

<sup>19</sup> Questo perché « ciò che dipende da poche persone deve, per la maggior parte dei casi, essere attribuito al caso o a cause segrete e sconosciute; ciò che deriva da un grande numero di persone deve essere spiegato mediante cause determinate e conosciute » (D. Hume, *Of the Rise and Progress of Arts and Sciences*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., p. 517). Come al solito, questa conclusione è giustificata con argomentazioni psicologiche. Hume si richiama infatti alla natura « grossolana e costante » (op. cit., p. 518) dei principi causali che operano nella moltitudine, soggetto primo della politica interna, determinata dalla variabile inclinazione di un ristretto gruppo di individui.

<sup>20</sup> Cfr. il lavoro di Eugene Rotwein che ha compiuto un'analisi dettagliata delle passioni che, a giudizio di Hume, spingono l'uomo al lavoro. Rotwein, integrando gli spunti presenti nei saggi economici con la lettura di altre opere di Hume — in particolare del secondo libro del *Trattato* — ha chiarito il significato

damente allo studio psicologico dell'uomo, matrice prima di ogni disciplina che non voglia chiudersi in un settorialismo tecnicistico estraneo alla ricchezza dei rapporti umani. Il rilievo della naturalità non è però disgiunto dalla consapevolezza dell'evoluzione storica di ogni manifestazione economica: uniformità e variabilità si combinano in un equilibrio in cui vengono salvate le esigenze della ricerca scientifica condotta secondo le direttive fondamentali di un empirismo consapevole.

Come si è visto, anche i curatori delle edizioni italiane sottolineano il ruolo dei moventi passionali in quanto molla del lavoro: Isidoro Bianchi afferma che il desiderio di piacere e lo spirito di iniziativa spingono gli uomini ad intraprendere nuove attività economiche che li ricompensano immediatamente con i loro frutti e che incrementano nello stesso tempo la ricchezza di tutto lo stato e delle altre nazioni<sup>21</sup>. Inoltre nei *Discorsi introduttivi* non è escluso l'avvertimento del valore della storia per la comprensione del presente, che tuttavia subisce un'inevitabile riduzione delle sue potenzialità esplicative e critiche. Comuni ai curatori italiani è il tentativo di ricondurre la decadenza e l'immobilismo della società italiana contemporanea ad avvenimenti e processi verificatisi nel passato; sono infatti questi che hanno impedito uno sviluppo economico naturale e che hanno inibito i moventi passionali del lavoro, in particolare dell'attività commerciale. Un tempo anche l'economia italiana si sviluppava secondo quel naturale e calmo procedere che Hume presenta come condizione ottimale; l'armonia che concilia miracolosamente l'in-

di ciascuna passione e le complesse relazioni che le legano. A questo proposito ha parlato di una « psicologia economica », quale livello di base della riflessione sull'economia di Hume; ha così chiarito la continuità di metodo — psicologico e storico — tra quest'ultima e il pensiero filosofico di Hume (cfr. E. Rotwein, *Introduction a D. Hume, Writings on economics*, cit., pp. XXXII-LIII).

<sup>21</sup> Altrove Isidoro Bianchi nota che la brama del « proprio ingrandimento » è quello stimolo che, assecondato dai governanti, spazza via dalla nazione l'indolenza, la miseria, il disordine ed assicura il benessere di tutti. « L'idea di aumentare sempre più i propri beni per poter godere di più è troppo connaturale all'uomo. Per mezzo di questa istessa passione deve egli adunque essere alleato all'industria ed alle arti » (I. Bianchi, *Meditazioni su varj punti di felicità pubblica e privata*, libro III, Cremona, nella stamperia di Giacomo dalla Noce, 1799<sup>7</sup>, p. 230). Nella rivalutazione delle passioni Isidoro Bianchi non intende ricollegarsi alla dottrina di Spinoza, troppo compromessa con il materialismo, ma ai moralisti francesi che hanno posto le basi della « morale del sentimento », quella « morale preziosa che parte dal cuore e che nel cuore ha la sua nativa sorgente » (I. Bianchi, *La morale del sentimento*, Cremona, Dalla Noce, 1799<sup>3</sup>, p. IV). Accanto a Montaigne, a Pascal, a Nicole e a Montesquieu, Isidoro Bianchi apprezza soprattutto l'opera di Mably, di cui segue l'ipotesi di accordo tra politica e morale.

teresse del singolo con il benessere della nazione, nel passato è stata effettivamente la norma del vivere sociale. Di fronte all'inerzia e all'arretratezza contemporanea i secoli anteriori al Cinquecento appaiono nella luce ideale di uno stato di originaria perfezione che, attualmente perduta, deve essere di nuovo riconquistata. Il presente è il prodotto della degenerazione del passato; in esso ha l'origine e la sua meta finale.

Se il rilievo della naturalità e della storicità consente di avvicinare le riflessioni degli autori italiani a quelle humane, sono anche evidenti le differenze tra i due tipi di analisi. In Hume la storia naturale dell'economia è un metodo dinamico di comprensione dell'origine e dello sviluppo dell'attività lavorativa a partire dalla struttura psichica e passionale degli uomini. Nei pensatori italiani essa tende a perdere le caratteristiche di strumento euristico e a cristallizzarsi nell'esaltazione di un'epoca passata che, sia pur idealizzata, è però realmente esistita. Ciò che in Hume è soprattutto ricostruzione ideale dei fenomeni si trasforma in effettiva storia reale. Così pure il richiamo humano alla natura viene facilmente trasferito dal piano empiristico e psicologico di ciò che è più regolare e costante nei comportamenti umani, a quello fisico della fertilità del terreno e della varietà dei prodotti: le ricchezze naturali costituiscono il substrato originario e storico che dovrebbe consentire la possibilità di uno svolgimento ordinato e armonico delle varie economie cittadine. La tendenza degli autori italiani a tradurre in termini concreti ed immediatamente materiali le indicazioni humane fa sì che la portata metodologica e teorica dei *Discorsi politici* si offuschi e finisca per essere quasi totalmente annullata. In effetti le analisi dei curatori italiani sono completamente svincolate da ogni considerazione sull'importanza di costituire o rifondare la scienza economica sulla base di presupposti empiristici. Prevale l'intento di sottolineare immediatamente il valore operativo e pratico della riflessione humana, secondo un programma riduttivo dell'impianto metodologico che è tanto più significativo quando si tenga presente che Matteo Dandolo<sup>22</sup> e ancor più Isidoro Bianchi, altrove, non

<sup>22</sup> Nella traduzione di Sallustio, Dandolo ribadisce la fondamentale costanza della storia e ne evidenzia l'utilità ai fini della conoscenza dell'uomo e del suo perfezionamento (cfr. *Cajo Crispo Sallustio volgarizzato da Matteo Dandolo nobile veneto col testo latino emendato secondo le migliori edizioni*, vol. I, Venezia 1802, p. v). Ed ancora, sia pure con gli intenti moralistici propri di chi non intende sottoscriverne appieno il pensiero, traduce e commenta alcune parti delle opere di Rousseau e dell'*Enciclopedia*, sottolineando il peso delle passioni nella vita privata e sociale (cfr. *Lo spirito dell'Enciclopedia ...*, tomo II, cit., in « Giornale enciclopedico » maggio 1774, p. 38, n. b). In anni successivi Dandolo giunge

si dimostrano indifferenti alla settecentesca scienza dell'uomo e ai temi empiristici ad essa connessi.

La lettura italiana dei *Saggi politici* si rivela così piuttosto superficiale e cela una fondamentale incomprensione per la totalità e l'impianto teorico dell'opera di Hume. Quest'ultima trova infatti una valida ragione d'essere nella volontà di superare il piano della politica spicciola ed incoerente dei contemporanei e di elevarsi, attraverso ragionamenti generali, al livello della scienza. Interessarsi frammentariamente di questo o quel problema economico significa, per Hume, ricadere in quell'immediatismo che costituisce il limite di fondo delle teorizzazioni esplicite o implicite dei politici del suo tempo. Definiti « ottusi e maligni », essi sono accusati di compiere « ragionamenti sconnessi e speciosi paragoni » perché non giudicano in base a principi tratti dall'esperienza e coerenti con la natura dell'uomo. In rapporto a queste considerazioni humiane, si può dire che l'interpretazione italiana dei *Discorsi politici* traduca in termini di politica militante ciò che nel pensatore scozzese è soprattutto teoria scientifica e filosofia della politica.

Il vasto successo dei *Saggi politici* ha dunque un prezzo molto alto: la fama si accompagna alla riduzione dell'impostazione filosofica ad immediata politica pratica e di conseguenza alla perdita della dimensione critica. L'opera humiana, privata della sua struttura metodica, smarrisce tutti quegli aspetti che la caratterizzano originalmente nei confronti delle analisi di molti contemporanei. Lo scetticismo riguardo ai miti illuministici di un'età dell'oro originaria e di un immancabile progresso all'infinito passano in secondo piano; così pure non si pone attenzione all'atteggiamento cauto del filosofo empirista, alieno dal compiere generalizzazioni affrettate e dal formulare asserzioni dogmatiche. Al contrario vengono rivalutati quegli elementi che sottolineano l'adesione huma-

ad ipotizzare l'esistenza di un impulso naturale alla conoscenza, già presente nei primitivi, che conduce alle forme più alte e specializzate della cultura. La poesia, intimamente legata alla storia, è la prima manifestazione della « letteraria curiosità », grazie alla quale ogni popolo è portato alla ricerca delle sue origini « oscure e favolose ». Il ricordo di temi vichiani è evidente nella rievocazione dei « primitivi e forse più rozzi secoli di letteratura » che « produssero, nient'ha dubbio la più animosa e forse la più perfetta, sebben la men'artificiale poesia » (M. Dandolo, *Dissertazione sull'invenzione della stampa ...*, cit., p. 6 non numerata), tutta circoscritta al momento creativo dell'ispirazione. Nella naturale curiosità Matteo Dandolo individua la genesi dei futuri sviluppi della cultura e dei mezzi per la sua diffusione, dimostrando una fondamentale adesione al tema tipicamente settecentesco ed anche umano della ricostruzione genetica dei fenomeni a partire dalla loro origine nella natura dell'uomo.

na ai principi e alle caratteristiche della realtà contemporanea. Agli occhi degli autori italiani Hume è il filosofo che accetta il nuovo sviluppo economico e la struttura della società mercantile avanzata, fondata sui consumi di lusso di un ristretto ceto di privilegiati. Lungi dal porsi polemicamente di fronte al mondo, egli cerca di comprenderlo nella convinzione che abbia in sé dei valori positivi e che realizzi quegli ideali di equilibrio e di armonia che costituiscono la condizione ottimale del progresso sociale. I *Discorsi politici* smarriscono la dimensione critica e divengono il manifesto del nuovo sviluppo economico, che ne presenta i vantaggi ed il valore assoluto.

Invero nei *Saggi* economici, soprattutto nei primi due che attirano particolarmente l'attenzione degli autori italiani, sembra prevalere una visione ottimistica della realtà presente: per Hume, come per i futuri economisti classici, le forze economiche, lasciate a se stesse, sono in grado di provvedere al benessere di tutta la società. Le attività imprenditoriali dei singoli hanno infatti delle motivazioni naturali che, se rispettate, non possono che produrre effetti benefici e positivi. Esse garantiscono alla nuova aristocrazia economica uno stile di vita raffinato e nello stesso tempo favoriscono il progresso materiale e spirituale di tutta la nazione, assicurandone la libertà ed uno svolgimento ordinato. La descrizione, contenuta nei *Discorsi politici*, della struttura economica contemporanea fa trapelare la simpatia soggettiva di Hume nei confronti della società dei 'salotti'. Lo stesso metodo genetico della storia naturale ha in sé il rischio di risolversi in un'accettazione positiva dell'esistente, in una completa resa passiva ad esso. Tale metodo spiega il presente illuminando il rapporto che lo lega al passato e la sua rispondenza ai bisogni ed alle esigenze umane. Con questo chiarisce anche che esso ha una validità ineliminabile e che è vano rinnegarlo appellandosi ad astratti e del tutto ipotetici stati originari di natura o a mondi futuri altrettanto utopistici. Inoltre nell'ambito della riflessione economica lo scetticismo non esplica tutte le sue potenzialità critico-distruttive e non si traduce in una condanna globale della società esistente. La volontà polemica e negativa si rivolge soltanto contro alcuni aspetti del presente e contro le più recenti teorizzazioni di politica economica. Certamente la storia naturale dell'economia è anche un metro di giudizio della validità o meno delle tendenze operanti nella realtà contemporanea; a parere di Hume alcuni di questi orientamenti devono essere criticati e sconfessati, poiché possono addirittura giungere a minacciare da vicino le possibilità di progresso armonico della società liberale. Essi sono comunque il risultato di

una insufficiente conoscenza dei moventi e dello sviluppo dell'attività lavorativa, quali appaiono nella storia naturale: pericolose distorsioni prevalenti nella pratica politica, sono imputabili all'ottusità dei politici e non alla struttura economica stessa. La società mercantile avanzata, lungi dall'essere rifiutata, deve venire accettata positivamente. Lo scetticismo non si rivolge contro di essa; piuttosto viene utilizzato in senso costruttivo per la fondazione della scienza economica che rispetti i principi fondamentali di una tale società: definisce l'ambito della ricerca empiristica che, pur attenta a non cadere mai in asserzioni dogmatiche, riesce a trarre dall'esperienza leggi generali sufficientemente attendibili e valide per il futuro.

L'interpretazione italiana dei *Discorsi politici*, sebbene parziale e superficiale, ha un riscontro effettivo nell'opera di Hume. È comunque innegabile che il sostanziale ottimismo humiano non si trasforma in una apologia incondizionata dell'esistente che ipostatizzi il dato in quanto realtà ultima. La nuova struttura economica trova nei *Saggi* una fondazione psicologica ed empirica; la consapevolezza della variabilità degli usi e dei costumi e dell'inconsistenza di ogni principio astratto impediscono che una tale giustificazione si trasformi in una fondazione assoluta. La scarsa attenzione che i curatori italiani riservano alla struttura filosofica dell'opera humiana è la principale causa della facile trasposizione dal piano di un empirismo consapevole a quello di un'esaltazione dell'esistente, carica di implicazioni metastoriche.

L'offuscamento della dimensione metodica dell'analisi humiana ed il passaggio dal piano della scienza descrittiva a quello della pratica politica implicano anche una diversa concezione del rapporto teoria-prassi. Le edizioni di Venezia, Palermo e Parma non fanno propria la convinzione di Hume secondo la quale la finalità pratica — cioè la ricerca del pubblico bene — non deve essere esterna alla scienza politica, bensì intrinseca alla sua stessa costituzione. Hume ritiene infatti che soltanto una ricerca condotta con ragionamenti generali può rispondere alle esigenze convergenti della teoria scientifica e dell'utilità pratica<sup>23</sup>. Al contrario, per i curatori delle edizioni italiane, il pubblico bene è più che

<sup>23</sup> Come si è visto, il pubblico bene, « che è, o dovrebbe essere, il loro [dei politici] oggetto » (D. Hume, *Sul commercio*, cit., p. 662), nella politica interna dipende dal concorso di una molteplicità di cause. Non può essere perciò raggiunto se non attraverso ragionamenti generali, cioè superando il piano della politica spicciola e incoerente ed elevandosi al livello della scienza. Solo a questa condizione il pubblico bene è l'oggetto della politica.

altro l'oggetto dell'esortazione e della pratica politica e si pone su un piano distinto rispetto a quello della ricerca filosofica. Tuttavia con questo i traduttori superano l'ipotesi secondo la quale solo il filosofo può fornire indicazioni di massima all'operatore politico ed economico, perché solo il filosofo conosce la natura umana nella sua complessità ed ha elaborato la metodologia scientifica che deve essere applicata nella realtà. Il politico per essi non ha più una posizione subordinata e distinta rispetto a quella del filosofo: non si limita a tradurre operativamente, con il suo intervento nella contraddittorietà del reale, le indicazioni generali fornite dallo scienziato filosofo. Di contro, quest'ultimo esce dalle sue tranquille e felici regioni e scende al livello della politica immediata. Un filosofo che prende una posizione politica non è più una « contraddizione in termini »<sup>24</sup>: filosofia e politica si incontrano anche nell'azione quotidiana.

Analizzata più da vicino, la volontà riformatrice sottesa alle introduzioni non nasconde un intento sostanzialmente moderato. Le teorie esposte da Hume sono assunte innanzitutto come lezione di realismo e concretezza nell'espone in forma rigorosa i principi della realtà sociale. Contro gli opposti estremi della reazione e dell'anarchia, i *Saggi* offrono il modello di una riflessione equilibrata tra progresso e conservazione, in cui le innovazioni non sono mai così repentine e radicali da sconvolgere la struttura stessa della società<sup>25</sup>.

Sia Hume che gli autori italiani, sebbene con sfumature ed intenti diversi, fanno proprio il punto di vista dell'aristocrazia terriera. Come è noto, Hume riflette nella sua opera quel processo, effettivamente verificatosi in Gran Bretagna, per cui le ricchezze provenienti dalle arti e dal commercio tendono a trasferirsi nella terra, con un conseguente aumento del potere dell'aristocrazia. Investendo i loro profitti nei fondi, i commercianti incrementano quella « middle rank of people » che, per il suo attaccamento alla proprietà, è favorevole ad uno sviluppo sociale ordinato e garantito dalle leggi e si oppone agli eccessi del dispotismo e degli sconvolgimenti sociali violenti<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> D. Hume, *Of the Original Contract*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., p. 868.

<sup>25</sup> È significativo il passo in cui Hume dichiara che la politica migliore del sovrano « consiste nell'assecondare la tendenza generale dell'umanità, arrecaudole tutti i perfezionamenti di cui essa è capace » (D. Hume, *Sul commercio*, cit., p. 668).

<sup>26</sup> Cfr. G. Giarrizzo, *David Hume politico e storico*, Torino, Einaudi, 1962, soprattutto le pp. 56-61. Per quanto riguarda invece le complesse tendenze ope-

Un processo analogo a quello descritto da Hume si ritrova anche in Italia, sia pur reso piú complesso e distorto dalla presenza di ulteriori fattori, dalle tradizionali tendenze parassitarie ed antigovernative del baronato feudale, all'ormai definitivo tramonto dell'economia cittadina. Nelle introduzioni è evidente la condanna piú o meno marcata del ruolo frenante dei ceti agrari nella politica delle riforme. A Palermo Isidoro Bianchi individua nella grande nobiltà terriera l'ostacolo primo ad ogni attività riformatrice dei sovrani ed è consapevole che un rinnovamento può avvenire solo se i baroni saranno guadagnati, o quanto meno non opporranno resistenze alla causa del riformismo monarchico. Ed anche a Venezia e a Parma, dove il despotismo illuminato è assente o è già tramontato, traspare con chiarezza la volontà di modificare l'abito di parassitismo del patriziato terriero che ostacola la ripresa dell'economia cittadina.

Il problema è affrontato con lucidità nel *Discorso* di Matteo Dandolo che, pur riferendosi allo specifico ambiente veneziano, riflette una situazione storica comune a varie parti d'Italia. Come nota l'edizione di Parma, il caso di Venezia non è dissimile da quello di altri centri urbani che, fiorenti nel passato per il loro commercio, vedono ora ridotta l'area della propria influenza al ristretto ambito locale o regionale. Aggravato da questi fattori, il processo di trasferimento nella terra dei profitti di origine mercantile, assume proporzioni piú vaste, determinando un notevole spostamento di forze sociali e, nei settori piú intraprendenti, una maggiore attenzione ai problemi della produzione agricola. Infatti non sono pochi gli esponenti del vecchio ceto dirigente cittadino che si interessano sempre piú attivamente alle questioni agrarie e che, nel cercare di liberare le campagne dalla sudditanza agli esclusivistici interessi della città, manifestano già tendenze volte alla costituzione di un mercato unitario. Di fronte a questa realtà ormai irrevocabile, il *Discorso* di Matteo Dandolo si rivela anacronistico e pertanto intriso di sottile conservatorismo: l'appello a non dimenticare l'importanza del commercio internazionale appare stonato ed inevitabilmente destinato al fallimento, in un'epoca in cui Venezia si è trasformata in porto regionale ed ha abbandona-

ranti nella realtà italiana si rimanda, oltre che agli studi particolari indicati di volta in volta e all'ormai classico G. Luzzato, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea. Parte II (1700-1894)*, Padova, CEDAM, 1948, anche a A. Caracciolo, *La storia economica*, in *Storia d'Italia*, vol. III *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 509-693.

nato l'antica funzione di emporio internazionale<sup>27</sup>. Dandolo non incita i proprietari terrieri a compiere uno sforzo di rinnovamento nella conduzione delle terre o nell'atteggiamento generale di fronte ai problemi agricoli; si limita a ricordare che gli interessi del patriziato sono comunque legati a quelli dell'economia nazionale e che esso deve perciò svolgere un'opera di illuminazione e di stimolo nei confronti di mercanti, artigiani e marinai. Solo a queste condizioni le sorti di Venezia si risollevano e l'aristocrazia vedrà aumentare le proprie rendite. L'invito al mutamento non si traduce nella richiesta di una modificazione effettiva dei comportamenti pratici della classe dirigente e nella ricerca di modelli qualitativamente differenti dello sviluppo economico. Matteo Dandolo si pone così ai margini del movimento riformatore più avanzato, quale si è realmente manifestato in altri centri del Settecento italiano<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Dandolo rimane qui fedele alla tradizione delle repubbliche aristocratiche. Anche nel 1808 Dandolo difende il valore delle repubbliche di Venezia e di Firenze, ma in chiaro significato polemico antif feudale: Venezia si è ingrandita nelle arti, nelle scienze, nell'industria e nel commercio perché non è stata oppressa da un sistema incerto e crudele, fondato sull'oppressione e sulla schiavitù (cfr. M. Dandolo, *Dissertazione sopra il Diritto Feudale e la Feudalità*, cit.). La difesa della tradizione repubblicana di Venezia, antipontificia ed antimperiale, si associa però alla critica del suo sistema oligarchico, tiranneggiatore della terraferma e responsabile, dopo la scoperta dell'America e la decadenza del commercio, dell'ulteriore impoverimento della città (cfr. M. Dandolo, *Rapporto alla Municipalità ...*, cit.).

<sup>28</sup> Del resto, in altri luoghi, Dandolo manifesta una evidente chiusura per i temi più avanzati dell'Illuminismo settecentesco. Così, in *Lo spirito dell'Enciclopedia*, afferma che le eccessive ricchezze e lo strapotere dei nobili devono essere moderati, ma con « disposizioni sagge, ed insensibili », non certo con confiscazioni e leggi agrarie, « origine d'infiniti mali ». Lo stesso tema della libertà di espressione, propagandato dall'*Enciclopedia* come strumento di circolazione delle idee e perciò essenziale al progresso della società, è sottoposto da Matteo Dandolo ad alcune limitazioni che ne compromettono la funzione sociale eminentemente critica ed anticonservatrice: la libertà di pensare si deve intendere in un « senso letterale e rigoroso. Ma d'altro canto chi non vede, che ognuno di noi gode un tale vantaggio nel fondo del proprio Gabinetto, dove possiamo a nostro agio fabbricare mille ipotesi, senza che niuno vi trovi a ridire? Felici quegli spiriti, che non sedotti da pregiudizj che nascono dall'abitudine o dall'inclinazione naturale, sanno far uso di questa preziosa libertà per iscoprire il vero, colla docilità dello spirito, e collo spogliarsi affatto delle prevenzioni del Volgo » (M. Dandolo, *Lo spirito dell'Enciclopedia ...*, cit., in « Europa letteraria », novembre 1771, p. 73). Contro la stampa Dandolo forma alcune critiche: essa produce una generale indolenza e diffonde le « seducenti apparenze del vizio », cosicché « se talvolta ci vantiamo di vivere in un secolo illuminato, non di raro indotti siamo ad augurarci gli antichi tempi di ignorante, ma innocente semplicità » (M. Dandolo, *Dissertazione sull'invenzione della stampa ...*, cit., p. 39 non numerata), quando lo scetticismo non era ancora sottilmente penetrato. Comunque, in generale, la

Lo stesso tentativo, compiuto dall'edizione di Parma, di comprendere in una visione unitaria le diverse realtà cittadine al fine di indicare la sostanziale omogeneità delle regioni italiane, sottolinea ancora più fortemente l'esistenza di particolarismi e l'incapacità di elevarsi ad una visione veramente nazionale. Il presupposto rimane quello di una pluralità di mercati che possono avere molteplici rapporti interni ed esterni, anche con gli stati europei, ma che hanno comunque per base la singola città. In questa luce il richiamo, già presente in Hume, alla funzione determinante dei proprietari terrieri per il buon andamento della vita nazionale appare come l'espressione più chiara di un atteggiamento politico sostanzialmente moderato<sup>29</sup>.

Pur essendo anch'essa prevalentemente orientata verso la riforma della mentalità e verso la reintegrazione del primato commerciale della Sicilia, l'edizione di Palermo si richiama ad una realtà economica più variegata. Isidoro Bianchi ha ben presente che un miglioramento dell'economia siciliana non può avvenire senza un incremento della agricoltura, « l'arte la più utile, la più estesa, ed anche la più necessaria delle altre ». L'agricoltura è infatti « la vera sorgente degli umani alimenti, ed il solo sostegno delle arti, e dello Stato »<sup>30</sup>. Il *Discorso sul commercio di Sicilia* ribadisce che è un errore credere che le condizioni fisiche e climatiche determinino meccanicamente l'attività degli abitanti e che il lavoro non sia necessario per coloro che vivono tra « le delizie del mezzo giorno »<sup>31</sup>.

stampa è di per sé un'invenzione positiva e degna di ammirazione: « pur qualche bene risulta dal male, che siccome la verità dee alla fine prevalere, così le ne ridonderà un nuovo splendore, spiegando la superiorità delle sue forze nel conflitto col sofista » (op. cit., p. 49 non numerata).

<sup>29</sup> I proprietari terrieri sono « legati alla Patria con catena assai più forte di quelli, che non posseggono in fondi » (M. Dandolo, Introduzione a *Saggi politici* ..., cit., p. xiv). Dandolo non critica mai il concetto di proprietà che, per quanto non abbia una fondazione nel diritto di natura — « lo stato di natura è uno stato di libertà, d'eguaglianza e di comunione; [...] le sue leggi altro non sono che la stessa retta ragione; [...] ciascuno può fare quanto gli agrada, purché non esca da' limiti da dette leggi prescritti » (M. Dandolo, *Dissertazione sopra i testamenti*, cit., p. 7 non numerata) — è comunque radicato nella società perché garantisce all'individuo l'appartenenza di quanto si procura con l'industria e la fatica per la propria sussistenza e il proprio piacere. Come la giustizia in Hume, la proprietà in Matteo Dandolo ha una fondazione artificiale, ma al tempo stesso è radicata nei comportamenti naturali dell'uomo che vive in società.

<sup>30</sup> I. Bianchi, *Meditazioni*, libro III, cit., pp. 218-219.

<sup>31</sup> Infatti la Sicilia « è uno dei più fertili Paesi dell'Italia; ma se coll'industria, e col travaglio non si moltiplica l'annua riproduzione de' suoi doni, se non si antepone quel genere di coltura, che accresca le condizioni del clima, se si tra-

Con la sua tipica intonazione cosmopolitica, Isidoro Bianchi sottolinea l'utilità del perfezionamento dell'agricoltura non solo per la Sicilia, ma anche per le nazioni straniere, che possono trarre vantaggio dalla ricchezza e dalla qualità dei prodotti dell'isola. Il « gusto del travaglio » e lo spirito di industria, essenziali per la felicità dello stato e della Sicilia in particolare, si precisano dunque come affezione al lavoro agricolo, come ostinata volontà di guadagnare alla coltura porzioni sempre più vaste di terre.

Lo spirito riformatore che anima le introduzioni può assumere dunque tinte più o meno avanzate; può giungere anche, come nel caso di Isidoro Bianchi, alla legittimazione del despotismo illuminato ed alla richiesta di limitazione del prepotere feudale a favore della piccola proprietà terriera, avvicinandosi così alle tendenze più vive del movimento riformatore. Tuttavia è in generale assente la formulazione di un programma radicale di politica agraria <sup>32</sup> e la volontà di promuovere una trasformazione reale dei rapporti sociali. Lungi dallo stimolare all'egualitarismo democratico, i *Saggi* di Hume sembrano favorire negli autori italiani una conferma della loro convinzione della necessità della disugua-

scura di conservare ai terreni la loro attività, si vedranno ben presto rimanere le Campagne deserte, od infeconde » (I. Bianchi, *Discorso Preliminare sul Commercio di Sicilia*, cit., p. 8 non numerata).

<sup>32</sup> In linea generale Isidoro Bianchi ritiene che l'arretratezza della Sicilia possa essere superata con un incremento del commercio e delle arti, ma anche con una riforma economica e giuridica che consenta il frazionamento dei feudi e la formazione della piccola proprietà. L'abolizione del lavoro mercenario è positiva in quanto favorisce l'incremento della produzione, il rispetto dell'ordine sociale, l'attaccamento alla patria. Con questo non si deve però pensare ad una legge agraria, fonte di discordie e di guerre civili e fondata solo su pretesti arbitrari, dal momento che l'ineguale distribuzione dei beni « non è già un effetto del caso o de' vizj dell'aggregazione sociale; essa è attaccata invincibilmente alla natura degli uomini » (I. Bianchi, *Meditazioni ...*, libro III, cit., pp. 226-227). Se la natura « formando gli uomini avesse voluto che fossero assolutamente uguali fra di loro, avrebbe ad essi data la medesima estensione di genio, la medesima energia d'animo, e le stesse inclinazioni. Dunque è conforme alle leggi di natura che nella società vi siano i non possidenti di terre e i proprietari, che la classe de' non proprietari sia più numerosa dell'altra, e che questa ineguale distribuzione sia necessariamente unita alla natura degli uomini » (op. cit., libro III, pp. 224-225).

Del resto la sollevazione popolare del 1773 a Palermo dimostra apertamente i limiti del riformismo borbonico fatto proprio da Isidoro Bianchi. Infatti la sua proposta fa perno sul proletariato rurale nella lotta contro il baronato e, non volendo fare concessioni politiche reali al popolo, emargina i ceti operai — nettamente più forti ed agguerriti di quelli rurali — e consente ai ceti privilegiati di superare la crisi economica mantenendo intatta la propria funzione dirigente (cfr. F. S. Romano, *Riformatori siciliani del Settecento*, cit., p. 351).

glianza sociale e di una politica che non ne intacchi i presupposti. Gli scrittori italiani accolgono con grande favore la convinzione humiana secondo la quale i politici « devono prendere l'umanità come la trovano, e non possono pretendere d'introdurre nessun cambiamento violento nei suoi principi e nei suoi modi di pensare »<sup>33</sup>. L'impostazione realistica di Hume, combinandosi con la volontà riformatrice degli autori italiani, li porta ad affermare che, se non si può pretendere di cambiare radicalmente la natura umana, si possono almeno intraprendere delle iniziative atte ad indurre un mutamento nelle abitudini e nella mentalità degli Italiani. Nei *Discorsi politici* i traduttori non trovano l'invito a promuovere radicali riforme di struttura economica e di sovrastruttura politica, bensì l'esortazione a stimolare nei ceti dirigenti una maggiore iniziativa imprenditoriale.

## 2. - GLI INTERVENTI SUI « DISCORSI POLITICI ».

### a) *Il dibattito sulla popolazione.*

Come si è già visto nel primo capitolo gli interventi sulle teorie economiche di Hume sono molteplici e coprono la totalità degli argomenti affrontati nei *Saggi* economici, dall'interesse alla bilancia di commercio alle tasse, sviluppati dagli autori italiani in funzione delle varie realtà locali e secondo l'approccio avanzato nelle prefazioni ai *Saggi politici*. Infatti, solo di rado i riformatori italiani trovano in Hume lo spunto per riflettere sulle implicazioni metodologiche della sua opera; più comunemente si limitano a trarne quei suggerimenti pratici che ritengono più funzionali alla trasformazione della realtà, in una sostanziale indifferenza per i risvolti teorici generali. Le molteplici note su Hume che costellano gli scritti di quanti operano per le riforme, pur differenti per l'oggetto cui si riferiscono, sottendono lo stesso intento di confrontare la realtà britannica con quella italiana, alla ricerca di esempi e di strumenti alternativi. Così, all'interno dei temi affrontati nei *Discorsi politici*, la questione dell'incremento demografico, sollevata nel saggio *Of Populousness of Ancient Nations* — non compreso nella traduzione di Matteo Dandolo — riveste un'importanza particolare: storicamente legata al passaggio alla cultura delle riforme, ne esprime i caratteri essenziali, costituendosi agli occhi degli Italiani come momento di verifica con-

<sup>33</sup> D. Hume, *Sul commercio*, cit., p. 667.

creta dell'utilizzabilità delle teorie humane ai fini trasformativi dell'Illuminismo.

Già all'epoca della pubblicazione il saggio trova spazio nella cultura italiana e contribuisce a coagulare gli opposti partiti dei riformatori e dei loro avversari. Nel 1754 le veneziane « Memorie per servire all'istoria letteraria »<sup>34</sup> se ne occupano, sia pure da un punto di vista prevalentemente letterario. La disputa tra Hume e Wallace appare ai giornalisti come un esempio di *politiness*, dove « l'ingegno e il sapere gareggiano in bel modo, e scintillano in ogni linea »<sup>35</sup>. Tuttavia non mancano osservazioni più precise sulla realtà italiana, nel tentativo di provare la validità delle opposte tesi nel confronto diretto con le situazioni sociali di regioni diverse. Nell'articolo da Milano, a conferma della conclusione di Hume, si ricorda che in Lombardia ed in Romagna « non rimane più angolo, che non sia a qualche coltivazione ridotto, di quel genere che il terreno comporta »<sup>36</sup>. La stessa lievitazione dei prezzi delle derrate si iscrive in un più generale incremento delle ricchezze, facilitato dalla diffusione del lusso presso la popolazione. Di contro, tutti questi fattori appaiono irrisori, o addirittura negativi per l'autore della lettera da Napoli, che non può sorvolare sull'abbandono dell'agricoltura e sul contrasto, così evidente nel Napoletano, tra la miseria di molti e l'ostentazione di ricchezza di pochi<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> « Memorie per servire all'istoria letteraria », Venezia 1753-1758. Il giornale, edito dal libraio Valvasense e frutto della collaborazione del letterato Girolamo Zanetti e del combattivo camaldolese Angelo Calogierà, è una raccolta di lettere in cui si discutono le opere recentemente pubblicate. Grazie all'apporto attivo del Calogierà, il periodico si orienta progressivamente verso la polemica antigesuitica, simpatizzando per la dottrina giansenistica. Il suo contributo positivo si trova appunto negli articoli di religione e non certo nelle discussioni erudite — prevalenti nei primi fascicoli — sulla cultura straniera, spesso dominate da vieto tradizionalismo. Sulle « Memorie » e sul loro significato nella cultura veneziana, cfr. M. Berengo, *Introduzione a Giornali veneziani del Settecento*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. xviii-xix. Il saggio di Hume è analizzato nella lettera da Napoli del 28 giugno 1754 (cfr. « Memorie ... », luglio 1754, pp. 52-57) e nella lettera da Milano del 6 luglio 1754 (cfr. op. cit., pp. 57-60).

<sup>35</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>36</sup> Op. cit., p. 59.

<sup>37</sup> Indifferenti alle problematiche riformatrici sono le considerazioni svolte in una lettera successiva (cfr. « Memorie ... », gennaio 1755, pp. 20-24), dove si riassume il primo volume del « Nuovo giornale forestiero » che tratta dei *Discorsi politici* di Hume. A giudizio delle « Memorie ... » Hume cade in un circolo vizioso nello spiegare il commercio con la ricchezza delle nazioni: se il commercio incrementa la popolazione e questa la ricchezza, « il commercio adunque ch'è il

La prospettiva riformatrice con cui si tende a guardare alla questione, è evidente nell'analisi svolta da Antonio Genovesi che si sofferma sulla soluzione humana e ne esamina l'utilizzabilità per la rinascita economica e sociale del Regno di Napoli. Nel *Discorso sull'agricoltura* del 1764<sup>38</sup> gli opposti pareri di Wallace e di Hume sono soppesati con riferimento diretto alle province del regno per determinare se esse possano « alimentare e sostenere un maggior numero di abitanti, che ora non fanno, e in più larga abbondanza; e dove ciò fosse vero, donde si nasca che esse non rendano a proporzione di quella loro fertilità e bontà di clima, che sono assai generalmente cognite »<sup>39</sup>. La disputa sul confronto tra la popolazione antica e moderna può essere risolta sbrigativamente: i calcoli di Wallace sono « troppo esagerati », ma « non mi rimuovo dal credere che noi siamo alquanto decaduti in fatto di popolazione. Appena noi potremmo fare il quarto di quelle cose, che noi leggiamo essersi fatte duemil'anni addietro; e questo ci dee essere manifesto argomento che noi siamo oggi molto al di sotto al numero della gente, che altre volte abitava questo nostro paese »<sup>40</sup>. Il vero problema non è relativo agli effetti che sono sotto gli occhi di tutti, ma alle cause, ai fattori che hanno prodotto la costante decadenza dell'Italia e del Regno di Napoli in particolare. Il « vero filosofo » si cimenterà su questo e tenterà di « sbarbicare » le cause spopolatrici, che nel Meridione sono essenzialmente morali e riconducibili tutte alla « rozzezza e debolezza » dell'agricoltura<sup>41</sup>.

padre della ricchezza, sarà l'avolo della copiosa popolazione, e la popolazione sarà madre e figliola della ricchezza » (op. cit., p. 23).

<sup>38</sup> A. Genovesi, *Discorso sull'agricoltura*, premesso a C. Trinci, *L'agricoltore sperimentato*, Napoli 1764; cfr. l'edizione del *Discorso* contenuta in A. Genovesi, *Autobiografia e Lettere*, cit.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 342.

<sup>40</sup> Op. cit., p. 343.

<sup>41</sup> Lo stesso intento è sotteso anche nelle osservazioni di Genovesi sulle teorie humane intorno alle questioni monetarie. In una lunga nota della traduzione della *Storia del commercio della Gran Bretagna* di John Cary, Genovesi discute la concezione humana del denaro e si dichiara d'accordo con la definizione secondo la quale esso è come l'olio che agevola il movimento della macchina economica. Tuttavia, in un paese in cui l'attività produttiva è ancora arretrata, la funzione parzialmente stimolatrice esercitata dalla moneta si annulla del tutto e si risolve in un danno. Essa non ha « bastante forza a vincere l'inertza morale » (op. cit., tomo II, Napoli 1764, p. 49, n. 6) e talora « è più atta a reprimere, e addormentare lo spirito d'industria, che di svegliarlo e aguzzarlo » (ivi). In linea generale Genovesi si mostra favorevole all'ipotesi di quanti ritengono che il denaro è comunque un bene, almeno quando l'economia è in condizioni ottimali (cfr. A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio*, Parte II, cit., p. 99); non arriva però a soste-

Nella seconda generazione dei riformatori dello stato di Napoli la questione è affrontata ancor più chiaramente con espliciti intenti operativi. Ne « *La scienza della legislazione* »<sup>42</sup> Gaetano Filangieri espone rapidamente i termini della *querelle* e dichiara la propria preferenza per la soluzione di Hume. I dati su cui Wallace si appoggia « ristuccano ogni lettore di buon senso » e dimostrano « abuso » della storia, ispirato solo da « spirito di sistema » e da « ambizione ». Hume ha risolto definitivamente la questione e dopo di lui « non è più da mettersi in dubbio che, malgrado la diminuzione che ha ricevuta nel particolare la popolazione in alcune regioni d'Europa, nulla di meno, nel tutto essa è piuttosto cresciuta, che diminuita »<sup>43</sup>. Ma il vero problema non sta qui, nel confronto tuttosommato erudito tra il numero degli abitanti del passato e del presente. L'uomo di cultura che non voglia chiudere il suo pensiero in una torre d'avorio si pone una domanda ben più radicale: la popolazione è « nello stato nel quale potrebbe e nel quale dovrebbe essere? Ecco un'al-

nere che un aumento artificiosamente gonfiato del credito pubblico possa avere degli effetti benefici. Sottovalutando l'elasticità del sistema economico inglese, condivide le previsioni catastrofiche di Hume sul futuro dell'economia britannica ed esprime sostanzialmente il suo consenso al saggio humiano *Of Public Credit*, alla cui analisi dedica un intero capitolo delle *Lezioni* (cfr. Parte II, cap. VII: *Riflessioni del signor Hume sopra i due ultimi capi del credito pubblico interno*, pp. 58-68), con alcune correzioni: « se il denaro cresce smisuratamente in un solo Stato d'Europa, debb'esser vero, e certo quel, che insegna Hume, che egli ci rovini il Commercio. [...] Ma se il denaro cresce egualmente in tutte le Nazioni d'Europa teatro del gran Commercio, stimo altresì vero quel dicono i secondi Autori [i suoi avversari] » (A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio*, Parte II, cit., pp. 98-99).

Un raffronto tra le teorie monetarie di Genovesi e quelle di Hume è sostenuto da Giammaria Ortes che le assimila anche a quelle di Locke e di Montesquieu. Questi autori « si dan tanta pena per mettere in sistema la scienza del danaro e quella dell'economia comune, senza però mai riescirvi, o con riescirvi sí male, non per altro appunto che per questo equivoco loro, di prendere il danaro per ricchezza reale, quando non è che un'immaginazione di ricchezza » (G. Ortes, *Delle lettere sull'economia nazionale*, Lettera sedicesima, 13 novembre 1784, ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1976, p. 42). In realtà, nonostante le differenze oggettive sia di contenuto che di metodo, proprio su questo punto e su altri — dalla difesa della libertà di commercio, alla critica dell'uso della carta moneta (cfr. G. Ortes, *Dell'economia nazionale*, parte I, libro VI, ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1976, pp. 344 sgg. e 391 sgg.) — Ortes dimostra di sostenere teorie analoghe a quelle proposte da Hume, cui si avvicina anche per il tono disincantato e scettico che lo porta a criticare le costruzioni astratte della ragione nella storia e nella società.

<sup>42</sup> G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, Napoli, Raimondi, 1780; cfr. l'edizione di Milano, Silvestri, 1817, in 6 volumi.

<sup>43</sup> Op. cit., libro III, p. 351.

tra questione molto piú interessante della prima, molto piú facile a risolversi, ma che ci conduce ad alcuni risultati pericolosi per chi gli enuncia, ed umilianti per coloro che ne sono le cause »<sup>44</sup>. Nel passaggio dal piano descrittivo a quello valutativo della trasformazione la disputa sulla popolosità acquista una connotazione 'scientifica', laddove « scienza » significa individuazione delle « regole di quel che si deve fare », cioè ricerca delle cause che hanno prodotto il presente e determinazione dei mezzi atti a rimuovere le difficoltà che ne ostacolano lo sviluppo. Si è così ricondotti ad uno studio complessivo dell'economia e della società, che manifesta un'evidente insufficienza della legislazione vigente ai fini di un naturale sviluppo dell'agricoltura e di un altrettanto naturale incremento demografico. « Nel corso ordinario delle cose la natura umana tende a moltiplicarsi prodigiosamente », come anche Hume ha dimostrato con chiarezza; per questo motivo devono essere rimossi tutti gli ostacoli politici che creano un solco, una « distanza da quel che è a quel che potrebbe essere »<sup>45</sup>. Nell'idealità di un programma trasformativo anche Hume può trovare una giusta collocazione nella scienza universale della legislazione, con un opportuno trasferimento dal piano speculativo della descrizione di ciò che è a quello pratico della sua riforma in nome del dover essere.

Sono questi temi che si ritrovano tutti applicati nel *Piano di economia riguardante la città di Nocera* di Giovan Battista Scalfati, pubblicato nel 1785 nel « Giornale enciclopedico di Napoli »<sup>46</sup>. Il *Piano* è in-

<sup>44</sup> Op. cit., libro III, pp. 351-352.

<sup>45</sup> Op. cit., libro III, p. 355. Filangieri esclude che si possa estendere l'influenza del clima fino ad elevarla a « causa universale » di tutti i fenomeni morali e politici. In questo senso va apprezzata l'opera di Hume che ha saputo « colla vastità delle sue cognizioni, e colla profondità de' suoi raziocinj disingannare il pubblico da questi paradossi a' quali l'eloquenza e le grazie epigrammatiche di Montesquieu avevano data un'aria di vastità » (op. cit., libro I, pp. 292-293). Tuttavia ogni estremo è comunque vizioso e anche Hume ha esagerato nel negare ogni influenza al clima. In un'opportuna « via di mezzo » si deve riconoscere l'importanza del clima, considerato però in rapporto all'azione del legislatore, che ne può contrastare, sfruttare o mitigare gli effetti. In ogni caso si deve riconoscere che « l'educazione, le leggi, la religione, lo spirito, le massime e i principj del governo, sono tante forze che agiscono di continuo sull'uomo civile » (op. cit., libro I, p. 295), mentre nelle comunità primitive dei selvaggi le cause fisiche hanno il primato.

<sup>46</sup> G. B. Scalfati, *Piano di economia, riguardante la città di Nocera, così in rapporto del suo territorio, che in riguardo del suo popolo*, in « Giornale enciclopedico di Napoli », aprile 1785, pp. 3-44 e maggio 1785, pp. 3-39. Il « Giornale enciclopedico di Napoli » è un periodico mensile pubblicato nel 1785 e nel 1786

viato dai sindaci universitari di Nocera al sovrano per « somministrare molti lumi » e favorire la riflessione sull'economia generale del regno. Il fine che l'autore si prefigge è di determinare il giusto numero della popolazione in rapporto al territorio: gli ideali illuministici dell'utilità pubblica e privata possono essere realizzati nella vita quotidiana solo quando dall'attività lavorativa degli abitanti si ottiene « quella quantità dei prodotti della terra che i cittadini possano goderne per la necessità, comodità e piaceri della vita »<sup>47</sup>. La « felicità secondaria » è l'oggetto di studio dello scienziato della politica che nell'esame dei dati non può rifugiarsi da massime e principi generali, senza i quali i primi sarebbero « sterili ». Di qui il richiamo a Hume, Melon e Genovesi, in quanto filosofi che si cimentano nell'analisi di situazioni concrete empiricamente riscontrabili e di interesse sociale. In particolare, da Hume sono tratte alcune indicazioni circa il giusto rapporto tra gli addetti all'agricoltura e la popolazione nel suo complesso: « rispetto alla popolazione di Nocera vale il sentimento del Sig. Hume, il quale sostiene, che il terzo della popolazione delle città agricole sia addetta alla coltura de' campi »<sup>48</sup>. Della vecchia disputa sulla popolosità dei tempi antichi e dei moderni non rimane più nulla in una ricerca che vuole applicare la ragione nel presente e nella sua riforma. Di per sé Hume non elabora una teoria che si prefigga la riforma come suo scopo primario ma si limita a dare indicazioni descrittive di massima. Tuttavia, applicati in un ambiente sociale differente e non armonicamente sviluppato, i suoi principi acquistano immediatamente un valore alternativo rispetto alla realtà data. I temi tipicamente humiani del naturale stimolo all'attività lavorativa e della libertà di commercio sono tradotti nella proposta operativa della divisione dei beni baronali da distribuire in piccole proprietà ai contadini non possessori. Dalla massima secondo cui la « molla, che muove gli uomini ad operare, consiste, cosí nell'utile, come ancora nel desiderio di significar qualche

che riunisce vari collaboratori della « Scelta miscellanea » e opera nel campo dei dibattiti politici ed economici contemporanei. Vicino alle posizioni illuministiche e difensore delle scelte più avanzate del governo napoletano, il « Giornale enciclopedico », mostra una chiara avversione per i modelli culturali razionalistici francesi, accostandosi ai temi della difesa della tradizione italiana ora in chiave vichiana ora in nome della sensibilità e dell'eloquenza di Linguet e di Rousseau. Sul periodico cfr. G. Ricuperati, *Giornali e società nell'Italia dell' "ancien régime" (1668-1789)*, cit., pp. 326-328.

<sup>47</sup> G. B. Scalfati, *Piano di economia ...*, in « Giornale enciclopedico di Napoli », aprile 1785, p. 5.

<sup>48</sup> Op. cit., p. 40.

cosa al mondo »<sup>49</sup>, Scalfati ricava la necessità di distribuire le terre ai non proprietari per renderli « piú affezionati alla loro patria, ove conterebbero di significar qualche cosa, e sarebbero perciò meno capaci di commettere dei delitti, o di mutar cielo per la loro miseria »<sup>50</sup>. In questo modo può essere risolta la piaga dell'emigrazione e può essere inferto un colpo ai grandi proprietari di latifondi, « i quali, come è noto, son nocivi allo Stato ». Analogamente dal principio « noto in filosofia, che quanto piú si moltiplicano i motivi delle libere azioni umane; tantopiú il fervore delle medesime si accresce »<sup>51</sup> si può dedurre la libertà di commercio delle sete e indirettamente favorire lo sviluppo delle manifatture delle telerie e sottrarle al controllo baronale. L'interdipendenza dei fattori che promuovono l'incremento demografico e il progresso economico sono visti nella luce di una riforma che si propone come scopo primario il mutamento nei rapporti di forza operanti nella società, in nome della perequazione nella distribuzione delle ricchezze.

E ancora, nella Toscana leopoldina, nel 1773, le « Novelle letterarie » recensiscono la traduzione francese della dissertazione di Wallace, confrontando le tesi in essa sostenute con quelle avanzate da Hume<sup>52</sup>. Due anni dopo, nel 1775, Marco Lastri, il collaboratore di Giuseppe Pelli alla direzione delle « Novelle letterarie », pubblica le *Ricerche sull'antica e moderna popolazione della città di Firenze*<sup>53</sup>, in cui si accosta al problema demografico con un atteggiamento che ha perso ogni traccia di esercitazione erudita e che dà ampio spazio ai temi connessi alla problematica delle riforme. La controversia sulla popolazione dei tempi antichi è infatti trasferita all'epoca del Rinascimento toscano, a quella de-

<sup>49</sup> Op. cit., in « Giornale enciclopedico di Napoli », maggio 1785, p. 4.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 6.

<sup>51</sup> Op. cit., p. 23.

<sup>52</sup> Cfr. « Novelle letterarie », XXXI (1770), coll. 443-445. Si recensisce la traduzione francese del saggio di Wallace, ad opera di Eidous. Il giornale fiorentino è dell'opinione che la contesa guadagnerebbe in efficacia e in precisione se fosse limitata a periodi di tempo molto ristretti e determinati; solo con questo metodo si potrà sperare di vedere confermata la tesi di Wallace, che appare « piú interessante per l'umanità ». Quando sarà provato che la popolazione è diminuita rispetto all'antichità, i regnanti « si animeranno sempre piú a immaginare una Legislazione piú favorevole alla Popolazione medesima, e l'industria dei sudditi porrà uno studio maggiore nell'agricoltura, e nell'arti, per ottenere quel comodo vitto, che diedero già altre volte alla specie umana abbondantemente » (op. cit., col. 445).

<sup>53</sup> M. Lastri, *Ricerche sull'antica e moderna popolazione della città di Firenze per mezzo dei registri del battistero di S. Giovanni. Dal 1451 al 1774*, Firenze, Cambiagi, 1775.

licata età di passaggio dal Comune alla Signoria, in cui si sono poste le basi della storia moderna del granducato. I disastri delle guerre, le pestilenze e soprattutto la rovina del commercio delle lane e dei panni provocata dalla scoperta di nuove rotte marittime hanno condotto intere province ad un punto tale che « senza una lunghissima serie d'anni accompagnata da tutto lo sforzo della politica vigilanza è impossibile che risorga[no] »<sup>54</sup>. L'eccesso di popolazione rispetto al territorio è connaturale ed essenziale per i paesi ad economia mercantile, perché questi fondano la propria ricchezza sull'esportazione dei beni prodotti dall'industria nazionale e « regolarmente sussistono a spese delle altre Nazioni ». Ora, tali paesi

si veggono ben presto ridotti alla loro naturale proporzione di abitanti, qualora il loro commercio soffra notevole cambiamento o rovina per qualunque siasi cagione, o perché sia mutata la moda de' generi, o perché siasi perduta la corrispondenza degli avventori diretti altrove, o finalmente perché ciaschedun popolo sia rientrato in possesso di quella porzione d'industria, che ad esso compete e che avea fin allora trascurato<sup>55</sup>.

Il caso di Firenze è dunque tipico di una situazione di generale riflusso, cui si deve ricondurre anche la diminuzione della popolazione. Le tavole sull'andamento demografico della città, elaborate sulla base del metodo dell'aritmetica politica, devono perciò essere inserite in un più vasto quadro storico e politico. In questo senso l'opera di Hume e anche di Montesquieu non si rivela estrinseca alle teorie esposte da Marco Lastri: la linea dello sviluppo demografico è comprensibile solo parzialmente alla luce di cause fisiche, fisiologiche, climatiche ed astronomiche, perché è l'espressione sintetica delle condizioni generali di una nazione. La numerazione esatta della popolazione è il termometro della pubblica felicità, ma questa rimane un dato complesso che richiede pluralità di analisi e che non può prescindere da riferimenti alla storia civile ed economica.

Dal punto di vista metodologico vi sono dunque affinità notevoli con Hume, anche se, sul piano del contenuto, persistono vari motivi di dissenso. Come si è visto, Marco Lastri non condivide la tesi centrale della superiorità dei tempi moderni rispetto a quelli passati. È per lui evidente che lo sviluppo storico della Toscana dal 1450 alla metà del Settecento è scandita da una progressiva contrazione del commercio, dei

<sup>54</sup> Op. cit., p. 27.

<sup>55</sup> Ivi.

matrimoni e delle nascite e da una parallela dilatazione dei consumi di lusso dei ceti dirigenti, che hanno perso ogni affezione all'attività economica produttiva. « La parsimonia domestica e l'impiego utile del tempo facevan generalmente il carattere de' primi secoli della Repubblica e concorrevano a formarne la felicità »<sup>56</sup>, mentre lo sperpero e l'ozio rientrano ormai nella norma delle manifestazioni quotidiane della vita sociale:

la copiosa turba dei servitori per lo piú celibi, il privilegio esclusivo del primogenito nelle famiglie ricche di possedere il comun patrimonio e di celebrare matrimoni, finalmente l'ozio, la dissipazione e lo sfoggio delle ricchezze nel lusso e nella magnificenza per totale occupazione dell'ordine il piú distinto, sono d'un istituzione assai piú moderna<sup>57</sup>.

Tuttavia la fiducia ottimistica di Hume nell'età contemporanea non è del tutto priva di valore e può anche essere propagandata con fondamento, qualora però presupponga la volontà di una riforma radicale e manifesta. L'involuzione dal Rinascimento al Settecento è stata validamente contrastata dalla legislazione di Pietro Leopoldo, il nuovo « principe filosofo » che, liberandosi dai pesanti retaggi della tradizione romana e barbarica, ha saputo immaginare una teoria « spogliata affatto dai pregiudizj » ed attingere « i principj del nuovo governo nella natura dell'uomo fisico », risalendo alla stessa origine prima del sistema politico: salvaguardata la libertà civile del suddito e la sua proprietà, ha intrapreso misure atte a proteggere le arti e a incoraggiare l'agricoltura, che è la sola reale fonte della ricchezza. Di qui la legge frumentaria e di qui la libera circolazione, interna ed estera, delle derrate, con il conseguente incremento della popolazione in tutto lo stato. Se si può concludere che la Toscana « sia per se stessa sufficiente alla propria felicità », si deve anche ricordare che tale prosperità non è il risultato di una passiva subordinazione alla naturale evoluzione della storia, ma è creata da atti umani, politicamente orientati. Grazie al despotismo illuminato si è ristabilito un sufficiente equilibrio tra la popolazione e il territorio, quello stesso equilibrio che Hume descrive come condizione naturale dell'agire economico, indipendente ed autonomo rispetto all'azione del sovrano.

Se dunque già nel 1754 la disputa tra Hume e Wallace appare significativa, un decennio o un ventennio piú tardi, al culmine delle esperienze riformatrici, essa manifesta l'intrecciarsi di tematiche complesse — dallo

<sup>56</sup> Op. cit., p. 29.

<sup>57</sup> Op. cit., pp. 28-29.

sviluppo del commercio alle influenze fisico-climatiche — comunque tutte incentrate intorno al problema del mutamento e della nuova prassi di governo ispirata ai principi del despotismo illuminato. Il dibattito sulla popolazione si allarga così nel segno di un interesse più vasto per le riforme<sup>58</sup> e da queste trae nuovi stimoli per un approfondimento ulteriore della riflessione di Hume. In questo processo di dilatazione la questione dell'incremento demografico risulta inscindibile da un'analisi più articolata sull'incidenza dei fattori naturali e ambientali, sul rapporto tra cause fisiche e cause morali, e soprattutto sui caratteri complessivi del nuovo sviluppo economico fondato su consumi di lusso.

b) *Il lusso, lo « sviluppo economico » e la cultura siciliana.*

In ultima analisi i *Discorsi politici* sono letti con avidità nel Settecento italiano proprio perché incentrati sulle leggi di mercato e sui tratti generali di una società evoluta che si è modellata sui principi del profitto e del libero scambio. Le discussioni che si sviluppano su di essi vertono

<sup>58</sup> La difesa del passato ispira la critica di Denina alla teoria humiana: « Un celebre scrittore moderno (David Hume, Discours sur le nombre des habitants parmi quelques anciennes nations. Disc. politiq. tom. I), il quale si mostrò tanto inclinato a credere e si studiò di mostrare non essere stato il mondo antico sí pieno di abitanti, siccome stimasi volgarmente (R. Wallace nel suo *Saggio sopra la differenza del numero degli abitanti ne' tempi antichi e moderni* sostiene con più giustezza e più fondamento l'opinione contraria a quella del Sig. Hume: dico con più giustezza, perché quantunque il Sig. Hume tratti con molta erudizione il suo argomento, e non senza riflessioni giustissime, confonde tuttavia i tempi, mal distinguendo, esempigrazia, il secolo di Pirro da quel di Cesare), si vede costretto di fare in quel suo discorso quasi una continua eccezione riguardo all'Italia, la quale egli consente che ne' primi tempi della Romana repubblica dovesse essere popolatissima sopra tutte le antiche provincie » (C. Denina, *Delle rivoluzioni d'Italia*, vol. I, cit., pp. 14-15). L'Italia ha conosciuto nel passato tempi migliori perché « la semplicità de' costumi, una vita fatichevole e procacciante, e la robustezza che quindi nasce naturalmente, erano al tempo stesso cagione della crescente popolazione, e sorgente delle facoltà necessarie per sostenerla » (op. cit., vol. I, p. 19). Contro i lodatori del moderno commercio rimane per Denina il dato inconfutabile della semplicità e prosperità dei secoli passati. Egli è consapevole che la negazione assoluta del commercio sarebbe anacronistica e destinata a un inevitabile fallimento in un'epoca in cui le relazioni tra le nazioni si sono moltiplicate (cfr. op. cit., vol. III, p. 579) producendo insensibilmente quella vantaggiosa libertà di commercio che giudica irrinunciabile. Tuttavia non in questo senso è utilizzata la lettura di Hume che, strumentalmente, è chiamato a sostegno della tesi opposta, volta a denunciare i guasti provocati dal lusso, attraverso esempi tratti dalla *History of England* sulla Spagna del Cinquecento e sull'Inghilterra di Giacomo I (cfr. C. Denina, *Delle rivoluzioni d'Italia*, vol. III, cit., pp. 414-415 e 513-514).

tutte, piú o meno mediatamente, attorno al nodo centrale della diffusione reale, auspicata o deprecata del lusso, quale manifestazione fenomenologica di un modello di società che ha già trovato o ricerca la strada dello « sviluppo economico ». Su questo problema, analizzato nei suoi aspetti etici, monetari e politici, gli interventi sono molteplici, come vari sono gli intendimenti soggettivi e le situazioni locali cui si riferiscono. Così, se il bassanese Roberti utilizza Hume contro Mandeville in chiave letteraria e conservatrice e se anche Denina non nasconde le proprie intenzioni moderate a questo proposito, quanti si schierano apertamente per le riforme accettano l'analisi humiana in funzione della loro adesione a un programma economico che favorisca la svolta da un sistema ripetitivo e statico a quello caratterizzato dal dinamismo senza possibilità di ritorno che impronta di sé le aree piú avanzate dell'Europa contemporanea.

A titolo esemplificativo si può qui ricordare il caso di Antonio Zanon<sup>59</sup>, attivo esponente della classe imprenditoriale veneta e lettore attento delle principali opere contemporanee di economia. Nelle sue ampie *Lettere sull'agricoltura, le arti e il commercio*<sup>60</sup> discute anche le teorie humiane, in particolare nella Lettera XII, dove tenta di mostrare che gli aumenti dei prezzi delle terre e dei prodotti agricoli verificatisi dopo il Cinquecento sono stati determinati non solo dal maggior afflusso di metalli preziosi, ma anche dal cambiamento di costumi mentali e pratici. A questo proposito si dichiara sostanzialmente d'accordo con quanto Hume scrive nel saggio *Of Money*<sup>61</sup> che cita ampiamente: in linea generale la difesa humiana del nuovo modo di vivere gli sembra accettabile perché funzionale all'incremento della produzione manifatturiera e del commercio nazionale e internazionale; cerca però di relativizzare l'asserzione hu-

<sup>59</sup> Antonio Zanon (1696-1770) nativo di Udine, studia agricoltura, economia pubblica e commercio e succede, per la morte del padre e di un fratello, alla direzione di un ampio negozio di sete. Da allora si dedica alla conduzione di redditizi negozi, al miglioramento della produzione della seta, dell'agricoltura e dell'artigianato locali. Iscritto a numerose accademie dello stato veneto e d'Italia, viene spesso consultato dal suo governo. Buon conoscitore della cultura contemporanea, apprezza soprattutto la produzione teorica e pratica degli Inglesi e scrive a sua volta su argomenti economici. Di lui restano 8 volumi di *Lettere dell'Agricoltura, delle Arti e del Commercio, in quanto unite contribuiscono alla felicità degli Stati* (Venezia, Fenzo, 1763-1765). Su Zanon cfr. *Scrittori classici italiani di economia politica*, parte moderna, tomo XVIII, Milano, Destefanis, 1804, pp. 5-13.

<sup>60</sup> Si utilizza qui la ristampa delle *Lettere* contenuta nell'*Edizione completa degli scritti di Agricoltura Arti e Commercio di Antonio Zanon*, in *Raccolta di opere scelte di autori friulani*, voll. V-XV, Udine, Mattiuzzi, 1829-1830.

<sup>61</sup> Cfr. D. Hume, *Of Money*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., pp. 689-702.

miana e di non assumerla come massima fornita di validità assoluta per tutte le condizioni storiche. Nello specifico, ritiene che sarebbe semplicistico e pericoloso applicarla *ipso facto* alla realtà friulana. Infatti quando non si hanno materie prime e non se ne possono perciò ricavare prodotti manufatti, è meglio non lasciarsi allettare dalle mode e dal lusso che potrebbero solo generare dipendenza dai paesi stranieri e passività della bilancia commerciale: la nazione che « continua a vivere nell'antica semplicità, viverà alla giornata e forse più felice delle nazioni opulenti finché resisterà alle tentazioni delle mode e del lusso »<sup>62</sup>. In ogni caso, Zanon mostra particolari simpatie per il modello di società descritto da Hume e ritiene che i consumi di lusso, limitati a un ristretto ceto di persone, possono anche essere positivi per l'economia nazionale. Al contrario, « il lusso non osservato del popolo e de' contadini, cioè quelle superfluità che prima d'ora non conobbero, può causare gravissime rovine »<sup>63</sup>. Il riferimento humiano alla « parte più gaia e prospera della nazione »<sup>64</sup> quale fruitrice dei beni di lusso della produzione manifatturiera si connota qui di caratteri più arretrati e più accentuatamente classisti: il ceto agiato tende a chiudersi in se stesso e a contrapporsi agli strati popolari e contadini e se obiettivamente il suo ristretto mercato crea le condizioni per lo sviluppo delle forze produttive, ne rimane tuttavia implicita — nella teorizzazione di Zanon — la portata progressiva. Mentre Hume accentua il valore dinamico e propulsivo della produzione manifatturiera di beni di lusso ai fini dello sviluppo sociale complessivo, Zanon tende inavvertitamente a sottolineare e a difendere gli interessi di classe che ne sono alla base, a conferma della maggiore arretratezza della realtà italiana, in cui il passaggio dalla fase dell'accumulazione originaria a quella della produzione manifatturiera infine a quella specificamente capitalistica avviene più lentamente e con maggiori ostacoli. Con un interesse più chiaramente agronomico, a mezza strada tra la volontà propagandistica e quella riformatrice, Zanon sottoscrive comunque il valore sociale delle tappe di questo processo, a partire dall'*enclosure* quale momento ineliminabile e positivo che ha consentito l'incremento demografico e la coltivazione delle terre prima incolte<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> A. Zanon, *Lettere sull'Agricoltura ...*, in *Raccolta di opere ...*, vol. IX, cit., p. 212.

<sup>63</sup> Op. cit., p. 219.

<sup>64</sup> D. Hume, *Sul commercio*, in *Opere*, vol. II, cit., p. 671.

<sup>65</sup> Francesco Gemelli (1736-1806), riformatore della Sardegna, nel *Riformamento della Sardegna proposto nel miglioramento di sua agricoltura. Libri tre* (voll.

Nell'ambiente sociale ed economico piú avanzato della Lombardia, Sebastiano Franci<sup>66</sup> si accosta ai problemi monetari sollevati da Hume e cerca di evidenziare l'interdipendenza con le questioni del lusso e piú in generale del decollo di un'economia già di stampo precapitalistico. Franci accetta la critica humiana della dottrina mercantilistica secondo cui la ricchezza di una nazione è costituita dall'abbondanza di moneta circolante. Questa presa di posizione è comunque subordinata al tentativo di dimostrare che i consumi di lusso di prodotti d'oro e d'argento non hanno effetti deleteri sull'economia nazionale: la sottrazione di questi metalli alla circolazione monetaria non provoca alcuna flessione dell'attività produttiva. Al contrario, se è vero quanto Hume scrive nei *Discorsi politici*, « le dorature, e le filature d'oro, e d'argento prolungano quest'intervallo [tra l'acquisizione del denaro e l'aumento del prezzo] e conseguentemente promuovono la popolazione, somministrando il modo di mantenersi a molte famiglie, aumentando l'industria sostenendo un'arte adatta ai consumi del nostro secolo »<sup>67</sup>. Il ricco ricerca certamente il proprio piacere nel vestire elegantemente, nell'abitare in un'abitazione sontuosa, nel vivere con lusso, ma ciò non è assolutamente un male per tutta la nazione. Solo lui è il fruitore immediato e privilegiato di questi beni, ma favorisce anche artigiani e commercianti e indirettamente tutta la nazione. Anche dal punto di vista strettamente monetario i consumi di lusso si risolvono in un vantaggio; infatti, nel caso in cui le merci in questione siano vendute a paesi stranieri attirano grosse somme di danaro, nel caso in cui non vengano esportate ma siano consumate sul posto, distruggono opportunamente una gran quantità di metallo che, convertito in moneta, produrrebbe tutti quegli effetti negativi che Hume ha utilmente sottolineato.

Con chiarezza ancor maggiore Angelo Pavesi<sup>68</sup> insiste sulla neces-

2, Torino, Briolo, 1776) si sofferma sulla *Lettera decima* di Zanon, in cui sono descritti il processo e gli effetti della vendita dei beni comunali in Friuli nel sedicesimo secolo, e stabilisce un confronto tra quanto è avvenuto in Friuli e in Inghilterra, a conferma dell'utilità dell'*enclosure* anche per la Sardegna.

<sup>66</sup> S. Franci, *Del lusso delle manifatture d'oro e d'argento*, in « Il Caffè », cit., pp. 348-349.

<sup>67</sup> Op. cit., p. 349.

<sup>68</sup> Angelo Pavesi nasce a Piacenza e diviene funzionario del Supremo Consiglio di Economia a Milano nel 1776 con incarico di censore dei libri. Lavora con Carli e Verri su problemi economici e finanziari e successivamente è a Parma da Du Tillot per la trasformazione del Collegio dei mercanti in una camera di commercio. Nel 1773 è a Como in qualità di primo ufficiale d'annona e nel 1781 è

sità di consumi anche di lusso che sono sempre benefici e vivificatori della vita nazionale. I consumi producono infatti occupazione e questa fa incrementare la popolazione, aumentando di conseguenza la ricchezza sociale. Con chiara reminiscenza humiana, Pavesi insiste sul necessario legame che stringe lo sviluppo industriale al benessere collettivo, dei singoli e del Principe. L'Inghilterra è un esempio lampante dinnanzi agli occhi di tutti perché ha saputo sbarazzarsi delle pastoie che ostacolano la produzione, dalle corporazioni agli statuti a quelle regole rigide ma approssimative ed ispirate ad una logica particolaristica. Milano e Como possono sperare realisticamente di adeguarsi ai brillanti modelli britannico e olandese perché hanno alle spalle, nella loro storia nazionale, la prova di una grandezza che può essere nuovamente raggiunta. Come nella prefazione alle edizioni italiane dei *Saggi politici* il dato primo da cui muove l'analisi di Pavesi è la constatazione della presente decadenza del commercio di contro alla floridezza del passato: « Chiunque avrà scorse le antiche Memorie concernenti lo Stato di Milano, e di questa stessa Città, e provincia di Como, avrà fatta senza dubbio una considerazione, e di quanto e maggiore e più utile Traffico erano una volta adorne, che non sono di presente »<sup>69</sup>. In questo senso Hume offre un valido esempio di un'analisi economica che si sviluppa correttamente sia sul piano del metodo che su quello del contenuto. Infatti ha saputo fornire il quadro generale di un'ipotesi politica che ha presente la varietà e l'interdipendenza dei fattori che concorrono allo sviluppo economico. Proprio in nome di questo sviluppo già di tipo capitalistico che vuole vedere rapidamente diffondersi in Lombardia, Angelo Pavesi invita ad una maggiore dinamicità nell'impiego della manodopera e ad una più chiara e precisa regolamentazione tecnica, ispirata ai criteri della pubblicità e dell'universalità. L'intrinseca regolarità dei meccanismi economici<sup>70</sup> non

vicesegretario dell'intendenza delle finanze. Membro della municipalità di Milano durante il periodo francese, nel 1796 è rappresentante dell'amministrazione della Lombardia e poi intendente delle poste, ma è allontanato all'epoca dell'invasione franco-russa. È autore di *La storia di Milano. Dissertazione critico-istorica*, Milano, Galeazzi, 1771 e di *Memorie per servire alla storia del commercio dello stato di Milano, e di quello di Como in particolare*, Como, Staurenghi, 1778. Su Angelo Pavesi cfr. F. Venturi, *Illuministi italiani*, t. V, cit., p. 307 e R. Grimsley e D. D. Ronco, *Corrispondenti italiani ...*, cit., pp. 412-413.

<sup>69</sup> A. Pavesi, *Memorie per servire ...*, cit., p. 1.

<sup>70</sup> Angelo Pavesi non è totalmente a favore della libertà di commercio tra i vari paesi: « In fatto di Commercio, e Manifatture devesi procurare la possibile indipendenza dagli Stati esteri, che diviene sopra tutto al giorno d'oggi indipen-

deve far temere circa gli esiti di un progresso industriale che non può conoscere ostacoli di sorta, né di ordine morale-religioso<sup>71</sup>, né di ordine sociale. Ancora una volta l'appello ai nobili perché non disdegnino di applicarsi al commercio e alla produzione riassume il senso di un intervento che ha come punto di riferimento la società britannica teorizzata da Hume sulla via del capitalismo, con la sua struttura sociale imperniata su una estesa classe media in cui confluiscono numerosi membri dell'aristocrazia.

Gli esempi in questo senso potrebbero continuare con rimandi agli spunti humani contenuti nelle opere dei nostri economisti più o meno noti e più o meno direttamente impegnati nelle riforme. Alcuni nomi non possono però essere elusi, in quanto rappresentanti di un ambiente culturale in cui l'interesse per i *Discorsi politici* rivela una relativa coerenza e costanza. Nella Sicilia settecentesca i *Saggi* economici sono diffusi capillarmente e utilizzati all'interno di orientamenti di politica economica disparati. Le stesse misure dei viceré, dalla prammatica di Fogliani del 1755<sup>72</sup>, ai tentativi riformatori di Domenico Caracciolo, si innestano su un sottofondo di analisi e di considerazioni che riprendono temi già affrontati da Hume. Di per sé, lo scritto principale di Domenico Caracciolo<sup>73</sup>, le *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti*

denza Politica, e di Stato, che è quanto a dire doppia libertà, e doppia padronanza de' suoi proprj dominj » (A. Pavesi, op. cit., p. 21). Tuttavia riconosce che quando non è possibile l'ottimale indipendenza non si può forzare la natura che ha reso i paesi diversi e perciò dipendenti l'uno dall'altro: il meccanismo economico ha una sua intrinseca oggettività e le leggi positive devono trarre la « loro forza, e solidità da quella della natura » (op. cit., p. 22).

<sup>71</sup> Il gran numero di ecclesiastici, sottratti per la regola del celibato alla dinamica sociale e possessori di beni vincolati non soggetti a tassazione, sono un grande ostacolo allo sviluppo industriale (cfr. op. cit., p. 94).

<sup>72</sup> Alla distinzione humaniana tra lusso rovinoso e lusso innocente si richiama la prammatica del luglio 1755 (cfr. G. Giarrizzo, *Appunti ...*, cit., p. 600).

<sup>73</sup> Domenico Caracciolo (1715-1789) dopo un periodo di attività amministrativa a Napoli in qualità di giudice della Vicaria, entra nel servizio diplomatico e si trasferisce a Parigi, a Torino e a Londra (1750-1780), distaccandosi progressivamente dai problemi e dalla realtà napoletana. Soprattutto l'esperienza di Parigi lascia tracce profonde nella sua riflessione e nell'opera politica che egli svolge in qualità di viceré della Sicilia dal maggio 1780, in collaborazione con il consultore Saverio Simonetti e con il segretario Giuseppe Gargano. La sua attività, tesa a stabilire una nuova alleanza tra monarchia e borghesia, incontra la fiera opposizione del baronato e del clero, che ne osteggiano le principali misure — dalla soppressione dell'Inquisizione, alla richiesta di censimento, ai provvedimenti contro la scarsità del grano. Frutto della sua esperienza, in particolare in materia

della Sicilia, non considera direttamente la teoria politica ed economica di Hume: Caracciolo svolge la sua analisi lungo coordinate fondamentalmente estranee al pensiero di Hume, dalla fisiocrazia, al mercantilismo, al programma politico degli enciclopedisti francesi<sup>74</sup>. Così, se sono presenti motivi di contatto con Hume — tra cui non ultima la nozione di « travaglio » in quanto misura del valore delle cose<sup>75</sup> — il quadro generale è in prevalenza improntato ad un modello di sviluppo sociale in cui l'agricoltura detiene ancora un ruolo primario. Le arti ed il commercio hanno una funzione determinante nell'incremento dei capitali prodotti dalla terra, ma non per questo è intaccata la massima generale secondo cui « i negozianti sono la classe di cittadini il di cui interesse è meno di accordo con quello del pubblico »<sup>76</sup>. Infatti in un'economia in cui le arti e le manifatture scarseggiano, il lusso diviene fattore di dispersione della ricchezza nazionale che « si dissipa in grandissima parte, a guisa de' fiumi che periscono in mezzo alle sabbie »<sup>77</sup>. Eppure, anche per Caracciolo, sia pure per via negativa, il ceto medio costituisce il referente privilegiato in quanto garante dell'equilibrio sociale. In ultima analisi è la struttura sociale della Sicilia, così diversa da quella della Gran Bretagna, che impone modalità differenti di intervento, ma non differenti criteri di valore. Al termine della sua esperienza di riformatore e con la lucidità di chi ricerca le ragioni dei propri insuccessi, Ca-

annonaria, sono le *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia* (Palermo, nella Stamperia Reale, 1785). Su D. Caracciolo cfr. G. Giarrizzo, *Nota introduttiva*, in *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., pp. 1021-1037, cui si rimanda per la restante bibliografia.

<sup>74</sup> Elementi di una concezione fisiocratica, vicina al pensiero di Turgot e di Dupont, sono rintracciabili nell'avversione per i negozianti, nella preferenza per il commercio interno, nella politica tributaria basata sulla tassazione della terra e nella generale difesa della libertà di commercio. Sulle riserve di Domenico Caracciolo alla fisiocrazia e su alcuni suoi orientamenti mercantilistici, cfr. F. Catalano, *Il viceré Caracciolo e la Sicilia alla fine del secolo XVIII*, in *Illuministi e giacobini del '700 italiano*, cit., pp. 7-76.

<sup>75</sup> « Il travaglio è in ultima analisi il prezzo di tutte le cose » (D. Caracciolo, *Riflessioni su l'economia ...*, in *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., p. 1039). Così pure il *Comentario* (del 1786) di De Cosmi alle *Riflessioni* di Caracciolo: « l'ultima analisi del valor delle cose, ossia della moneta che lo rappresenta, è la fatica dell'uomo » (op. cit., p. 6). Sono questi motivi di contatto che sembrano essere imputabili anche all'influenza dell'opera di Smith. La tesi della dipendenza delle *Riflessioni* di Caracciolo da Adam Smith è sostenuta da G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, in « Rivista storica italiana », LXXVII (1966), p. 6.

<sup>76</sup> D. Caracciolo, *Riflessioni ...*, in *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., p. 1047.

<sup>77</sup> Op. cit., p. 1053.

racciuolo conferma quello che era stato il suo giudizio iniziale sulla realtà isolana, fondamentalmente dicotomica nella contrapposizione tra « gran signori » e « miserabili », tra oppressori e oppressi senza « classe intermediaria »<sup>78</sup>. Anche in Sicilia, come in Inghilterra e in tutta Europa, il blocco monolitico dei proprietari feudali si sta incrinando per un processo sotterraneo di mobilità sociale: i negozianti comprano feudi e terre, ma « la vanità ed inerzia nazionale » rendono improduttivo il loro investimento, dal momento che questo non si traduce in miglioramenti effettivi nella produttività. Infatti « qui manca [...] la classe di quei negozianti i quali pongono il lor danaro in su i terreni, e promovendo per proprio interesse l'industria e il travaglio dilatano l'agricoltura e aiutano mirabilmente la circolazione del danaro »<sup>79</sup>. Le ragioni dell'arretratezza della Sicilia e della sua resistenza alle riforme governative stanno in questa questione di fondo, nella ripetitività e staticità del sistema economico e sociale che smorza ogni dinamica di cambiamento.

Appunto su questo nodo centrale anche nella Sicilia settecentesca si apre il dibattito con le teorie economiche di Hume; il problema è radicale e investe il rapporto tra le varie forme di produzione ed il meccanismo di crescita irreversibile che caratterizza l'era dello « sviluppo economico », dell'avvio del capitalismo industriale. La lettura di Hume fornisce gli strumenti per la confutazione delle teorie tardo-mercantilistiche, troppo compromesse con un modello autarchico, rigidamente protezionistico, che intralcia la formazione di quel *surplus* da cui dipende il decollo di un sistema economico autosostenuto.

Con chiarezza Saverio Scrofani<sup>80</sup>, che pure fa proprio il punto di

<sup>78</sup> D. Caracciolo, lettera a F. Galiani, Palermo 21 dicembre 1781, riprodotta in *Illuministi italiani*, tomo VII, cit., p. 1058.

<sup>79</sup> Op. cit., p. 1054.

<sup>80</sup> Saverio Scrofani (1756-1835) nasce a Modica ma, a causa di alcune falsificazioni, fugge dalla Sicilia e si trasferisce in Toscana e successivamente nella Francia meridionale, dove assiste all'inizio della Rivoluzione francese. Da questa esperienza trae lo scritto *Tutti han torto ossia lettera a mio zio sulla rivoluzione di Francia* (Firenze 1791), in cui scagiona i *philosophes* dalla responsabilità della rivoluzione e tenta una spiegazione di questa a partire dalla struttura sociale e politica della Francia prerivoluzionaria. Sempre nel 1791, a Firenze, esce la *Memoria sulla libertà del commercio dei grani di Sicilia* contro fisiocratici e neomercantilisti e in aperta difesa del baronato. Oltre a varie opere di economia, scrive anche un *Viaggio in Grecia* (Roma 1798) che, frutto di un lungo viaggio in Medio Oriente, verrà poi tradotto in varie lingue e gli darà fama europea. In seguito, per ottenere un impiego nella burocrazia francese, aderisce al programma rivoluzionario, avvicinandosi all'ala moderata ed antigiacobina. Con la Restaurazione man-

vista del ceto agrario baronale, rifiuta la tesi della bilancia commerciale e la conseguente teoria che identifica la ricchezza con la moneta. « Finì quel tempo in cui la ricchezza e la forza d'una nazione si desumeva da una folle e chimerica bilancia di commercio: finì quel tempo, in cui la politica dei gabinetti riducevasi solamente a fomentare una stolta gelosia per mantener l'equilibrio tra potentati »<sup>81</sup>. Gli economisti classici inglesi e Hume hanno già mostrato che « la forza d'un popolo non si misura col numero delle armi, ma col valore delle sue ricchezze e del suo commercio: e che la prosperità d'un impero è sempre in proporzione eguale alla forza e alla prosperità degli altri »<sup>82</sup>. Nella situazione particolare della Sicilia, in cui il commercio e l'industria sono limitati, la ricchezza non può provenire che dalla terra: l'accumulazione può derivare solo dall'estrazione di quel « superfluo » della produzione agricola con cui ga-

tiene l'incarico di direttore del censimento e, oltre a dedicarsi all'attività di pubblico funzionario, prepara vari piani economici. Su S. Scrofani cfr. *Letterati, memorialisti e viaggiatori del Settecento* (a cura di E. Bonora), Milano - Napoli, Ricciardi, 1951, pp. 1101-1103; A. Petino, *Saggi sulle origini del pensiero meridionalistico*, Catania 1958, pp. 145-161; S. Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia ...*, cit., pp. 169-172; G. Giarrizzo, *Introduzione* a S. Scrofani, *Memorie inedite*, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1970.

<sup>81</sup> S. Scrofani, *Tutti han torto ...*, cit., riprodotto in S. Scrofani, *Memorie inedite*, cit., p. 97.

<sup>82</sup> Ivi. Anche nella *Memoria sulla libertà del commercio dei grani di Sicilia* è ribadito lo stesso concetto con un'esemplificazione sugli scambi commerciali tra la Sicilia e Genova a vantaggio di quest'ultima: l'eccesso di vendite dei Genovesi solo apparentemente si risolve in vantaggio perché a lungo andare l'impossibilità di smerci ulteriori ed il debito mai saldato dei Siciliani saranno la rovina del commercio genovese (cfr. op. cit., in S. Scrofani, *Memorie inedite*, cit., p. 119).

Un'analoga considerazione è svolta da Gaetano La Loggia che nel suo *Saggio economico politico* (in « Raccolta di opuscoli di autori siciliani », IV [1791]; cfr. l'edizione a cura di G. Falzone, Caltanissetta - Roma, Sciascia, 1964, pp. 41-42) scrive: « Già lo disse il Sig. Hume che la ricchezza del Governo sia fondata sulla ricchezza nazionale: e quanto più s'indeboliscono i Cittadini tanto meno potranno supplire a' loro bisogni, e la popolazione si diminuirà, e lo Stato non potrà mai soddisfare ai proprj bisogni, se non per via di mezzi violenti, e rovinosi (Hume, *Discours politique de Commerce, & de Finance*, p. 224. & seq.) ». Come dimostra l'esempio della Spagna, anch'esso ricordato da Hume, le finanze non costituiscono il principio vitale del corpo politico, bensì l'agricoltura e le arti (cfr. G. La Loggia, *Saggio economico politico*, cit., p. 144). A differenza di Scrofani, La Loggia non utilizza queste considerazioni a vantaggio dell'agricoltura che egli considera subordinata alle manifatture. L'arretratezza siciliana gli fa assumere delle posizioni tutt'altro che progredite in materia di manodopera e di libera iniziativa imprenditoriale dei singoli: in questo senso anche l'opera di Hume risulta subordinata a una mentalità ancora lontana dal far propria e dal comprendere pienamente il nuovo spirito industriale già affermatosi in Inghilterra.

rantire anche la sussistenza del commercio e delle manifatture, che « non son pagati dei loro travagli, siano ingegnosi, siano penibili, che dalla classe coltivatrice e proprietaria »<sup>83</sup>. Il baronato trova così assicurata la propria funzione egemone e direttiva della società e dell'economia e si scagiona dalla responsabilità di essere la causa dell'arretratezza siciliana. Non la viziosa struttura della proprietà terriera<sup>84</sup>, bensì gli ostacoli alla libera circolazione dei prodotti ed a profitti adeguati impediscono l'avvio del processo di sviluppo dell'intera isola. Hume è dunque utilizzato in difesa della tesi della aristocrazia fondiaria e di una politica fondamentalmente conservatrice rispetto a programmi di riforma strutturale o quanto meno di innovazione sociale.

Il fenomeno non è casuale né tanto meno circoscritto ad un unico pensatore se lo stesso Paolo Balsamo<sup>85</sup> si accosta ai temi e alla riflessione

<sup>83</sup> S. Scrofani, *Memoria sulla libertà ...*, cit., p. 126.

<sup>84</sup> La polemica è soprattutto con G. Filangieri che denuncia la struttura distorta della proprietà terriera.

<sup>85</sup> Paolo Balsamo (1764-1816) studia nel Seminario arcivescovile e poi nell'Accademia degli studi di Palermo, dove vince un concorso per un viaggio di studio all'estero, col fine di approfondire la conoscenza dei metodi agrari stranieri. Dal settembre 1787 all'ottobre 1788 è in Toscana, dove stringe rapporti con i georgofili e con Andrea Zucchini e dove stende alcune *Memorie*. Si trasferisce poi in Inghilterra, passando per Parigi, e diviene qui amico di Arthur Young. Nel 1790 è nei Paesi Bassi e per la metà dell'anno nuovamente in Sicilia. Nel 1791 inizia il suo insegnamento all'Accademia di Palermo e, alla diffusione delle idee della Rivoluzione francese, riafferma con fermezza le proprie convinzioni sul valore della grande proprietà terriera e sulla necessità delle imposte indirette. Tuttavia, con il progressivo approfondimento della conoscenza della realtà siciliana, attraverso una serie di viaggi, P. Balsamo si avvicina all'idea della divisione dei latifondi per favorire la formazione di una classe di proprietari più attivi, ancora assente nell'isola. Membro del Parlamento all'epoca del contrasto con Napoli, in polemica con l'assolutismo regio e con la « democrazia » francese, elabora un piano finanziario e poi un progetto di costituzione in cui, pur seguendo le idee di Bentinck e di Blackstone, ribadisce la tesi della necessità di far perno sul ceto dei proprietari privati per la difesa della libertà siciliana e per l'ammodernamento dell'isola. Successivamente mediatore nel contrasto fra gli opposti partiti filo- e anti-inglese, dopo la restaurazione è costretto a lasciare la vita politica e scrive nel 1816 le *Memorie segrete sulla istoria moderna del Regno di Sicilia* (ora riprodotte nelle Edizioni della Regione Siciliana, a cura di F. Renda, Palermo 1969).

Di P. Balsamo rimangono varie opere, molte ancora inedite; tra le edite, oltre a quelle già indicate, si possono qui ricordare le *Memorie economiche ed agrarie riguardanti il regno di Sicilia nella Reale Accademia di Palermo* (Palermo 1803); *Sopra la ruggine e il cattivo raccolto dei grani del corrente anno 1804 in Sicilia* (Palermo 1804); *Giornale di viaggio fatto in Sicilia e particolarmente nella Contea di Modica* (Palermo 1809); *Memorie inedite di pubblica economia ed agricoltura* (voll. 2, Palermo 1845).

Su P. Balsamo cfr. F. Brancato, voce *Paolo Balsamo*, in *Dizionario biografico*

di Hume sulla base di un piú generale interesse per le contemporanee esperienze politiche ed economiche, in funzione antigovernativa e con l'appoggio dichiarato dei ceti baronali piú o meno inclini a soluzioni moderate. L'influsso dell'empirismo si inquadra nel piú vasto orientamento della cultura siciliana negli anni del riformismo di Caracciolo e si traduce — come per altri autori contemporanei — nell'osservanza di un metodo che rifiuti il « vasto e bisbetico regno delle metafisiche astrazioni » e si proponga l'unione delle « utili pratiche osservazioni » colle « teoriche speculazioni ». Implicita nella sintesi tra ragione ed esperienza vi è la volontà di intervenire nella realtà economica al fine di promuovere quella rivoluzione agronomica che sta tanto a cuore degli intellettuali piú avanzati del ceto aristocratico. Coerentemente Paolo Balsamo fa propria la tesi della pubblicistica illuministica, già sostenuta da Hume, che nel ricercare le cause dell'arretratezza, rifiuta l'interpretazione deterministica della teoria fisico-climatica affermata da Montesquieu nell'*Esprit des lois*, giacché « la temperie dell'aere e il corso delle stagioni vario nelle varie contrade ha poca o nessuna influenza nell'industria cosí degli artieri come degli agricoltori »<sup>86</sup>: la produzione granaria della Sicilia è diminuita nell'età moderna rispetto a quella greco-romana e normanna, ma le cause non sono principalmente di carattere fisico bensí morale, politico e sociale insieme. Nelle vicende della Sicilia sono compendiate i destini stessi dell'umanità, la cui storia si dipana nei secoli secondo ritmi alterni, in un ciclico avvicinarsi di progresso e regresso: « ora la [la Sicilia] miriamo elevata al piú alto grado di coltura e di splendore, e ora la compiangiamo avvilita ed oppressa in seno alla barbarie e alla piú vergognosa ignoranza »<sup>87</sup>. Una tale depressione — ed in questo Balsamo si discosta anche da Hume — non è però provocata dall'inettitudine dei Siciliani, troppo favoriti dal clima per non puntare tutte le proprie forze nella

*degli Italiani*, vol. V, pp. 616-621; A. Petino, *Meridionalisti del Settecento. Il rilevamento della Sicilia come area depressa nel pensiero di Paolo Balsamo*, in *Studi in onore di Armando Saporì*, vol. II, Milano, Istituzione Editoriale Cisalpino, 1959, pp. 1217-1244; G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, cit., pp. 5-60; D. Scinà, *Prospetto ...*, vol. III, cit., pp. 110-115.

<sup>86</sup> P. Balsamo, *False cagioni della mancanza delle manifatture nel regno di Sicilia*, memoria seconda (15 Dicembre 1798), in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 35.

<sup>87</sup> P. Balsamo, *Sopra la mancanza o imperfezione delle manifatture in questo regno, e i suoi perniciosi effetti relativamente all'agricoltura e alla ricchezza nazionale*, memoria prima *Sulle manifatture* (1798-1799), in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 27.

agricoltura<sup>88</sup>. Gli stimoli all'attività costituiti dal bisogno e dalla necessità materiale incidono solo marginalmente nella determinazione dei caratteri e dello sviluppo della produzione. Prima ancora appare necessario ribadire il peso di influssi e condizionamenti che derivano direttamente da misure politiche e legislative.

Tuttavia, in linea ideale, se la prassi governativa fosse corretta, le cause politiche e sociali sarebbero del tutto irrilevanti: la loro importanza si manifesta solo per via negativa, solo in controtuce alle deleterie misure vicereali che ostacolano il libero esplicarsi dei moventi naturali dell'agire economico. Nella morale sono infatti riposti i germi dell'attività produttiva che, assecondati, avranno effetti positivi sia sui soggetti economici che su tutta la nazione. In primo luogo dovrà essere favorito e alimentato l'amore dell'utile, « questo gran principio motore di tutte le nostre operazioni »: esso « fa affidare il marinaio all'onde infide

<sup>88</sup> « Taluni sono portati scioccamente a credere che esso [lo stato compassionevole delle nostre manifatture] è una naturale insuperabile conseguenza della condizione agricola della Sicilia, e aggiungono che intanto gli Italiani ed ancor più gli abitatori dei paesi di oltremonte sono così eminenti e riputati nelle manifatture, perché vi sono spinti e astretti dal bisogno, non avendo eglino un suolo ed un cielo come il nostro propizio ai lavori dell'agri i quali sono assai più utili e più importanti di quelli delle fabbriche e manifatture di ogni sorte » (op. cit., pp. 28-29). In questo senso Balsamo si discosta anche da Hume, che nel saggio *Sul commercio* scrive: « Per quale ragione nessun popolo che viva ai tropici è riuscito a raggiungere la benché minima misura di civiltà e nemmeno ad avere nel suo ordinamento una polizia o una disciplina militare, mentre sono poche le nazioni nei climi temperati che siano del tutto prive di tali vantaggi? È probabile che una causa di questo fenomeno stia nel caldo e nell'invariabilità del tempo della zona torrida, che rende abiti e case meno richiesti dagli abitanti e quindi abolisce parzialmente quella necessità che è la grande spinta all'attività e all'inventiva » (op. cit., p. 675). Tuttavia, in linea con il suo orientamento antideterministico, in *Of National Characters* Hume corregge questa affermazione ricordando l'importanza preminente delle cause morali: « Se il carattere degli uomini dipendesse dall'aria e dal clima, dovremmo naturalmente aspettarci una notevole influenza da parte dei vari gradi di caldo e di freddo, dal momento che nulla ha un maggiore effetto su tutte le piante e gli animali irrazionali. E, in verità, c'è qualche ragione per ritenere che tutti i popoli che vivono oltre i circoli polari o ai tropici siano inferiori al resto della specie umana e siano esclusi da tutte le più alte vette di cui è capace la mente umana. Questa notevole differenza può forse essere spiegata, senza ricorrere alle cause fisiche, con la povertà e la miseria in cui vivono coloro che abitano il Nord del globo, e con l'indolenza degli abitanti del Sud, dovuta ai loro scarsi bisogni. Questo tuttavia è certo: che nei climi temperati il carattere delle varie nazioni si presenta come estremamente promiscuo, e che quasi tutte le osservazioni generali formulate sui popoli che abitano i paesi più a sud o più a nord della zona temperata sono dubbie e fallaci » (op. cit., trad. it. in D. Hume, *Opere*, vol. II, cit., pp. 617-618).

e spaventevoli; spinge animoso il guerriero là in mezzo dove da ogni parte grandina morte in mille orride sembianze: esso è il nemico del riposo dei mortali, lo stimolo vittorioso della loro industria e del loro travaglio »<sup>89</sup>. Non è dunque pensabile che la brama dell'interesse sia inoperosa negli agenti economici e che non intervenga provvidenzialmente ad appianare contrasti e a porre le basi di un'economia progredita, al passo con quella delle nazioni europee più avanzate.

In questo senso la teorica humiana del fondamento psicologico e passionale dell'economia trova spazio nella riflessione di Paolo Balsamo, anche se nel complesso subisce alcune limitazioni non irrilevanti: l'omissione di ogni riferimento ai condizionamenti esterni fisico-climatici e l'attenuazione del ruolo dei fattori politico-sociali, che intervengono solo come elementi perturbatori, riducono il valore euristico del metodo psicologico-genetico di Hume. Il dato naturale risulta ipostatizzato nella sua statica astoricità, sottratto ad ogni interferenza di elementi che in qualche modo possano indurre una dinamica di mutamento. L'enfaticizzazione polemica della tematica humiana della costanza dei comportamenti dell'uomo che « è sempre l'istesso nelle sue tendenze e ne' suoi appetiti »<sup>90</sup> schiaccia il dato della variabilità empirica e della storicità.

Senza dubbio nel pensiero di Paolo Balsamo la storia detiene una posizione non marginale in quanto essa è « senza contrasto veruno la più saggia maestra della verace politica »<sup>91</sup>. Quest'ultima non può fondarsi sulla dogmatica ripetizione di principi astratti, validi per qualsiasi ambiente; definita « savia considerazione [...] delle differenti condizioni delle diverse nazioni per cui spesso quanto è benefico all'una risulta dannoso all'altra »<sup>92</sup>, la scienza della società e dell'economia è il luogo specifico della relatività, dove è facile cadere in errori e in pregiudizi se non si procede con discrezione ed avvedimento. « Egli addiviene non di rado che due cose si trovano insieme in uno stato senza che vi passi tra loro un vicino o stretto rapporto; e una così fatta apparente connes-

<sup>89</sup> P. Balsamo, *I diritti privativi nella vendita e i regolamenti nei prezzi dei prodotti della terra sono stati pure cagione dei pochi progressi che tra noi ha fatto l'agricoltura* (1800-1801), in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 119.

<sup>90</sup> Op. cit., p. 120.

<sup>91</sup> L'ultima opera di Paolo Balsamo, le *Memorie segrete sulla istoria moderna del Regno di Sicilia*, è appunto un resoconto storico delle vicende politiche siciliane tra il 1810 e il 1815.

<sup>92</sup> P. Balsamo, *On great cities*, in « *Annals* », XIII (1790), p. 465, n. 78 cit. in G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, cit., p. 22.

sione fa sí che taluni effetti si attribuiscono dai meno accorti e intelligenti non già alle vere cagioni ma ad altre puramente immaginarie »<sup>93</sup>. Talvolta sconfinante nello scetticismo<sup>94</sup> e nella casistica che rifiuta un respiro teorico piú vasto, tale relatività impone modalità differenti di intervento e di riflessione e « spirito fine », attento alle diversità spaziotemporali. Tuttavia nell'effettivo esplicarsi dell'analisi, sull'onda del suo impegno polemico antigovernativo, Paolo Balsamo è portato ad accentuare il dato della costanza, della statica uniformità di motivazioni ed esiti nell'agire economico.

Da Hume e da Smith, ma in genere dalle esperienze dell'economia classica inglese — filtrate anche attraverso i nuovi indirizzi della Toscana — egli trae la convinzione che il libero gioco delle attività imprenditoriali private costituisca l'unica legge valida dello sviluppo economico. Il liberismo è la premessa di un'economia moderna, in qualsiasi ambiente ed in qualsiasi struttura: ovunque un meccanismo automatico regola l'aggiustarsi dei salari ai prezzi, i profitti e le rendite. Come nell'agricoltura anche nell'industria l'emulazione e la concorrenza sono uno stimolo attivo che vivifica tutta la nazione; né dazi protettivi, né monopoli, né corporazioni, né vincoli di sorta si possono ammettere, pena la formazione di sacche di improduttività e di parassitismo. Di qui l'insistenza e la pericolosità della teoria della bilancia di commercio e dell'intera politica vicereale che appunto misconoscono il dato primario delle passioni e della loro utilità sociale<sup>95</sup>.

Nelle condizioni di arretratezza della Sicilia il programma liberistico

<sup>93</sup> P. Balsamo, *La mancanza dei corpi privilegiati dei differenti artefici, e dei coattivi regolamenti dei loro lavori non influisce punto nel miserabile stato delle manifatture della Sicilia*, memoria quarta *Sulle manifatture* (1798-1799), in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 48.

<sup>94</sup> Con la scomparsa di Caramanico e la reazione antigiacobina del 1795, il riformismo illuministico perde sempre piú efficacia e vigore. Di qui lo scetticismo di Paolo Balsamo che, accantonati i temi di piú vasto respiro teorico, si ripiega sull'agricoltura pratica e sulla casistica sperimentale (cfr. G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, cit., pp. 34-35). Di qui anche la « banalizzazione » di Hume: « empirismo ed utilitarismo denunciano una drammatica insufficienza a sostenere istanze radicali di riforma e di costruzione [...]. Così, a poco a poco, Hume banalizzato finisce col soffocare Bacone e la rinuncia ad ogni fenomenologia comporta il frantumarsi della scienza nel mosaico dei casi, vuol dire la rinuncia stessa ad una scienza » (op. cit., p. 35).

<sup>95</sup> Cfr. P. Balsamo, *Il basso prezzo dei terreni e delle biade se continuasse provocherebbe una disfavorevole bilancia di commercio*, memoria quinta (19 dicembre 1807) *Sul basso prezzo dei grani e i compensi da rimediarvi* (1807-1808), in *Memorie inedite ...*, vol. II, cit., pp. 84-86.

assume il valore di un modello paradigmatico, tratto dal confronto con l'esperienza di nazioni ad economia mercantile avanzata, ma scarsamente adattabile ad una società meno « naturalmente » equilibrata e progredita. Le differenze storiche e strutturali della Sicilia passano in secondo piano; l'ineguale distribuzione della ricchezza, che impedisce investimenti produttivi e l'avvio di uno spontaneo processo di accumulazione, è del tutto sorvolata o negata nell'analisi di Paolo Balsamo, tesa ad assicurare gli interessi del ceto baronale, cui spetta per natura la direzione della società e dell'economia.

Con l'apertura di chi rifiuta il gretto conservatorismo moralistico, Balsamo giudica positivamente tutte le manifestazioni fenomeniche della società fondata sul profitto, tra cui non ultimo il lusso dei ricchi e dei grandi: « il lusso, essendo un premio dell'industria e animando la circolazione, lungi dall'esser nocivo è all'opposto utilissimo allo Stato »<sup>96</sup>. In ogni caso le obiezioni religiose non debbono neppure essere prese in considerazione dallo scienziato politico: « religion has nothing to do with industry, if the heavy hand of legislature not interfer, since man left alone always will make his religious opinions (be whatever they will) by one way or other, subservient to his advantage, to his self-love »<sup>97</sup>. E se in generale l'eccesso è comunque condannabile, la politica non può procedere con notazioni moralistiche: « Son pronto anch'io a straparlar in generale, e a declamare contro una tale soverchia cupidigia di profitto: ma nel fatto non so posare li giusti confini tra lo smoderato, ed il moderato appetito del lucro nei negozj, che s'imprendono, epperò come Economista credo di non dovermene dar briga »<sup>98</sup>. Utilitarismo e tolleranza religiosa sono così fusi in un'unica prospettiva teorica che sul piano economico si traduce nella rivendicazione del valore positivo della società descritta da Hume, fondata sui consumi di lusso. Nella *Storia d'Inghilterra* il « dotto e giudizioso storico e politico » David Hume ha mostrato che il raffinamento del gusto è sempre e comunque preferibile alla dispersione di energie nello sterile ozio improduttivo economicamente e dannoso socialmente<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> P. Balsamo, *Sopra la mancanza o imperfezione delle manifatture ...*, in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 32.

<sup>97</sup> P. Balsamo, lettera a A. Young, 27 aprile 1790, British Museum, Add. Mss. 35.127, f. 26 v, cit. in G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, cit., p. 16.

<sup>98</sup> P. Balsamo, *Memorie economiche e agrarie riguardanti il regno di Sicilia*, Palermo, Real Stamperia, 1803, p. 73.

<sup>99</sup> « Non essendo mai possibile di togliere ed anche di restringere quello che

Tuttavia, al di là delle dichiarazioni formali, un diverso obiettivo sottende l'analisi di Paolo Balsamo: l'equilibrio tra agricoltura e manifatture, che dovrebbe caratterizzare un paese « ben ordinato », è funzionale all'incremento del profitto e della rendita dei grossi proprietari terrieri: allontanato il pericolo di un intervento protezionistico del governo a favore dell'industria, essi possono sperare nella loro monopolizzazione di energie e di capitali. Il liberismo nell'industria<sup>100</sup> paradossalmente deve giovare proprio agli interessi ancora fundamentalmente estranei, se non opposti, dell'agricoltura, « la regina di tutte le arti »:

a misura che la nazione emergerà dalla presente povera condizione e andrà arricchendosi per mezzo dei frutti della doviziosissima terra, [le manifatture] da se stesse s'introdurranno e innanzi progrediranno alla perfezione; per motivo che allora il soprabbondante denaro, secondo il naturale ordine delle cose, ricercando altro più utile destino che la terra, e altre vie ritrovando, rifluirà da sé solo ad animare le arti e il commercio, e condurrà la nazione al più alto punto di coltura e di opulenza<sup>101</sup>.

Sulla base di questo modello, di cui sono stati mostrati in non pochi limiti<sup>102</sup>, sono possibili ulteriori momenti di contatto con l'analisi di

vagamente si denomina lusso, nulla di più convenevole e di più utile di quello che i ricchi ed i grandi spendessero le loro entrate nei lavori dell'arti e così promovessero la coltura dell'umano intendimento e accrescessero il travaglio e l'industria» (P. Balsamo, *Sopra la mancanza o imperfezione delle manifatture...*, in *Memorie inedite...*, vol. I, cit., p. 32). Balsamo richiama poi la descrizione humaniana, nella *History of England*, dei costumi dei nobili durante il regno di Enrico VII ed approva la sua conclusione secondo cui « è d'uopo confessare, a dispetto di coloro che declamano altamente contro il raffinamento delle arti o quello che piace loro di chiamar lusso, che un industrioso artigiano è un miglior uomo e un miglior cittadino che uno di quelli oziosi masnadieri che per l'innanzi erano mantenuti e vivevano alle spese delle grandi famiglie » (ivi).

<sup>100</sup> Cfr. P. Balsamo, *La mancanza dei corpi privilegiati...*, cit., in *Memorie inedite...*, vol. I, cit., p. 53: « quando sono libere le manifatture e liberi da ogni legame i manfattori, ciascuno di essi spinto dall'interesse, dall'emulazione, dalla gloria, specola sempre cose nuove, e più gentili, e più perfette, e così naturalmente senza giogo, senza vessazioni e inquietudini spinge innanzi e migliora la sua arte. Ma allorquando tutti gli artefici devono per necessità fare quello che prescrivono, e nel modo che comandano le leggi allora si preclude l'adito alle operazioni del genio e quindi alle utili invenzioni, senza le quali invano si spera e si pretende qualunque progresso nelle arti belle e nelle meccaniche ».

<sup>101</sup> P. Balsamo, *L'immissione delle manifatture estere, e l'esportazione delle materie crude non sono cagione della mancanza e imperfezione delle nostre manifatture*, memoria terza *Sulle manifatture (1798-1799)*, in *Memorie inedite...*, vol. I, cit., p. 47.

<sup>102</sup> Cfr. G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, cit., in particolare le pp.

Hume, dalla teoria dell'interesse che deve essere rapportato allo stato di floridezza dell'economia, a quella della superiorità delle imposte indirette rispetto a quelle dirette<sup>103</sup>. Il pensiero di Hume è dunque accolto da Paolo Balsamo perché considerato come l'espressione di un'economia che ha già imboccato la strada del capitalismo, che già procede lungo quelle direttive che egli vorrebbe vedere applicate in Sicilia a vantaggio dell'agricoltura<sup>104</sup>, nella fusione delle recenti esperienze agronomiche con quelle di paesi a prevalente attività commerciale e manifatturiera. La traduzione delle tematiche humiane, maturate in un ambiente più progredito a struttura sociale differenziata e sulla via dell'industrializza-

39-50. Soprattutto P. Balsamo si limita a ritenere che il decollo dell'economia siciliana possa avvenire solo con l'incremento dei profitti, senza intaccare in alcun modo la struttura della proprietà ed il processo di distribuzione della ricchezza.

<sup>103</sup> Sull'interesse P. Balsamo così scrive: « alto si è l'interesse tra noi, perché pochi sono tra noi i cumulati capitali che a tal effetto destinar si possono; perché poca cosa è l'industria; perché l'agricoltura, le arti ed il commercio non sono in così buono stato e fiorenti che potrebbero essere. Se l'industria avesse il dovuto incremento, se le dette fonti della reale privata e pubblica ricchezza migliorassero e facessero dei progressi, vedremmo dal seno dell'isola nostra allontanarsi o minorarsi il bisogno e la miseria, nascersi e stabilirsi molti e grandi capitali, e per una necessaria conseguenza minorare l'interesse e parificarsi con quello delle più industriose e doviziose regioni dell'universo » (P. Balsamo, *Sopra la teoria delle monete* (1806-1807), in *Memorie inedite ...*, vol. II, cit., p. 26). Sulle imposte Balsamo scrive di essere dell'opinione di quanti condannano « totalmente o pressoché totalmente i dazi sopra i beni stabili anche per la ragione che questi si pagano *direttamente, necessariamente*, e giusta le apparenti e non già le vere e reali forze dei cittadini, e con ottimi argomenti sostengono che la miglior maniera di finanze quella si è di apporre e distribuire le spese dello stato nelle merci o nei generi che si consumano » (P. Balsamo, Ms. 2Qq-E-56 Biblioteca Comunale di Palermo, cit. in G. Giarrizzo, *Paolo Balsamo economista*, cit., p. 57). Le fonti di questa teoria sono rintracciabili in Stewart, Herrenschwand, Young e anche Hume.

<sup>104</sup> P. Balsamo è favorevolmente impressionato dal sistema foraggero della Lombardia, in cui giustamente vede uno dei motivi della superiorità dell'agricoltura lombarda e della sua alta produttività: « i primi elementi dell'agricoltura e della politica insegnano l'assurdità di un sistema agrario o tutto di pecuaria o tutto di grani; imperocché queste due parti della rurale economia sono per maniera unite e tra loro indivisibili che una non può essere utile e lodevole senza l'altra. È necessario aver bestiami per aver abbondanti raccolte di grani, affinché per gli armenti si raccolga molto concio incontrovertibile principio della fertilità dei campi; e sono necessari i grani per la buona economia dei bestiami, affinché non si perda inutilmente il concio e possano convertirsi in valore i legumi e i foraggi che bisogna coltivare per dare il conveniente riposo alla terra e ben prepararla quindi alla loro produzione » (P. Balsamo, *Scarsezza dei bestiami in Sicilia, e false cagioni di un tale disordine*, memoria prima *Sulla pastorizia* (1797-1798), in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 6).

zione, comporta inevitabilmente modificazioni sostanziali. Tuttavia non è un caso che proprio il pensiero di Hume si presti a operazioni di questo genere, di fatto in appoggio al ceto baronale sia pur orientato — almeno nelle aspettative di Paolo Balsamo — verso una presenza di tipo capitalistico nelle campagne ed un piú moderno e attivo rapporto con i restanti ceti agricoli e in generale con la nazione. Ancora una volta l'assenza, nella riflessione economica di Hume, di riferimenti a riforme di struttura e l'atteggiamento di simpatia nei confronti della società contemporanea facilitano l'adesione da parte di chi nutre seri dubbi sulla possibilità di cambiamenti radicali provocati da riforme incisive o sulla stessa ipotesi di una diversa organizzazione delle campagne. Il modello di evoluzione sociale delineato da Hume, fondato sull'equilibrio tra agricoltura e manifatture e sempre piú orientato in difesa del « landed interest », offre facili spunti per un'opera di modernizzazione che non si proponga brusche rotture con il passato e che non leda gli interessi costituiti dei gruppi sociali da tempo detentori del potere economico e politico. Di qui l'insistenza sul « pesosissimo giogo dell'abito », sulla forza delle « vecchie costumanze » per cui gli uomini « credono chimerico e impossibile tutto ciò che essi e i loro padri non hanno mai veduto e per l'innanzi non hanno per avventura praticato »<sup>105</sup>. Nell'opacità della natura umana e delle sue resistenze ad innovazioni radicali è riposta l'ulteriore conferma del gradualismo politico, della lenta trasformazione che, uniformandosi al processo di evoluzione biologica e naturale degli organismi fisici e sociali, rifiuta « li salti » pericolosi e irrealizzabili. Come già nelle tre edizioni italiane dei *Discorsi politici* tutto ciò si concretizza nel ricorso alla persuasione, nell'appello all'aristocrazia perché assuma un atteggiamento meno abitudinario e faccia proprio il programma di innovazione che Balsamo tende sempre piú a limitare alla tecnica culturale e all'amministrazione. Circoscritti nell'ambito della volontà soggettiva, tali inviti restano lettera morta in un ambiente che richiede interventi ben piú radicali.

Tuttavia Balsamo indica solo una linea di interpretazione dei testi economici di Hume nella Sicilia del Settecento. Sugli stessi temi del rapporto tra natura e intervento dell'uomo e dei mezzi con cui promuovere lo sviluppo economico altri autori utilizzano la riflessione di Hume, talvolta in forma diametralmente opposta a quella offerta da Paolo Bal-

<sup>105</sup> P. Balsamo, op. cit., memoria settima (2 marzo 1799) *Sulle manifatture*, in *Memorie inedite ...*, vol. I, cit., p. 63.

samo. Ad esempio, Vincenzo Emanuele Sergio<sup>106</sup> affronta le questioni connesse alla rinascita economica e civile della Sicilia con una preparazione teorica maturata sulla lettura dei principali economisti dell'epoca, da Uztáriz a Ulloa, da Melon a Genovesi agli stessi Enciclopedisti; anche per lui l'Inghilterra, con le sue progredite manifatture di lana, rappresenta un valido esempio di come sia possibile sfruttare le ricchezze naturali a vantaggio di tutta la nazione. Su questa base egli attinge una quantità di dati dalla *Storia del commercio di Gran Bretagna* di John Cary annotata da Genovesi, e ha chiaramente presente anche i *Saggi* di Hume, sia pur mediati attraverso Melon e Genovesi, lo scrittore che costituisce il suo punto di riferimento costante e da cui ricava i principi fondamentali della sua riflessione, non ultima anche la distinzione — originaria di Hume — tra lusso rovinoso e lusso innocente<sup>107</sup>.

Da Genovesi Sergio trae la convinzione della connessione tra etica ed economia e la volontà di non arrendersi di fronte ai mali presenti della Sicilia perché il « *non-si-può* non ha più credito in un secolo illuminato come è il nostro »<sup>108</sup>. In un'epoca in cui tutti hanno compreso l'importanza del commercio « la sola Sicilia, quandoche è naturalmente

<sup>106</sup> Vincenzo Emanuele Sergio (1740-1810) nativo di Palermo, di formazione leibniziana, dedica la sua vita allo studio dell'economia politica che introduce in Sicilia. Nel 1779 è nominato professore di economia politica e commercio nell'Università degli Studi di Palermo. Socio dell'Accademia agraria di Firenze e di quella di scienze e belle lettere di Napoli, è segretario ed archivista del magistrato di commercio, e legge varie dissertazioni all'Accademia del Buon Gusto e quella degli Ereini di Palermo, sull'agricoltura, sulla pastorizia, sul commercio di Sicilia, sul lusso moderato delle nazioni, sulla marina di Sicilia. Oltre a divulgare le opere degli economisti contemporanei — traduce anche l'*Essai politique* di Melon, che esce a Palermo nel 1787 — è egli stesso autore di varie opere a stampa: *Piano del codice diplomatico del Commercio di Sicilia*, in « Opuscoli di autori siciliani », IX (1770), pp. 313-324; *Lettera sulla polizia delle pubbliche strade di Sicilia*, Palermo 1777 (recitata il 5 luglio 1772 all'Accademia del Buon Gusto); *Piano disposto per ordine dell'Eccell. Senato di Palermo intorno alle leggi e regolamenti di una casa di educazione per la gente bassa*, Palermo, Bentivegna, 1779; *Memoria per la reedificazione della città di Messina e pel ristabilimento del suo commercio*, in « Nuova raccolta d'opuscoli di autori siciliani », II (1789), pp. 209-260. Alla Biblioteca Comunale di Palermo si conservano manoscritti gli *Elementi economico-civili*. Su Sergio cfr. D. Scinà, *Prospetto della storia ...*, vol. II, cit., pp. 60-62 e vol. III, cit., pp. 113-115; A. Petino, *La questione del commercio dei grani in Sicilia nel Settecento*, Catania, APE, 1946; G. Giarrizzo, *Appunti per la storia culturale ...*, cit., pp. 600-604.

<sup>107</sup> Cfr. G. Giarrizzo, *Appunti ...*, cit., p. 600.

<sup>108</sup> V. E. Sergio, *Sulla polizia delle pubbliche strade ...*, cfr. l'edizione a cura di C. Trasselli, Caltanissetta - Roma, Sciascia, 1962, p. 25.

piú fertile di tanti altri paesi commercianti, l'a trascurato fin'ora con indifferenza »<sup>109</sup>. La riforma deve perciò operare alla radice e creare le condizioni stesse per l'incremento dell'attività produttiva in ogni settore; l'oggetto primario della politica è perciò costituito dalla « cura delle pubbliche strade » che faciliterà una maggiore circolazione di uomini e di ricchezze e un incremento produttivo nell'agricoltura, nella pastorizia, nelle manifatture e nel commercio. La politica delle strade è il mezzo per creare in Sicilia quelle condizioni di equilibrio che in altre nazioni esemplari, come l'Inghilterra, costituiscono già una realtà. Non a caso Sergio riprende la metafora — già fatta propria da Hume — dei vasi comunicanti, per esprimere la naturale armoniosa distribuzione dei prodotti in un sistema economico sano:

le produzioni non ristagneranno [...] ma come tanti fluidi, si manterranno al livello sopra la superficie del Reame per mezzo della comunicazione, facilitata dalle vie pubbliche; ed il superfluo scolarebbe rapidamente al di fuori del Regno per li canali, che sono li Caricatori ed altri porti del Regno, quali possono stare costantemente aperti per l'escite, senza temere né artificiali né reali carestie<sup>110</sup>.

Al culmine del suo sviluppo, quando la popolazione sarà rifiorita e con essa anche l'agricoltura, le industrie, il commercio e ogni forma di servizio privato e pubblico, la Sicilia vivrà « nell'epoca felice del lusso, e di tutti quei vantaggi che seco porta allo Stato »<sup>111</sup>. Allora la descrizione humana dei secoli del lusso come i piú felici e i piú virtuosi troverà una conferma anche nell'isola e lo spirito di imitazione favorirà un continuo perfezionamento nell'economia e nella morale, dal momento che « la virtù etica, ed il buon costume sono la base fondamentale della buona fede, e lo spirito delle Arti, e del Commercio. Tutti i Popoli scostumati, sono poltroni, ladri, e miserabili »<sup>112</sup>. Il « bello di una fatica periodica, la temperanza, la frugalità » sono le molle psicologiche dell'attività produttiva e garantiscono il naturale sviluppo di una società armonica al suo interno, fondata sull'etica che fonde piacere, lavoro e raffinatezza.

Diversamente da Paolo Balsamo, Sergio non insiste sui temi filosofici empiristici della relatività dell'esperienza e della molteplicità del-

<sup>109</sup> V. E. Sergio, *Piano del codice diplomatico ...*, in « Opuscoli di autori siciliani », cit., p. 316.

<sup>110</sup> V. E. Sergio, *Sulla polizia delle pubbliche strade ...*, cit., pp. 7-8.

<sup>111</sup> Op. cit., pp. 22-23.

<sup>112</sup> V. E. Sergio, *Piano ... intorno alle leggi ...*, p. xxxvi.

le sue manifestazioni, pur non rinnegando la necessità di un'impostazione metodica che consenta il superamento della spontaneità troppo spesso ingannatrice e statica nelle sue espressioni immediate. Il metodo che Sergio propone, o meglio applica nella sua riflessione economica, è analogo a quello di Hume per la ricerca dei motivi genetici che sono alla base dell'agire economico; su questa base egli ritiene possibile operare la trasformazione del presente, una trasformazione realizzabile perché basata sulla naturale costituzione psicologica dell'uomo. Tesa verso un rinnovamento generale della Sicilia, l'opera di Sergio insiste sui motivi che, anticipando il futuro sviluppo basato sul lusso, stimolino al cambiamento della realtà attuale. In questa prospettiva non c'è spazio per avvertimenti critici sulla cautela e sulla prudenza, impliciti nella stessa impostazione empiristica: insistere sulla variabilità empirica significherebbe per Sergio aprire un varco nel fronte delle riforme a quanti muovono dalla constatazione pur legittima dell'esistenza di forme di vita diverse per frapporre degli ostacoli e rallentare il ritmo della trasformazione. La scienza economica deve ammettere il momento della regressione ai fattori primari del comportamento umano, ma ciò non si deve tradurre nella statica accettazione del « giogo dell'abito », di quanto, sedimentatosi nel corso del tempo, oppone la forza frenante derivata dalla sua massa alle dinamiche di trasformazione: il rapporto presente-passato è orientato alla libera esplicazione del primo che deve poter aprirsi al futuro, inteso come la realizzazione delle sue potenzialità per l'affermazione dell'epoca del lusso.

Nel progetto politico di Vincenzo Emanuele Sergio l'epoca del lusso è la risultante dell'armonico sviluppo di agricoltura, commercio e industria, dove l'agricoltura, per quanto essenziale per la Sicilia, non detiene quella posizione unica e sovrana che le assegna Balsamo. Contro la prospettiva di quest'ultimo, monoliticamente incentrata sulla valorizzazione della rendita dei grandi proprietari terrieri, Sergio propone la distribuzione della proprietà a medi e piccoli coltivatori, perché « l'esperienza ci fa conoscere che i piccoli poderi beneficiati e concimati da un possessore proprietario rendono il doppio, ed alle volte più, di quel che frutta la medesima data quantità di terra di un feudo dato a gabella ed a terraggio »<sup>113</sup>. A una maggiore distribuzione della proprietà deve corrispondere un'analogia diffusione delle manifatture all'epoca accen-

<sup>113</sup> V. E. Sergio, *Sulla polizia delle pubbliche strade ...*, cit., p. 9.

trate nelle principali città marittime anche all'interno dell'isola<sup>114</sup>. « I nostri artefici non si spaventerebbero all'annuncio di doversi ritirare ne' paesi di montagna; vi concorrerebbero da loro medesimi, subitoché non temessero più di restarvi isolati, anziché verrebbe loro aperta una spedita comunicazione per mezzo delle vie pubbliche della Capitale, e con tutte le città del Regno »<sup>115</sup>. La diffusione dell'industria non può prescindere dalla creazione di nuove manifatture di lusso, quasi del tutto assenti in Sicilia: « Appena abbiamo nel nostro Regno alcune delle arti fabrili, e puochissime di quelle diconsi melioratrici, che sono o di comodo, o di lusso. E queste anco rozze »<sup>116</sup>. La conseguenza inevitabile di questa riforma sarà la fluidificazione della ricchezza attraverso la diffusione del lusso: « La naturale ambizione di distinguersi entrerà subito nel cuore degli uomini di contado, e si otterrà l'utile scioglimento de' grandi ammassi di danaro, oggi ozioso ed inceppato presso alcune famiglie del Regno »<sup>117</sup>. In conclusione,

una maggiore quantità di sangue, che si metterà in moto per mezzo del lusso, ed una rapida circolazione di uomini e di ricchezze primitive facilitata ed accelerata dalla pulizia delle pubbliche strade produrranno una somma maggiore d'industria, ed in conseguenza tutti gli anzidetti vantaggi, che consistono nell'agricoltura e nell'arte pastorale, nelle manifatture, nella marina, nell'esterno commercio e nella popolazione<sup>118</sup>.

Proprio l'abito del lusso, generalmente diffuso nella popolazione, faciliterà l'accordo armonico tra il ceto basso, medio e nobile e consentirà anche in Sicilia lo sviluppo di un modello di società analogo a quello descritto da Hume nei suoi *Saggi*. Nella nuova società potrà es-

<sup>114</sup> In conseguenza di questa prospettiva, Sergio giunge a conclusioni diametralmente opposte a quelle di Balsamo in materia di dazi: egli propone libertà interna di commercio e dazi esterni, proprio per favorire le manifatture. Infatti dichiara esplicitamente: « Volete che allignino, e fioriscano le Manifatture in un Regno? Caricate le straniere di grossi dazj, proteggete, e favorite l'industria, affrancate da qualunque peso le materie prime; facilitate lo scolo di dette manifatture nazionali al di fuori con delle gratificazioni. L'esperienza delle nazioni savie ci persuade abbastanza, che qualunque altro mezzo è fallace, ed erroneo. Il discostarci dunque da questi esempj ci costerebbe la propria rovina, ed una costante umiliazione » (V. E. Sergio, *Piano ... intorno alle leggi ...*, cit., p. XLII, n. b).

<sup>115</sup> Op. cit., p. 12.

<sup>116</sup> V. E. Sergio, *Piano ... intorno alle leggi ...*, cit., pp. x-xi.

<sup>117</sup> V. E. Sergio, *Sulla polizia delle pubbliche strade ...*, cit., p. 23.

<sup>118</sup> Op. cit., p. 24.

sere finalmente risolto il problema del pauperismo e del vagabondaggio, perché ai giovani oziosi e nullatenenti sarà offerta una occupazione sicura nelle nuove manifatture; « allora sí, che vedrassi assiderata la sorgiva de' vizj, e potranno aver luogo le pene minacciate dalla Costituzione contro a Vagabondi, che al dí oggi sono tutti quasi involontarj, e divenuti tali per mancanza d'impiego »<sup>119</sup>. Nel contempo anche il baronato troverà limitate le proprie pretese di monopolio della vita economica e civile:

I monopolisti de' piccoli paesi, che trovano sempre i mezzi di eludere le costituzioni le piú savie e le ordinanze piú severe del governo, oggi dan legge al povero nelle campagne e nelle vendite; ma riceveranno l'ultimo crollo dalla costruzione delle strade pubbliche. [...] i compratori forestieri [...] romperanno i disegni fatti dal Monopolio e dalla Usura<sup>120</sup>.

Costretti a pagare le tasse, i nobili apprenderanno, grazie ai forestieri, degli stili di vita differenti dall'ozio e dalla malinconica contemplazione delle glorie passate e potranno trovare uno stimolo ad interessarsi dei pubblici affari e del commercio. Ancora una volta il pensiero di Hume viene utilizzato in chiave riformatrice, per una trasformazione che si presenta piú complessiva e progressiva di quella di Paolo Balsamo, unicamente incentrato sugli interessi, anche precapitalistici, del baronato e nella sostanza distante dalla proposta humiana dell'equilibrio armonico tra i vari ceti. Nella maggior vicinanza a Hume su questo motivo di fondo, Sergio si spinge piú avanti di Balsamo nel tentare di rimuovere le cause sociali che, secondo l'indicazione di Caracciolo, polarizzano la Sicilia nella minoranza degli oppressori e nella maggioranza degli oppressi. Con questo però egli rimane ancorato ad un'immagine sociale che, per il rifiuto di soluzioni radicali ed egualitarie, si limita al vagheggiamento di « un'osmosi limitata » tra i vari ceti e scende presto a moderati compromessi<sup>121</sup>, mentre i temi connessi al decollo di un'economia già di tipo capitalistico gli restano del tutto estranei: Hume è integrato con Melon e Genovesi, piuttosto che con Smith, in nome del rifiuto dell'adeguamento passivo all'esistente, ma senza una reale comprensione delle questioni della rivoluzione tecnologica e industriale che già nell'Inghilterra di Hume segna la nascita del precapitalismo.

<sup>119</sup> V. E. Sergio, *Piano ... intorno alle leggi ...*, cit., p. IX.

<sup>120</sup> V. E. Sergio, *Sulla polizia delle pubbliche strade ...*, cit., pp. 8-9.

<sup>121</sup> Cfr. G. Giarrizzo, *Appunti ...*, cit., p. 604.

### 3. - LE IMPLICAZIONI FILOSOFICHE E METODOLOGICHE DEI « DISCORSI POLITICI ».

#### a) *Carlantonio Pilati.*

Negli autori sin qui considerati l'interesse per i *Discorsi politici* trascura i risvolti teorici e metodologici dell'opera humana, in una sorta di esorcizzazione implicita della sua impostazione filosofica e religiosa. Nel caso di Paolo Balsamo, in verità, il confronto con Hume si arricchisce di riferimenti all'empirismo e al modello di una morale laica, quale garanzia di una corretta prassi politica. Sono tuttavia riferimenti episodici, sommersi da un tecnicismo dichiarato che tutto subordina a interventi operativi perseguibili sul piano di una pratica politica limitata a finalità determinate sul piano della produzione. Una maggiore ricchezza teorica si ritrova, in un ambiente del tutto diverso dalla Sicilia, in un autore che non può essere qui ignorato, sia per l'interesse dichiarato per le teorie economiche humane, sia per la polemica sorta intorno ai motivi anticclesiastici dei suoi scritti ispirati, secondo i suoi avversari, anche e in special modo da Hume. Si tratta di Carlantonio Pilati<sup>122</sup> che, indipendentemente dall'edizione di Matteo Dandolo, pub-

<sup>122</sup> Carlantonio Pilati (1733-1782) nativo di Tassullo nella valle di Non, trova in Muratori uno dei suoi primi modelli e successivamente soggiorna alle università di Lipsia e Gottinga, dove approfondisce l'arte critica e la scuola giuridica di Thomasiaus e viene a conoscenza della cultura tedesca sul diritto naturale e sul rinnovamento storiografico del Settecento. In seguito compie dei viaggi, ma nel 1758 torna a Trento dove insegna diritto civile (la cattedra è creata appositamente per lui) fino al 1760, quando parte nuovamente. Nel 1763 è ancora a Trento e vi rimane fino al 1767. Nel frattempo a Venezia sono pubblicate alcune sue opere: nel 1764 esce *L'esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta*, nel 1766 i *Ragionamenti intorno alla legge naturale e civile*, nel 1765 la *Dissertatio de servitutibus realibus*. In queste prime opere si serve liberamente della legge naturale, dell'utilitarismo e dell'epicureismo per muovere critiche alla tradizione, critiche che diventano molto più violente in un'opera del 1767, *Di una riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia*, che viene tradotta due volte in francese nel 1769 (una presso l'editore Michel Rey da J. Manzoni, e una ridotta da Le Brun) e una in Germania. Nel 1768 Pilati pubblica le *Riflessioni di un italiano, sopra il clero sì regolare che secolare, sopra i vescovi ed i pontefici romani e sopra i diritti ecclesiastici de' pontefici*, la cui prima parte si presenta in forma romanizzata sotto il titolo di *Relazione di Cumba*, dove espone le sue idee sul clero e sulla necessità di limitarne il potere. Le *Riflessioni*, che costituiscono una sorta di dissertazione storico-teologica sul pensiero regalistico e sulle riforme che Pilati ritiene improrogabili, suscitano violente polemiche e sono bruciate pubblicamente in piazza, mentre *L'esi-*

blica nel 1768 nel suo « Giornale letterario » un'ampia recensione della traduzione francese del 1767 dei *Saggi economici* di Hume<sup>123</sup>. L'analisi svolta da Pilati si differenzia originalmente da quelle precedentemente esposte per il tentativo di penetrare le argomentazioni economiche svolte da Hume nei passi piú spinosi sulla circolazione monetaria e sulla

*stenza della legge naturale* e *Di una riforma d'Italia* sono condannate dalla Chiesa. Di fronte a questa situazione, Pilati decide di andare in esilio all'Aja e successivamente a Coira nei Grigioni dove svolge attività di editore. Qui ripubblica le sue opere, ne stampa una nuova, *Il matrimonio di fra Giovanni*, una commedia di argomento antifratesco, e pubblica il « Giornale letterario ». Dal 1769 al 1772 stende le *Istorie dell'impero germanico e dell'Italia dai tempi dei Carolingi alla pace di Vestfalia*, che è un tentativo di introdurre le idee degli storici, degli antiquari e degli eruditi tedeschi, soprattutto di Gottinga, nella cultura italiana. Nell'autunno del 1769 lascia Coira e torna in Italia per diffondervi le sue idee; cacciato da Venezia dagli Inquisitori di stato e già espulso da Trento, ritorna per poco a Coira e poi all'estero, in Olanda, Inghilterra e Prussia. Nel 1774 è nuovamente all'Aja, dove pubblica il *Traité des loix civiles* e i resoconti dei suoi viaggi, *Voyages en différens pays de l'Europe en 1774, 1775 et 1776 ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie, de Sicilie et de Paris*, La Haye 1777. In questi anni il centro della sua vita è l'Olanda, dove pubblica anche le *Lettres sur la Hollande écrites durant le cours d'un voyage dans ce pays en 1777, 1778, 1779*, La Haye 1780 e il *Traité des loix politiques de Romains du temps de la république*, La Haye 1780. Due anni dopo esce l'*Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement, les lois et l'esprit humain après la conversion de Constantin, jusqu'a la chute de l'empire d'occident*, tradotta in tedesco a Lipsia nel 1784. Nel 1779 è nuovamente nel Trentino e gode della protezione di Vienna, anche se non ricopre cariche ufficiali; gli ultimi anni sono dedicati, a Poschiavo, a una tipografia con cui vorrebbe diffondere la nuova cultura in Italia e da cui esce una traduzione del suo *Traité du mariage et de sa legislation* (già edito all'Aja nel 1766) e una scelta dei *Voyages*, dal titolo *Lettere scelte del signor\*\*\* viaggiatore e filosofo*, tradotte dal tedesco, 1781.

Su Carlantonio Pilati cfr. M. Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati*, Firenze, Vallecchi, 1923; F. Venturi, *Nota introduttiva in Illuministi italiani*, tomo III *Riformatori lombardi* ..., cit., pp. 561-580 e F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. II *La chiesa e la repubblica* ..., cit., pp. 250-325.

<sup>123</sup> Cfr. « Giornale letterario », 1768, t. I, pp. 80-115. L'edizione francese su cui si basa la recensione è la seguente: *Essais sur le Commerce; le Luxe; l'Argent; l'Interet de l'Argent; les Impots; le Credit Public; & la Balance du Commerce. Par M. David Hume. Traduction Nouvelle, avec des Réflexions du traducteur. Et Lettre d'un Negociant de Londres, a un de ses amis*. Paris, Saillant & Lyon, 1767. La traduzione è attribuita M.lle de la Chaux (cfr. T. E. Jessop, *A bibliography of David Hume* ..., cit., p. 25).

Il « Giornale letterario » è pubblicato da Carlantonio Pilati a Coira dall'aprile al settembre del 1768, nella Società Tipografica, una stamperia da lui diretta. Composto di recensioni, il giornale dimostra interesse per la cultura europea, ma si incentra soprattutto sul mondo italiano, diventando l'organo della battaglia giurisdizionalistica ed illuminata. Sul « Giornale letterario » cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. II, cit., pp. 289-293.

formazione dell'interesse, passi « i quali senza grandissima pena non si possono né ben comprendere, né tra di essi conciliare »<sup>124</sup>. Le considerazioni svolte sul lusso e sul valore del commercio sono quasi date per scontate ed ormai fundamentalmente acquisite dalla cultura italiana: « in questa parte niente vi ha di nuovo, che non abbiamo già mille volte inteso, sicché non ci occorre di fare in questo proposito alcun estratto »<sup>125</sup>. Al contrario, ci si può cimentare proficuamente sui nodi meno ovvii sollevati dai saggi, dove paiono dominare oscurità e confusione e « si trovano delle proposizioni, che a prima vista pajono contraddittorie »<sup>126</sup>.

Le tesi principali di Hume, dalla critica al mercantilismo in materia monetaria, al rapporto tra prezzi e consumi, alla necessità di moderate tassazioni soprattutto sui consumi, in quanto stimolo ad una maggiore produttività, sono tutte accettate e difese contro l'opposto parere del traduttore francese. Le ragioni avanzate da quest'ultimo possono avere una qualche validità in riferimento alla società francese, ma non intaccano i principi generali esposti da Hume che trae dalla realtà britannica regole scientifiche valide in linea di massima per tutto l'Occidente europeo, a conferma indiretta della esemplarità della situazione inglese. Ovunque Hume sostiene « con molta sottigliezza, e con grande ingegno delle proposizioni singolari, e nuove »<sup>127</sup> e dimostra rigore scientifico nell'espone i problemi e originalità nel ricercarne le soluzioni. Emerge così un'immagine dello Hume economico e politico radicalmente diversa da quella che sinora si è vista largamente dominante nella cultura italiana: Hume non è passivamente adeguato alla realtà fattuale, stanco ripetitore di principi diffusi e uniformati ai pregiudizi correnti, ma è animato da spirito combattivo, dalla volontà di non arrendersi alle opinioni tradizionali. Hume « è vago di sistemi nuovi, e [...] forte si diletta di abbattere le antiche, e le comuni opinioni »<sup>128</sup>. In questo senso la barriera elevata dalla cultura italiana tra la produzione filosofica e quella politica non ha alcun senso, perché entrambe rispondono ad uno stesso impegno critico e polemico e sono ispirate dalla ricerca rigorosa, fondata sull'osservazione dei fatti, di massime univer-

<sup>124</sup> « Giornale letterario », 1768, t. I, p. 81.

<sup>125</sup> Op. cit., pp. 93-94.

<sup>126</sup> Op. cit., p. 94.

<sup>127</sup> Op. cit., p. 96.

<sup>128</sup> Op. cit., pp. 114-115.

sali e scientifiche. In entrambi i casi la scienza dà luogo ad esiti non scontati, apparentemente contraddittori, astrusi e lontani dal senso comune, ma in realtà fondati sull'osservazione puntuale dei comportamenti umani che spiegano in maniera compiuta ed adeguata.

Di fatto, nelle sue opere principali, laddove enuncia il proprio pensiero e non si limita ad esporre quello degli altri, Pilati non cita mai il nome di Hume che risulta assente anche nelle note. Eppure le tematiche più dibattute nel corso del Settecento rifluiscono anche nella sua riflessione e attraverso di esse, almeno indirettamente, il contributo humiano ha modo di esplicarsi. Proprio in relazione ai temi del lusso, dell'influsso del clima, dell'incremento demografico, delle fonti della ricchezza e dello sviluppo economico, Pilati formula alcune ipotesi che non possono eludere le corrispondenti soluzioni humane, così largamente diffuse nell'Italia del Settecento. Anche in Pilati tutti questi problemi sono affrontati in modo unitario e con uno spiccato spirito riformatore che determina la scelta ora per una soluzione ora per un'altra, in funzione della loro coerenza con il programma politico della riforma d'Italia. Così, in riferimento alla questione del determinismo climatico, solo apparentemente si discosta dall'ipotesi di Hume e di Helvétius — condivisa da larga parte della cultura italiana — che nega alle cause fisiche un'influenza predominante e le subordina a quelle morali. In Italia non si può che constatare che « il Clima [...] è caldo e rende la gente poltrona, timida, viziosa, ed amante della superstizione »<sup>129</sup>. Ovunque il « Clima caldo produce negli uomini una immaginazione forte » che, unita alla poltroneria, anch'essa prodotta dal clima, genera passività, scarsa disponibilità ai mutamenti, mancanza di agilità fisica e psichica. Per questi motivi si può delineare una sorta di geografia della pigrizia che vede l'Italia superata dalla Spagna, ma assai lontana dalla vivacità della fredda Germania<sup>130</sup>. Tali pessimistiche notazioni non inducono però Pilati alla rassegnazione: proprio la resistenza al cambiamento può favorire una radicale inversione di tendenza, qualora sia opportunamente diretta e contrastata da una efficace volontà politica di riforma.

Come è noto, per Pilati la riforma in Italia deve assumere una direzione schiettamente anticlericistica, perché il problema italiano è

<sup>129</sup> C. Pilati, *Di una riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia*, Villafranca (Venezia) 1767, p. 73.

<sup>130</sup> Cfr. op. cit., pp. 78-81.

soprattutto un problema di decadenza morale e intellettuale, determinata dal persistere di costumi uniformi al « gusto » del clero reso protervo da un'atmosfera controriformistica troppo a lungo dominante. Proprio su questi motivi di polemica anticuriale ed antiecclesiastica un confutatore di Pilati, Felice Maria (al secolo García Alonso Guzmán)<sup>131</sup>, si sofferma in maniera articolata e istituisce un esplicito confronto con Hume. Nel secondo volume della *Dimostrazione dell'ignoranza e dell'empietà*<sup>132</sup>, Felice Maria, prima incerto sul nome dell'autore, attribuisce le *Riflessioni*<sup>133</sup> a Carlantonio Pilati e cerca di mostrare le connessioni teoriche tra l'opera di Pilati e quella dei più noti filosofi

<sup>131</sup> Felice Maria Alonzo Guzmán (1712-1788) studia a Napoli e ha tra i suoi maestri amici e ammiratori di Vico. Entrato nei cappuccini si dedica dapprima alla predicazione e successivamente agli studi, ampi e numerosi. Durante il periodo dal 1747 al 1749 traduce la *Morale chrétienne* di Pierre Floriot, opera strettamente imparentata con il giansenismo; la traduzione di Felice Maria, arricchita da chiarificazioni e introduzioni, risulta più ampia ma sostanzialmente fedele dal punto di vista teorico all'originale. La traduzione incontra l'opposizione di alcuni superiori e Felice Maria, accusato di apostasia e di furto di libri, è condannato al carcere e a pene canoniche. Grazie alla mediazione del cardinale Passionei e a Benedetto XIV, il processo viene archiviato, ma i rapporti di Felice Maria con i superiori rimangono tesi, tanto che egli cerca di lasciare il convento napoletano e di stabilirsi a Roma, anche se invano. Successivamente in contrasto anche con i superiori romani, si sottomette poi ordinando, pare, di bruciare tutte le sue opere manoscritte. Nel 1770 pubblica la confutazione di Pilati e sembra che in relazione ad essa gli sia intimato l'esilio dal sovrano, forse per la sua difesa degli ordini religiosi a meno di tre anni dall'espulsione dei gesuiti, e per le simpatie di cui gode Pilati presso la corte di Napoli e presso Tanucci in particolare. Probabilmente, in base a quanto scrive Pilati nel suo diario, Felice Maria si fa anche istigatore del popolo contro di lui. Gli anni successivi della sua vita non sono facilmente ricostruibili. Buon conoscitore della cultura contemporanea, Alonzo Guzmán risente dell'influsso regalistico e illuministico dell'ambiente napoletano integrato con letture giansenistiche che lo stimolano alla riforma dell'ordine. Nelle sue opere sono frequenti le citazioni di Grozio, Pufendorf, Van Espen, Cumberland, a conferma dell'eclettismo di alcune correnti dottrinali ecclesiastiche del Settecento italiano. In complesso la sua opera non si può definire giansenista, se non nel primo periodo; piuttosto essa rientra nel riformismo cattolico e rappresenta l'incontro tra suggestioni tratte dall'Illuminismo e il tentativo di reagire ad esse. Su Felice Maria cfr. Stanislao da Campagnola, *Felice Maria Garzia da Napoli (1712-1788) tra illuminismo e giansenismo. La "Morale Chrétienne" di Pierre Floriot, in « Collectanea francescana », XXXVII (1967), pp. 33-88.*

<sup>132</sup> Felice Maria, *Dimostrazione dell'ignoranza e dell'empietà dell'italiano anonimo scrittore delle Riflessioni sopra la chiesa in generale, sopra il clero regolare e secolare, ecc.*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1770.

<sup>133</sup> C. Pilati, *Riflessioni di un italiano sopra la Chiesa in generale, sopra il regolare che secolare, sopra i vescovi ed i pontefici romani e sopra i diritti ecclesiastici de' pontefici*, Borgo Francone, 1768.

e politici. Felice Maria si muove con agilità nella cultura contemporanea e dimostra di possedere una buona conoscenza della letteratura italiana e straniera. Nella sua confutazione di Pilati adotta una tattica flessibile, cercando di fare propria ora una tesi, ora un'altra, degli autori da lui presi in considerazione, di volta in volta contrapposti e messi in contraddizione tra di loro. Sul nodo spinoso della popolazione e del suo rapporto con il celibato ecclesiastico, i riferimenti a Mirabeau, Grozio, Wallace si intrecciano con citazioni da Hume, e dall'anonimo autore di *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*<sup>134</sup>. Il tutto per dimostrare la debolezza degli assunti di Pilati che in *Di una riforma d'Italia* pretende di aver indicato i mezzi con cui stimolare l'incremento demografico, ma « avendo, come tutti i Puttanieri, un piede in bordello, e l'altro allo Spedale, non mai potrà promuovere la Popolazione, che gli è tanto a cuore »<sup>135</sup>. Nemico dei preti e ancor più dei monaci, egli attribuisce la scarsità della popolazione all'istituto del celibato ecclesiastico, ma un'analisi spassionata palesa l'infondatezza della sua tesi. Lo stesso David Hume, « il suo Santo Padre Inglese », anch'egli fortemente ostile al clero regolare e secolare dimostra maggiore duttilità su questo punto. Nell'*Essai sur la nature du commerce en général* erroneamente attribuito da Felice Maria a Hume<sup>136</sup>, questi riconoscerebbe apertamente che la causa principale della crisi demografica è il lusso vizioso e improduttivo dei proprietari di terre. Ancora più chiaramente nel *Discours X. sur le Nombre des Habitans parmi les Nations anciennes* (citato in nota per più di dieci pagine) Hume dimostra la falsità degli assunti di Wallace e nega esplicitamente la teoria avanzata da Pilati che non ha letto il saggio di Hume e poco e male quello di Wallace cui tuttavia si richiama: Hume

tutto che nimicissimo del Monacato [...] pure più decisamente negò, che il Celibato fosse tanto contrario alla Popolazione, quanto si crede comunemente; e provò la sua negativa con i soprannotati verissimi Principj suoi, che la maggiore o minore Popolazione di uno Stato, dipenda dalla maniera di vivere più o meno frugali i Popoli, che ne sono gli abitatori; dimostrando col paragone di un Convento di Monaci, con la Casa di un Gentiluomo privato, che avesse le stesse rendite,

<sup>134</sup> L'opera pubblicata nel 1768, senza luogo di stampa, è probabilmente di Cosimo Amidei.

<sup>135</sup> Felice Maria, *Dimostrazione dell'ignoranza e dell'empietà ...*, cit., vol. II, p. 28.

<sup>136</sup> L'opera, pubblicata a Londres nel 1755, è in realtà di Richard Cantillon.

spese da questi in Cavalli, in Cani, in Cuochi, in Servidori, in Camerieri, e in Cameriere, senza moltiplicare il numero de' Cittadini<sup>137</sup>.

Sia pur confuso con Cantillon, l'autore dell'*Essai sur la nature du commerce en général*, Hume appare a Felice Maria come un filosofo ponderato, dotato di buona cultura: ha letto i classici e li ha saputi interpretare correttamente non lasciandosi prendere dalla lusinga di credere alle apparenze senza sottoporre ogni assunto della tradizione a critica rigorosa. Sul problema della popolazione la soluzione di Hume è apprezzata per il suo carattere moderato, non violentemente anticattolico per motivi solo ideologici. In questo Hume si avvicina all'autore di *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, non certo più religioso ma almeno più savio di Pilati perché « si è ristretto a trattare, secondo i soli Principi della Mondana Politica, un Articolo, quale è quello del Celibato Cristiano che [...] ho dimostrato essere d'istituzione Divina »<sup>138</sup>. Tuttavia, neppure Felice Maria vuole cimentarsi su questo terreno: una volta messo in chiaro l'ineliminabile presupposto religioso della politica, la discussione può vertere su moventi e principi umani per determinarne l'utilità ai fini della convivenza sociale. L'ortodossia rappresenta pur sempre il momento originario e finale di ogni costruzione teorica; eppure Felice Maria vuole contrastare i suoi avversari con le loro stesse armi e finisce per farne propria la strumentazione concettuale. Così accoglie positivamente l'immagine di società attiva e frugale descritta da Hume e, di fatto, si ritrova in compagnia di Pilati che proprio in quell'immagine ha un punto di riferimento costante. Certo, Felice Maria accentua appositamente la sua adesione al testo humiano e, nella confusione stabilita con lo scritto di Cantillon, scrive che « l'Inghilterra è descritta dal Signor Hume nel Capitolo quindicesimo della prima parte del suo Discorso sopra il Commercio in generale, più spopolata che per lo passato, per vizio del lusso e della ghiottornia de' suoi Nazionali, ciascuno individuo de' quali consuma quanto potrebbe sostenerne diece »<sup>139</sup>. In linea generale, Hume e con lui Mirabeau contraddicono le affermazioni di quel « baionaccio cornacchione » di Pilati che vuol sostenere ad ogni costo che l'Inghilterra e l'Olanda e in generale gli stati protestanti sono più prosperi e felici perché hanno bandito il celibato ecclesiastico. Contro le tendenze filoprotestanti di Pilati

<sup>137</sup> Felice Maria, *Dimostrazione ...*, cit., vol. II, p. 32.

<sup>138</sup> Op. cit., vol. II, pp. 41-42.

<sup>139</sup> Op. cit., vol. II, p. 58.

niente pare piú valido a Felice Maria che controbattere con le argomentazioni di un autore britannico, nato nella cattolica Scozia ma legato ai problemi della protestante Inghilterra.

Eppure, secondo la tattica mobile sopra esposta, anche il giudizio su Hume non è univoco: piú avanti la *Dimostrazione dell'ignoranza* mette in chiaro la contrarietà delle tesi di Hume e della sua pratica di vita con le norme della correttezza morale e dell'analisi politica. Il « composito fantasma » Cantillon-Hume declama contro i frati e, travolto dal suo ardore polemico, non si accorge dei mali economici e politici dell'Inghilterra, determinati dai fattori reali e non ipotizzati del debito nazionale e dei continui disordini sociali. Nei *Discorsi politici* Hume stesso è costretto ad aprire gli occhi sulla realtà inglese e non può « dissimulare lo scontento e la perplessità della sua nazione nello stato che si ha procurato »<sup>140</sup>. Le note argomentazioni humiane contro i biglietti di credito e contro la faziosità dei partiti sono utilizzate capziosamente da Felice Maria contro Hume stesso, in una prospettiva diametralmente opposta a quella sopra ricordata, volta ad evidenziare gli aspetti costruttivi del suo pensiero. Nel contempo muta anche il registro teorico complessivo utilizzato da Felice Maria, ora tutto teso a distanziarsi anche idealmente dai suoi avversari e a ribadire la propria fedeltà all'ortodossia cattolica contro protestanti, spiriti liberi e increduli. Contro di loro e soprattutto contro Pilati che ne rappresenta la piú empia quintessenza è opportuno ricordare che esistono altri criteri di giudizio oltre a quelli eminentemente laici e irreligiosi della ricchezza e della potenza e che il mondo umano e civile deve avere una destinazione cristiana se non vuole perdersi. Ipotesi di riforma nella vita del clero possono anche essere contemplate ed effettivamente realizzate, ma non debbono essere troppo radicali e in special modo non devono spingersi fino a mettere in discussione il valore sociale degli istituti ecclesiastici: una migliore distribuzione delle ricchezze tra la popolazione e tra il clero è ammissibile, ma la soppressione degli ordini monastici è di per sé empia e dannosa<sup>141</sup>.

Nell'opera di Felice Maria riemerge così la tradizionale immagine di Hume, lodatore del suo tempo e nemico della religione, incapace

<sup>140</sup> Op. cit., vol. III, p. 758.

<sup>141</sup> Le critiche che Felice Maria muove a Pilati, del resto, non partono dal campo curialista, ma insistono sul concetto di re di diritto divino e approdano alla accusa di sedizione in materia di sovranità e di protestantesimo in quella di religione (cfr. M. Rigatti, *Un illuminista trentino ...*, cit., p. 153).

di assumere un atteggiamento critico che non sia nel contempo anche distruttivo delle norme del vivere sociale. Gli spunti di consenso espressi per la sua moderazione sono fagocitati nella consueta polemica in nome dell'ortodossia di cui si vuole riaffermare il primato sui principi laici della convivenza. Nell'ipotesi interpretativa della dipendenza del pensiero di Pilati da quello di Hume le colpe dell'uno si riversano sull'altro e si ampliano reciprocamente. Tuttavia, al di là dell'intento confutatorio di Felice Maria, rimane da valutare la validità di una tale ipotesi, solo parzialmente suffragata dai confronti testuali.

Come è noto nella formazione di Pilati si fondono due componenti, l'una giurisdizionalista e regalista prevalentemente improntata sulla tradizione culturale dell'Europa centrale arricchita da contributi francesi e italiani (da Muratori a Giannone), l'altra ispirata agli ideali intellettuali e morali dei paesi economicamente più progrediti, soprattutto Francia, Inghilterra e Olanda. In questa seconda linea teorica, solo astrattamente distinguibile dalla prima, c'è tutta la simpatia di Pilati per i libertini e i pirronisti, per Montaigne e Spinoza, per Helvétius e Boulanger. Dalla lettura dei loro scritti Pilati vuole trarre gli elementi e la carica morale per la sua opera di formazione di un'opinione pubblica capace di accogliere il programma delle riforme e di far propria la distinzione tra l'etica e la tradizione cattolica. In *L'esistenza della legge naturale*<sup>142</sup> Pilati chiarisce il proprio debito dalla tradizione antirazionalistica ed empiristica di matrice lockiana e newtoniana e di chiaro significato relativistico. Di qui il tema dell'utilità quale « scorta e direttrice universale di tutte le azioni umane in tutti i tempi, in tutto il mondo, in tutte le cose, e per tutti i sensi »<sup>143</sup>. Le passioni e le inclinazioni dell'uomo non sono dunque di per sé ingiuste e disoneste, perché sorgono dalla natura stessa e non sono il prodotto dell'arbitrio individuale. Con chiara accentuazione politica Pilati conclude che « sono adunque le leggi, ed i costumi di ciascun paese, che fanno, che le passioni nostre diventino o giuste, od ingiuste nella società civile, le quali per altro non sarebbero di lor natura né l'uno né l'altro »<sup>144</sup>. Su questa base sono posti i principi teorici della riflessione di Pilati e del suo rapporto con gli esponenti della corrente del senso morale. Giustamente è stato di

<sup>142</sup> *L'esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta da Carlantonio Pilati*, Venezia, Zatta, 1764.

<sup>143</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>144</sup> Ivi.

recente sottolineato che nella sua critica spinoziana libertina e materialistica, Pilati non segue la via di Hobbes, di Helvétius o di Rousseau, ma si incammina per la strada inglese dei seguaci di Shaftesbury e di Hutcheson, dove l'utilità si combina con l'istinto naturale alla società. Nella polemica con il diritto naturale che accomuna anche Hume, Pilati giunge alla conclusione già espressa da Hutcheson, secondo la quale « un certo sentimento morale obbliga tutti gli uomini, senza neppur eccettuarne i cattivi di professione, ad approvare un sí fatto istinto tanto in noi medesimi come negli altri, e nelle azioni ancora, che ne derivano »<sup>145</sup>. L'istinto è la norma del vivere sociale ed ha una sua regolarità intrinseca che rende palesemente infondata la tesi di Mandeville sull'utilità dei vizi.

Entro questo clima culturale il rapporto con Hume è istituibile per via mediata, giacché Pilati si richiama alle fonti stesse del pensiero di Hume, assunte come presupposto della sua analisi. Di per sé il riferimento al senso morale non è sufficiente a determinare una dipendenza dalla riflessione di Hume non esauribile nei temi empiristici — da lui giudicati scarsamente rigorosi — dei moralisti. Anche per Pilati l'ipotesi dell'istinto morale deve essere integrata con altri motivi che ne potenzino il valore teorico e l'utilizzabilità politica. Se non nella direzione sistematica della scienza dell'uomo che esula dai suoi interessi operativi, Pilati cerca comunque di rivalutare il contributo di Hutcheson e dei seguaci di Shaftesbury, in un più preciso distacco dalla tradizione religiosa. In questo la lezione degli scettici e di Bayle in particolar modo è irrinunciabile: contro superstizioni e fanatismi, contro le imposture, le distruzioni e le miserie provocate dalla Chiesa, si può ben utilizzare la tesi secondo cui una società di superstizioni fa più danno alla repubblica che non una società di atei<sup>146</sup>. Noi italiani « siamo cattivi sudditi, cattivi cittadini, e cattivi uomini, perché siamo cattivi Cristiani, perché veniamo malamente nella nostra Religione istrutti »<sup>147</sup>. Senso morale e scetticismo cooperano alla fondazione laica della politica, ma al secondo è riservato il compito di spazzar via i retaggi dei sistemi creati dai dotti per esorcizzare il mondo degli istinti, e quello ancor più essenziale di liberare il campo dai pregiudizi ereditati dal prepotere degli istituti ecclesiastici.

<sup>145</sup> Op. cit., p. 128.

<sup>146</sup> Cfr. C. Pilati, *Di una riforma d'Italia ...*, cit., p. 187.

<sup>147</sup> Op. cit., pp. 169-170.

Attraverso questa duplice prospettiva la lettura di Hume, assente nelle citazioni, è però presente nella sostanza proprio per il nesso che radica la politica nella morale, per la riduzione empirica dei principi del vivere sociale ispirata dall'esplicita avversione nei confronti dei sistemi astratti derivati dalla tradizione, dove la metafisica religiosa e quella razionalistica sfumano reciprocamente i propri caratteri. Ancora una volta, per Pilati come per altri autori italiani, Hume assume un valore paradigmatico in quanto rappresentante della felice Inghilterra, un paese scarsamente esteso ma potente per la vivacità delle iniziative imprenditoriali. Inghilterra ed Olanda palesano ai bigotti Italiani che quegli stati « dove non ci è la religione cattolica Romana, e dove per conseguenza i frati non possono spandere il loro veleno, sono ordinariamente i più felici o per rispetto alla potenza, o per riguardo alla ricchezza almeno a considerarli in quelle circostanze di clima, di estensione, e di posizione, in cui sono »<sup>148</sup>. Da frasi come queste Felice Maria trae la legittimità della propria tesi della dipendenza del pensiero di Pilati da quello di Hume per l'avversione nei confronti del celibato ecclesiastico e del clero in generale. Nel merito di questa specifica questione la sua interpretazione può essere più o meno corretta; certo è che un influsso o una simpatia per Hume pare innegabile proprio in riferimento alla fondazione di una scienza della politica laica, imperniata su istinti naturali e con radici teoriche intrise nella tradizione del pensiero libertino e scettico. Soltanto uno schermo di prudenza fa dire a Pilati che la Rivelazione e l'istinto naturale o il sentimento morale sono i due pilastri del vivere associato. In realtà, « quando si voglia, o si debba prescindere dalla Rivelazione, allora niun altro principio per conoscere, e rintracciare la Legge naturale rimane, che il solo naturale Istinto, ossia sentimento morale, il quale pochissime bensì, ma però sicure ed a tutto l'uman genere comuni idee di certi precetti naturali suggerisce »<sup>149</sup>.

Nella via tipicamente illuministica della riduzione empirica, anti-metafisica e antiteologica, della scienza della società, Pilati manifesta una volontà egualitaria, ma non giunge all'ipotesi del selvaggio, all'a-priori storico e ideale della società, che ne costituisce il criterio valutativo e il parametro del suo aberrante sviluppo. In *L'esistenza della*

<sup>148</sup> C. Pilati, *Riflessioni di un italiano ...*, cit., pp. 79-80.

<sup>149</sup> C. Pilati, *Ragionamenti intorno alla legge naturale e civile*, Venezia, Zatta, 1766, p. 43.

*legge naturale* il modello alternativo della società contemporanea è incarnato dal figlio di un mercante africano, espressione di una socialità già costituita, ma piú aderente alla natura. Quest'ultima ha in sé la norma del suo corretto procedere e contiene in embrione i principi organizzativi che conducono alle forme piú complesse del vivere associato. Nelle sue manifestazioni piú immediate e astratte la natura è una pura finzione: essa ci appare già strutturata e differenziata nelle forme proprie di un mondo che si è evoluto fino alla formazione della figura sociale del mercante. Ancora una volta la tradizione empiristica inglese e dei moralisti in particolare orienta Pilati verso la rivendicazione della naturalità di società e politica. Se non giunge all'esplicita affermazione humana dell'artificialità dell'origine e delle regole della giustizia, egli muove comunque dal presupposto che natura e artificio si compenetrino l'un l'altra e che lo stato di natura originario nella sua forma pura non sia mai riscontrabile storicamente.

Il mercante incarna e potenzia i valori dell'economia liberale e con la sua attività promuove l'incontro tra l'interesse privato e quello collettivo. Come Hume anche Pilati muove dall'accettazione della necessità della proprietà privata, quale campo di esplicazione e di oggettivazione della libertà dell'individuo che riconosce che per sopravvivere deve astenersi dai beni altrui. Le leggi sono sempre relative allo stato, alla diversità dei governi, della natura e della società<sup>150</sup>, ma le leggi che « riguardano il Mio e il Tuo [...] debbono essere immutabili in ogni luogo, in ogni clima, in ogni governo, ed in ogni tempo, siccome leggi, che a niun'altra cosa, che alla pura giustizia scompagnata da ogni altra circostanza tengono diretta la loro mira »<sup>151</sup>. Per maggiore sensibilità democratica ed egualitaria, Pilati condanna le prepotenze dei nobili e dei grandi « che si dilettono di opprimere altrui »: il problema italiano è anche un problema di centri di potere autonomi costituiti da ricchi signori vessatori del popolo. Dal popolo, secondo il suggerimento

<sup>150</sup> Come afferma giustamente Montesquieu, per essere valide le leggi devono « essere confacevoli [...] al fisico del paese, al clima freddo, caldo o temperato di quello, alla qualità del terreno, alla maniera di vivere del popolo o lavoratore, o cacciatore, o pastore, o trafficante. Esse hanno da essere accomodate alla religione de' sudditi, alle loro inclinazioni, alle loro ricchezze, al loro commercio, al loro numero, ai loro costumi, ed alle loro maniere di vivere e di pensare » (C. Pilati, *Ragionamenti ...*, cit., p. 106). Il riferimento a Montesquieu è largamente presente nell'opera di Pilati ed è studiato da P. Ambri Berselli, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960, pp. 188-192.

<sup>151</sup> C. Pilati, *Di una riforma d'Italia ...*, cit., pp. 339-340.

dato da Montesquieu per le repubbliche, devono essere eletti i magistrati che lo governeranno. « Umigliate per ogni modo i grandi, e liberate il popolo dalle loro oppressioni »<sup>152</sup>: questa è comunque una regola fondamentale per quanti vogliono promuovere la riforma d'Italia.

Tuttavia la spiccata simpatia di Pilati per gli umili non intacca il primato dell'individuo e della società fondata sulla sua tutela: l'individualismo dei modelli inglese e olandese può essere corretto solo limitatamente a quegli aspetti che in Italia sono collegati alle storture di uno sviluppo economico e sociale deviante dalla norma della naturalità. Nonostante il pessimismo generato dalla constatazione della quantità e della profondità dei mali dell'Italia, Pilati condivide al fondo l'ottimismo di Hume sul naturale incontro tra pubblico e privato in una società attiva e frugale: « l'uomo industrioso attende alle sue fatiche, ed al suo guadagno, senza aver tempo di dar retta alle sue passioni. Or dall'individuo, e dalla regulatezza de' costumi conviene, che alla fine nasca la ricchezza, e l'abbondanza di ogni cosa »<sup>153</sup>. Le contraddizioni generate dallo sviluppo industriale sono ancora lontane, soprattutto in un'Italia che stenta a trovare la via del progresso economico. Come altri riformatori del nostro Settecento, ancora dall'Inghilterra Pilati trae speranze nell'intraprendenza della 'nobiltà commerciante'. Mentre la nobiltà cattolica passa il tempo a collocare i propri figli nei monasteri e nei capitoli, quella protestante

mette in opera ogni onesta cosa per rendersi abile a potere occupare i migliori impieghi civili, e militari: essa cerca di ben coltivare, e migliorare le sue terre: essa procura di avere e di guadagnarsi colla sua virtù degli importanti ufficj nelle Corti e nelle Repubbliche straniere: essa modera decentemente le spese del proprio mantenimento, e scansa in ogni cosa l'eccessivo lusso<sup>154</sup>.

Sul piano politico la forma di governo che meglio tutela gli interessi e le libertà dell'individuo è la monarchia mista di tipo inglese, dove i poteri si controbilanciano in un equilibrio salutare. La monarchia mista meglio si adatta alla formazione e alla conservazione della ricchezza del principe e alla fortuna dei sudditi. « La ricchezza, e la buona sorte de' Sovrani proviene unicamente dalle ricchezze, e dalla buona sorte de' loro

<sup>152</sup> Op. cit., p. 248.

<sup>153</sup> Op. cit., p. 244.

<sup>154</sup> C. Pilati, *Riflessioni di un italiano ...*, cit., pp. 87-88.

sudditi »<sup>155</sup>. Il raffronto con il saggio di Hume *Of Commerce* si istituisce immediatamente laddove Pilati scrive che se i sudditi

sono comunemente agiati, benestanti, e facoltosi, il Principe ha ne' casi di bisogno tanti tesori, quanti sono i suoi sudditi, e questi sono tesori, che non si consumano, e che non si possono vuotare giammai. La ragione di ciò si è, perché i sudditi non diventano, e non si conservano ricchi, se non che a forza d'industria, e di travaglio, e queste sono sorgenti, che quando una volta sono trovate, non si perdono più così di leggieri: queste producono sempre nuove ricchezze, e però sempre somministrano al principe, ed allo stato nuovi mezzi di avere del denaro<sup>156</sup>.

L'industria, il lavoro, è la fonte della ricchezza e il danaro è un bene perché esprime simbolicamente l'attività.

Spingere oltre l'identità o la somiglianza con Hume sarebbe forzato, dal momento che Pilati, soprattutto in *Di una riforma d'Italia*, si richiama al programma mercantilista di Colbert e in linea generale tende i suoi sforzi alla riforma dell'agricoltura, attività cui Hume dedica scarsa attenzione e che è uno degli oggetti di studio privilegiati dei nostri riformatori. Per Pilati un paese armoniosamente sviluppato presuppone un equo sviluppo di agricoltura, commercio e artigianato; tuttavia l'agricoltura è « la base di tutte le arti, di tutte le manifatture, e di tutto il negozio »<sup>157</sup>. Le arti e le manifatture non sono sufficienti a sostenere uno stato intero; viceversa con l'incremento dell'agricoltura, e conseguentemente della popolazione, si può facilmente ottenere anche la rinascita del commercio e delle manifatture.

Pur nella mediazione di un clima culturale ricco e nell'apporto di componenti diverse, la riflessione di Hume è sicuramente presente a Pilati che tende a mettere in luce gli aspetti critici e al contempo costruttivi degli *Essays*, secondo una linea interpretativa originale nella cultura settecentesca italiana. In Pilati Hume appare animato dal duplice desiderio di contrapporsi polemicamente alla realtà presente e di lodarne i lati positivi, alla ricerca di una posizione mediana, critica e costruttiva insieme. In questo senso la *Dimostrazione* di Felice Maria svolge la funzione di reintegrare l'immagine tradizionale di Hume, resa problematica da Pilati, e di ricomporre il quadro bipolare di una violenta polemica sul piano religioso e di un adeguamento passivo su quello politico.

<sup>155</sup> Op. cit., p. 93.

<sup>156</sup> Op. cit., pp. 93-94.

<sup>157</sup> C. Pilati, *Di una riforma d'Italia ...*, cit., p. 253.

b) *Ferdinando Galiani.*

In Carlantonio Pilati la tradizione libertina costituisce un canale di mediazione per il confronto con l'opera humiana. In una realtà sociale e culturale radicalmente diversa da quella in cui vive Pilati, un'altra tradizione teorica, non a caso più o meno compromessa con il libertinismo, crea l'ambiente ideale per l'innesto delle tematiche di Hume e per una riflessione sulla sua opera economica che, pur ripercorrendo il solco tracciato dalla comune constatazione della sua utilità pratica ai fini delle riforme, ne approfondisca i fondamenti filosofici. Attraverso il vichismo nel sud d'Italia — come si è già indicato nel primo capitolo — vari autori hanno modo di soffermarsi sugli scritti economici e politici di Hume, in relazione alle tematiche dell'origine della civiltà e della religione e in un confronto che si estende anche ad altri scrittori contemporanei. Proprio all'interno della tradizione vichiana matura anche il pensiero di Ferdinando Galiani, uomo culturalmente spregiudicato, anch'egli, come Pilati, non esclusivamente legato al mondo italiano e buon conoscitore della cultura europea dell'epoca. Paradossalmente proprio i suoi scritti, che muovono da premesse filosofiche e giungono a conclusioni vicine agli esiti dell'opera di Hume, sono anche quelli meno esplicitamente legati ad essa nel panorama della cultura meridionale che ha in Vico il suo punto di riferimento. Infatti il pensiero di Ferdinando Galiani, in cui è stata più volte sottolineata l'influenza della *Scienza nuova*<sup>158</sup>, contiene numerosi spunti per un rappor-

<sup>158</sup> La tesi di una relazione tra il pensiero di Ferdinando Galiani e quello di Giambattista Vico è affermata da B. Croce, *Il pensiero dell'abate Galiani*, in « La critica », VII (1909), pp. 399-404, ora in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 311-320 e da F. Nicolini, in particolare *Giambattista Vico e Ferdinando Galiani. Ricerca storica*, in « Giornale storico della letteratura italiana », XXXVI (1918), pp. 137-207, poi pubblicato in « Banco di Napoli. Bollettino dell'Archivio storico », III (1952), pp. 49-123. In tempi più recenti l'ipotesi è stata riformulata parzialmente da C. Cases, *Prefazione a F. Galiani, Dialogo sulle donne e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1957, pp. v-xvii; U. Segre, *Il pensiero economico dell'illuminismo italiano*, cit., pp. 208-221 e soprattutto, con una più vasta articolazione e con spunti nuovi da N. Badaloni, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. III, Torino, Einaudi, 1973, pp. 848-863. Su Ferdinando Galiani si rimanda una volta per tutte alla vasta bibliografia di L. Guerci, in F. Galiani, *Opere* (a cura di F. Diaz e L. Guerci), tomo VI degli *Illuministi italiani*, Milano - Napoli, Ricciardi, 1975, pp. cvii-cxxvii. Il volume costituisce il primo consistente tentativo di 'storicizzare' l'opera di Galiani, rendendo il più possibile espliciti i riferimenti alla realtà storica, politica ed economica degli ambienti con cui l'autore viene in contatto.

to con le contemporanee teorizzazioni di Hume, che tuttavia avviene lungo le linee sotterranee di un « muto dialogo », mai tradotto in espressioni tangibili<sup>159</sup>. Nel riassumere i nodi principali della politica economica del Settecento italiano, Galiani ripresenta molte delle questioni che sono anche sollevate dalle traduzioni dei *Discorsi politici*, filtrandole però attraverso una prospettiva autonoma e giungendo anche a soluzioni differenti, comunque sostenute da una concezione generale — sia pur rapsodica ed allusiva — dello sviluppo della storia e della natura dell'uomo: economia, filosofia e storia si saldano dunque in un unico progetto teorico di ampio respiro che proprio per questo consente un confronto più approfondito, anche se non esplicito, con il pensiero di Hume e con la sua impostazione metodica di stampo empiristico<sup>160</sup>.

Di fatto nel pensiero di Ferdinando Galiani trovano espressione compiuta le tematiche abbozzate in vario modo dagli autori fin qui considerati, che si sono soffermati sull'opera di Hume e ne hanno apprezzato il valore in riferimento a questo o a quel problema determi-

<sup>159</sup> Cfr. F. Giarrizzo, *David Hume politico e storico*, cit., p. 10. Il rapporto con Hume è istituito esplicitamente anche da U. Segre, *Il pensiero economico ...*, cit., in particolare le pp. 215-220, tramite la mediazione del pensiero di Vico e perciò in una direzione tendente a rivalutare un orientamento di tipo storicistico sia in Galiani che anche in Hume. In questo senso Galiani è ancora 'più avanti' di Hume perché sostituisce alla teoria, « infine banale, di razionalistica accettazione », dell'ordine dei fenomeni economici — mutuata dalla filosofia della natura di Newton — un modello più complesso di sviluppo, in cui la regolarità si costituisce attraverso « infinite variazioni » che sembrano conferire « il volto dell'irrazionale ». Di qui « l'estensione, all'economia, della lotta dell'autentica ragione contro l'intelletto » (op. cit., p. 218). Se proprio sul terreno della storia e della ricostruzione genetica dei fenomeni è possibile stabilire un momento di contatto tra Hume e Galiani, d'altro canto l'ipotesi di Segre, improntata ad un impianto teorico esso stesso chiaramente storicistico, è ormai superata dagli indirizzi della critica più recente. Soprattutto pare poco utilizzabile la teoria della scarsa incidenza del modello newtoniano, qui sottovalutato ed accolto in un'accezione negativa. Semmai la profondità e l'estensione del rapporto tra Hume e Galiani si potrà misurare proprio nella loro utilizzazione, anche critica, della metodologia delle scienze della natura e dell'impianto teorico empiristico e sperimentale.

<sup>160</sup> Senza dubbio i termini principali dell'opera di Galiani sono costituiti dai problemi concreti del Napoletano e della Francia ed è proprio su questo terreno che egli matura le proposte più originali e caratteristiche (cfr. F. Venturi, *Galiani tra enciclopedisti e fisiocratici*, in « Rivista storica italiana », LXXII [1960], pp. 45-64; soprattutto le pp. 48-49), misurandosi con le soluzioni teoriche e pratiche della politica contemporanea; tuttavia, sulla falsariga delle tematiche dibattute, nel corso della seconda metà del Settecento, dalla cultura italiana in relazione alla filosofia e all'economia di Hume, sarà possibile saggiare la consistenza delle ipotesi di una fondamentale convergenza tra Galiani e Hume.

nato. In particolare gli spunti di critica all'integralismo religioso, che sia pur discontinuamente hanno scandito i momenti di maggiore approfondimento della lettura italiana di Hume, acquistano in Galiani coerenza e sistematicità e costituiscono la premessa ideale per un accostamento sostanziale all'universo teorico e politico degli *Essays*.

Sulla base di una soggettiva disposizione per l'agnosticismo e per la satira religiosa, Galiani afferma con chiarezza l'autonomia della religione dalla politica « la quale sarà ridicola e sciocca, se tutta s'abbandonerà sulla pietà. La morale guida gli uomini dopo miglioratigli e faticigli virtuosi: la politica gli ha da riguardare come lordi ancora e coperti delle loro ordinarie passioni »<sup>161</sup>. L'arte del governo non deve « discorrer dell'altra vita, e di quanto insegna la religione e la teologia: [...] dovendo esser comune a tutti i popoli anche non illuminati, e non essendoci cosa peggiore quanto nelle scienze confonder i limiti ed i confini di ognuna, e far che l'una entri nell'altra »<sup>162</sup>. L'imposizione e l'integralismo religiosi sono contrari al progresso della civiltà; in questo senso solo il libero pensiero può garantire dal cieco asservimento alla consuetudine e alla tradizione<sup>163</sup>. Tuttavia, liberata dalle sovrastrutture imposte dal potere, la religione conserva un nucleo positivo, matrice prima della civiltà: vichianamente essa manifesta una « capacità produttiva aggiuntiva agli istinti »<sup>164</sup>, da cui trae origine la società e la cultura: « ciò che distingue l'uomo dalla bestia è un effetto della religione: società, politica, governo, lusso, ineguaglianza delle condizioni, belle arti ecc.; tutto ciò lo dobbiamo a questa caratteristica della nostra specie »<sup>165</sup>.

<sup>161</sup> F. Galiani, *Della moneta* (a cura di A. Caracciolo), Milano, Feltrinelli, 1963, p. 294. La prima edizione esce anonima a Napoli, presso Giuseppe Remondini, nel 1750 (in realtà 1751).

<sup>162</sup> F. Galiani, *Dell'arte del governo*, in *Della moneta*, cit., p. 391. Gli appunti manoscritti, trasmessi con il titolo qui indicato, sono probabilmente del 1746 (cfr. A. Caracciolo, *Introduzione* a F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. xli).

<sup>163</sup> Cfr. F. Galiani, *Sopra la morte di Socrate*, in *Opere*, cit., p. 702. Lo scritto su Socrate è di qualche anno posteriore al 1746 (cfr. F. Diaz, *Preliminari* a F. Galiani, *Scritti vari e inediti*, in *Opere*, cit., p. 685).

<sup>164</sup> N. Badaloni, *La cultura*, cit., p. 861.

<sup>165</sup> F. Galiani, *Dialogo sulle donne e altri scritti* (a cura di C. Cases), cit., p. 8. Il *Croquis d'un Dialogue sur les femmes* è spedito in una lettera a M.me d'Épinay dell'11 aprile 1772 (cfr. L. Guerci, *Preliminari*, in F. Galiani, *Opere*, cit., pp. 615-633). A giudizio di Guerci — che analizza il rapporto tra lo scritto di Galiani, l'ambiente dei salons e la letteratura settecentesca sull'educazione della donna, in particolare l'*Essais sur les femmes* di Antoine Léonard Thomas — il sag-

La religione non assume rilevanza filosofica per il suo contenuto di verità metafisica: un solco netto separa il pensiero disincantato di Galiani dalle esercitazioni anacronistiche dell'apologetica cristiana. Non per questo egli fa totalmente propria la critica denigratoria pur condivisa da larga parte della pubblicistica francese. La satira della superstizione e del fanatismo non si traduce in una negazione assoluta, in una condanna perentoria in nome della ragione. Il filosofo sa che la disposizione alla credenza è intrinseca alla natura umana perché « le plaisir de l'imagination », « tout le goût du merveilleux » non possono mai essere sopiti. Istinto e gusto, fantasia ed immaginazione sono i caratteri costitutivi dell'uomo e rendono innaturale l'incredulità che, proprio per questo, non è pericolosa. Come un funambolo che volteggia nell'aria e « rempli de frayeur et d'étonnement tous les spectateurs, et personne n'est tenté de le suivre ou de l'imiter »<sup>166</sup>, l'incredulo non trova seguito alcuno, è per natura pacifico e, a differenza del fanatico fondatore di sette, può essere tollerato tranquillamente. Sia pure in una prospettiva sostanzialmente laica, le tematiche della tolleranza religiosa rifluiscono così a pieno diritto nel pensiero di Galiani, associate ad una posizione che sconfinava facilmente da un vago deismo ad un agnosticismo intriso di umanesimo, dal momento che « la vera religione mentre ci ha assicurata la credenza, e data la conoscenza del vero Dio, ci ha manifestato non esiger egli da noi per sé altro, che gl'interni sentimenti nostri di amore, riconoscenza, rassegnazione »<sup>167</sup>. Nell'amore di sé e del prossimo si manifestano e si esauriscono i doveri verso Dio; al di là vi sono soltanto le forme devianti della superstizione e del fanatismo. La vera religione ha un carattere eminentemente umano; essa è naturale, cioè propria della natura dell'uomo e della sua realtà immaginativa e fantastica, ma al tempo stesso, proprio perché specifica dell'uomo, lo contraddistingue nell'universo fisico e biologico ed esula dal-

gio testimonia l'atteggiamento conservatore che, a partire dai *Dialogues sur le commerce des bleds* del 1769, caratterizza sempre più il pensiero di Galiani.

<sup>166</sup> F. Galiani, lettera a Madame d'Épinay, Naples 9 novembre 1776, in *Epistolario*, in *Opere*, cit., p. 1131.

<sup>167</sup> F. Galiani, *De' doveri dei principi neutrali* (a cura di G. M. Monti), Bologna, Zanichelli, 1942, p. 663, n. a. L'opera appare per la prima volta anonima alla fine del 1782, senza indicazione dell'editore né del luogo di stampa (sicuramente Napoli), in due libri dal titolo *De' doveri de' Principi neutrali verso i Principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali* e, stesa a partire dal 1780, costituisce il frutto dell'attività diplomatica di Galiani in questi anni (cfr. F. Diaz, *Preliminari* a F. Galiani, *De' doveri ...*, in *Opere*, cit., pp. 645-650).

la sfera della natura, intesa come ambito della necessità organica: « I tre quarti dell'educazione sono un istinto, e di conseguenza sono la natura stessa, una necessità, una legge organica della nostra specie. Non c'è che una parte dell'educazione che non è un istinto, che non rientra nella natura e che è propria e particolare della sola specie umana »<sup>168</sup>. La morale e la giustizia non fanno che riflettere stimoli animali, determinazioni biologiche di sopravvivenza; solo la religione ne esula: in quanto prodotto diretto dell'educazione, essa si colloca all'origine dell'intera organizzazione politica e civile, della strumentazione teorica e pratica attraverso cui si costituisce la società.

In questa ipotesi è implicita una sottile componente di 'autoritarismo'<sup>169</sup>: lo sbilanciamento verso l'elemento artificiale-normativo della vita sociale è in chiara polemica con le concezioni di un fondamento naturale della politica, che Galiani ritiene esemplificate dalla figura di Rousseau<sup>170</sup> e che, a suo giudizio, sono compromesse in forma più o meno mediata con proposte radicali di eversione sociale. Con questo però non mi pare che egli intenda sconfessare le tematiche illuministiche di condanna all'impostura e all'integralismo religioso, che comunque nel suo pensiero non si connettono ad un atteggiamento di critica denigratoria del fenomeno religioso in quanto tale. Su questo terreno l'accostamento a Hume si impone quasi necessariamente, data la sostanziale somiglianza dei termini all'interno dei quali è svolta l'analisi della religione e più in generale del rapporto tra natura e società, tra istinti immediati e sovrastruttura culturale e politica. La nota posizione di Hume in materia di religione — critica, ma al tempo stesso cauta e realistica<sup>171</sup> — trae origine da una teoria riduttiva nei confronti della ragione che, sola, non riesce ad organizzare il mondo, appesantita dalla zavorra delle passioni che ne limitano le idealità e le potenzialità trasformatrici. La ragione, intesa come astratto confronto di idee, non ha potere sugli uomini che si comportano sulla base di motivazioni na-

<sup>168</sup> F. Galiani, *Dialogo sulle donne ...*, cit., p. 6.

<sup>169</sup> Cfr. L. Guerci, *Preliminari* a F. Galiani, *Croquis ...*, cit., in particolare le pp. 626-630 e C. Cases, *Prefazione* a F. Galiani, *Dialogo sulle donne ...*, cit., in particolare le pp. XI-XIII.

<sup>170</sup> « Non avrei che da scegliere: è una questione di gusto, lo so. Io ho scelto di compiacermi di esser uomo. Rousseau la pensa diversamente. Preferisce camminare a quattro zampe: tali sono i suoi gusti » (F. Galiani, *Dialogo sulle donne ...*, cit., p. 8). Il riferimento è probabilmente alla commedia di Palissot, *I filosofi*, che prende in giro il pensiero di Rousseau e il tema del ritorno alla natura.

<sup>171</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, cit., p. 213.

turali, riconducibili a pulsioni istintuali. Tuttavia l'equivalenza naturalista non è sempre data, o meglio il primo termine non è sempre racchiudibile all'interno di motivazioni sensibili immediate. Naturale è anche ciò che è prodotto dall'educazione e dalle « convenzioni », che si eleva dal piano dell'immediatezza e si costituisce attraverso l'artificio<sup>172</sup>. Artificiali ma necessarie, specifiche dell'uomo ma originarie, alcune manifestazioni della vita collettiva rientrano a pieno diritto nella natura e trovano così una giustificazione superiore a qualsiasi deduzione logica. In questo senso le passioni, ma anche l'educazione, sono i fattori primi della cultura e della società e ne garantiscono lo sviluppo naturale ed autonomo rispetto a considerazioni ideologiche estrinseche. La religione, che in Hume è più psicologicamente legata all'ambito degli impulsi e delle motivazioni passionali immediate, non sembra rivestire quel ruolo centrale ai fini del progresso attribuitole vichianamente da Galiani; tuttavia altri settori della vita associata sono esplicabili attraverso le coordinate della convenzione, prima tra tutte la politica, dove istintualità ed artificio si saldano in una sintesi armonica e perciò naturale.

In linea generale sia Hume che Galiani hanno presente l'importanza determinante delle cause morali<sup>173</sup> e di ciò che non si esaurisce nella

<sup>172</sup> Cfr. soprattutto quanto scrive Hume a proposito della giustizia: « noi non abbiamo nessun motivo reale o universale di osservare le leggi dell'equità, se non la stessa equità e il merito proprio dell'osservarla; e poiché nessun'azione può essere equa o meritoria se non sorge da qualche motivo a sé, ci troviamo di fronte a un evidente sofisma e a un ragionamento circolare. A meno di non ammettere, perciò, che la natura abbia stabilito un sofisma e che l'abbia reso necessario e inevitabile, dovremo ammettere che il senso di giustizia e ingiustizia non è derivato dalla natura, ma nasce artificialmente, per quanto necessariamente, dall'educazione e dalle convenzioni umane » (D. Hume, *A Treatise of Human Nature: being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. With an Appendix. Wheren some Passages of the foregoing Volumes are illustrated and explain'd*. Vol. III, *Of Morals*, trad. it. in D. Hume, *Opere*, vol. I, cit., pp. 510-511).

<sup>173</sup> Cfr. F. Galiani, *Pensieri miei sulle cause della spopolazione della Maremma sanese e su' rimedi*, in *Appendice a F. Galiani, Della moneta*, cit., p. 393: « l'insalubrità a mio credere non è la maggiore causa della spopolazione della Maremma. La causa straordinaria e la maggiore è l'emigrazione. Questa nasce da un principio generale che la popolazione ricca, industriosa, agiata, attira la povera e disagiata. Perché ognuno corre dove si sta meglio, dove trova più impiego, più pane, più danaro. Sicché Firenze e Livorno attirano la Maremma, e sono le vere paludi che la spopolano ». Lo scritto sulla Maremma risale probabilmente ad un periodo posteriore al 1770, anno in cui Galiani è nominato segretario del Tribunale di commercio (cfr. L. Diodati, *Vita dell'abate Ferdinando Galiani, Regio Consigliere etc. etc.*, Napoli, Orsino, 1788, p. 59).

dipendenza immediata dalla natura fisica. Nel contempo però, cercano di ancorare lo studio della politica e dell'economia ad un modello teorico dello sviluppo individuale e collettivo in cui la naturalità delle passioni e degli istinti abbia larga parte. Per entrambi il politico non deve fingersi un « mondo ideale », frutto solo della sua fantasia e dove tutto è dipinto con colori ridenti: « le teorie generali e il nulla sono press'a poco lo stesso »<sup>174</sup>, perché non riescono a penetrare nella varietà e nella ricchezza della realtà, dove gli uomini agiscono sulla base di interessi particolari e determinati. Con chiara adesione alla gnoseologia empiristica, Galiani ricorda che le idee hanno un fondamento eteronomo e non sono il risultato di un'autoproduzione del pensiero che non riconosce niente all'infuori di sé: « le idee non sono conseguenze del ragionamento; esse precedono il ragionamento e seguono le sensazioni »<sup>175</sup>. Come già Hume, anche Galiani fa propria la classica argomentazione degli scettici antichi sul bastone rotto nell'acqua, per dimostrare la forza delle sensazioni ed il valore dell'empirismo ed accetta l'impostazione nominalistica che vuole risolvere ogni questione con l'analisi delle voci, fonte prima di demistificazione nei confronti dell'astrattezza della metafisica<sup>176</sup>: Liberato il terreno dai problemi astrusi sull'essenza ultima dell'universo e dell'uomo, il metodo sensitivo ed empiristico è utilizzato in positivo per la costruzione della scienza psicologica, scienza tra le scienze per l'oggetto utile e piacevole al tempo stesso, « essendo tra tutti gli studi dolcissimo quello che s'occupa intorno alla considerazione dell'animo umano, e sulle cause delle opere nostre tanto varie, strane, e spesso inaspettate meditando si pasce »<sup>177</sup>. Il carattere soltanto probabile della scienza della mente, derivato dalla mancanza di principi certi, provoca però un'estensione dell'ambito di studio, che oltrepassa i confini della psiche ed investe terreni esterni, a diretto confronto con l'esperienza individuale e collettiva.

A cavallo tra le scienze storiche e quelle mentali, si collocano l'economia e la politica, dove le cautele devono moltiplicarsi a causa dell'intrinseca contraddittorietà della natura umana e dello scarto esistente tra la semplicità delle teorie generali e la varietà dei casi particolari ai

<sup>174</sup> F. Galiani, *Dialogo sulle donne ...*, cit., p. 57.

<sup>175</sup> Op. cit., p. 45.

<sup>176</sup> Cfr. *Lezione accademica letta dall'abate Galiani nell'Accademia degli Emuli nel 1746*, ora *Discorso sull'amore*, in F. Galiani, *Opere*, cit., pp. 690-694.

<sup>177</sup> F. Galiani, lettera a B. Intieri, [Napoli] 15 luglio 1751, in *Opere*, cit., pp. 815-816.

quali esse devono essere applicate<sup>178</sup>. Riguardo a questo secondo punto, Galiani, al pari di Hume, insiste sulla natura complessa della politica, che « comprende il morale, i costumi, la legislazione, il commercio, l'agricoltura, le finanze. Ogni varietà fa casi diversi, e diverse applicazioni delle teorie »<sup>179</sup>. Da qui la volontà di fondare una scienza che sia in grado di elaborare principi certi e leggi generali, pur all'interno di condizioni storiche estremamente variabili: ogni scienza, ed anche l'economia, deve partire da principi inconfutabili, siano assiomi o postulati, che costituiscono la premessa di ogni ulteriore dimostrazione e certezza.

A differenza di Hume, Galiani ripone una relativa fiducia nella applicabilità del modello matematico alla realtà economica e politica. Fatta salva la specificità di ogni scienza e del suo linguaggio, l'analisi potrebbe essere utilizzata proficuamente nella morale, per « quella precision geometrica di espressioni, che non ha finora avuta, tanta chiarezza di dimostrazioni, quanta ne può avere una scienza insé stessa certa, e suscettibile di esser sottomessa al calcolo »<sup>180</sup>. Se la completa matematizzazione del reale rimane ancora un programma ideale difficilmente realizzabile per la limitatezza dell'intelletto umano, l'ipotesi dell'utilizzazione del modello matematico conserva un suo fascino e una sua

<sup>178</sup> Qui deve essere applicato alla lettera il metodo dell'induzione perché « in fatto di economia politica un sol cambiamento fa un'enorme differenza » (F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*, a cura di E. Ronchetti, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 63). L'organizzazione politica è quella « macchina immensa » in cui « tutto è interdipendente, tutto è legato, tutto è concatenato; niente deve rompere l'equilibrio, se non si vuole vedere la macchina rovesciata » (op. cit., p. 272). Innanzitutto si devono stabilire « dei principi desunti dalla natura stessa delle cose » (op. cit., p. 70); in secondo luogo, ma non in via subordinata, si devono applicare « questi principi al tempo, ai luoghi, alle circostanze » (ivi). Ciò significa che il principio, per essere vero, deve reggere alla verifica empirica, costituita dalla sua adattabilità a situazioni diverse: la generalità non può essere scissa dalla particolarità, bensì deve riconoscerne l'irriducibilità. L'errore è tuttavia possibile e ha la sua radice prima in una tendenza psicologica comune degli uomini. Infatti la generalità degli esseri umani, anche quando erra, non rinnega mai le regole fondamentali del consorzio umano. Nessuno è in genere tanto pazzo da agire contro ragione, contro l'esperienza passata e gli esempi degli altri uomini: « Essi non agiscono mai contro tutte le ragioni, contro tutti gli esempi e contro tutte le esperienze. Ne hanno sempre alcuni, ma li applicano male. Soprattutto essi continuano ad agire secondo gli stessi principi che servivano loro da guida in passato senza accorgersi che le circostanze sono cambiate e questo errore è certamente il più comune » (op. cit., pp. 55-56).

<sup>179</sup> F. Galiani, *Sull'annona di Genova*, in *Opere*, cit., p. 735; il testo è del 1773.

<sup>180</sup> F. Galiani, *De' doveri de' principi ...*, cit., p. 664.

validità. La formula *de maximis et minimis* consente di esprimere con chiarezza la complessità dei dati morali: poiché la realtà non è mai univoca e presenta sempre attestazioni contrastanti e mutevoli, la rappresentazione analitica sugli assi delle ordinate e delle ascisse traccia la linea evolutiva risultante dalla compresenza di fattori diversi; la chiarezza del linguaggio non va così a discapito della ricchezza e della varietà dell'esperienza. Lo scarto tra politica e geometria rimane insuperabile<sup>181</sup>, ma la compresenza di due variabili può ovviare all'eccessiva astrattezza del modello matematico tradizionale e consente di elaborare metodologie più articolate, avvertite del valore esplicativo della ricostruzione storico-genetica dei fenomeni, del resto chiaramente presente a Hume<sup>182</sup>.

Vi è d'altronde una ragione metafisica alla base della validità del diagramma delle ordinate e delle ascisse, che raffigura visibilmente e quantitativamente il male e il bene intrinseci in ogni realtà umana<sup>183</sup>. Lo schema ortogonale rimanda ad esperienze fondamentalmente dicotomiche, perché dell'uomo si può predicare un attributo, ma anche il suo opposto: buono e cattivo, giusto e ingiusto, l'essere umano non è racchiudibile in un modello monolitico ed unidimensionale. In una lettera significativamente indirizzata a Diderot, Galiani avanza alcune ipotesi sulla natura solo apparentemente contraddittoria e casuale dell'uomo: secondo i canoni della ragione l'uomo è un animale assurdo dal momento che il suo comportamento non è definibile secondo la logica dei

<sup>181</sup> Cfr. F. Galiani, *Sull'annona di Genova*, cit., p. 739: «L'ottimo è pensiero da gabinetti, da sistemi, da filosofi sfaccendati. Non corrisponde alla legge generale di *mutazione* che è nella natura. Il danno d'un particolare attraversa spesso un bene generale: ed è falso in politica, benché sia vero in geometria, che il tutto sia più forte di una sua parte».

<sup>182</sup> Sul rapporto tra astrazione teorica ed analisi storica in Galiani insiste U. Segre, il quale avanza la tesi che Galiani «abbia generalizzato in un programma di teoria realistica ciò che Cantillon e Hume così come lui stesso avevano studiato nei loro lavori monetari. In tal modo raggiunse un equilibrio tra astrazione teorica ed analisi storica che né la teoria ortodossa né la scuola storica ortodossa si dimostrarono capaci di mantenere» (U. Segre, *Il pensiero economico dell'Illuminismo italiano*, cit., p. 62).

<sup>183</sup> Cfr. F. Galiani, lettera a Madame d'Épinay, Naples 6 novembre 1773, in *Epistolario*, in *Opere*, cit., p. 1104: «Les abscisses seront les biens, les ordonnées seront les maux. On trouvera le point où le moindre mal possible se rencontre avec le plus grand bien. Ce point résout le problème, et tels sont tous les problèmes humains: car tout est mêlé de bien et de mal. Vous voyez donc que tout problème politique n'est d'abord résolu que par une équation indéfinie qui ne se trouve fixée que lorsque vous l'appliquez aux cas particuliers».

rapporti delle idee. Tuttavia « l'absurdité des hommes n'est pas une absurdité quelconque. Ce n'est pas une courbe tirée au hasard. C'est une courbe fixe, déterminée, possible à calculer et toujours de la même espèce. Lorsqu'elle est telle, on pourrait l'appeller l'allure ordinaire de choses mondaines. Les autres courbes anormales sont les folies »<sup>184</sup>. Ragione e passioni si contrappongono in un gioco di tensioni dominate dalla legge della proporzionalità inversa e solo con l'affievolirsi dell'energia vitale naturale il contrasto trova l'equilibrio derivante dall'espansione della ragione sugli impulsi: la curva si trasforma in una parabola che termina in linea retta perpendicolare.

Di per sé il termine istintuale-passionale ha una sua regolarità interna che attenua già il principio dell'indeterminabilità. L'abitudine agisce come una « filière » che plasma la materia duttile della realtà umana, le imprime tutte le pieghe e tutte le forme senza mai distruggerla. Si costituisce così una sorta di continuità, pur all'interno dell'incessante divenire. Nuove mentalità e nuovi atteggiamenti, ripetuti nel tempo, finiscono per acquisire delle connotazioni naturali e spontanee. Una forma che all'origine si sarebbe ritenuta impossibile si ritrova poi realizzata; « ce qui est plus singulier, aussitôt qu'il [l'homme] s'y est fait, il trouve que cela lui est tout naturel, que cela a existé de tout temps et ne pouvoit être autrement, que c'est son état physique »<sup>185</sup>. Le modificazioni si sedimentano progressivamente e costituiscono la natura stessa: una scissione tra natura e storia, tra originarietà ed artificialità è astratta e non consente di cogliere la concreta totalità del reale. Questa non è mai un *primum* che si dia all'origine in perfetta compiutezza; è piuttosto un risultato che si costituisce lentamente attraverso il corso dei secoli e che, pur dando luogo ad acquisizioni permanenti ed ineliminabili, resta però aperto a sbocchi imprevedibili e del tutto originali. Uomini e bestie hanno questo in comune: sono entrambi sottoposti alla forza della natura e dell'abitudine. « Avviene degli uomini come delle bestie: la natura fa delle pieghe e l'abitudine fa il callo. Guardate le mani di un contadino: sono un quadro della natura »<sup>186</sup>. In realtà, a ben vedere, la natura non è solo il principio originario, ma anche e soprattutto il termine finale. Pulsioni ed istinti e l'intera costi-

<sup>184</sup> Cfr. F. Galiani, lettera a D. Diderot, [Aôut 1776], riprodotta in *Epistolario*, in *Opere*, cit., p. 1128.

<sup>185</sup> F. Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds*, in *Opere*, cit., p. 546.

<sup>186</sup> F. Galiani, *Dialogo sulle donne ...*, cit., p. 1.

tuzione morale dell'individuo sono il segno tangibile della forza della natura, della costrizione che essa esercita anche attraverso fatti morali e psicologici. Il gusto, matrice prima di ogni azione, è per definizione naturale e, se non innato, almeno irriflesso: come il *custom* di Hume definisce una struttura permanente ed inalterata che si connatura come comportamento spontaneo antecedente ad ogni deduzione logica e più forte di essa.

Il movimento ciclico natura-abitudine-natura è il movimento della civiltà e risponde ad uno schema teorico fondamentalmente ambiguo dal punto di vista delle sue potenzialità critiche e demistificanti. Come si è visto sopra, esso comporta un'indubitabile polemica nei confronti di assunzioni dogmatiche ed astratte sulla realtà umana individuale e collettiva, in nome di una naturalità che risente di suggestioni tratte dal libero pensiero e al tempo stesso dalla tradizione vichiana. Proprio attraverso il tramite dell'abitudine, le pulsioni naturali, se rispettate e liberate da interferenze ideologiche, costituiscono un mondo a misura d'uomo, in cui l'interesse privato ed egoistico si salda con il benessere collettivo. Sulla base di una chiara adesione al principio vichiano dell'eterogenesi dei fini, Galiani giunge alla stessa conclusione di Hume circa il rapporto tra microcosmo e macrocosmo, tra la sfera dell'utilità individuale e quella della felicità pubblica. L'equilibrio del tutto « alla giusta abbondanza de' commodi della vita ed alla terrena felicità maravigliosamente confà, quantunque non dall'umana prudenza o virtù, ma da vilissimo stimolo di sordido lucro derivi »<sup>187</sup>. Il mondo è autonomamente e spontaneamente uniformato all'equilibrio e all'armonia: al limite è esso stesso equilibrio ed armonia perché solo nei grandi numeri, dal caos delle realtà particolari, può trasparire una linea di tendenza unitaria ed armonica. Come Hume, anche Galiani ricorre ad un'immagine idraulica per esemplificare l'intrinseca regolarità della realtà umana, in particolare economica: « non bisogna de' primi movimenti in alcuna cosa tener conto, ma degli stati permanenti e fissi, ed in questi si trova sempre l'ordine e l'egualità; come, se in un vaso d'acqua si fa alcuna mutazione, dopo un confuso e irregolare sbattimento siegue il regolato livello »<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 55.

<sup>188</sup> Op. cit., pp. 55-56. Sullo stesso problema dei grandi numeri cfr. F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*, cit., pp. 202-203. Il modello idraulico è utilizzato anche da Hume a proposito delle relazioni tra mercati, con diretto riferimento all'esperienza dei vasi comunicanti: cfr. R. C. Blitz, *Mercantilist Policies*

Natura e istinto, per Hume primari e irriducibili, sono per Galiani il prodotto di un'azione superiore, precedente rispetto alle motivazioni dei singoli e della società « avendo la provvidenza per lo suo infinito amore agli uomini, talmente congegnato l'ordine del tutto, che le vili passioni spesso, quasi a nostro dispetto, al bene del tutto sono ordinate »<sup>189</sup>. La « suprema Mano » della provvidenza è generatrice di giustizia e di eguaglianza ed assolve, come in Vico, una funzione aprioristica ed autonoma rispetto alla naturalità sensibile. Un simile programma è del tutto estraneo a Hume, che vi vedrebbe il segno di un'impostazione ancora teologica e speculativa, antitetica al modello dinamico di pulsioni ed istinti eminentemente pratici. Rimane però il fatto che lo stesso pensiero di Hume non è del tutto svincolato da presupposti generali sulla natura dell'uomo e sulla sua storia. L'ipotesi fiduciosa ed ottimistica di un accordo armonico tra la mente e le relazioni indipendenti degli oggetti rimanda ad una sorta di provvidenzialismo di natura laica e profana, ma ugualmente indimostrato ed onnicomprensivo. La corrispondenza tra individuo e mondo, che sul piano teorico si manifesta nella relazione di causalità e nella fondazione soggettiva della necessità, si risolve in quello pratico ed economico nell'armonia tra interesse egoistico e benessere sociale, tra lusso privato e potenza della nazione.

Nello specifico, in riferimento alle questioni economiche, Galiani giunge a conclusioni simili a quelle di Hume nell'accettare positivamente il nuovo progresso economico ed il meccanismo che, attraverso il lusso, diffonde uno stile di vita basato sui consumi raffinati di un ceto ristretto di persone. Rifiutata la posizione assoluta e perentoria, che non terrebbe conto della relatività dell'esperienza<sup>190</sup>, Galiani rimarca il valore positivo della crescita dei bisogni connaturale all'uomo,

*and the Pattern of World Trade 1500-1750*, in « Journal of Economic History », XXVII (1967), pp. 39 ss., che mette in evidenza l'applicabilità limitata del modello all'economia mondiale durante il periodo mercantilistico. Chiarisce inoltre che « it is undoubtedly correct to argue that Mercantilist commercial policies were in large parte deliberate beggar-my-neighbor policies. In this context classical and neoclassical economists [anche Ricardo e Hume] never tired of pointing out that the favorable balance of trade so hotly pursued by the Mercantilists can only be obtained by one country to the extent that it is offset by another country's or other countries' unfavorable balance » (op. cit., p. 41).

<sup>189</sup> F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 55.

<sup>190</sup> Cfr. op. cit., p. 241.

il quale non trova limiti all'espansione dell'utilità e del piacere<sup>191</sup>. La « compra delle merci di lusso, poiché essa è effetto della ricchezza, non può essere che divenga causa di povertà; e perciò non conviene al principe vietare che i suoi sudditi di quel penoso sudore, che costa l'acquisto del denaro, traggano gl'innocenti piaceri, che sono la sola mercede di esso »<sup>192</sup>.

Vari sono i punti di convergenza tra il pensiero economico di Hume e quello di Galiani il quale, più o meno influenzato da ipotesi che sono già state di Vico, critica — come Hume — la teoria convenzionale della moneta e l'ipotesi su presunti stati di natura o secoli d'oro<sup>193</sup>. Ma soprattutto è essenziale che anche in Galiani lo studio psicologico dell'uomo e la centralità della morale connotino la sua ricerca, incidendo nella determinazione degli stessi principi economici: assieme a Hume e a Smith, egli afferma costantemente il primato dell'uomo in quanto unica fonte della ricchezza<sup>194</sup>. Se le ricchezze di uno Stato sono le terre, le case, il danaro, le manifatture, « tutte queste ricchezze le fa sorgere e le consuma l'uomo, il quale è quello che le rende ricchezze: sicché non parrà strano, se da me sarà l'uomo istesso come una delle ric-

<sup>191</sup> Cfr. op. cit., pp. 40-43. Sempre in *Della moneta* (cfr. p. 136), Galiani condanna il lusso in quanto ostacolo all'uguaglianza delle ricchezze e alla crescita della popolazione. Tutto ciò è coerente con la sottolineatura, tipica di Galiani, del carattere relativo di ogni esperienza e realtà umana, per cui in un'economia arretrata dove l'agricoltura non si è ancora costituita su solide basi e i bisogni primari della popolazione non sono ancora soddisfatti, il lusso è solo il segno del parassitismo di pochi ricchi sperperatori.

<sup>192</sup> Op. cit., p. 259.

<sup>193</sup> Contro la tesi dell'origine convenzionale della moneta cfr. op. cit., p. 67. Galiani sostiene infatti, come Hume, che la moneta non è di per se stessa ricchezza, ma immagine di essa: « vera ricchezza è l'uomo [...]. L'uomo solo, dovunque abbondi, fa prosperare uno Stato » (op. cit., p. 134). Per quanto riguarda la critica agli stati di natura originari cfr. op. cit., p. 85: grave danno hanno arrecato coloro che « lo stato infelicissimo di natura *secolo d'oro* denominarono; e, quasi l'esser l'uomo simile in tutto ai bruti fosse il punto della sua perfezione, tutti gli ordini della civile società, che dalla vita ferina e dalle naturali perverse inclinazioni alla maleficenza, crudeltà, odio, invidia e rapacità ci ritraggono, quasi corrottele d'una ideata innocenza e semplicità, hanno, non so perché, biasimate ».

<sup>194</sup> Cfr. op. cit., p. 134 e F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*, cit., p. 168. L'impostazione psicologica nello studio dell'economia è comune ad altri pensatori del Settecento italiano (cfr. U. Segre, *Il pensiero economico ...*, cit.) ed è coerente con il programma umanistico degli illuministi italiani e con la loro esigenza di svolgere una trattazione scientifica dell'economia, che tuttavia rimane generica e non si concretizza nella dichiarazione esplicita della centralità del lavoro umano come misura del valore di tutte le cose.

chezze risguardato; anziché egli è l'unica e vera ricchezza »<sup>195</sup>. Da qui trae origine la tesi della superiorità delle manifatture che rompono il rapporto di necessaria dipendenza dalla natura ed « esplodono » in una serie infinita di nuovi progetti e di nuove possibilità, frutto solo dell'immaginazione e dell'arte. Al contrario dell'agricoltura, condizionata dall'esistenza di dati fisici ed organici irriducibili, la produzione manifatturiera si svolge all'insegna della fantasia, della ricerca del nuovo e dell'imprevedibile e non può ammettere vincoli di sorta.

Piú sicuro appare Hume nel delineare la necessità del libero scambio, molla del progresso delle n. zioni e concreta realizzazione dell'ideale cosmopolitico illuministico. Di contro Galiani, legato ad una realtà economica piú arretrata dove la produzione artigianale familiare ha ancora larga parte, trae suggestioni dal modello vincolistico e prescinde dalla reciprocità del rapporto agricoltura-manifatture. Tuttavia, nonostante queste differenze, entrambi concordano nel presupposto teorico del libero scambio, nell'ipotesi dell'intrinseca regolarità ed autonomia dei meccanismi economici, base per l'affermazione della nuova scienza economica che vogliono costruire in diretta antitesi alle dottrine mercantilistiche e fisiocratiche. Queste ultime sono criticate sia da Hume che da Galiani per l'eccessiva astrattezza e schematicità dei programmi, incapaci di render conto della varietà empirica e della complessità delle relazioni sociali e politiche che si sovrappongono ai dati fisici e climatici. Spettatore delle difficoltà incontrate dalla politica di Tanucci e dall'editto francese del 1764, Galiani ha buon gioco nel mostrare i punti deboli della fisiocrazia, ma è innegabile che in questa sua polemica egli vada oltre l'obiettivo e venga meno, sia pur con motivazioni esaurienti, al progetto liberistico. Nei *Dialoghi sul commercio dei grani*, il grano non è presentato come una merce simile a tutte le altre: per il suo carattere necessario, definisce un ambito della vita economica che si deve svolgere secondo le coordinate della politica e della ragion di stato. La scienza economica, almeno in una sfera, deve sospendere il principio dell'autonomia e soggiacere alle regole dell'« amministrazione », estrinseche al puro meccanismo di mercato. Le resistenze di Galiani alla fisiocrazia, nate nel vivo dei contrasti sorti in Francia, sono nettamente piú accentuate di quelle di Hume che critica violentemente gli « econo-

<sup>195</sup> F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 112.

misti »<sup>196</sup>, ma matura la sua riflessione in un ambiente esterno rispetto a quello storico della fisiocrazia.

Sta di fatto però che il rifiuto — più o meno articolato — delle proposte fisiocratiche ha in entrambi una simile ragione teorica ed una altrettanto simile motivazione pratica. Sia Hume che Galiani sono fondamentalmente convinti dell'inefficacia e della pericolosità di misure repentine e radicali, che sconvolgerebbero la situazione data e sarebbero solo fonte di disordini sociali. Non roture violente, ma una lenta evoluzione dal vecchio al nuovo: questo è il solo modello che può garantire il naturale progresso della società. Fra gli opposti estremi della staticità e del movimento vorticoso, l'ideale normativo è costituito da una « lenta mutazione ed una equabile progressione o di accrescimento o di diminuzione »<sup>197</sup>, perché « sempre è bene il far le minori novità possibili in ogni cosa nuova che in un paese voglia farsi. Le regole, i metodi, le leggi, gli usi ai quali un popolo è già avvezzo impediscono la confusione, l'imbarazzo, l'incertezza, che è il male delle novità »<sup>198</sup>.

In questo senso si chiarisce il carattere ambiguo — di cui si parlava sopra — del modello natura-abitudine-natura che sul piano pratico si traduce nella disposizione ad accettare il dato empirico. Questo ha la forza della naturalità che gli deriva dall'esistenza protratta nel tempo e dal conseguente adattamento dei comportamenti umani. Proprio perché la natura comprende anche l'artificio, il filosofo che vuole uniformarsi ad essa non sosterrà schemi astratti e perciò arbitrari, ma nel contempo correrà il rischio di accentuare il valore positivo, perché naturale, delle istituzioni esistenti. L'ipotesi ottimistica del provvidenzialismo e dell'armonicità della natura può risolversi nell'accettazione della realtà data. Inoltre sia Hume che Galiani assumono lo sviluppo individuale e biologico come modello del divenire storico della società: « Ce qui est des hommes est des empires, qui ont leur jeunesse et leur vieillesse aussi »<sup>199</sup>. Alla visione del progresso all'infinito sostituiscono

<sup>196</sup> Cfr. D. Hume, lettera a Morellet, 10 July 1769: « But I hope that in your work you will thunder them [the economists], and crush them, and pound them, and reduce them to dust and ashes! They are, indeed, the set of men the most chimerical and most arrogant that now exist, since the annihilation of the Sorbonne » (cit. in D. Hume, *Writings on economics ...*, cit., pp. 215-216).

<sup>197</sup> F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 81.

<sup>198</sup> F. Galiani, *Piano di riforma proposto dopo la cacciata dei Gesuiti da Napoli*, in *Opere*, cit., p. 713. Lo scritto risale al novembre 1767.

<sup>199</sup> F. Galiani, lettera a Denis Diderot [Aôut 1776], cit., p. 1128. Nei *Saggi*

l'ipotesi molto piú cauta di una naturale evoluzione dalla fanciullezza, alla maturità, alla vecchiaia, fino alla morte. Perciò il principio semplice e cardinale della scienza dell'amministrazione, « *nihil repente*, niente all'improvviso », esprime in sintesi le leggi della medicina politica, che è scienza difficilissima perché contrasta col naturale spirito di attività degli uomini, ma che è la vera scienza della società<sup>200</sup>: « per lei si conosce quanto dalla naturale medicina del tempo sia da attendere, e quanto all'indocilità o all'accesa fantasia degli uomini sia da perdonare »<sup>201</sup>.

Il politico, all'occasione, deve saper non agire ed affidarsi alla natura che tende sempre al ristabilimento dell'equilibrio e dell'armonia. Egli deve perciò essere nemico della perfezione che non corrisponde alla ciclicità del modello biologico e alla legge generale di « mutazione » della natura, dove bene e male si alternano in un caos solo apparente. Nel *Quarto dialogo* Galiani afferma chiaramente la somiglianza di destino tra organismi vegetali, animali e sociali, che fa sí che quando un individuo è arrivato al culmine del progresso, fatalmente inizi la parabola discendente<sup>202</sup>. Soltanto un attimo dura lo splendore e la grandezza; subito dopo inizia la decadenza e la degenerazione, che a loro volta aprono la via a nuovi progressi, in un alterno succedersi di cicli continui. Così è « bensí vero che il lusso è l'infallibile indizio e l'avviso della sicura decadenza di uno stato »<sup>203</sup>, come l'ingiallire delle spighe è segno del loro vicino appassimento. Con maggior partecipazione emozionale di Hume e con suggestioni a torto o a ragione interpretate come precorriti esistenzialistici, Galiani raffigura l'alterno succedersi di cicli continui: sempre si rinnova il processo per cui « dal disordine

di Hume sono presenti vari accenni al modello biologico; soprattutto, però, Hume ne tratta in *Sulla popolosità delle antiche nazioni*, cit., pp. 782-783.

<sup>200</sup> Un atteggiamento analogo si ritrova, come si è già visto, anche in Hume (cfr. *Sul commercio*, cit., pp. 667-668).

<sup>201</sup> F. Galiani, *Delle lodi di papa Benedetto XIV*, Napoli, Raimondi, 1758; ora in *Opere*, cit., p. 340.

<sup>202</sup> Il fenomeno è ancora piú accentuato nella politica: « nelle cose della politica non è come nell'altre scienze, che sempre si vanno di dí in dí migliorando: esse non hanno continua progressione. Quando la divinità fa agli uomini il maggiore de' suoi doni, dando loro un principe di straordinaria sapienza e fortezza, si ordina uno Stato: morto lui, siccome passano molti secoli prima ch'egli abbia un degno successore, le cose non migliorano piú, e appena s'ottiene che lentamente e non a precipizio si vadano corrompendo » (F. Galiani, *Della moneta*, cit., p. 128).

<sup>203</sup> Op. cit., p. 242.

all'ordine e dall'ordine al disordine perpetuamente si viene »<sup>204</sup>. In un eterno ritorno le forze della vita e della morte si contendono il campo e soccombono l'un l'altra.

L'utilizzazione del modello ciclico-biologico e soprattutto della allegoria della medicina politica sottendono in Ferdinando Galiani una sostanziale continuità tra il momento dell'agire politico irriflesso della gente comune e quello consapevole ed organico dello scienziato. Il popolo inteso come massa di proletari — « quelli della nostra specie che bevono di più e ragionano di meno »<sup>205</sup> — non gode certo di una considerazione positiva nella sua opera: venditori di se stessi per il guadagno più meschino, sono i veri autori dei tumulti e delle ribellioni in quanto accecati da istinti biologici immediati e del tutto lontani dal calcolo dettato dall'interesse, tipico dell'uomo economico moderno. Al contrario quest'ultimo è dotato di una naturale intelligenza economica e politica: l'uomo medio, il commerciante e l'artigiano, è un calcolatore per istinto il quale è prodotto dal tempo, dall'abitudine, da esperienze dolorose e soprattutto dalla « forza dell'equilibrio morale che consiste nel palleggiarsi e nel respingere le perdite dall'uno all'altro finché uno ha fiato in corpo »<sup>206</sup>. La natura nell'accezione tipicamente galiana è il vero « *consigliere degli uomini dabbene* » e calcola sempre il giusto, anche senza la consapevolezza dei soggetti attraverso cui opera. Il politico scienziato pertanto deve fare proprio il metodo dell'operatore economico medio e in questo senso la sua funzione di medico è sostenuta da un ulteriore motivo che definisce anche la sua collocazione nella società.

Il punto di vista della classe media è condiviso da Hume che tuttavia è nel complesso meno incline a stabilire una perfetta identità tra le operazioni immediate del soggetto politico e le teorizzazioni riflesse dello scienziato della politica. Questi ha elaborato un metodo di cui si sforza di perfezionare l'adattabilità e la corrispondenza con la natura, ma che resta sempre altro, per il rigore derivante dalla ricerca di principi generali, rispetto al modo di pensare acritico del senso comune. Del resto Hume pare sostanzialmente più sicuro nell'elaborare massime generali e principi dotati di una validità sufficientemente ampia e attendibile. Pur non rinunciando a svolgere una critica serrata

<sup>204</sup> Ivi.

<sup>205</sup> F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*, cit., p. 227.

<sup>206</sup> Op. cit., p. 203.

delle posizioni dei contemporanei, propone una nuova teoria e afferma a chiare lettere la necessità di rifondare *ex novo* la scienza economica. Invece la riflessione di Galiani è piú incerta e dubbiosa ed è prevalentemente orientata in senso critico e negativo rispetto alle posizioni acquisite. Coerentemente è anche piú attenta alle minute differenze delle realtà storiche, alle diversità di strutture fisiche e sociali. Anche se l'« uomo è sempre lo stesso, le sue virtù, i suoi vizi, le sue passioni dipendono dal suo fisico »<sup>207</sup>, l'uniformità è sottilmente intrisa di differenziazioni molteplici di carattere economico e sociale, ma anche psicologico e di costume. Con maggior sensibilità politica di Hume, Galiani sottolinea che all'interno di ogni singola nazione i vari gruppi sociali, dai nobili ai borghesi ai proletari, si distinguono per psicologie ben definite e per diversi orientamenti politici. In piú, accanto a queste determinazioni sociali, la fortuna, le incertezze della vita e il ruolo giocato dai capricci del caso in tutte le vicende ampliano l'incidenza della variabilità nella definizione di schemi unitari e generali.

In questo senso, in forma ancor piú accentuata di Hume, lo scetticismo costituisce la caratteristica essenziale dell'opera di Galiani. Come in Hume esso svolge una chiara funzione demistificatrice delle opinioni correnti, assunte acriticamente come depositarie assolute della verità; perciò rivela la sua portata critica nei confronti del razionalismo e dell'innatismo e dei presupposti astratti e intellettualistici della fisiocrazia. Così non mancano, in Hume e in Galiani, notazioni critiche sulla presunta realizzazione della filosofia nel secolo dei lumi. Di per sé, già l'andamento ciclico e periodico della storia non fa molto sperare sull'incontro compiuto tra ragione e realtà; in piú, per Galiani il presente non è in complesso caratterizzato dal trionfo degli ideali illuministici. Nonostante alcuni progressi settoriali nell'educazione e nella politica dove sovrani illuminati ricercano il bene dei sudditi, rimane una fondamentale arretratezza nell'ambito delle scienze morali e del diritto: il secolo si arroga l'orgoglioso epiteto di illuminato, ma « lo è in verità assai piú dalle fosche vampe degli incendi di continuate guerre, che non dalla serena luce del diritto e della virtù »<sup>208</sup> ed in fondo l'estensione della conoscenza dei costumi raffinati va a discapito del vigore vitale: « nous sommes énervés, amollis, dégradés. Tous les progrès

<sup>207</sup> Op. cit., p. 139.

<sup>208</sup> F. Galiani, *De' doveri ...*, cit., p. 241.

des sciences n'ont pas pu balancer le reculement de la vigueur et de la vraie valeur »<sup>209</sup>.

Piú difficilmente che in Hume, in Galiani la scepsti dà luogo ad una riflessione che sappia avvalersi dei risultati critici e negativi ai fini della costruzione di una nuova scienza fondata su principi empiristici e libera dalle sovrastrutture ideologiche ereditate dalla tradizione. Il riflesso pratico di quest'atteggiamento teorico è la evidente sfiducia nella possibilità di adottare misure energiche e radicali per risolvere i mali del paese: la storia è fatta di passioni e pregiudizi che cadono solo per noia, non per gli attacchi della ragione. Interventi limitati sono anche ammessi per forzare la natura che, se tendenzialmente ritorna all'equilibrio e al ristabilimento di leggi costanti, deve però anche essere aiutata nel breve periodo. Di qui, ancora una volta, l'importanza della funzione del filosofo-medico che interviene ad « accelerare le correzioni »; la sua orbita di influenza è limitata perché l'uomo opera sempre in ambiti particolari e determinati, ma all'interno della sua sfera può molto, può combattere la natura e ridurla a misura umana:

lasciamole [alla natura] le cure dei grandi movimenti, delle grandi rivoluzioni degli imperi, delle lunghe epoche, come essa ha quella del movimento degli astri e degli elementi. La politica non è altro che la scienza di prevenire o parare i movimenti istantanei che avvengono per cause straordinarie e non va piú in là; poiché le grandi rivoluzioni sono per intero opera della natura, la forza dell'uomo non può nulla; e questi, ben lungi dall'esserne l'autore, ne è invece il principale strumento e l'utensile<sup>210</sup>.

Galiani non propone riforme radicali, ma adattamenti progressivi che tengano conto delle complesse relazioni tra politica ed economia in polemica esplicita con i programmi della fisiocrazia, e non è certo un caso che proprio il pensiero di Hume, sebbene non richiamato esplicitamente, offra numerosi addentellati in tal senso. Progetti troppo arditi gli paiono contraddire il modello di ricerca filosofica che ha nell'uomo la fondazione originaria e finale. Il filosofo può utilizzare la forma dialogica e quella retorica dell'ironia per far apparire il chiaroscuro di bene e di male, di vantaggio e svantaggio che caratterizza la realtà tutta, dove ogni fenomeno è collegato e tutti i problemi diventano perciò difficili da risolvere. La « gaiezza », il sarcasmo, l'allegoria sono strumenti re-

<sup>209</sup> F. Galiani, lettera a D. Diderot, Naples 5 settembre 1772, in *Epistolario*, in *Opere*, cit., p. 1085.

<sup>210</sup> F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*, cit., p. 239.

torici intrinseci alla stessa filosofia, che è soprattutto un metodo e non un ambito della verità:

la vostra stessa gaiezza è una grande filosofia, essa comunica la calma nella meditazione, spegne l'entusiasmo che è il grande nemico della ragione. Fa vedere tutti gli oggetti col loro colore e la loro grandezza naturali. L'illusione ottica scompare; [...] è la maniera di considerare le cose, piuttosto che le cose stesse che avete detto, che mi fanno sentire filosofo <sup>211</sup>.

Ciò non toglie che la filosofia abbia comunque un contenuto di verità, che pretenda per sé il titolo di scienza di contro alle ideologie arbitrarie non radicate nei dati empirici reali: « un apologo, una favola non è mai una ragione; per quanto bella, luminosa, applicabile essa sembri, bisogna sempre diffidarne » <sup>212</sup>. Il vero filosofo è un « délicat anatomiste de l'homme » <sup>213</sup> e svolge uno studio approfondito e rigoroso della realtà umana, alieno da abbellimenti retorici. « Bisogna dedurre la ragione dall'indagine intrinseca della natura delle cose e non impiegare mai altra via. Il confronto serve poi ad abbellire il discorso, a convertirlo in eloquio o in poesia; esso è la vernice del quadro; ma non è la pittura » <sup>214</sup>. Sia pur in chiave di sottile conservatorismo, il confronto tra Hume e Galiani si svolge all'insegna della ricerca del rigore e della scientificità, della fondazione empirica ed umana dell'economia.

#### Appendice

##### LA TRADUZIONE DELL'“IDEA DI UNA PERFETTA REPUBBLICA”

Implicita nelle analisi fin qui considerate rimane la riflessione sulla teoria politica di Hume che, a differenza di quella economica, appare nel complesso solo marginalmente lungo tutto il periodo del despotismo illuminato, quasi sommersa dalle traduzioni dei *Saggi politici*. Soltanto dopo la Rivoluzione francese un'opera politica di Hume, l'*Idea of a Perfect Commonwealth*, è tradotta in italiano, sulla scia delle discus-

<sup>211</sup> Op. cit., p. 231.

<sup>212</sup> Op. cit., p. 182.

<sup>213</sup> F. Galiani, *Dialogues sur le commerce ...*, cit., p. 384. L'espressione ha notevoli somiglianze con un passo della *Ricerca sull'intelletto umano* di Hume (cfr. *Opere*, vol. II, cit., p. 8).

<sup>214</sup> F. Galiani, *Dialoghi sul commercio dei grani*, cit., p. 182.

sioni intorno all'ordinamento costituzionale apertesi con l'esperienza giacobina. Infatti all'inizio dell'Ottocento, a Milano, è pubblicata la traduzione del saggio di Hume ad opera del cittadino Alvise Zenobio, ex patrizio veneto<sup>215</sup>. L'epoca del despotismo illuminato e della collabora-

<sup>215</sup> Alvise Zenobio (1757-1817) appartiene ad un'antica, nobile e ricca famiglia veronese. Uomo di cultura con vivi interessi per i problemi politici ed economici, invita anche l'Accademia di Padova a indire un concorso — mai effettuato per l'opposizione del governo — sul seguente quesito: *Indicare i mezzi più efficaci per far fiorire il Veneto Commercio*. Zenobio non conduce un'esistenza tranquilla: due viaggi in Francia e in Inghilterra nel 1779 e nel 1781, senza prescritta licenza, segnano l'inizio della sua preferenza per l'estero più che per Venezia. Richiamato in patria, obbedisce solo nel 1785 e viene perciò mandato al confino da cui riparte successivamente senza licenza; attraverso Austria e Germania, giunge a Londra nel 1786, ma è costretto a ripartirne per intimazione degli Inquisitori di Stato. Richiesta la licenza, ritorna però nuovamente a Londra nel 1787 dove dimora anche successivamente, nonostante un breve soggiorno forzato nella città natale. A Londra studia la costituzione e la politica inglese e segue attentamente lo svolgersi della Rivoluzione francese. Buono conoscitore della lingua inglese, pubblica vari articoli sui giornali londinesi, che gli procurano ostilità per la sua avversione al governo Pitt. Per difendersi dalle accuse — tra cui anche quella di intrattenere relazioni con la Francia — Zenobio pensa di scrivere un libro di cui rimane solo la prima parte, intitolata *La Costituzione francese considerata ne' suoi principj ed effetti, con un'idea di riformarla adattata alle circostanze del paese, in tre parti, per il conte Zenobio di Venezia, ora in Londra* (London 1792), dove precisa le sue idee sulla Francia e sulle somiglianze e le divergenze con l'Inghilterra. In base all'*Aliens Bill*, Zenobio è allontanato dall'Inghilterra e giunge in Francia, dove pubblica nel 1795 una *Lettera al duca di Portland* ancora più violenta contro il governo inglese. Nell'ottobre del 1795 è espulso anche dalla Francia e, con la causale di essere stato « accusato in Londra di giacobinismo », gli vengono confiscate le rendite feudali. Nel 1796 inizia un processo contro di lui a Venezia a cui non si presenta, grazie a numerosi simulazioni e stratagemmi per non partire dall'Inghilterra (si finge anche debitore insolvente e si fa incarcerare) e successivamente per soggiornare a Parigi. In contumacia è comunque condannato a dieci anni di bando; ma il 4 luglio 1797 la Municipalità Provvisoria di Venezia reintegra tutti i suoi diritti. Tuttavia, anche durante il governo francese, Zenobio non rinuncia ad assumere un atteggiamento polemico nei confronti dell'ordine costituito. Da Londra, in cui ritorna all'epoca del ministero Fox, invita i suoi compatrioti con una lettera (*Zenobio a' suoi amici a Venezia ed a Milano*, Londra 14 dicembre 1810) a spezzare le catene che li tengono soggetti al giogo del Regno d'Italia, fonte prima di ateismo e brigantaggio. Infastidito dalla cattiva accoglienza inglese, torna sul continente e vaga nell'Europa del nord, solo e ormai probabilmente pazzo. Muore a Londra. Temperamento irrequieto, si attira le critiche e la satira di tutti. Oltre alla traduzione di Hume e alle opere citate, di lui rimane anche *An Address to the People of England on The part their Government ought to act, in the present war Between the combined Armies of Austria, and Prussia, and the armed mob of France*, London 1792. Nell'Archivio di Stato di Venezia, nel fondo *Inquisitori di Stato*, riman-

zione tra intellettuali e principi è ormai tramontata e si aprono ora i problemi delle nuove repubbliche democratiche alleate alla Francia. L'articolo XI del trattato di Luneville tra Francia e Austria ha sancito il diritto delle nuove repubbliche a scegliere liberamente la forma di governo che ritengono più opportuna. Alvisè Zenobio avanza alcune proposte per una costituzione repubblicana, che presenta sotto la protezione dell'autorevolezza di Hume: « non può essere credo riputato un delitto di offrire alla considerazione del pubblico le opinioni di uno dei più celebri filosofi del secolo ultimamente terminato sopra una perfetta repubblica »<sup>216</sup>. Infatti Zenobio accetta la concezione humiana di una democrazia di proprietari e fittavoli divisa in parrocchie e province. Il centro delle sue argomentazioni consiste però nel chiarire la legittimità della limitazione del diritto di suffragio ai soli proprietari<sup>217</sup>. In questo senso la proposta humiana costituisce solo la premessa per l'esposizione delle teorie maturate da Zenobio, che trovano la loro giustificazione nella nuova realtà creatasi con la Rivoluzione francese.

Richiamandosi velatamente ad un tipico modulo della storiografia italiana, egli esalta la calma e la regolarità della esperienza politica precedente, di fronte all'anarchia e al disordine del periodo rivoluzionario: « Invero cinquanta anni fa non sarebbe venuto in mente a nessuno che in una nazione civilizzata e costituita sopra la sicurezza della proprietà il potere dello stato fosse dato a quelli, che non ne possiedono alcuna, o ad ogni mendico del paese »<sup>218</sup>. Zenobio non intende però rifiutare in blocco tutta l'esperienza rivoluzionaria, il cui valore egli apprezza sostanzialmente<sup>219</sup>. Vuole soltanto contestare la credibilità delle

gono vari documenti su Zenobio, sul suo soggiorno in Inghilterra e sul processo. Di lui rimane anche, trascritto, il testamento, conservato alla Biblioteca Marciana, Cod. It. XI. 426 (12142).

Su A. Zenobio e sulla sua opera cfr. A. Cicogna, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate*, Venezia, Cicogna, 1830, vol. III, pp. 274-275 e vol. IV, pp. 633-634; « Giornale italiano », 28 febbraio 1811, pp. 234-236; D. Darmano, *Inediti documenti sulle vicende di Alvisè Zenobio*, in « Archivio veneto », III (1872), pp. 278-300.

<sup>216</sup> A. Zenobio, *Discorso sul diritto di suffragio*, cit., pp. 3-4.

<sup>217</sup> Cfr. op. cit., p. 53: « Il nostro autore, come si è veduto, dà solamente ai proprietari il diritto di suffragio; ma siccome la sua opera non è che un breve saggio, egli non si estende molto in argomenti, ond'è necessario assegnare le ragioni, per questo fondamentale principio che noi avevamo già prima adottato ».

<sup>218</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>219</sup> Come si è ricordato, Zenobio ha parteggiato vivamente per le idee rivo-

ipotesi dei giacobini « estremi », « anarchisti » e « disorganizzatori », che sostengono l'aberrante principio del suffragio universale. Il ragionamento di Zenobio è lineare: accettato il presupposto che « la nazione è costituita sopra la sicurezza della proprietà »<sup>220</sup>, conclude che non può essere sicura quando il supremo potere è nelle mani di gente che proprietà non ha. L'esperienza storica sta a dimostrare che le leggi agrarie e i programmi democratici possono produrre soltanto conseguenze disastrose nella vita sociale e politica del paese. Le legislazioni agrarie, « dopo aver riempito la nazione di sangue renderebbero ognuno povero e nessuno ricco e creerebbero in tal modo una nazione di mendichi »<sup>221</sup>. D'altro canto, i programmi democratici non possono che generare la lotta tra le fazioni, l'anarchia e il despotismo. Come la *humiana* « middle rank of people », il ceto medio formato dalla gran massa di possidenti costituisce l'essenziale baluardo della libertà, ma si connota esclusivamente come composto di soli proprietari terrieri agiati, senza alcuna interferenza di elementi commerciali o finanziari<sup>222</sup>. Facendo da barriera contro gli opposti pericoli dell'anarchia e dell'oligarchia<sup>223</sup>, garantisce la sussistenza fisica della società.

L'esistenza di rappresentanti forniti di mandato soltanto politico, privi di potere reale, annulla la validità del patto sociale<sup>224</sup>; lungi dal costituire un elemento di progresso, opera nella direzione antistorica di un ritorno alle origini, alla condizione naturale di lotta di tutti contro tutti. L'esperienza politica e la teoria approfondita distruggono l'apparente plausibilità di questo principio falso e pericoloso.

luzionarie del 1793; in seguito mitiga la sua posizione, ma rimane sostanzialmente fedele al principio della costituzione repubblicana.

<sup>220</sup> Op. cit., p. 56.

<sup>221</sup> Op. cit., pp. 57-58.

<sup>222</sup> La qualificazione per il diritto di voto deve essere fissata ad una rendita territoriale pari al prodotto di quattrocento giorni di lavoro. Se fosse più alta genererebbe, a parere di Zenobio, un potere oligarchico; se fosse più bassa finirebbe per riprodurre l'anarchia: questo sarebbe stato appunto l'errore fatale dell'Assemblea Costituente.

<sup>223</sup> « Che non si dica, che col dare il voto solamente ai proprietarj di terre, noi stabiliamo il dominio di pochi ricchi, o una oligarchia. Egli è precisamente il contrario, questo essendo anzi il solo efficace mezzo di impedire l'eccessiva influenza di alcuni stranieri ricchi, poiché i nostri votanti possiedono una qualche indipendenza, che non gli rende facili ad esser comprati, come deve accadere, quando il diritto di votare, è nei bisognosi » (op. cit., pp. 59-60).

<sup>224</sup> Poiché l'associazione politica è costituita sopra l'esclusivo possesso delle terre, il suffragio universale non solo violerebbe il legittimo potere dei proprie-

Zenobio non manca di operare alcune correzioni del testo humiano, dettate dall'esigenza di adattarne le teorizzazioni alla realtà storica e ambientale dell'Italia. Con una curvatura sostanzialmente più limitata nella definizione del soggetto politico, sostiene che i diritti politici debbono essere limitati ai soli possessori di terre, i veri legittimi padroni del paese nelle condizioni di arretratezza economica della nazione e nella mancanza di altre forze attive<sup>225</sup>. Ciò non toglie che Zenobio cerchi di fare proprio lo spirito humiano di conciliazione tra autorità e libertà, tra conservazione ed evoluzione, sulla cui base si deve costituire uno stato moderno saldo, ma al tempo stesso laico e garante dei diritti della libertà individuale. Lo stato deve essere tollerante in materia di religione<sup>226</sup>, ma non può abdicare nelle importanti questioni della legislazione sul clero e sui monasteri; soprattutto deve salvaguardare la libertà di stampa<sup>227</sup>, ma non può tollerare l'esistenza di *clubs* politici che sarebbero soltanto focolai di sedizione, poiché le istanze legittime dei cittadini devono esprimersi attraverso gli organi ufficiali stabiliti dalla legge.

Zenobio accetta il presupposto di fondo dell'opera di Hume, secondo il quale la teorizzazione politica non deve elevare schemi alternativi all'esperienza data, ma solo descriverla con precisione ed accuratezza. L'innovazione non consiste nel creare qualcosa di completamente nuovo ed originale, quanto piuttosto nel conservare « l'integrità dei pilastri e dei sostegni principali della costituzione »<sup>228</sup>, nel rinnovarne i

tari, ma distruggerebbe anche il principio costitutivo della società. Annullato il patto sociale, la vita civile piomberebbe nel caos dello stato di natura.

<sup>225</sup> La realtà italiana, profondamente arretrata rispetto a quella della Gran Bretagna, non ha ancora vissuto la fase di sviluppo manifatturiero e non ha ancora un consistente ceto di imprenditori. In un'economia prevalentemente agricola, anche la figura del banchiere mantiene le caratteristiche dell'avarico che « ha milioni nel suo scrigno » (op. cit., p. 69) e li sottrae gelosamente alla collettività. Per questo, nella teorizzazione di Zenobio, la finanza, che non ha ancora un ruolo essenziale per l'economia italiana, viene esclusa dal diritto di voto.

<sup>226</sup> Op. cit., pp. 69-70.

<sup>227</sup> « La stampa è libera, cioè non v'è bisogno di permesso per alcuna cosa né potrà alcun magistrato avere il diritto di proibire alcuna pubblicazione » (op. cit., p. 79). Tutto questo viene detto, salvo poi autorizzare il senato a proibire qualsiasi pubblicazione « che sia contraria alla costituzione e alla buona morale » (op. cit., p. 79). Questa correzione riduce il valore progressivo dell'affermazione precedente, sia pure esposta a chiare lettere.

<sup>228</sup> D. Hume, *Idea of a Perfect Commonwealth*, trad. it. in *Opere*, vol. II, cit., p. 912.

fondamenti originari senza « agitare troppo la società ». Zenobio coglie tutto il valore realistico dell'utopia humaniana e si inserisce così nelle correnti moderate del giacobinismo italiano, a *latere* rispetto alle punte più avanzate della democrazia politica. Il riferimento a Hume è già di per sé significativo e si ricollega alla tradizionale corrente di simpatia per l'esperienza politica inglese in cui elementi della tradizione repubblicana si compongono nella monarchia hannoveriana<sup>229</sup>. In passato Zenobio non ha celato le sue violente critiche all'Inghilterra, soprattutto alla monarchia di Giorgio III e agli orientamenti tory di Pitt, accusato di osteggiare la riforma parlamentare e di mantenere uno stato di disordine continuo derivante da corruzione e cattive leggi soprattutto sui poveri<sup>230</sup>. La Gran Bretagna è « vergognosamente derubata, oppressa ed ingannata », ma « il governo d'Inghilterra è il peggiore, e il popolo inglese è il migliore del mondo ». La polemica con il conservatorismo britannico non si spinge fino alla negazione esplicita del sistema liberale in nome di principi democratici: negli anni centrali della Rivoluzione francese Zenobio non giunge mai accettarne gli sviluppi più radicali indotti da « una setta di maniaci e scellerati » che han fatto cattivo uso della libertà e han dato « un fiero colpo alla gran causa dell'uman genere e quella della libertà ». Tuttavia si oppone con ferocezza ad ogni tentativo di risospingere indietro le forze più attive che, fuori dalla Francia, hanno cercato di far progredire nella via della libertà e delle riforme. « Troppo bene si sono prevalsi tutti i governi dispotici d'Europa dei delitti e delle follie dei Francesi (forse accresciute dalle loro arti perfide) per distogliere i loro sudditi da qualunque tentativo di migliorare la loro abietta condizione »<sup>231</sup>: la diversità delle condizioni storiche di Inghilterra e Francia non legittimano le paure dei conservatori sugli esiti disaggreganti di una possibile riforma.

Il vigore polemico di Zenobio, talvolta fin intemperante, svanisce nell'opera del 1801 dove si assiste ad una sorta di ripiegamento. Il suo spirito libertario, che lo ha portato a scontrarsi contro tutto e contro tutti e lo ha reso invisibile a Francia, Inghilterra e Venezia, sembra qui conciliarsi con la realtà, ora che i suoi ideali repubblicani possono realizzarsi e che tutte le decisioni punitive della Repubblica di Venezia

<sup>229</sup> Cfr. F. Diaz, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973, pp. 424-462.

<sup>230</sup> Cfr. D. Darmano, *Inediti documenti ...*, cit., pp. 287-288.

<sup>231</sup> Traduzione del discorso di Alvise Zenobio contro Pitt conservata negli atti del processo, cit. in D. Darmano, *Inediti documenti ...*, cit., p. 287.

nei suoi confronti sono state cancellate già da quattro anni dalla Municipalità Provvisoria della città. Non per questo Zenobio viene meno ai principi che hanno informato la sua vita e che, dall'avversione al conservatorismo della Repubblica di Venezia, lo hanno sospinto alla ricerca di soluzioni alternative di governo, ispirate alla fusione del costituzionalismo inglese con gli ideali repubblicani incarnati dalla Rivoluzione francese. Il suo vivo senso libertario ed individualistico lo ha mantenuto esterno alle esperienze del despotismo illuminato e gli ha fatto percorrere le vie dell'avventuriero cosmopolita, con la chiara consapevolezza delle insufficienze e delle incapacità della tradizione delle autonomie locali e delle repubbliche oligarchiche. Nonostante la sua polemica con Pitt e i suoi travagliati rapporti con l'Inghilterra, non rinnega mai la sua simpatia per la migliore tradizione liberale inglese, di cui pure vuole sviluppare gli elementi repubblicani impliciti<sup>232</sup>. In nome di questa tradizione e dell'aspirazione alla composizione dei conflitti sociali, nella traduzione di Hume non giunge a far proprie le punte più avanzate della Rivoluzione francese, troppo egualitarie per rispettare i suoi ideali libertari sottilmente aristocratici. Nell' 'utopia' di Hume egli vede l'espressione di una democrazia equilibrata tra autorità e libertà e cerca di conciliarla con le esperienze moderate della Rivoluzione francese, stemperando il valore radicalmente alternativo dei programmi repubblicani<sup>233</sup>.

L'opuscolo di Zenobio ha una risposta, che è esplicitamente una confutazione motivata dall'accusa di moderatismo, da parte di Melancini, ex rappresentante cisalpino<sup>234</sup>, che si propone di mostrarne l'insussistenza e la contrarietà ai principi della ragione e del patto sociale. La polemica è con l'ex patrizio veneto, ma anche con Hume, soltanto « più discreto » o meno spudorato ma non per questo meno conservatore nello stabilire nella rendita la fonte dei diritti politici. Zenobio esclude una massa consistente di liberi professionisti, commercianti, artigiani e agricoltori che, al contrario, sono ammessi da Hume a pieno diritto nella società politica. Resta però il fatto che l'ambito dei diritti politici non è

<sup>232</sup> Pare che Zenobio scriva anche un'opera antimonarchica dal titolo *Re o non Re* (cfr. D. Darmano, *Inediti documenti*, cit., p. 292).

<sup>233</sup> La figura di Zenobio meriterebbe uno studio più attento che chiarisca il suo sviluppo culturale e politico, talvolta contraddittorio se ci si limita alle fonti pubblicate.

<sup>234</sup> Sull'autore dell'opera non mi è stato possibile reperire alcuna notizia.

altro rispetto a quello dell'umanità: i non possidenti non cessano per questo di essere uomini e non possono venir degradati ad animali privi di ragione e di diritto. La società nasce da un vincolo morale tra i cittadini, da un patto che li stringe tutti come contraenti per il fatto stesso di essere uomini. Da qui la sovranità di tutto il popolo, unico depositario della legittimità del potere politico. Affermare la superiorità di una minoranza solo perché è possidente significa retrocedere al diritto feudale, allo schiavismo, e voler violare l'ordine della ragione e della natura. Il diritto del piú forte non esiste in nessuno stato e in nessuna condizione perché forza e diritto sono termini antitetici per definizione. La stessa natura conosce solo diritti, « quelli della propria sussistenza, della propria sicurezza, della propria difesa, della propria felicità, ec. »<sup>235</sup>.

La posizione di Melancini è chiara nel far propria la tradizione repubblicana democratica e nell'accettare conseguentemente l'eredità di Rousseau e di quanti rifiutano la coniugazione di proprietà e di diritto. La proposta di Zenobio è un ibrido mostruoso contrario ai principi della repubblica dove tutti sono uguali, e a quelli della monarchia dove uno solo comanda e tutti gli altri sono sudditi. Di fatto Zenobio non ha saputo rompere con i retaggi di un passato ancora vicino, che si è svolto all'insegna della sopraffazione dietro la parvenza di una ragione universale, in realtà asservita al potere, e di un'armonia a vantaggio di pochi. Anche il pensiero politico di Hume rientra in questo passato, perché è in fondo il pensiero di un aristocratico, « piú discreto » di altri, ma sostanzialmente avverso ai programmi democratici basati sul suffragio universale in difesa dei tanti « non possidenti e tenui possidenti, che [...] sono chiamati a versare il loro sangue e le loro sostanze »<sup>236</sup>.

<sup>235</sup> *Piano dell'autore*, in *L'aristocrazia territoriale ...*, cit., p. 11.

<sup>236</sup> *Op. cit.*, p. 13.

## CONCLUSIONI

Nell'Italia del Settecento l'interesse per l'opera humiana dimostra una relativa costanza, stimolato dalle notizie divulgate dagli uomini di lettere e dai giornali provenienti dal resto dell'Europa, soprattutto dalla vicina Francia. Tuttavia, piú in profondità di una superficiale curiosità alla moda, vi sono nella cultura italiana ragioni intrinseche, teoriche e pratiche, per un'attenzione non episodica agli scritti humiani, maturata in sintonia con gli orientamenti filosofici e politici del Settecento. In questo senso, al di là delle specifiche distinzioni di contenuto, si possono individuare alcuni canali di mediazione che facilitano l'accesso e l'assimilazione delle opere humiane.

Innanzitutto, l'accostamento a Hume è favorito dagli indirizzi generalmente empiristici diffusi nella seconda metà del secolo, che innestano i contributi di Bacone, di Newton e di Locke sulla tradizione antimetafisica e sperimentale di matrice galileiana, mai realmente sopita in Italia, soprattutto nell'ambito scientifico. Intorno agli anni Sessanta e Settanta Bacone compare sporadicamente tra le componenti culturali di quanti si richiamano a Hume, anche se il suo nome è comunque citato tra quelli dei maestri della nuova filosofia, soprattutto per l'esaltazione dei suoi meriti contenuta nel *Discorso preliminare all'Enciclopedia*. Sono soprattutto Locke, Newton e Condillac a costituire i punti di riferimento obbligato per ogni autore che vuole leggere Hume al passo con i tempi e che, in polemica con l'impianto deduttivistico del razionalismo e della metafisica classica, fa propri i moduli di pensiero fondati sull'esperienza. Peraltro l'appello a Newton non è sostenuto da una precisa conoscenza della metodologia e delle applicazioni delle *Regulae philosophandi*; solo in un caso, quello di Baldinotti, la compo-

nente newtoniana è presente in maniera piú determinata eppure anche indiretta perché filtrata attraverso la scuola dei fisici olandesi e di 'sGravesande in particolare. In generale il richiamo alla filosofia newtoniana ha un valore prevalentemente propagandistico, perché utilizzato dalla cultura europea come modello della ricerca scientifica condotta secondo regole sperimentali che si vogliono applicare anche allo studio dell'uomo, secondo il progetto — condiviso anche da Hume — di una morale rinnovata e elevata a disciplina scientifica pari, per dignità e rigore, alla fisica sperimentale. D'altro canto l'apporto di Condillac risulta anch'esso limitato per motivi di carattere ideale e religioso: scrittore non certo polemico nei confronti della tradizione religiosa, appare troppo riduttivo sui problemi relativi alla natura dell'anima. Semmai il suo pensiero consente il passaggio a Hume nell'ambito propriamente storico, dove anzi costituisce una sorta di salvacondotto per le affermazioni di Hume piú crude in senso anticattolico. Per questi motivi la lettura di Hume avviene piú frequentemente attraverso la mediazione di Locke — pure esecrato per la sua tesi sulla possibilità che la materia pensi — che rimane il referente privilegiato per gli autori che dimostrano attenzione per la filosofia di Hume, anche se il suo contributo si integra con altre tendenze della cultura contemporanea.

In chiave critica l'integrazione può avvenire con la scuola scozzese del senso comune, talvolta richiamata esplicitamente — come nel caso dell'« Estratto della letteratura europea » — persino in anticipo o in contemporaneità alla diffusione delle opere filosofiche e religiose di Hume. Eppure la confutazione antihumana sviluppata dalla scuola scozzese non diviene appannaggio dei settori piú oltranzisti della cultura italiana, anche se nell'appello ad essa, soprattutto in una fase avanzata in cui la filosofia humiana all'estero si è già diffusa, vi è una componente di retroguardia, ispirata alla difesa dei principi tradizionali sulla natura dell'anima e sulla struttura del mondo già sconfessati dall'empirismo humiano. Tuttavia questa operazione è compiuta proprio da chi non vuole porsi all'esterno dell'Illuminismo, ma ne assume i tratti essenziali, dall'empirismo all'antidogmatismo alla tolleranza, e non si arrocca nel rifiuto integralistico della cultura contemporanea. Lo stesso Baldinotti, l'autore legato agli ambienti accademici che si spinge piú innanzi sul piano delle dichiarazioni formali e delle citazioni da Hume, ha presente gli scritti di Reid e di Beattie e tuttavia li assume criticamente e ne delimita la portata teorica: nei nodi teorici piú problematici il *De recta humanae mentis institutione* non segue le argomenta-

zioni della *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* e si mantiene fedele al metodo tipicamente empiristico della riduzione analitica, integrato con moduli giusnaturalistici di stampo seicentesco, nel tentativo di rifondare la scienza su presupposti empiristici, sia pur senza alcuna concessione allo scetticismo.

Diversa è la posizione di Soave che integra Locke con l'ideologia francese e che, pur non citando mai Reid e la scuola scozzese, giunge di fatto alle stesse conclusioni più che per sviluppo consapevole, per fondamentale debolezza teorica e incapacità a seguire il metodo dell'empirismo fino alle sue conseguenze estreme; il rifugio proposto da Soave nelle nozioni « più adottate » è l'espressione delle timidezze dell'empirismo italiano e del suo ripiegamento sui tradizionali concetti sottoposti ad analisi critica da Hume. Sulla linea di questo ripiegamento la ripresa massiccia di Hume si avrà solo nell'Ottocento, quando i suoi scritti diverranno punto di riferimento obbligato. Nel Settecento le opere dei teorici del senso comune, del resto pubblicate già nella seconda metà del secolo, non trovano una vasta udienza o una ripresa approfondita sul piano teorico, anche se le debolezze interne all'Illuminismo italiano aprono il varco alla loro futura diffusione, nel segno di scarso rigore intellettuale e di moderatismo solo in alcuni casi contrastati.

Accanto al filone lockiano-newtoniano vi è un altro canale di mediazione per l'innesto delle tematiche humane, costituito dagli indirizzi teorici sorti in opposizione alla fisica matematica ed incentrati sulla storia quale terreno di esercizio delle azioni umane e delle motivazioni che ne sono alla base. All'interno di questa tendenza, di matrice anti-francese, volta a rivalutare l'autoctona tradizione italiana, Vico e il vichismo si impongono come referenti privilegiati, e non solo per chi opera nell'ambiente meridionale. Attraverso Vico — almeno il Vico rivisitato nella seconda metà del Settecento — si precisa l'interesse specialistico per la *History of England*, considerata come esemplificazione illuminante del passaggio dal feudalesimo all'età moderna e inserita nel generale interesse per gli scritti degli storici scozzesi e dei teorici del progresso, da Robertson a Gibbon a Ferguson, letti alla luce della problematica vichiana del patrimonio culturale dell'Italia primitiva e del passaggio verso forme civili più avanzate. Con Hume, arricchito attraverso questi autori, si intende rinnovare la tradizione dei grandi storici italiani — Machiavelli Muratori e Giannone — superando nelle scienze sociali una stanca concezione della storiografia intesa come erudizione cro-

nologica, o ricerca unilateralmente orientata in senso giuridico e legalistico.

D'altro canto Vico facilita anche l'approccio alle tematiche filosofiche e metodologiche di Hume, dalla generale impostazione genetica, pure condivisa da larga parte della cultura settecentesca, alla rivalutazione delle passioni attraverso il contributo dei moralisti inglesi — Shaftesbury, Hutcheson e Butler — di cui non si riprendono le matrici platonizzanti quanto piuttosto gli spunti sull'utilitarismo, più consoni al raggiungimento del pubblico bene. Dietro Vico si intravedono altri autori protestanti ed eterodossi, libertini e scettici — Spinoza Hobbes Bayle — che costituiscono le fonti stesse del pensiero di Hume. Integrati con il riferimento ad altri scrittori più tardi, più direttamente legati alle problematiche illuministiche, da Boulanger a Rousseau, da Voltaire a Helvétius a Mandeville, essi fungono da ulteriori canali di mediazione per la recezione della riflessione humiana nell'Italia del Settecento. Peraltro, di contro a questi autori, Hume conserva anche una funzione deterrente di sicura fede antidogmatica, apprezzata per la moderazione con cui rivendica il valore degli affetti benevoli sulla convivenza. In alternativa all'utilitarismo materialistico di Helvétius o alla favola graffiante da Mandeville, entrambi troppo compromessi con il monismo di Spinoza e con l'individualismo di Hobbes — scrittore largamente richiamato per il tema delle passioni ma contrastato per il suo materialismo — Hume offre la garanzia di un'analisi che nulla concede alle sopravvivenze del passato e combatte per l'affermazione del nuovo senza scendere fino a dichiarazioni di determinismo. Per questo stesso motivo Hume è preferito, ma anche giudicato inferiore a Rousseau: talvolta solidali allo stesso programma di svecchiamento politico, Hume e Rousseau sono di frequente contrapposti in un'antitesi insolubile che coinvolge non solo le loro opere ma anche le loro psicologie soggettive e che si riassume nella proposta di due modelli sociali alternativi, l'uno improntato alla benevolenza e all'armonico equilibrio, l'altro dirompente e radicale, ansioso e ansiogeno nel mettere a nudo le contraddizioni private e sociali.

Sono questi i due filoni principali attraverso cui si attua la diffusione degli scritti di Hume, quello che si può definire generalmente lockiano, analitico e sperimentale, e quello vichiano, etico politico e storico. È ovvio che si tratta di indirizzi culturali che devono essere intesi in senso lato, solo generalmente indicativi delle direttive principali della fortuna di Hume in Italia, che nella realtà dei fatti storici si

complica secondo legami di interdipendenza non facilmente schematizzabili. Non sempre gli autori che sviluppano la loro analisi nella seconda direzione colgono il nesso che la lega ai problemi della filosofia sperimentale, del resto accantonabili nel loro programma che specifica il genovesiano « ritorno alle cose » nel senso della trasformazione politica e della lotta contro il feudalesimo. Eppure vi è una linea di continuità tra i motivi gnoseologici di ascendenza lockiana e quelli storici di matrice vichiana. L'anello di congiunzione tra queste due direttive è costituito dalla scuola dei moralisti inglesi: nella genesi del pensiero humiano e nella storia della sua diffusione in Italia, il gruppo inglese costituisce una tappa per l'affermazione di ricerche che, attraverso lo studio della natura umana sulla base dell'osservazione, rivendichino la primarietà delle passioni esercitate nella concretezza della realtà storica e sociale. Quest'ultima è analizzata con criteri empiristici e valutata con il metro dell'aderenza alle motivazioni passionali, così come esse si manifestano nella natura e si trasformano nell'adattamento ai vari contesti ambientali. Così, proprio l'elemento che fonda l'atipicità di Hume nel pensiero settecentesco e che è all'origine di tante resistenze nei suoi confronti costituisce la premessa ideale per la sua fortuna in Italia: nessuno degli autori che si richiamano a Hume dichiara di aderire alla teoria del *belief* e dello scetticismo, carica di implicazioni libertine e antireligiose; eppure storicamente si verifica che le correnti scettiche e libertine, incentrate sul tema della primarietà delle passioni, del rapporto tra ragione-senso e vita-piacere, costituiscono il retroterra della fortuna dello Hume storico: grazie a loro si preparano le condizioni per la recezione dell'empirismo humiano nella sua complessità, che salda la sottolineatura dei moventi psicologici dell'azione e delle loro risultanze pratiche nella realtà storica e sociale a una teorica della mente di stampo analitico, carica di rimandi ai temi della filosofia sperimentale.

In via conclusiva si possono trarre alcuni lineamenti generali della presenza e la diffusione della figura e dell'opera di Hume nel Settecento italiano. Ad un primo livello, piú immediato e diretto, di contatto con l'opera humiana prevale un atteggiamento fondamentalmente dicotomico: il contrasto tra la valutazione negativa della filosofia e il giudizio positivo dei *Saggi politici* è quasi un luogo comune della cultura italiana dell'epoca. La contrapposizione, sostenuta esplicitamente dagli autori piú tradizionalisti, è sottesa anche nei lavori di quanti si rive-

lano relativamente piú aperti alla riflessione illuministica e si misura sul metro piú concreto e tangibile delle traduzioni in lingua italiana, numerose quelle dei *Discorsi politici*, assenti per tutto il Settecento quelle dei lavori filosofici. Quasi sempre lo Hume degli scritti filosofici è visto nella luce sinistra dell'ateismo e del libertinismo che, facendosi beffe delle credenze piú consolidate, distrugge i presupposti della conoscenza e del vivere civile, riducendo tutto nel caos anarchico del pirronismo. Hume è il tipico esempio dello scetticismo dogmatico, il seguace di Berkeley, il Bayle dell'Inghilterra. La sua filosofia non costruisce niente e non è quindi definibile in termini positivi, in funzione dei contributi che può arrecare all'accrescimento della conoscenza. Il suo attributo fondamentale e intrinseco è la negazione: la distruzione del nesso causale e della sostanza, il rifiuto di tutti i concetti del pensiero, monopolio indiscusso del senso comune.

Al contrario i *Saggi politici* sono esaltati in quanto opera di un autore che, lungi dal porsi polemicamente di fronte al mondo, cerca di comprenderlo nella convinzione che esso abbia in sé dei valori positivi. Smarrita ogni dimensione critica, Hume esempla la necessità dell'accettazione positiva dell'esistente, in quanto piena realizzazione di quegli ideali di equilibrio e di armonia che costituiscono la condizione ottimale dello sviluppo dell'economia e della società. Ad un primo grado immediato di acquisizione dei *Discorsi politici* prevale così la tendenza ad utilizzarne positivamente alcuni aspetti particolari che si ritengono piú funzionali alla realtà economica e sociale della penisola, terreno di riferimento concreto per la verifica della validità delle teorie humane. La lettura delle opere economiche, chiaramente finalizzata alle esigenze del moto riformatore, finisce con il frantumarsi in analisi settorialistiche di singoli contributi particolari, cui spesso sfugge la dimensione unitaria e filosofica che sorregge la teorizzazione humane.

Formulata brutalmente, la contrapposizione tra filosofia e politica si configura nei termini di un'antitesi manichea tra bene e male, tra positivo e negativo, che implica anche un contrasto irresolubile tra metodo generale e contenuti particolari. La filosofia, in quanto terreno di esplicazione del metodo, si allarga in una concezione del mondo carica di implicazioni distruttive e nichiliste; di contro la politica, accantonate le questioni teoriche sui massimi sistemi, si applica sui problemi concreti della realtà sociale e svolge una chiara funzione costruttiva. Il metodo si esercita sul nulla perché appunto conduce alla negazione dell'esistente, mentre il contenuto assolutizza il positivo perché assume

acriticamente ciò che il reale presenta e si adegua ad esso. Invero, la dicotomia tra filosofia e politica, tra metodo e contenuto, piú che a Hume ben si adatta alle caratteristiche generali della cultura settecentesca italiana, piú spregiudicata in ambito politico e piú incline alla timidezza in materia di filosofia, dove i giudizi espressi sulla cultura straniera sono ipotecati dal timore di entrare in contrasto con la tradizione religiosa.

Eppure la stessa iscrizione all'*Indice*, che riguarda solo gli *Essais Philosophiques sur l'Entendement Humain... avec les Quatres Philosophes* e lascia del tutto impregiudicata la diffusione degli scritti politici e storici, è la spia di una realtà piú complessa. Essa testimonia indirettamente l'estensione, anche in Italia, della fama delle opere filosofiche di Hume, un'estensione che quanto meno desta le preoccupazioni della Chiesa e la costringe a correre ai ripari. A dispetto dell'assenza di traduzioni in lingua italiana e nonostante le critiche immediatamente sollevate, gli scritti filosofici di Hume sono richiesti e letti nei centri del moto riformatore e nelle città piú aperte ai dibattiti culturali contemporanei. La loro stessa presenza incrina l'ipotesi di un totale disinteresse e di un monolitico rigetto motivato da ragioni di ortodossia cattolica. Infatti, ad una analisi piú articolata, il quadro delle reazioni italiane appare complicato secondo linee divergenti rispetto al modello dualistico sia pur sovente polemicamente avanzato.

Accantonate le prese di posizione polemiche sulla totalità della filosofia humana, gli interpreti italiani ritrovano al suo interno ipotesi rigorose su alcuni problemi determinati e specifici dell'estetica e della gnoseologia. Da Jacopo Stellini a Melchior Cesarotti, da Ubaldo Cassina a Cristoforo Sarti, vari autori riconoscono esplicitamente il valore degli apporti di Hume nell'analisi delle piú intricate questioni della mente affrontate con acume e finezza. La filosofia di Hume non appare piú univocamente radicata nella polemica sulla religione e non si risolve neppure in pura astratta metodologia dai sottintesi apertamente nichilisti, ma riacquista credito in quanto teoria empiristica di aspetti determinati della realtà umana.

Di contro, nell'esame dei *Saggi politici* emergono linee interpretative che si discostano dal modello dell'ottimistica e positiva accettazione della società contemporanea, nel piú completo oblio di ogni distanza critica e di ogni rigore scientifico. In via programmatica rimane valida la tesi — propagandata dai *Discorsi introduttivi* alle edizioni italiane — di una totale adesione di Hume alla società mercantile avanzata fon-

data sui consumi di lusso, in nome della battaglia per le riforme. Anche per i suoi lettori piú attenti Hume conserva una posizione esemplare per tutto l'occidente europeo, perché enuncia i principi teorici della politica economica della Gran Bretagna, nazione altamente progredita nell'agricoltura, nel commercio e nell'industria. Non per questo i piú acuti politici del nostro Settecento dimenticano che la teorizzazione svolta nei *Discorsi politici* è ispirata alla ricerca del nuovo e alla « lotta contro le antiche e le comuni opinioni »; così giungono a riconoscere la complessità e l'originalità dei *Saggi* humiani, del tutto alieni dall'assumere acriticamente i pregiudizi correnti e le norme dettate dal buon senso. In questa luce la politica riacquista il rigore di disciplina scientifica fondata sull'osservazione dei fatti e volta alla ricerca di massime universali. Da Carlantonio Pilati a Ferdinando Galiani, con diverse accentuazioni, lo Hume politico recupera la componente antimetafisica e antiteologica e il distacco critico nei confronti dell'esistente e delle sue legittimazioni. Piú o meno esplicito, o condotto secondo le linee sotterranee di un « muto dialogo », il rapporto con Hume si traduce nell'individuazione di una scienza equilibrata tra i momenti della costanza naturale e della variabilità storica, e stabilita su una sua precisa metodologia.

Nella duplice direzione della filosofia e della politica emergono dunque linee interpretative piú complesse, che rivelano l'inefficacia del modello dualistico propagandato nelle enunciazioni di principio. Al di là delle prese di posizione polemiche risulta chiaro che la filosofia di Hume non si identifica in tutto e per tutto con una sorta di astrazione ideale fondata su un metodo astruso e nullificante, e che la politica non è l'unico terreno di esplicazione dei contributi positivi di Hume alla società del suo tempo. Male e bene, negativo e positivo non possono essere scissi in maniera radicale, ma si intersecano fino a sfumare reciprocamente i propri caratteri. Nell'abbandono degli opposti schieramenti, la stessa distinzione filosofia-politica diviene piú che altro nominale e risulta inefficace a comprendere la complessità delle impostazioni teoriche degli autori italiani e l'intreccio che vi si stabilisce tra le varie correnti culturali contemporanee. Così, se è pur sempre vano sperare di rinvenire una presa di posizione esplicita che si misuri con la totalità della ricerca humiana senza ricalcare le orme degli schemi polemici, una disamina piú attenta mette in luce che gli interventi sulle sue opere rispondono a criteri relativamente omogenei, pur nella diversità degli approcci.

Il primo elemento che balza agli occhi con immediata evidenza nelle analisi sui piú disparati argomenti, sull'estetica o sull'economia, sulla morale o sulla politica, è la identificazione della riflessione humana con l'empirismo, inteso come filosofia del dato empirico, della realtà fattuale riscontrabile e verificabile con l'osservazione immediata. In questa luce Hume risulta un analista attento, un anatomista preciso dei fatti umani che espone in maniera incontestabile senza farsi fuorviare da pregiudiziali ideologiche. Contro il razionalismo e le sue strutture deduttive lo Hume dell'Illuminismo italiano conserva il senso del valore dei singoli dati, difesi nella loro unicità in quanto espressione di una dimensione teorica che si apre all'esperienza nelle sue multiformi manifestazioni e ne scopre la funzione critica nei confronti della tradizione. L'appello all'esperienza presente in Hume assume il valore di un ritorno alla realtà, di una rottura del circolo vizioso in cui cade il pensiero quando resta chiuso in se stesso. Per questo, storicamente, Hume favorisce il passaggio dai sistemi di Cartesio e di Leibniz alle tematiche delle scienze fisico-matematiche. Per questo, ancora, quando queste ultime tendono a fissarsi in un sistema stabilito, il ricorso a Hume ricompare in difesa dell'osservazione pura, l'unica in grado di stabilire un contatto immediato con la realtà, rompendo i filtri e gli schermi fraposti dall'esperienza.

Senza dubbio, latente in questa lettura vi è il rischio di disgregare l'empirismo di Hume nell'atomismo irriducibile dei singoli dati che costituiscono l'oggetto degli specifici ambiti disciplinari affrontati dai suoi interpreti, ambiti ritenuti tutti egualmente legittimi se analizzati con il metodo dell'osservazione che privilegia il momento descrittivo in quanto costitutivo dell'oggettività empirica. In questa prospettiva il pensiero di Hume diviene un empirismo « ristretto » e tecnico, in cui le teorie filosofiche generali possono essere accantonate perché ritenute estrinseche ed inefficaci dal punto di vista operativo, sia che questo si identifichi con un'analisi estetica o letteraria, sia che si traduca in un intervento trasformatore della realtà economica e politica.

E tuttavia, negli interventi sui contributi humani vi è un motivo unitario che salva dalla dispersione e dallo specialismo: la datità empirica che si rinviene in Hume appare filtrata da assiomi di carattere psicologico, omogenei nel postulare una natura umana costante ed uniforme nelle sue manifestazioni sincroniche e diacroniche. L'impostazione psicologica tipica dell'Illuminismo settecentesco opera anche nella lettura italiana di Hume impedendone la frantumazione in senso specia-

listico e disciplinare: estetica, etica, politica ed economia sono ricondotte alla matrice unitaria della natura umana in cui trovano la loro origine e la soluzione delle questioni connesse al loro impianto metodologico. Del resto gli interpreti italiani riconoscono con chiarezza che Hume conserva una posizione centrale nella scienza psicologica della natura umana: il suo merito indiscusso è quello di aver individuato o per lo meno definito in forma organica e coerente il meccanismo centrale che è alla base di ogni operazione della mente. Attraverso l'associazione delle idee e i tre principi che ne regolano l'esercizio Hume ha mostrato come sia possibile rinvenire una legalità intrinseca nei fenomeni psichici, garanzia prima della nuova scienza dell'uomo sviluppata secondo la metodologia empiristica. Dall'associazione delle idee si può risalire per comporre uno studio dell'uomo che si spinga con sicurezza fino a render ragione delle costruzioni più complesse ed astratte della scienza e fino ad abbracciare i campi disparati dell'estetica, della morale, della politica e dell'economia, tutti ricondotti alla matrice unitaria della scienza psicologica della mente. L'impostazione unitaria e metodica di Hume è dunque presente ai suoi lettori italiani, anche se sovente resta solo abbozzata embrionalmente nelle loro analisi: in linea di massima essi non la sviluppano in una vera e propria teoria del metodo ma ne riprendono le conclusioni in una concezione del sapere di tipo unitario ed enciclopedico.

Unitaria nell'impostazione, l'immagine settecentesca di Hume risulta relativamente coerente ed omogenea, nel senso che non è dato rinvenire al suo interno brusche rotture o salti da un ambito all'altro: nel passaggio dall'estetica alla religione, alla morale, alla politica si ripresenta con costanza lo stesso modello teorico e la stessa concezione del mondo. A ben vedere lo Hume che teorizza l'esistenza di nessi associativi che regolano i ragionamenti comuni, i giudizi estetici e le produzioni artistiche non è molto diverso dallo Hume che difende la libertà di commercio nella convinzione che l'interesse del singolo possa armonicamente identificarsi con quello collettivo: il mondo morale e politico risulta omogeneo a quello psicologico ed estetico nel postulare un cosmo ordinato secondo nessi unificanti. In entrambi i casi traspare una concezione di fondo che salva il valore dei fenomeni singoli e l'irripetibilità delle esperienze individuali, ma nel contempo li relativizza ponendoli in un universo più vasto in cui trovano la norma del loro operare. L'universo humiano non appare costruito secondo un modello piramidale e gerarchico perché i nessi associativi lo trascorrono

allineando i mattoni dell'esperienza individuale e collettiva su un piano che li rende tutti egualmente legittimi e degni di espressione. Nel contempo è pur sempre un universo strutturato dove regole e norme sono presenti senza imporsi con coercizioni esterne, perché sorgono spontaneamente dal libero esercizio degli agenti individuali. In questo senso l'unità metodologica del programma culturale umano si palesa anche nei contenuti oggettivi che propone e risulta un'unità articolata, non rigida nelle sue determinazioni di principio ma duttile nel seguire il tessuto multiforme dell'esperienza, in continuo scambio dinamico con essa.

Nell'immagine settecentesca di Hume l'atomismo gnoseologico e l'individualismo sociale rimangono i tratti distintivi che la connotano in senso empiristico e liberale, ma si integrano in una visione che tempera possibili assolutizzazioni sia sul piano gnoseologico che su quello politico. La riflessione umana è assunta come modello di una ricerca equilibrata tra individuale e universale, tra libertà e regola, garante di una posizione intermedia tra gli opposti pericoli della metafisica materialistica e di quella razionalistica da una parte, e dell'anarchia e del despotismo dall'altra. Nella lettura settecentesca lo Hume che nega l'assolutizzazione del dato empirico in realtà metafisica e che non lo sussume fino a svuotarlo nelle idee della ragione e nelle sue strutture deduttive è solidale allo Hume che rifiuta l'affermazione dell'individuo contro la società e la sua negazione a vantaggio di un potere sottratto a critiche e a controlli. Né affermazioni assolute, né altrettanto assolute negazioni trovano spazio nel quadro italiano di Hume, che per questo risulta uniformato al modello dell'armonia, della conciliazione degli opposti. Le soluzioni proposte da Hume non sono mai soluzioni di parte, proprio perché il tratto distintivo del suo empirismo è la polemica con qualunque sistema stabilito di filosofia o di morale. Al limite, anche nella stessa religione, Hume conserva una posizione mediana saggia ed equilibrata, perché si oppone sia agli eccessi della superstizione che a quelli dell'ateismo, la prima condannata per le contraddizioni che genera, il secondo sconfessato perché giudicato contro natura. Il sottile agnosticismo che si considera caratteristico della filosofia umana della religione favorisce una lettura laicizzata dell'empirismo: liberato il campo dalle polemiche di ordine religioso, il pensiero di Hume riacquista il valore di un progetto culturale che riconduce la filosofia e l'economia alle azioni libere dei soggetti umani.

D'altro canto, tuttavia, si deve riconoscere che un sottofondo reli-

gioso — benché non identificabile con i dogmi delle chiese ufficiali — si conserva nella lettura italiana di Hume. Nell'esplicazione delle caratteristiche di equilibrio dell'empirismo humiano gli autori italiani giungono ad individuare nel provvidenzialismo il suo tratto distintivo. Il provvidenzialismo esplicita l'incontro tra il particolare e l'universale e assicura l'armonica soluzione dei contrasti che possano insorgere tra di loro; esso garantisce la conservazione del cosmo e inibisce la sua disintegrazione nel caos. Per una cultura che ha alle spalle la tradizione vichiana e che nella seconda metà del Settecento la rinnova con riferimenti al pensiero illuministico contemporaneo, tutto ciò non può che suonare come una dimostrazione indiretta dell'onnipresenza dell'azione di Dio, sia pur non caratterizzato secondo i tradizionali attributi personali. Dal provvidenzialismo laico a quello religioso — del resto — il passo è breve, quando si tenga presente che entrambi postulano un'armonia in ultima analisi inesplicabile. Significativamente la filosofia della religione di Hume, proprio perché estranea ad affermazioni e a negazioni assolute, è utilizzata a sostegno del programma lockiano della religione razionale e del latitudinarismo<sup>1</sup>.

Fondata sull'armonia e sull'equilibrio, la riflessione humiana diviene l'espressione più coerente ed armonica della natura illuministica, intesa come un meccanismo autoregolato, dai tratti benevoli e sociali. Nella versione humiana la natura non è costituita da a-priori che la contrappongano alla cultura e alla società perché, pur essendo all'origine della civiltà, ne conserva le caratteristiche. La natura, definita come l'ambito delle passioni e delle motivazioni pratiche che sono alla base delle azioni, garantisce l'oggettività dell'analisi humiana e nel contempo la preserva dalla caduta nelle astrazioni e negli schematismi di una ragione rigorosamente analitica. In questo quadro natura e ragione non si contrappongono dualisticamente e assumono in se stesse i caratteri cauti e ponderati dell'empirismo. Nel seguire le movenze armoniche della natura, la ragione, intesa pur sempre illuministicamente come criterio unitario e normativo, non può irrigidirsi nelle sue asserzioni ma

<sup>1</sup> Talvolta, come nel caso di Rosario Gregorio, l'empirismo di Hume è utilizzato a sostegno del misticismo: nel crollo di ogni saldo supporto offerto dalla ragione concepita secondo i moduli razionalistici seicenteschi, si apre il varco all'affermazione di una religione tutta fondata sulla fede, quale inevitabile sbocco di un'analisi che non offre in sé punti fermi attorno a cui ruotare e organizzarsi costruttivamente. Tuttavia, in linea generale, non è questa la tendenza dominante nell'Italia settecentesca.

si presenta piú che altro come ragionevolezza; è una sorta di buon senso che non significa la rinuncia della scienza e dell'intelligenza, ma il loro uso moderato e conciliante con la varietà dell'esperienza e della storia, in una versione temperata dell'Illuminismo, esplicitamente contrapposta agli sviluppi dell'ateismo e del materialismo francesi. Di contro, la natura costituisce il referente oggettivo extraconoscitivo delle analisi della ragione e, se ha anche una connotazione pratica esplicitata dalle passioni che sono la molla dell'agire umano, appare sempre filtrata attraverso le funzioni conoscitive della ragione, che pure non riescono mai ad esaurirla. La rappresentazione che i lettori italiani si fanno della natura in Hume è assimilabile a quella del deismo e dei teorici del senso morale per la regolarità intrinseca che la contraddistingue, per la natura benevola dei sentimenti che la permeano e per i suoi connotati sperimentali. Così, i lettori italiani accolgono con favore l'estetica humaniana, in cui l'ideale normativo è costituito da una natura dalle tinte classicheggianti dove l'edonismo dei sentimenti è temperato dai giudizi della ragione; parallelamente nell'analisi dei *Discorsi politici* si nota come il metro di giudizio sia costituito dalla rispondenza alle passioni che sono alla base del lavoro, secondo un modello che non postula un'antitesi radicale tra la natura e la civiltà e che per questo rifugge dalla finzione del selvaggio. Al suo posto si trovano in Hume delineati i tratti del mercante colto, dell'individuo già socializzato che non si pone all'esterno della civiltà per condannarla in blocco, ma ragionevolmente ne esamina i lati positivi e negativi alla luce delle passioni sociali che il filosofo rinviene idealmente con il metodo della ricostruzione genetica proprio della natura umana.

In questo senso, se di naturalismo si può parlare nella lettura settecentesca di Hume non lo si deve però fraintendere in senso biologico-vitalistico, in funzione del primato dell'istinto e del preconoscitivo: per la cultura illuministica italiana l'istinto si identifica con il metafisico, il cui campo è identico a quello della scepsi assoluta e totale: la rivendicazione dell'istinto coincide con la dichiarazione dello scetticismo piú radicale e ad essa è solidale nel segnare lo scacco completo della scienza costruita secondo la metodologia della ragione sperimentale e radicata nella natura. Tuttavia, in una concezione della natura e della ragione intese secondo il programma dell'empirismo, l'uso moderato dello scetticismo può trovare una sua collocazione, in quanto funzionale ad una ricerca teorica che guarda con sospetto i sistemi compiuti e totalizzanti e riserva a sé la piú modesta analisi dei dati empirici.

In questa analisi gli interpreti piú conseguenti riconoscono con chiarezza l'opacità della natura umana che resiste ad ogni riduzione razionale e che incrina il modello deistico, sovente applicato a Hume, con una sottile vena di scetticismo, che non si traduce in negazioni radicali e totali ma che tara ogni affermazione teorica e ogni presa di posizione pratica. Solo raramente tentato e mai pienamente riuscito in sede di filosofia teorica, il recupero dello scetticismo è effettivamente perseguito in sede storico-politica dove, senza l'onere di giustificazioni filosofiche, finalizza la sua valenza polemica ai temi costruttivi della scienza empiristica. Nell'esaltazione dell'acribia storica di Hume vi è il riconoscimento del relativismo, i cui sottintesi scettici sono talvolta esplicitati con chiarezza: l'avvertimento della dimensione storica è coerente con una lettura piú approfondita dell'empirismo humiano, perché proprio nella storia i motivi antidogmatici e le loro implicazioni relativistiche e scettiche trovano una concreta applicazione pratica, alla ricerca dell'equilibrio tra la sintesi universale della scienza e la frammentarietà dei singoli dati.

In forma letteraria le caratteristiche della lettura settecentesca di Hume si ritrovano espresse sinteticamente nella disputa con Rousseau, che ne offre l'immagine piú efficace e duratura. La contestazione con Rousseau fa emergere i tratti dell'uomo e dell'intellettuale che realizza l'illuminismo nella pratica quotidiana, incarnazione dello spirito dei lumi e dell'ideale settecentesco di unione armoniosa tra ragionevolezza, moderazione, amore per l'umanità e la società. L'empirismo moderato di Hume gli consente di acquistarsi il ruolo — del resto da lui ambito — di messaggero della cultura presso il « mondo della conversazione », di cui fa propri i problemi. All'interno di questa immagine di Hume non è assente un pizzico di scetticismo che misura il distacco critico, un po' disincantato, da ogni eccesso teorico e pratico, e che è il segno dell'equilibrio raggiunto attraverso la conoscenza delle tensioni presenti nel mondo, tensioni non ricomposte ma certo smussate nel progetto di una natura umana che si pone su un piano distaccato, calmo e rassicurante, rispetto a quello della contemporaneità e delle sue contraddizioni ancora aperte.

Nel complesso, il quadro che si trae dalla composizione degli interventi settecenteschi italiani sulle opere filosofiche ed economiche di Hume risulta relativamente coerente nelle linee essenziali; l'empirismo humiano passa nella cultura italiana senza macroscopiche distorsioni ideologiche, in una versione che — sia concesso ripeterlo ancora una

volta — risulta articolata attorno al motivo unitario della scienza psicologica della natura umana. Certamente la lettura settecentesca italiana non spicca per l'approfondimento delle teorie filosofiche generali, che tuttavia risultano presenti nei loro termini principali, anche se non sono sviluppate in forma organica. L'empirismo umano non desta interesse per il suo fondamento esistenziale e concreto, in quanto base di un'interpretazione di principio selettiva, e neppure per una critica della conoscenza giudicata di per sé sterile, ma per i suoi apporti costruttivi alla soluzione di problemi determinati e specifici. A conferma di queste tendenze la lettura italiana non si esercita principalmente sul *Trattato* — del resto scarsamente considerato in tutta l'Europa del diciottesimo secolo — ma sui *Saggi*, dove più preciso e articolato è il riferimento alla storia e all'esperienza e dove l'impianto metodologico dell'empirismo è applicato alle questioni più dibattute del tempo.

Dal punto di vista storico si deve notare che le ipotesi umane hanno maggiore incidenza in situazioni sociali in cui la volontà di trasformazione fatta propria dalla cultura illuminata e la spregiudicatezza delle analisi teoriche stridono violentemente con realtà ancora gravate da contraddizioni, in cui miserie e storture sono all'ordine del giorno. Come la meno progredita Scozia — e non l'Inghilterra — favorisce il sorgere di una riflessione sull'ambiente sociale e sulle sue forme di cambiamento, così le aree socialmente ed economicamente più arretrate dell'Italia offrono il terreno più adatto per accogliere e sviluppare autonomamente gli spunti lanciati dalla cultura scozzese sui temi del progresso, delle leggi dell'economia e della morale. In Scozia come in Italia, lo scontro tra i condizionamenti storici derivati dal passato e le nuove idee prodotte da un mondo che cambia rapidamente e maturate anche attraverso contatti con esperienze esterne, stimolano l'attenzione sulle questioni della società e del suo sviluppo<sup>2</sup>. Di fatto, nell'Europa progredita l'Italia nel suo complesso manifesta tratti sociali e politici di un paese arretrato, che non riesce ad assurgere a posizioni di prota-

<sup>2</sup> L'ipotesi di una somiglianza tra Scozia e Italia e in genere i paesi in cui il contatto tra il mondo arretrato e il mondo moderno è più brusco, è avanzata da F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970. D'altro canto H. Trevor-Roper sostiene l'importanza del dislivello tra vecchio e nuovo nella Scozia del Settecento per la formazione del pensiero sociale e storico (cfr. *The Scottish Enlightenment*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LVIII [1967], pp. 1635-1658).

gonista nelle vicende politiche e culturali del continente, anche se la metà del secolo segna una vivace ripresa dell'analisi della realtà politica e sociale, giudicata arretrata e scandagliata per comprenderne l'evoluzione ai fini della riforma. All'interno dell'Italia, poi, non si può non constatare un più vivo e precedente interesse del Meridione — dove i mali della penisola assumono evidenza più drammatica — per i temi del progresso, dapprima sviluppati sul retroterra vichiano e poi potenziati attraverso il confronto con la contemporanea riflessione scozzese. Nelle linee essenziali l'Italia delle riforme ripropone in termini rovesciati l'immagine della Gran Bretagna del Sei-Settecento e nella storia della fortuna di Hume ciò si ripropone con puntualità: il sud dell'Italia come il nord della Gran Bretagna configurano le aree di più grave arretratezza sociale e di più sentita partecipazione ai temi della storia e della società.

Non a caso l'attenzione non episodica per i motivi umani è caratteristica di quelle zone d'Italia che, pur non essendo comprese geograficamente nel Meridione, hanno in comune con esso la vivacità culturale che si scontra bruscamente con le difficoltà e gli ostacoli che frenano il decollo a sistema socialmente ed economicamente moderno. Come è esemplificato dalle tre edizioni italiane dei *Discorsi politici*, Hume risulta più stimolante a chi ricerca esempi alternativi alla chiusura politica e alle storture sociali o a chi indaga sulle cause di un insuccesso, che non a chi, infervorato da una trasformazione in atto, nutre ottimistiche speranze sulla finale vittoria della ragione. Lo squilibrio tra l'aspirazione alla riforma e gli ostacoli ad essa frapposti generano atteggiamenti culturali sensibili alle tematiche empiristiche, di cui si apprezza in particolare il valore antidogmatico: con il criterio delle attestazioni sensibili e dei dati immediati della coscienza, l'empirismo mette a punto strumenti di critica ideologica delle tradizioni culturali derivate dal passato, ormai sclerotizzate e metafisicamente sottratte ad ogni evoluzione. Quando il clima si fa soffocante l'appello all'esperienza diviene il mezzo per infrangere le cristallizzazioni e stabilire un più stretto rapporto con la vita. Nell'empirismo di Hume trovano spunti quanti vivono in una realtà ancora sospesa tra il vecchio e il nuovo e tendono tutti i loro sforzi nella lotta contro il passato che pretende di imbrigliare il presente e il futuro; da ciò deriva la loro opposizione alle tendenze culturali dominanti, troppo compromesse con le forze della reazione. Il loro programma è soprattutto un programma ideale

combattuto sul terreno della cultura e caratterizzato dalla vivace avversione alle chiusure dogmatiche.

Radicati nell'*humus* dell'Illuminismo, i lettori italiani di Hume combattono una battaglia che prima di tutto è morale e culturale: essi sono convinti che la diffusione dei lumi del sapere e della scienza sarà in grado di far mobilitare le coscienze per la riforma dell'esistente. Dalla teoria alla prassi, il rapporto non può essere invertito per chi opera nella cultura e non ha motivazioni personali o occasioni storiche che lo spingano a oltrepassare i limiti della sua formazione e della sua realtà pratica di esponente della classe dirigente dell'aristocrazia. Per questo, quando è assente un interlocutore politico che faccia propria concretamente l'esigenza di riforma e manca un referente sociale che l'assuma in prima persona, gli inviti al mutamento restano lettera morta. Per questo, ancora, finché il passato è vittorioso, il pensiero humiano svolge una funzione dirompente; quando però i mali della società sono troppo profondi e radicati nella struttura sociale, oppure quando l'evoluzione storica pareggia lo squilibrio tra teoria e prassi, i progetti costruiti sull'empirismo humiano perdono di mordente e tendono a risolversi nell'accettazione passiva dell'esistente, senza riuscire a spingerlo verso nuove trasformazioni.

Appare così il rapporto fondamentale ambiguo dell'empirismo di Hume con la società italiana del Settecento: dal punto di vista teorico esso ben si adatta ad un ambiente culturalmente chiuso e ancorato alle posizioni metafisiche tradizionali; ma dal punto di vista pratico risulta sfasato rispetto alla realtà sociale della penisola. Nelle zone più arretrate esso si rivela inadeguato a risolvere in maniera radicale mali strutturali che richiedono l'intransigenza dogmatica di una ragione che si erga contro il presente e lo plasmi secondo i suoi dettami; d'altro canto, in quei centri in cui i resti del passato sono validamente contrastati, i motivi scettici e antidogmatici suonano come delle concessioni agli avversari e lasciano il tempo che trovano. L'atipicità della riflessione humiana nella cultura contemporanea non facilita il pieno e completo adattamento all'ambiente sociale in cui viene ripresa e lascia un vasto margine per le oscillazioni, ora in un senso ora in un altro, che la rendono passibile di essere utilizzata in senso opposto. Così Hume può anche prestarsi per illustrare le contraddizioni interne dei *philosophes*: sul problema del lusso, del celibato ecclesiastico, o persino dell'idealismo i *Saggi* sono utilizzati contro le punte estreme della cultura

illuministica, salvo poi denunciarli per l'eccessivo empirismo e per la critica spietata della religione.

Nel complesso la storia della fortuna di Hume in Italia appare segnata da tratti moderati che possono anche sconfinare in un sottile conservatorismo quando, esorcizzata la trasformazione della struttura sociale, gli appelli al mutamento diventano incapaci di incidere sulla realtà e la lasciano di fatto inalterata. Eppure, all'interno dei limiti politici, la lettura italiana conserva una carica di vivace critica delle istituzioni e dei modelli culturali vigenti, nei cui confronti esprime le esigenze dell'alternativa. Comunque siano orientati i progetti politici che si maturano nel contatto con la riflessione humiana, essi hanno in comune la ricerca di nuove relazioni che rompano schemi troppo costrittivi e diano più spazio alle iniziative individuali. Liberalizzazione: questa è la parola d'ordine che scorre sotterranea nelle traduzioni economiche di Hume e nei rimandi alle sue opere; liberalizzazione economica e liberalizzazione politica, prima ancora che liberismo e liberalismo in senso stretto.

D'altra parte, proprio la relativa eccentricità alle principali direttive del moto riformatore favorisce la valorizzazione di elementi scettici e libertari, soggettivamente espressi dall'ansia di libertà e dal *pathos* che anima gli interpreti italiani di Hume più conseguenti. Quest'ansia esplose nella ribellione e nel rifiuto di accomodamenti parziali solo in chi ha rotto i ponti che lo legano ad un mondo giudicato schiavo del passato. Solo allora la lettura di Hume ha un'evidente carica utopica che non è dato ritrovare in quanti perseguono la riforma dell'esistente e con esso finiscono per scendere a patti. L'interpretazione più radicale di Hume è anche quella meno rispondente ai moduli della politica delle riforme, non negata a priori ma conosciuta e giudicata insufficiente a risolvere i mali di fondo dell'umanità e per questo superata nel cosmopolitismo della ragione. Il pensiero humiano diviene così l'ideologia pura di un soggetto isolato, non contaminata dalle pesantezze dell'esistente, nei cui confronti mantiene sempre un ruolo radicalmente alternativo. Nell'Italia delle riforme questa carica ideologica si ritrova in quanti non sono allineati sulle direttive della cultura e della politica ufficiale, ma intraprendono un cammino autonomo per la modernizzazione del loro ambiente sociale. Molti si ritrovano insieme a combattere i resti del passato a fianco dei governi illuminati; tra di essi ci sono anche alcuni fautori delle idee di Hume, ma sono una minoranza esigua che solo parzialmente ammette un'identificazione con le teorie hu-

miane. Il lettore convinto di Hume non trova una collocazione stabile nelle istituzioni politiche del paese in cui vive: anche se si allea con i gruppi che combattono per le riforme, rimane un isolato, perché al fondo è uno spirito libero, un aristocratico che lotta per la sua libertà di pensiero. Il meglio di sé lo dà nella battaglia ideale contro i poteri costituiti, siano essi politici o religiosi. Quando egli stesso propone un modello di riforma concreto della realtà sociale, sovente emerge la sua matrice di classe e risultano ancora più evidenti i limiti della riflessione humiana che, almeno nell'interpretazione settecentesca italiana, risulta sottilmente conservatrice perché incapace di proporre un progetto politico radicalmente alternativo.

In conclusione, se si deve constatare l'inadeguatezza dell'empirismo di Hume a coagulare le energie dei novatori nel partito delle riforme, si deve però anche sottolineare la sua forza alternativa, soprattutto incisiva nei centri relativamente a *latere* rispetto alle principali correnti dell'Illuminismo italiano e perciò gravati da un più intenso e persistente provincialismo. La forza della riflessione di Hume si disperde in rivoli sotterranei e lentamente contribuisce a sgretolare i presupposti teorici del vecchio mondo, guadagnando strati intellettuali più estesi e accelerando il processo del mutamento. L'arricchimento della cultura filosofica e politica italiana è il suo esito più immediatamente visibile, ma la sua potenzialità antidogmatica non si brucia nelle esperienze degli anni Sessanta e Settanta e continua ad animare le aspirazioni di liberalizzazione ideale e civile di chi, più o meno isolato e dentro o fuori d'Italia, non si adatta alle restrizioni della libertà.



## NOTA BIBLIOGRAFICA

### TESTI

#### I. Opere di Hume.

*The Philosophical Works of D. Hume* (edited by T. H. Green and T. H. Grose), voll. 4, London 1874-1875; ristampa Aalen, Scientia Verlag, 1964.

*Opere* (a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta), voll. 2, Bari, Laterza, 1971.

*The Letters of D. Hume* (edited by J. Y. T. Greig), voll. 2, Oxford, Clarendon Press, 1932; ristampa Oxford, University Press, 1969.

*New Letters of D. Hume* (edited by R. Klibansky and E. C. Mossner), Oxford 1954.

#### II. Traduzioni settecentesche e ottocentesche in lingua italiana (in ordine cronologico).

1764 *Saggi morali e politici*, Amsterdam [opera non rinvenuta\*].

1767 *Esposizione della contestazione insorta tra il Signor Davide Hume e il Signor Gian Jacopo Russò con le scritture loro giustificative ed una dichiarazione agli Editori del Signor d'Alembert. Trasportata fedelmente dalla lingua francese nella italiana*, in Venezia, appresso Luigi Pavini.

1767 *Saggi politici sopra il Commercio del Signor David Hume. Traduzione dall' Inglese di Matteo Dandolo veneto*, tomi 2, Venezia, appresso Giannaria Bassaglia e Luigi Pavini.

1767 *Storia dettagliata della congiura delle polveri seguita in Londra, in cui furono implicati i RR. PP. Gesuiti, scritta dalla penna celebre dell' Inglese Sig. Davidde Hume*, in Venezia, s. e.

\* L'opera è indicata in T. E. JESSOP, *A Bibliography of D. Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London 1938, p. 25.

- 1769 *Saggio sopra la popolazione delle antiche nazioni di David Hume*, trad. it. di Matteo Dandolo [opera non rinvenuta \*\*].
- 1774 *Saggi politici sul commercio del Signor David Hume tradotti dall'Inglese coll'aggiunta di un Discorso Preliminare sul commercio di Sicilia di D. Isidoro Bianchi ...*, seconda edizione, in Palermo, nella Stamperia di Vincenzo Gagliani, 1774.
- 1782 *Dissertazione sopra il governo feudale del Signor David Hume, in aggiunta a F. J. Chastellux, Considerazioni sopra la sorte dell'umanità nelle diverse epoche della storia moderna*, Napoli, nella Stamperia della Società Letteraria e Tipografica, pp. 245-293.
- 1798 *Saggi politici sopra il commercio del Signor David Hume. Traduzione dall'Inglese di Matteo Dandolo veneto*. Nuova edizione, Parma e Reggio, Annania Coen e Fratelli Gozzi.
- 1801 *Idea di una perfetta repubblica di David Hume con un discorso del traduttore sopra il diritto di suffragio ed alcune osservazioni del traduttore*, Milano, Tipografia Milanese, anno IX.
- [1806] *Vita di David Hume scritta da lui stesso. Aggiunta una lettera di Adamo Smith 9 novembre 1776 circa la morte e il carattere del suo amico*, trad. it. di Pietro Antoniutti, s. n. t. [Venezia, Santini].
- 1808 *Saggi morali e politici estratti dalle opere del Signor David Hume*, presso i principali Libraj, Italia.
- [antecedente al 1810] *Traduzione del Saggio terzo di M. Hume sopra l'intendimento*, trad. it. di G. De Cosmi, ms. di cc. 2 non numerate conservato alla Biblioteca Universitaria di Catania, Ms. Vent. 1. 52.
- 1818-1820 *Istoria dell'Inghilterra di David Hume dalla invasione di Giulio Cesare sino alla Rivoluzione MDCLXXXVIII volgarizzata dall'ab. Pietro Antoniutti*, tomi 3, Venezia, Tipografia Parolari [contiene anche la *Vita di David Hume scritta da lui medesimo*, vol. I, pp. 7-14].
- 1819-1826 *Istoria d'Inghilterra di David Hume recata in Italiano da Michele Leoni*, tomi 12, Venezia, Picotti [contiene anche la *Vita di David Hume scritta da lui medesimo*, tomo I, pp. 15-26].
- 1820 *Saggi filosofici sull'umano intelletto volgarizzati con la autobiografia dell'autore*, trad. it. di G. B. Griggi, voll. 2, Pavia, Bizzoni [contiene anche, oltre la *Vita di David Hume scritta da lui medesimo*, vol. I, pp. 7-31, la *Riflessione sulle Passioni*, vol. II, pp. 169-252].
- [inizi del XIX secolo] *Alcuni brani storici intorno a Scozia, Inghilterra e Irlanda estratti dall'Istoria d'Inghilterra di David Hume*, trad. it. dell'abate G. Tognini, ms. conservato alla Biblioteca Comunale di Palermo con la segnatura 2Qq D 123 n. 7.
- 1825-1837 *Istoria d'Inghilterra di David Hume. Traduzione dall'originale inglese di A. Clerichetti*, voll. 8, Milano e Capolago, Bettoni e Tip. Elvetica

\*\* L'opera è indicata nel *Registro delle opere rivedute per la stampa (1765-1792)*, in Archivio di Stato di Venezia, *Riformatori dello Studio di Padova*, filza 349, alla data del 7 giugno 1769; cfr. pp. 26-27, n. 62, di questo volume.

[contiene anche la *Vita di David Hume Scudiere scritta da lui medesimo*, vol. I, pp. 9-19].

### III. Fonti manoscritte.

#### a) ARCHIVIO DELL'ACCADEMIA VIRGILIANA DI MANTOVA

busta 24 *Censura libri. Chirurgia. Colonia Virgiliana. Soprintendenza agli studi.*

- » 42 *Memorie di Filosofia*, ms. *Homo naturae minister, et interpres tantum facit, et intelligit, quantum de Naturae ordine, re, vel mente observaverit, nec amplius scit, aut potest*, in risposta al quesito *Se il presente secolo sia stato a ragione chiamato da molti il secolo della Filosofia*, 1778, 30 D III.

#### b) ARCHIVIO DI STATO DI PARMA

*Collegi dei Nobili Lalatta ed Esteri*

busta 334 *Carteggio dell'anno 1768 concernente le disposizioni date pel Collegio de' Nobili in occasione che furono espulsi i Gesuiti pel rimpiazzo di nuovi soggetti.*

*Carteggio borbonico interno*

buste 971-976 (1772).

- » 977-978 (1773).

- » 1036-1037 (1797).

- » 1038-1039 (1798).

*Istruzione pubblica*

buste 1-4 *Collegio dei Nobili* (1739-1740).

- » 8-11 *Collegi diversi.*

*Reale Biblioteca*

busta 21 (1774-1778).

*Funzionari borbonici*

Schiattini.

#### c) ARCHIVIO DI STATO DI TORINO (Direzione e Sezione I)

*Istruzione pubblica*

mazzo 1 *Revisione di libri e stampe, censura, manoscritti, censura teatrale, in genere e personale* (1755-1859).

- » 2 *Revisione di libri e stampe, e censura di lezioni e scritti di professori* (1730-1847).

- » 3 *Proprietà letteraria in genere, privilegi e private, Stamperia reale* (1739-1840).

mazzo 5 *Revisioni, permissioni, privilegi, abbonamenti ecc. riferentesi a giornali, riviste, e opere periodiche, calendari, almanacchi ecc.*

d) ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA

*Archivio Arti*

*Arte dei Librai, Stampatori e Ligadori (1632-1787).*

busta 166 *Privilegi per stampar libri.*

*Riformatori dello Studio di Padova*

filze 29-36 *Decreti, Scritture e Terminazioni dei Riformatori (1761-1769).*

filza 337 *Terminazioni Stampe in data forestiera (1762-1768).*

filze 340-342 *Mandati per licenza stampe (1739-1780).*

» 345-347 *Mandati per la pubblicazione e vendita di libri stampati all'estero (1764-1797).*

filza 349 *Fegistro delle opere rivedute per la stampa (1765-1792).*

filze 355-358 *Revisione di libri venuti dall'estero nelle dogane (1764-1787).*

filza 359 *Catalogo generale o sia Raccolta di tutti i libri attualmente in commercio che sono stati stampati in Venezia, e in tutto lo Stato dalli librai e stampatori sì veneti, che della terra ferma e la nota di tutti quelli che poi sono stati abbandonati diviso in due parti per ordine degli Ill.<sup>mi</sup> ed Ecc.<sup>mi</sup> Signori Riformatori dello Studio di Padova. Parte Seconda. Formato da Antonio Zatta Q. Giacomo e rassegnato nel dì X. Novembre M.DCC.LXXXIX (1725-1789).*

filze 361-362 *Suppliche, ricorsi, avvisi, lettere ... per ottenere licenze di stampe, privilegi e diritti di proprietà di alcune opere ...*

» 364-365 *Decreti, Proclami, Terminazioni, avvisi et. manoscritti e stampati emessi dal Senato, dai Riformatori, e dal Prior de' Stampatori in materia di stampe, libri etc. ...*

filza 366 *Processi di stampe e libri. Vertenze tra stampatori per proibizioni stampe e sospensione della pubblicazione di opere, libri etc.*

filze 369-370 *Atti e Rapporti degli inquisitori, revisori, consultori, soprintendenti, priori, correttori, etc., diretti alle superiori autorità in materia di stampe e libri ...*

filza 371 *Circolari e decreti dei Riformatori ai Rettori e altri Rappresentanti pubblici e risposte di questi in materia di stampa.*

» 372 *Carteggio delle dogane in materia di libri da estrarsi od introdursi nonché libri giunti dall'estero alle dogane, e rilasciati o nò in commercio, e rapporti del Revisore sui libri delle dogane.*

» 375 *Opere da Stamparsi, Liste di libri stampati, Stampatori e Librai ...*

» 577 *Fedi di librai e stampatori, licenze di stampe.*

## e) BIBLIOTECA COMUNALE DI MANTOVA

*Logica et Metaphysica Aloysii Tosiroli Publicensis Mantuae Scripta Dictante P. Caesare Baldinoti Monacho Congregationis Olivetano, Anno MDCCLXXIV, ms. 861 (G.V.12).*

I. VALDASTRI, *Scritti inediti*, Mantova 1810, ms. 1124 (I.III.31).

## f) BIBLIOTECA NAZIONALE DI CREMONA

*Sentenze e memorie morali cavate dai classici Greci - Latini - Italiani - Franchi - Inglesi per la sua istruzione dal conte Gio. Batta. Biffi cremonese, pp. 260, As.3.17.*

## g) BIBLIOTECA NAZIONALE DI TORINO

*Denina*

*Scritti storici. Frammenti di una storia francese dei duchi di Savoja, sec. XVIII, Q<sup>2</sup>.I.5.*

*Scritti letterari. La Russia, redazione italiana e francese, sec. XVIII, Q<sup>2</sup>.I.6.*

*Lettere di vari dirette a Carlo Denina, voll. 4, Q<sup>2</sup>.I.7-10.*

*Corrispondenza. Lettere di parenti al Denina, Q<sup>2</sup>.I.9.*

*Lettere di Burbatti al Denina, Q<sup>2</sup>.I.10.*

*Libreria scelta di Autori e Traduttori italiani, Q<sup>2</sup>.I.12.*

## h) BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA

*Catalogus amplissimus latino-italicus librorum omnium qui e praelis typographorum venetorum exierunt anno 1774, Codice It. VII. 2099 (= 8298).*

*Dissertazione sopra il Diritto Feudale e la feudalità di Matteo Dandolo frà Filareti Sinezio, 3 marzo 1808, Codice 424 (12138) [n. 50].*

*Dissertazione sopra i testamenti di Matteo Dandolo trà Filareti Sinezio recitata all'Accademia il dì 27 aprile 1809 anno VI, Codice 424 (12138) [n. 57].*

*Dissertazione sull'invenzione della stampa e sù suoi effetti di Matteo Dandolo tra Filareti Sinezio, Codice 425 (12139) [n. 79].*

*Testamento del conte Aloise Zenobio fatto in Inghilterra nel 1811, con autenticazioni (copia), Codice 426 (12142).*

## IV. Periodici e testi a stampa.

« Biblioteca oltremontana ad uso d'Italia colla notizia dei libri stampati in Piemonte », 1787-1790.

« Biblioteca oltremontana e piemontese », 1791.

« Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe », XXII<sup>2</sup> (1739), XXIV<sup>2</sup> (1740).

- « Il Caffè », 1764-1766, cfr. l'edizione a cura di S. Romagnoli, Milano, Feltrinelli, 1960.
- « Il Corriere letterario già pubblicato in fogli periodici », 1765-1768.
- « Effemeridi letterarie », III (1774).
- « Estratto della letteratura europea », 1758-1769.
- « L' Europa letteraria », 1768-1773.
- « Excerptum totius Italiae nec non Helvetiae literaturae », 1758-1762.
- « Gazzetta di Parma », 1766, 1767.
- « Gazette Littéraire de l' Europe », LXIII (1774).
- « Il Genio Letterario d' Europa », 1794.
- « Giornale de' letterati », Pisa 1772-1796.
- « Giornale de' letterati pubblicato col titolo di *Novelle letterarie oltramontane* », 1742-1759.
- « Giornale de' letterati pubblicato in Firenze », 1742-1752.
- « Giornale d' Italia spettante alla scienza naturale e principalmente all'agricoltura, alle arti e al commercio », 1764-1776.
- « Giornale enciclopedico », 1774-1782.
- « Giornale enciclopedico d' Italia o sia Memorie scientifiche e letterarie raccolte da' giornali di Bologna, di Vicenza, di Milano, di Rovillon ec. », 1785-1789.
- « Giornale enciclopedico di Liegi [...] tradotto in lingua italiana con molte aggiunte », 1756-1758.
- « Giornale enciclopedico di Napoli », 1785-1786.
- « Giornale enciclopedico letterario di Milano », 1787-1788.
- « Giornale fiorentino istorico politico letterario », 1778-1780.
- « Giornale gesuitico o sia estratto delle opere che si pubblicano contro i gesuiti. Si aggiungono le notizie più interessanti della medesima Compagnia », 1760-1762.
- « Giornale letterario », Napoli 1769.
- « Giornale letterario di Napoli, per servire di continuazione all'Analisi ragionata de' libri nuovi », 1793-1798.
- « Journal des sçavans avec des extraits des meilleur Journaux de France & d'Angleterre. Suite des CLXX volumes du Journal des Sçavans, & des LXXIX volumes du même Journal combiné avec les Mémoires de Trévoux », n. 4, Avril 1776.
- « Magazzino italiano », 1767-1768.
- « Magazzino italiano, che contiene storia, critica, agricoltura e altre scienze », 1752-1753.
- « Magazzino toscano », 1770-1777.
- « Magazzino toscano d'istruzione e di piacere », 1754-1756.
- « Memorie per servire all'istoria letteraria », 1753-1758.
- « La Minerva o sia Nuovo giornale de' letterati d'Italia », 1762-1767.

- « Notizie de' letterati », 1772-1773.  
 « Notizie letterarie », 1771-1774.  
 « Novelle letterarie », 1740-1792.  
 « Nuova raccolta di opuscoli di autori siciliani », 1779-1786.  
 « Nuova raccolta di opuscoli scientifici e filologici », 1755-1787.  
 « Nuove memorie per servire all'istoria letteraria », 1759-1760.  
 « Nuovo giornale d'Italia spettante alla scienza naturale e principalmente all'agricoltura, alle arti ed al commercio », 1777-1797.  
 « Nuovo giornale enciclopedico », 1782-1789.  
 « Nuovo giornale enciclopedico d'Italia », 1790-1797.  
 « Opuscoli di autori siciliani », 1758-1778.  
 « Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti », 1778-1789.  
 « Progressi dello spirito umano o sia Giornale letterario ... », 1780-1786.  
 « Raccolta milanese », 1756-1757.  
 « Scelta de' migliori opuscoli tanto di quelli che vanno volanti, quanto di quelli che inseriti ritrovansi negli Atti delle principali Accademie d'Europa, concernenti le Scienze, e le Arti, che la vita umana interessano tradotti in italiana favella, commentati, illustrati, accresciuti », 1755.  
 « Scelta d'opuscoli interessanti tradotti da varie lingue », 1775-1778.

- W. ADAMS, *Saggio in risposta a Mr Hume circa i miracoli*, trad. it. di P. Antonutti, s. n. t. [Venezia, Santini, 1806].  
 F. ALGAROTTI, *Opere* (a cura di Aglietti), Venezia, Palese, 1791-1794.  
 F. ALGAROTTI, *Opere scelte*, voll. 3, Milano 1823.  
 F. ALGAROTTI, *Saggi* (a cura di G. da Pozzo), Bari, Laterza, 1963.  
 F. ALGAROTTI, *Saggi sopra il commercio con alcuni frammenti economici*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, Parte moderna, tomo I, Milano, Destefanis, 1804.  
 F. ALGAROTTI - S. BETTINELLI, *Opere* (a cura di E. Bonora), in *Illuministi italiani*, tomo II, Milano - Napoli, Ricciardi, 1969.  
 G. ANDRES, *Della Origine, Progressi e Stato attuale di ogni Letteratura*, tomi 7, Parma, Stamperia Reale, 1782-1799.  
 G. ANDRES, *Saggio della filosofia di Galileo*, Mantova, Eredi Pazzoni, 1776.  
*L'aristocrazia territoriale convinta da Melancini ex-rapp. cisalpino, ossia Confutazione della Repubblica perfetta di Hume, e specialmente del successivo discorso di Zenobio, in cui sono esclusi dal diritto di suffragio non solo i non possidenti, ma ancora i possidenti inferiori alla rendita di 400 giornate di lavoro*, anno X [1802].  
 C. BALDINOTTI, *De recta humanae mentis institutione*, libri 4, Ticini, apud Petrum Galeatium, 1787.  
 C. BALDINOTTI, *Dissertazione in cui spiegasi il piacere che si prova alle rappresen-*

- tazioni tragiche* (a cura di M. Dal Pra), in « Rivista critica di storia della filosofia », XXIX (1974), pp. 171-190.
- C. BALDINOTTI, *Tentaminum Metaphysicorum Libri tres, Tentamen I, De Metaphysica generali*, Patavii, Typis Seminarii, 1817.
- P. BALSAMO, *Memorie economiche e agrarie riguardanti il regno di Sicilia nella Reale Accademia di Palermo*, Palermo, Real Stamperia, 1803.
- P. BALSAMO, *Memorie inedite di pubblica economia ed agricoltura*, voll. 2, Palermo, Muratori, 1845.
- P. BALSAMO, *Memorie segrete sulla istoria moderna del Regno di Sicilia* (a cura di F. Renda), Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1969.
- P. BALSAMO, *Sopra la ruggine e il cattivo raccolto dei grani del corrente anno 1804 in Sicilia. Lettera a sua eccellenza il signor D. Giuseppe Ventimiglia principe di Belmonte ec.*, Palermo, Real Stamperia, 1804.
- F. V. BARKOVICH, *Saggio della Origine e Natura delle Passioni*, in « Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici », 1741, pp. 79-101.
- C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* (a cura di F. Venturi), Torino, Einaudi, 1973.
- C. BECCARIA, *Opere*, voll. 2, Firenze, Sansoni, 1968.
- C. BECCARIA, *Scritti e lettere inediti* (a cura di E. Landry), Milano, Hoepli, 1910.
- J. BELGRADO, *Dell'azione del caso nelle invenzioni e dell'influsso degli astri ne' corpi terrestri*, Padova, Stamperia del Seminario, 1757.
- J. BELGRADO, *Della rapidità delle idee. Dissertazione d'un corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Parigi*, Modena, Montanari, 1770.
- J. BELGRADO, *De utriusque analyseos usu in re physica*, voll. 2, Parma 1761.
- S. BETTINELLI, *Lettere virgiliane e inglesi e altri scritti critici* (a cura di V. E. Alfieri), Bari, Laterza, 1930.
- S. BETTINELLI, *Opere*, tomi 3, Venezia, Zatta, 1780.
- S. BETTINELLI, *Opere edite e inedite in prosa e in versi*, seconda edizione riveduta, ampliata e corretta dall'Autore, tomi 24, Venezia, Cesare, 1799-1801.
- I. BIANCHI, *Del diritto di stabilire gli impedimenti dirimenti il matrimonio e di concederne le dispense*, Cremona, Manini, 1784.
- I. BIANCHI, *Delle scienze e belle arti. Dissertazione apologetica letta nell'Accademia degli Ereini di Palermo ... con l'aggiunta di alcune note*, Palermo, Bentivegna, 1771.
- I. BIANCHI, *Elogio storico del P. D. Fromond pubblico professore dell'Università di Pisa*, in « Opuscoli eruditi latini ed italiani » del P. M. Giuseppe Aliegranza raccolti e pubblicati dal P. D. Isidoro Bianchi, Cremona, Manini, 1781, pp. 31-64.
- I. BIANCHI, *Elogio storico di P. Verri*, Cremona, Manini, 1803.
- I. BIANCHI, *La morale del sentimento*, Cremona, Dalla Noce, 1799<sup>1</sup>.
- I. BIANCHI, *Meditazioni su varj punti di felicità pubblica e privata*, Cremona, Dalla Noce, 1799<sup>2</sup>.

- I. BIANCHI, *Riflessioni sulle teorie statistiche del Sig. Francesco Galvagna*, Cremona, Feraboli, 1807.
- I. BIANCHI, *Ricerche sull'antichità e vantaggi delle Scuole Normali*, Cremona, Manini, 1789.
- I. BIANCHI, *Sulla morte apparente de' soffocati e de' sommersi*, in «Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti», VI (1783), parte V, pp. 299-324.
- I. BIANCHI, *Sullo stato delle scienze e belle arti in Danimarca dopo la metà del secolo diciottesimo. Lettere*, Cremona, Feraboli, 1808.
- G. BOCALOSI, *Saggio filosofico sulla spiritualità dell'anima*, Padova 1782.
- M. BORSA, *Opere*, voll. 6, Venezia e Mantova 1800 e 1813-1818.
- J. BROWN, *Dell'origine, unione, e forza progressi, separazioni, e corruzioni della poesia, e della musica. Dissertazione ... tradotta in lingua Italiana dall'originale Inglese, ed accresciuta di note dal dottor Pietro Crocchi senese accademico fisiocritico a cui si aggiunge la cura di Saule ode sacra dell'istesso autore tradotta fedelmente in poesia Italiana di metro irregolare a confronto del testo inglese da Oresbio Agico P. A.* [Francesco Corsetti], Firenze, Stamperia Bonducciana, 1771.
- J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, voll. 6, Lipsia 1766-1767<sup>2</sup>.
- A. BUCCIO, *De instituenda regendaque mente*, libri tres, Romae, Typis Barbiellini, 1772.
- A. BUONAFEDE (Agatopisto Cromaziano), *Dell'istoria e dell'indole di ogni filosofia*, voll. 7, Lucca, Riccomini, 1766-1781.
- A. BUONAFEDE (Agatopisto Cromaziano), *Della Restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII*, voll. 3, Venezia, Graziosi, 1785-1789.
- A. BUONAFEDE (Agatopisto Cromaziano), *Ritratti poetici, storici e critici*, Napoli 1745.
- A. BUONAFEDE (Agatopisto Cromaziano), *Storia critica del suicidio ragionato*, Lucca 1761.
- J. CAPOCASALE, *Alloquutio in privato auditorio de Logicae ac Metaphysicae utilitate habita. Neapoli nonis novembris anni 1804*, Napoli 1804.
- J. CAPOCASALE, *Cursus philosophicus sive Institutiones philosophicae methodo scientifica adornate in usum privati Auditorii*, tomi 2, Neapoli, Flauto, 1789.
- J. CAPOCASALE, *Il codice eterno ridotto in sistema secondo i veri principj della ragione e del buon senso*, voll. 2, Napoli, Zambraja, 1793.
- D. CARACCILO, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia*, Palermo, Stamperia Reale, 1785.
- J. CARY, *Storia del commercio della Gran Brettagna ... tradotta in nostra volgar lingua da Pietro Genovesi con un ragionamento sul commercio in universale e alcune annotazioni riguardanti l'economia del nostro Regno da Antonio Genovesi*, tomi 3, Napoli, s. e., 1764.
- J. CASANOVA, *Correspondance inédite*, voll. 2, Paris, Fort, 1925.

- G. CASANOVA, *Epistolario (1759-1798)* (a cura di P. Chiara), Milano, Longanesi, 1969.
- U. CASSINA, *Congetture su i sogni*, Parma, Stamperia Reale, 1783.
- U. CASSINA, *De Morali Disciplina Humanae Societatis libri duo*, Parmae, ex Typographia Regia, 1778.
- U. CASSINA, *Saggio analitico sulla compassione*, Parma, Stamperia Reale, 1783.
- M. CERNITORI, *Biblioteca polemica degli scrittori che dal 1770 al 1793 hanno difesi, o impugnati i Dogmi della Cattolica Romana Chiesa*, Roma, Salomoni, 1793.
- M. CESAROTTI, *Epistolario*, tomo I, Firenze, Molini Landi, 1811.
- M. CESAROTTI, *Saggi sulla filosofia delle lingue e del gusto. Si aggiunge il ragionamento sopra il diletto della tragedia e la lettera di un padovano al celebre Signore Abate Denina*, Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1820.
- L. CICOGNARA, *Del Bello. Ragionamenti*, Firenze, Molini Landi, 1808.
- M. T. CICERONE, *Orazione prima in senato contro L. Sergio Catilina volgarizzata da Matteo Dandolo Nobile veneto*, s. n. t.
- [A. COCCHI], *Del matrimonio. Ragionamento di un filosofo mugellano. Edizione seconda coll'aggiunta di una lettera ad una sposa tradotta dall'inglese ad una fanciulla mugellana*, Parigi, Stamperia Italiana, 1762.
- D. CONCINA, *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti, materialisti, indifferenti, che negano la verità de' Misteri*, Venezia, Simone Occhi, 1754.
- G. B. CORNIANI, *I piaceri dello spirito, o sia Analisi dei principi del gusto, e della morale*, Bassano, Remondini, 1790.
- Coronale per la partenza dal glorioso reggimento della città di Capodistria di sua eccellenza Matteo Dandolo umiliato allo stesso dall'Accademia dei Risorti di detta città*, Udine, Murero, 1788.
- P. CROCCHI, *Notizie preliminari alla Storia di Scozia del Sig. Dott. Guglielmo Robertson, tradotta in italiano dall'originale inglese, dedicata a Mylord Visconte Giovanni Monstuart dal traduttore*, Amsterdam 1765.
- A. CONTI, *Prose e poesie*, tomi 2, Venezia, Pasquali, 1739-1756.
- Dal Muratori al Cesarotti*, tomo IV *Critici e storici della poesia e delle arti nel secondo Settecento* (a cura di E. Bigi), Milano - Napoli, Ricciardi, 1960.
- M. DANDOLO, *Pensieri d'illustre Filosofo Moderno*, Venezia, Bassaglia, 1769.
- M. DANDOLO, *Rapporto alla municipalità di Venezia*, Venezia 1797.
- G. DANIELI, *Saggio di ricerche critico-filosofiche sul principio leibnitziano della ragion sufficiente adottato come fondamento nelle sue opere metafisiche da Cristiano Wolfio*, Vicenza, Turra, s. d. [probabilmente 1783].
- G. DE COSMI, *Alle riflessioni sull'economia ed estrazione de' frumenti della Sicilia comentario*, Catania, Pastore, 1786.
- DEIDIER, *Elementi generali delle principali parti delle matematiche, necessarij ancora all'artiglieria e all'arte militare. Traduzione dal francese di Arduino e Matteo Dandolo, nobili veneti*, voll. 3, Venezia, Fenzo, 1761-1762.

- P. M. DEL MARE (Oligo Talassiano), *Quadro storico e critico delle opinioni filosofiche*, voll. 2, Genova e Pisa 1793 e 1795.
- C. DENINA, *Biblioepa, o sia l'arte di compilar libri*, Torino, Reycends, 1776.
- C. DENINA, *Dell'impiego delle persone*, voll. 2, Torino, Morano, 1803.
- C. DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia*, libri 25 con giunte e correzioni dell'autore, voll. 3, Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1820.
- C. DENINA, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, voll. 2, Berlino, Spener, 1784-1785.
- C. DENINA, *Vicende della letteratura*, Torino 1793.
- C. DENINA, *La Prusse littéraire sous Frédéric II ou Histoire abrégé de la plupart des autres des academiciens et des artistes qui sont nés ou qui ont vécu dans les états prussiens depuis MDCCLX jusqu'à MDCCLXXXVI par ordre alphabétique*, voll. 3, Berlin, Rottmann, 1790-1791.
- C. DENINA, *Lettere Brandeburghesi che servono di continuazione alle vicende della letteratura*, Berlino, Unger, 1786.
- G. G. DE SORIA, *Opere filosofiche italiane*, tomi 2, Lucca, Benedini, 1750.
- G. G. DE SORIA, *Raccolta di opuscoli filosofici e filologici*, tomi 3, Pisa, Pizzorno, 1766.
- G. G. DE SORIA, *Rationali philosophiae Institutiones, sive De emendanda regendaque mente*, Venetiis, Recurti, 1746.
- F. P. DI BLASI, *Scritti* (a cura di F. Guardione), Palermo, Reber, 1905.
- A. DRAGHETTI, *Psychologiae Specimen*, Mediolani, Marcellus, 1771.
- FELICE MARIA (García Alonso Guzmán), *Dimostrazione dell'ignoranza e dell'empietà dell'italiano anonimo scrittore delle Riflessioni sopra la chiesa in generale, sopra il clero regolare e secolare ecc.*, voll. 3, Napoli, Stamperia Simoniana, 1770.
- G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, voll. 6, Milano, Silvestri, 1817.
- C. C. FIRMIAN, *Bibliotheca Firmiana sive Thesaurus Librorum*, Mediolani, Monasterii S. Ambrosii, 1803.
- C. FROMOND, *Nova et generalis Introductio ad Philosophiam*, Venetiis, Bertella, 1798.
- F. GALIANI, *Antologia dei suoi scritti editi ed inediti* (a cura di F. Nicolini), Bari, Laterza, 1909.
- F. GALIANI, *De' doveri dei principi neutrali* (a cura di G. M. Monti), Bologna, Zanichelli, 1942.
- F. GALIANI, *Della moneta* (a cura di A. Caracciolo), Milano, Feltrinelli, 1963.
- F. GALIANI, *Dialoghi sul commercio dei grani* (a cura di E. Ronchetti), Roma, Editori Riuniti, 1978.
- F. GALIANI, *Dialogo sulle donne e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1957.
- F. GALIANI, *Nuovi saggi inediti di economia* (a cura di A. Agnati e introduzione di G. Demaria), Padova, CEDAM, 1974.

- F. GALIANI, *Opere* (a cura di F. Diaz e L. Guerci), in *Illuministi italiani*, tomo VI, Milano - Napoli, Ricciardi, 1975.
- F. GALIANI, *Socrate immaginario*, Roma, Edizioni Moderne Canesi, 1960.
- L. GAMBINO, *Seconda Parte, che contiene le leggi di collisione del Diritto naturale e alcuni pensieri filosofici da servir al primo Saggio di Metafisica*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1767.
- F. L. GEMELLI, *Saggi di filosofia morale diretti alla gioventù*, Napoli, Officina Orsiniana, 1801.
- A. GENOVESI, *Autobiografia e Lettere*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (a cura di F. Arata), Milano, Marzorati, 1973.
- A. GENOVESI, *De jure et officiis ad usum tyronum libri duo*, Venetiis, Pezzana, 1785<sup>2</sup>.
- A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile da leggersi nella cattedra interiana*, parti 2, Milano, Agnelli, 1768<sup>2</sup>.
- A. GENOVESI, *La logica per gli giovinetti*, Bassano, Remondini, 1783.
- G. S. GERDIL, *Opere edite ed inedite*, tomo VIII, Roma, Poggioli, 1807.
- Giornali veneziani del Settecento* (a cura di M. Berengo), Milano, Feltrinelli, 1962.
- L. GONZAGA CASTIGLIONE (principe di), *Riflessioni filosofico-politiche sull'antica Democrazia Romana protettrice di tutte le Nazioni libere, ad uso del popolo Inglese*, Venezia, Palese, 1780.
- R. GREGORIO, *Considerazioni sopra la storia di Sicilia dai tempi normanni sino ai presenti*, voll. 3, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1972.
- R. GREGORIO, *Introduzione allo studio del diritto pubblico siciliano*, Palermo, 1794.
- Illuministi italiani*, tomo VII *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello stato pontificio e delle isole* (a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan e F. Venturi), Milano - Napoli, Ricciardi, 1965.
- Illuministi italiani*, tomo III *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani* (a cura di F. Venturi), Milano - Napoli, Ricciardi, 1958.
- Illuministi italiani*, tomo V *Riformatori napoletani* (a cura di F. Venturi), Milano - Napoli, Ricciardi, 1962.
- Indice dei Libri proibiti riveduto e pubblicato per ordine di SS. Pio Papa XI*, nuova edizione, Città del Vaticano, Tipografia Poligrafica Vaticana, 1930.
- G. LA LOGGIA, *Saggio economico e politico per la facile introduzione delle manifatture e ristabilimento delle antiche, nel Regno di Sicilia* (a cura di G. Falzone), Caltanissetta - Roma, Sciascia, 1964.
- A. LAMBERTENGI, *Orazione recitata per l'aprimiento della nuova cattedra di Filosofia morale*, in «Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici», XX (1770).
- M. LASTRI, *Ricerche sull'antica e moderna popolazione della città di Firenze per mezzo dei registri del battistero di S. Giovanni. Dal 1451 al 1744*, Firenze, Cambiagi, 1775.

- Lettera di Dafnide Polopodia Ninfa Ereina intorno alla Morale di David Hume*, in «Notizie de' letterati», 23 giugno 1772, coll. 385-387.
- Letterati, memorialisti e viaggiatori del Settecento* (a cura di E. Bonora), Milano-Napoli, Ricciardi, 1951.
- F. LOMONACO, *Analisi della sensibilità, delle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla Morale, ed alla Politica*, tomi 2, Milano, Serazzi, anno IX [1801].
- F. LOMONACO, *Discorsi letterarj e filosofici*, Milano, Silvestri, 1819.
- Lo spirito forte. Commedia*, Venezia, Geremia, 1772.
- L. MAGALOTTI, *Lettere sopra i bucheri con l'aggiunta di lettere contro l'ateismo, scientifiche ed erudite e di relazioni varie* (a cura di M. Praz), Firenze, Le Monnier, 1945.
- L. MALASPINA DI SANNAZZARO (marchese di), *Memoria sugli apparenti caratteri delle inclinazioni e passioni*, Pavia, Comino, 1796.
- T. MAMACHI, *La pretesa filosofia de' moderni increduli*, voll. 2, Roma 1767.
- G. B. MELLI, *L'abuso della filosofia. Ragionamento storico, critico e morale*, Milano, Agnelli, 1780.
- L. A. MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Pasquali, 1745.
- L. A. MURATORI, *Delle forze dell'intendimento umano*, Venezia, Pasquali, 1745.
- L. A. MURATORI, *Della perfetta poesia italiana*, Modena 1706.
- L. A. MURATORI, *Epistolario* (a cura di M. Campori), voll. 12, Modena 1901-1911.
- L. A. MURATORI, *Opere* (a cura di G. Falco e F. Forti), in *Dal Muratori al Cesarotti*, tomi I e II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964.
- G. T. NATALE, *Della efficacia e necessità delle pene ed altri scritti* (a cura di F. Guardione e introduzione di G. B. Impallomeni), Palermo, Reber, 1895.
- G. T. NATALE, *Riflessioni politiche intorno all'efficacia e necessità delle pene dalle leggi minacciate*, Palermo, Bentivegna, 1772.
- G. T. NATALE, *Riflessioni preliminari ai "Discorsi intorno alla prima Deca di Tito Livio" del Segretario fiorentino*, Palermo, Bentivegna, 1772.
- G. ORTES, *Della economia nazionale. Delle scienze utili e delle dilettevoli per rapporto alla felicità umana* (a cura di O. Nuccio), Milano, Marzorati, 1970.
- G. M. ORTES, *Della religione e del governo de' popoli per rapporto agli spiriti bizzarri e increduli de' tempi presenti*, Venezia 1780.
- G. ORTES, *L'economia nazionale. Errori popolari intorno all' Economia nazionale*, 1771. - *Dell' Economia nazionale*, Parte I, libri sei, 1774. - *Annotazioni sopra alcuni articoli di fogli letterari che riguardano gli Errori popolari sull' Economia nazionale e l' Economia nazionale*, 1775 ca. - *Lettere sull' Economia nazionale*, 1777-1784. - *Dei fidecommessi*, 1784. - *Riflessioni sulla popolazione delle nazioni*, 1770, ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1976.
- G. ORTES, *Riflessioni di un filosofo americano* (a cura di G. Torcellan), Torino, Einaudi, 1961.
- G. ORTES, *Scritti economici*, in *Scrittori Classici Italiani di Economia Politica*, tomo XLIX supplemento, Milano, Imperiale Regia Stamperia, 1816.

- F. M. PAGANO, *Saggi politici de' principj, progressi, e decadenza delle società*, voll. 2, Milano, Dones, 1800.
- A. PAVESI, *La storia di Milano. Dissertazione critico-istorica*, Milano, Galeazzi, 1771.
- A. PAVESI, *Memorie per servire alla storia del commercio dello stato di Milano e di quello di Como in particolare*, Como, Staurenghi, 1778.
- G. M. PAVESIO, *Elementa Philosophiae Moralis ad Subalpinos*, Taurini, ex Typographia Regia, 1795.
- G. M. PAVESIO, *Elementa Logices ad Subalpinos per analysim sensationum et idearum delineata*, Taurini, ex Typographia Regia, 1795.
- G. M. PAVESIO, *Elementa Metaphysices ad Subalpinos*, Taurini, ex Typographia Regia, 1793.
- A. PEPI, *Trattato dell'ineguaglianza naturale degli uomini*, in « Opuscoli di autori siciliani », XX (1779), pp. 1-130.
- C. PILATI, *Di una riforma d' Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le perniciose leggi d' Italia*, Villafranca [Venezia] 1767.
- C. PILATI, *Lettere scelte del Signor ... viaggiatore filosofo, tradotte dal tedesco*, Poschiavo [Poschiavo], s. e., 1781.
- C. PILATI, *L'esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta*, Venezia, Zatta, 1764.
- C. PILATI, *Ragionamenti intorno alla legge naturale e civile*, Venezia, Zatta, 1766.
- C. PILATI, *Riflessioni di un italiano sopra la chiesa in generale, sopra il clero sì regolare che secolare, sopra i vescovi ed i pontefici romani e sopra i diritti ecclesiastici de' principj*, Borgo Francone 1768.
- G. PRANDI, *Dissertazione intorno al sublime*, Parma, s. e., 1793.
- Rapporto del comitato di salute pubblica alla municipalità provvisoria di Venezia sullo stato attivo e passivo, commerciale e politico di Venezia, da dirigersi alla Repubblica Cisalpina, ed a tutti i popoli liberi d' Italia. Relatore il cittadino Dandolo*, ristampato da Giovanni Zatta, [1797].
- T. REID, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti* (a cura di A. Santucci), Torino, UTET, 1975.
- G. B. ROBERTI - P. GIOVIO, *Lettere ... all'occasione del libro Sulla probità naturale e colla aggiunta di un apologo*, Como, Scotti, 1785.
- G. B. ROBERTI, *Opuscoli sopra il lusso*, Bassano, Remondini, 1795.
- G. ROMAGNOSI, *Opere* (a cura di A. De Giorgi), voll. 16, Milano, Pirelli e Mariani, 1841-1848.
- G. ROMAGNOSI, *Scritti filosofici* (a cura di S. Moravia), voll. 2, Milano, Ceschina, 1974.
- C. C. *Sallustio volgarizzato da Matteo Dandolo nobile veneto col testo latino emendato secondo le migliori edizioni*, voll. 3, Venezia 1791-1802.
- C. SARTI, *Dialecticarum Institutionum libri duo*, editio III, Pisis 1794.
- C. SARTI, *L'ottica della natura e dell'educazione indirizzata a risolvere il famoso problema di Molineux*, Lucca, Bonsignori, 1792.

- C. SARTI, *Psychologiae specimen*, Lucae, Typis Bonsignori, 1791<sup>2</sup>.
- C. SARTI, *Saggio di congetture su i terremoti*, Lucca, Bonsignori, 1783.
- C. SARTI, *Specimen philosophiae rationalis, artis criticae, metaphysicae*, voll. 3, Lucae, Typis Bonsignori, 1791-1794.
- C. SARTI, *Specimen theologiae naturalis*, Lucae, Typis Bonsignori, 1791<sup>2</sup>.
- G. B. SCALFATI, *Piano di economia riguardante la città di Nocera, così in rapporto del suo territorio, che in riguardo del suo popolo*, in «Giornale enciclopedico di Napoli», aprile 1785, pp. 3-44 e maggio 1785, pp. 3-39.
- D. SCINÀ, *Elementi di fisica generale*, voll. 4, Milano 1842<sup>2</sup>.
- D. SCINÀ, *Elementi di fisica particolare*, tomi 2, Palermo, Tipografia Reale, 1828-1829.
- D. SCINÀ, *Introduzione alla fisica sperimentale*, Milano, Silvestri, 1817<sup>3</sup>.
- D. SCINÀ, *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle Gergentino*, voll. 2, Palermo, Stamperia Reale, 1813.
- D. SCINÀ, *Opere letterarie scientifiche edite e inedite* (a cura di A. Gallo e V. Mortillaro), Palermo 1847.
- D. SCINÀ, *Prospetto della storia letteraria della Sicilia nel secolo decimottavo* (a cura di V. Titone), voll. 3, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1969.
- S. SCROFANI, *Memorie inedite* (a cura di G. Giarrizzo), Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1970.
- V. E. SERGIO, *Memoria per la reedificazione della città di Messina e pel ristabilimento del suo commercio*, in «Nuova raccolta di opuscoli di autori siciliani», II (1789), pp. 209-260.
- V. E. SERGIO, *Piano del codice diplomatico del Commercio di Sicilia*, in «Opuscoli di autori siciliani», XI (1770), pp. 313-324.
- V. E. SERGIO, *Piano disposto per ordine dell'Eccell. Senato di Palermo intorno alle leggi e regolamenti di una casa di educazione per la gente bassa*, Palermo, Bentivegna, 1779.
- V. E. SERGIO, *Sulla polizia delle pubbliche strade di Sicilia* (a cura di C. Trasselli), Caltanissetta - Roma, Sciascia, 1962.
- F. SOAVE, *Istituzioni di Logica, Metafisica ed Etica*, voll. 4, Milano 1793-1794.
- F. SOAVE, *Opere complete*, tomi 19, Milano, Barret, 1815-1817.
- A. SPAGNI, *De bono, de malo et pulchro. Dissertationes tres*, Romae, ex Typographia Bizzarrini Komarek, 1766.
- A. SPAGNI, *De causa efficiente*, Romae, Typis Salomoni, 1764.
- A. SPAGNI, *De mundo*, Romae, Amidei, 1770.
- J. STELLINI, *De ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium*, Padova 1740.
- J. STELLINI, *Ethicae, seu moralium disputationum*, libri 7 (a cura di G. Barbarigo e A. Evangelii), Patavii, Penada, 1778-1779.
- G. STELLINI, *Lettere stelliniane e prospetto della Dottrina stelliniana intorno al-*

- l'origine e al progresso dei costumi del cav. Luigi Mabil*, tomi 2, Padova, Minerva, 1832.
- J. STELLINI, *Opera omnia*, voll. 4, Patavii, Penada, 1778-1779.
- J. STELLINI, *Opere varie* (a cura di A. Evangelii), voll. 6, Padova, Penada, 1781.
- D. STEWART, *Compendio di filosofia morale tradotta dall'inglese sulla IV edizione da Pompeo Ferrario*, prima edizione napoletana, Napoli, Tramater, 1838.
- S. STORCHENAU, *Institutiones Logicae editio altera ab auctore emendata*, libri 4 in voll. 5, Venetiis, Typis Molinari, 1819.
- W. TENNEMANN, *Manuale della storia della filosofia*, trad. it. di F. Longhena con note e supplementi di G. Romagnosi e B. Poli, voll. 3, Milano, Silvestre, 1855<sup>2</sup>.
- B. TERZI, *Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni secolo intorno all'anima, alla cosmologia, a Dio e al natural diritto*, tomi 8, Padova 1776-1778.
- I. VALDASTRI, *Discorsi filosofici*, Mantova, co' Tipi Virgiliani, 1806.
- I. VALDASTRI, *Discorsi filosofici e politici*, Modena, Società Tipografica, 1789.
- I. VALDASTRI, *Lezioni di analisi delle idee*, voll. 2, Mantova, Galeazzi, 1807.
- I. VALDASTRI, *Quali vantaggi e svantaggi abbiano rimpetto alla Tragedia e alla Commedia, quelle che diconsi Tragedie cittadinesche: e quali sieno le peculiari leggi costitutive di questo genere, oltre le comuni agli altri, cavandole dalla specifica, ed intima indole loro per dimostrare qual grado di perfezione possa ottenersi*, Mantova, Pazzoni, 1792.
- I. VALDASTRI, *Vigilie filosofiche inedite-postume*, Mantova, Agazzi, 1807.
- F. A. VALSECCHI, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, libri 3, Genova, Tarigo, 1769.
- D. F. VASCO, *Opere* (a cura di S. Rota Ghibaudo), Torino, Fondazione Einaudi, 1966.
- G. VASCO, *Opere*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, parte moderna, tomi XXXIII-XXXV, Milano, Destefanis, 1804.
- L. VERNEI, *De re metaphysica ad usum Lusitanorum Adolescentium*, libri 4, Romae, ex Typographia Salomonii, 1753.
- P. VERRI, *Del piacere e del dolore ed altri scritti* (a cura di R. De Felice), Milano, Feltrinelli, 1964.
- P. VERRI, *Opere economiche ed altri scritti*, in *Scrittori italiani di economia politica*, parte moderna, tomi XV, XVI, XVII, Milano, Destefanis, 1804.
- Viaggio a Parigi e Londra (1766-1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri* (a cura di G. Gaspari), Milano 1980.
- G. VICO, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744* (a cura di F. Nicolini), voll. 2, Laterza, Bari, 1974.
- M. A. VOGLI, *Dei diritti naturali, e pubblici delle genti*, Bologna, Lucchesini, 1807.
- M. A. VOGLI, *La natura del piacere e del dolore*, Livorno 1772.
- F. A. ZACCARIA, *Biblioteca di varia letteratura straniera antica e moderna*, Modena, Soliani, 1761.

- F. A. ZACCARIA, *Saggio critico della corrente letteratura straniera*, tomi 3, Modena, Remondini, 1756-1758.
- P. M. ZAGURI, *Piano per dar regolato sistema al moderno spirito filosofico*, Padova 1776.
- A. ZANON, *Lettere scelte sull'agricoltura, sul commercio e sulle arti*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, tomi XVIII e XIX, Milano, Destefanis, 1804.
- A. ZANON, *Edizione completa degli Scritti di Agricoltura, Arti e Commercio*, voll. 10, in *Raccolta di opere scelte di autori friulani*, voll. V-XV, Udine, Mattiuzzi, 1829-1830.
- [F. M. ZANOTTI], *Della forza attrattiva delle idee e delle cose che non sono. Frammento di un'opera scritta dal Sig. Marchese de la Tourry a Madama la Marchesa di Vincour sopra l'attrazione universale, tradotto dall'idioma francese nell'italiano*, Milano 1839.
- A. ZORZI, *Lettere tre al Sig. Proposto Marco Lastrì Fiorentino intorno a ciò che ha scritto il Sig. Martino Serlock*, Ferrara, Rinaldi, 1779.
- A. ZORZI, *Prodròmo della Nuova Enciclopedia Italiana*, Siena, Pazzini e Bindi, 1779.
- A. ZORZI, *Riflessioni sulla verità poetica lette all'Accademia Ferrarese nella pubblica adunanza del 26 Aprile 1779*, in «*Raccolta d'opuscoli scientifici, e letterarj di chiar. autori italiani*», III (1779), pp. 173-181.

## STUDI

### I. Repertori e dizionari bio-bibliografici.

- Aggiunte e correzioni al Lexicon Typographicum Italiae*, Firenze 1939.
- C. D'ARCO, *Notizie delle Accademie, dei Giornali e delle Tipografie, che furono in Mantova e di circa mille scrittori mantovani vissuti nel sec. XIV fino al presente (sec. XIX) esclusi i viventi*, voll. 7, Doc. Patrii, Mss. n. 224-227 (Lascito d'Arco) presso l'Archivio Gonzaga di Mantova.
- A. A. BARBIER, *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes*, Hildesheim 1963.
- A. CIOGNA, *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate*, vol. III, Venezia 1830.
- G. B. CORNIANI, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento. Commentario ... colle aggiunte di C. Ugoni e S. Ticozzi e continuato sino a questi ultimi giorni per cura di F. Predari*, voll. 8, Torino, UTET, 1854-1856.
- A. DA MOSTO, *L'Archivio di Stato di Venezia. Indice generale, storico, descrittivo ed analitico*, tomi 2, Roma 1937.
- E. DE TIPALDO, *Biografia degli Italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del sec. XVIII e de' contemporanei*, voll. 10, Venezia 1834-1845.
- Dictionnaire des Sciences Philosophiques par une Societé de professeurs et des savans sous la direction de M. Ad. Franck*, Paris, Hachette et C.<sup>ie</sup>, 1855<sup>3</sup>.

- Dizionario biografico degli Italiani*, voll. 25, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-1981.
- M. DONZELLI, *Contributo alla bibliografia vicchiana (1948-1970)*, Napoli, Guida, 1973.
- G. DREI, *L'Archivio di Stato di Parma. Indice generale, storico, descrittivo ed analitico*, Roma 1941.
- L. FERRARI, *Onomasticon. Repertorio biografico degli scrittori italiani dal 1501 al 1850*, Milano, Hoepli, 1947.
- G. FUMAGALLI, *Lexicon Typographicum Italiae*, Firenze 1905.
- T. E. JESSOP, *A Bibliography of D. Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London, Brown & Sons, 1938.
- V. LANCETTI, *Biografia cremonese, ossia Dizionario storico delle famiglie e persone per qualsivoglia titolo memorabili e chiare spettanti alla città di Cremona dai tempi piú remoti fino all'età nostra*, vol. II, Milano 1820.
- F. MANZANO, *Cenni biografici dei letterati ed artisti friulani*, Udine 1887, ristampa Bologna, Forni, 1966.
- E. MANZINI, *Memorie storiche dei Reggiani piú illustri nelle scienze, nelle lettere e nelle arti dal 1768 al 1877*, Reggio Emilia, Degani e Gasparini, 1878.
- C. MANZONI, *Biografia italica. Saggio bibliografico di opere italiane a stampa per servire alla biografia degli Italiani*, Osnabrück 1981.
- G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudoanonime di Scrittori Italiani*, voll. 3, Milano, Pirola, 1848-1849.
- L. MENSI, *Dizionario biografico piacentino*, Piacenza, Del Maio, 1899.
- G. MIRA, *Bibliografia siciliana ovvero Gran Dizionario bibliografico delle opere edite e inedite antiche e moderne di autori siciliani o di argomento siciliano stampate in Sicilia e fuori*, voll. 2, Palermo 1875.
- P. C. MOLHUYZEN, *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, vol. VIII, Leiden 1930.
- M. PARENTI, *Dizionario dei luoghi di stampa falsi o inventati o supposti*, Firenze 1951.
- E. PASTORELLO, *Bibliografia storico-analitica dell'arte della stampa in Venezia*, Venezia 1933.
- V. PERCOLLA, *Biografie degli uomini illustri catanesi [del secolo XVIII]*, Catania, Pastore, 1842, ristampa anastatica Bologna, Forni, 1977.
- A. PEZZANA, *Memorie degli scrittori e letterati parmensi*, vol. VI, Parma, Tipografia Ducale, 1833.
- B. RIGHINI, *I periodici fiorentini (1597-1950). Catalogo ragionato*, voll. 2, Firenze, Sansoni Antiquariato, 1955.
- F. RIZZI, *I professori dell'Università di Parma attraverso i secoli*, Parma 1953.
- E. RONCHETTI, *Bibliografia humaniana dal 1937 al 1966*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXII (1967), pp. 495-520.
- S. RUMOR, *Gli scrittori vicentini dei secoli XVIII e XIX*, vol. II, Venezia 1907.
- W. B. TODD, *A bibliography of Hume 1972*, in *Hume and the enlightenment*.

*Essay presented to E. C. Mossner* (edited by W. B. Todd), Edinburgh - Austin 1974.

- J. A. TRINIUS, *Freydenker Lexicon*, Leipzig - Bernung 1759, ristampa anastatica (a cura di F. Venturi) Torino 1960.
- C. WURZBACH, *Biographisches Lexicon des Kaiserthums Osterreich*, vol. III, Wien 1865.

## II. Letteratura critica.

- P. ADDANTE, *Antonio Genovesi e la polemica antibayliana sulla filosofia del Settecento*, Bari 1972.
- AGATOPISTO CROMAZIANO GIUNIORE, *Elogio storico, letterario di Agatopisto Cromaziano*, Ferrara, Eredi Rinaldi, 1794.
- V. E. ALFIERI, *L'estetica dall' Illuminismo al Romanticismo*, Milano, Marzorati, 1957.
- P. AMBRI BERSELLI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960.
- A. ANDREOLI, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- A. ANNONI, *L'Europa nel pensiero italiano del Settecento*, Milano 1959.
- M. T. ANTONELLI, I "Giornali de' letterati". *Orientamenti della mentalità filosofica in Pisa dalla metà del sec. XVIII ai primi decenni del sec. XIX*, in « Cenobio », II (1953), n. 5, pp. 9-23; n. 6, pp. 3-30; n. 7, pp. 3-14; n. 8, pp. 3-23; n. 9, pp. 3-18.
- A. AQUARONE, *Gusto e costume nell'anglomania settecentesca*, in « Convivium », nuova serie, XXVI (1958), pp. 43-61 e pp. 154-169.
- Atti del Convegno Internazionale di studi muratoriani*, Modena 1972, voll. 3, Firenze, Olschki, 1975.
- Atti e memorie del "Convegno di Studi Storici in onore di L. A. Muratori", tenuto in Modena 14-16 aprile 1950*, Modena, Aedes Muratoriana, 1951.
- N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. III *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 697-984.
- M. BALDI, *Filosofia e cultura a Mantova nella seconda metà del Settecento. I manoscritti filosofici dell'Accademia Virgiliana*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- A. BANFI, *La ricerca della realtà*, voll. 2, Firenze, Sansoni, 1959.
- F. BARONCELLI, *Primi dubbi sul "sistema": l'illuminismo anacronistico di David Hume*, in « Rivista di filosofia », LXVI (1975), pp. 141-155.
- F. BARONCELLI, *Un inquietante filosofo per bene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- F. BARONE, *1748: viaggio di Hume a Torino*, Torino 1958.
- M. BATTLORI, *La letteratura ispano-italiana del Settecento*, in « Civiltà cattolica », CVII (1956), pp. 360-372.

- A. BAZZONI, *Le Annotazioni degli Inquisitori di Stato a Venezia*, in « Archivio storico italiano », serie III, XI (1870), parte I, pp. 46-82 e parte II, pp. 3-72.
- H. BÉDARIDA, *Parme dans la politique française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Alcan, 1930.
- H. BÉDARIDA, *Parme et la France de 1748 à 1789*, Paris, Champion, 1928.
- C. BELGRADO, *Commentario della vita e delle opere dell'abate conte Jacopo Belgrado*, Parma 1795.
- L. BELLÒ, *Memorie sulla vita e sugli studi dell'abate Isidoro Bianchi*, Cremona, Manini, s. d.
- U. BENASSI, *Guglielmo du Tillot. Un ministro riformatore del secolo XVIII*, in « Archivio storico per le province parmensi », nuova serie, XV (1915), pp. 1-21; XVI (1916), pp. 193-368; XIX (1919), pp. 1-250; XX (1920), pp. 47-153; XXI (1921), pp. 1-75; XXII (1922), pp. 191-272; XXIII (1923), pp. 1-113; XXIV (1924), pp. 15-220; XXV (1925), pp. 1-230.
- U. BENASSI, *La mente del P. Paciaudi, collaboratore di un ministro nella età delle Riforme*, in AA. VV., *Miscellanea di studi in onore di Giovanni Sforza*, Torino, Bocca, 1923, pp. 425-458.
- M. BERENGO, *La crisi dell'arte della stampa veneziana alla fine del XVIII secolo*, in AA. VV., *Studi in onore di Armando Sapori*, vol. II, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1957, pp. 1319-1338.
- M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze, Sansoni, 1956.
- G. BERTI, *Atteggiamenti del pensiero italiano nei ducati di Parma e Piacenza dal 1750 al 1850*, vol. I, Padova, CEDAM, 1958.
- G. BERTI, *Atteggiamenti del pensiero italiano nei ducati di Parma e Piacenza dal 1750 al 1850. Personalità significative*, vol. II, Padova, CEDAM, 1962.
- G. BIANCHI, *La vita e i tempi di Monsignor Gregorio Cerati vescovo di Piacenza*, Piacenza 1893.
- E. BIGI, *Tra classicismo e preromanticismo: Matteo Borsa*, in « Lettere italiane », IX (1959), pp. 320-333.
- W. BINNI, *Preromanticismo italiano*, Bari, Laterza, 1974<sup>2</sup>.
- N. BLAKISTON, *Relazioni italo-inglesi nel 700 secondo i documenti del Record Office*, in « Atti dell' VIII Convegno Storico Toscano », in « Rassegna storica toscana », I (1955), pp. 732-744.
- R. C. BLITZ, *Mercantilist Policies and the Pattern of World Trade 1500-1750*, in « Journal of Economic History », XXVII (1967), pp. 39-55.
- L. L. BONGIE, *David Hume and the official censorship of the Ancien Régime*, in « French studies », XII (1958), pp. 234-246.
- L. L. BONGIE, *Hume, "Philosophie" and Philosopher in Eighteenth Century France*, in « French studies », XV (1961), pp. 213-227.
- F. BRANCATO, *Il commercio dei grani nel Settecento in Sicilia*, in « Archivio storico siciliano », serie III, I (1957).
- G. P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna, Il Mulino, 1976.

- J. H. BROOME, *Pierre Desmaizeaux, journaliste. Les nouvelles littéraires de Londres entre 1700 et 1740*, in « *Revue de la Littérature Comparée* », XXIX (1955), p. 184-204.
- H. F. BROWN, *The Venetian Printing Press. An Historical Study based upon Documents for the most part hitherto unpublished*, London, Nimmo, 1891.
- O. BRUNET, *Philosophie et Esthétique chez David Hume*, Paris, Nizet, 1965.
- R. E. BUTTS, *Hume's Scepticism*, in « *Journal of the History of Ideas* », XX (1959), pp. 413-419.
- F. CAETANI, *Adunanza tenuta dagli Arcadi ... in lode del defunto Agatopisto Cromaziano*, Roma 1794.
- B. CAZZI, *Storia dell'industria italiana*, Torino 1965.
- C. CALCATERRA, *Il nostro imminente Risorgimento. Gli studi e la letteratura in Piemonte nel periodo della Sampaolina e della Filopatria*, Torino, SEI, 1935.
- G. CANDELORO, *Il pensiero politico di D. Hume*, in « *Giornale critico della filosofia italiana* », XVIII (1937), pp. 335-355 e pp. 408-424.
- C. CANTÙ, *Storia degli Italiani*, vol. V, Milano 1895.
- G. CAPASSO, *Il Collegio dei Nobili di Parma. Memorie storiche pubblicate nel terzo centenario della sua fondazione (28 ottobre 1901)*, Parma, Battei, 1901.
- G. CAPONE BRAGA, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, voll. 3, Padova, CEDAM, 1942<sup>2</sup>.
- G. CARABELLI, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei "Dialoghi sulla religione naturale"*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- A. CARACCILO, *La storia economica*, in *Storia d'Italia*, vol. III *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 511-693.
- N. CARRANZA, *L'università di Pisa e la formazione culturale del ceto dirigente toscano nel Settecento*, in « *Bollettino storico pisano* », XXXIII-XXXV (1964-1966), pp. 459-536.
- P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Bari, Laterza, 1973.
- E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1963.
- F. CATALANO, *Illuministi e giacobini del '700 italiano*, Milano - Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1959.
- S. CENTOFANTI, *Alla storia della filosofia italiana dal principio del secolo decimotavo fino ai tempi presenti prelezione*, Pisa 1846.
- W. CESARINI SFORZA, *Il padre Paciaudi e la riforma dell'Università di Parma ai tempi di Du Tillot*, in « *Archivio storico italiano* », LXXIV (1916), pp. 109-136.
- R. CIASCA, *Aspetti economici e sociali dell'Italia preunitaria*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1973.
- F. CICCHITI SURIANI, *I primordi del kantismo in Italia*, vol. I, Roma 1892.
- E. W. COCHRANE, *Le accademie toscane nell'Illuminismo e i loro rapporti con l'Inghilterra*, in « *Atti dell'Accademia Lucchese* », VIII (1952), pp. 225-233.

- E. W. COCHRANE, *Le relazioni delle Accademie toscane del Settecento con la cultura europea*, in « Archivio storico italiano », CXII (1953), pp. 78-108.
- E. W. COCHRANE, *Tradition and enlightenment in the Tuscan Academies (1690-1800)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.
- M. CONDORELLI, *Momenti del riformismo ecclesiastico della Sicilia borbonica (1767-1850)*, Reggio Calabria, Parallelo, 1971.
- Convegno italo-francese sul tema Ferdinando Galiani (Roma 25-27 maggio 1972)*, « Accademia Nazionale dei Lincei », CCCLXXII (1975), q. 211.
- A. CORSANO, *Vico et Hume face au problème religieux*, in « Archives de philosophie », XL (1977), pp. 241-250.
- G. COSTA, *Documenti per una storia dei rapporti anglo-romani nel Settecento*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli 1968, pp. 371-452.
- L. CREDARO, *A. Testa e i primordi del kantismo in Italia*, Catania 1913.
- A. CRESPI, *Il pensiero filosofico giuridico di C. Beccaria*, in « Rivista di filosofia e scienze affini », IX (1907), pp. 559-577; X (1908), pp. 92-97, 214-232, 693-708.
- B. CROCE, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da F. Nicolini*, voll. 2, Napoli, Ricciardi, 1947.
- B. CROCE, *La lettura italiana del Settecento*, Bari, Laterza, 1949.
- B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1967<sup>2</sup>.
- B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1921.
- B. CROCE, *Varietà di storia letteraria e civile*, voll. 2, Bari, Laterza, 1935.
- La cultura illuministica in Italia* (a cura di M. Fubini), Torino, ERI, 1957.
- L. DAL PANE, *La finanza toscana dagli inizi del secolo XVIII alla caduta del Granducato*, Milano 1965.
- L. DAL PANE, *La questione del commercio dei grani nel Settecento in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1932.
- L. DAL PANE, *Storia del lavoro in Italia dagli inizi del sec. XVIII al 1815*, Milano, Giuffrè, 1944.
- M. DAL PRA, *Hume e la scienza della natura umana*, Bari, Laterza, 1973.
- M. DAL PRA, *L'astrazione nella filosofia di Hume*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXII (1967), pp. 435-456.
- G. DANDOLO, *La caduta della Repubblica di Venezia e i suoi ultimi cinquanta anni*, Venezia, Naratovich, 1855.
- D. DARMANO, *Inediti documenti sulle vicende di Alvise Zenobio*, in « Archivio veneto », III (1872), pp. 278-300.
- M. DAVID, *Les idées du 18<sup>e</sup> siècle sur l'idolâtrie, et les audaces de Président De Brosses*, in « Numen », XXIV (1977), pp. 81-94.
- G. E. DAVIE, *Hume and the Origins of the Common Sense School*, in « Revue Internationale de Philosophie », VI (1952), pp. 213-221.

- M. A. DEL TORRE, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze, 1976.
- R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, ESI, 1971.
- R. DE MATTEI, *Il pensiero politico siciliano tra il sette e l'ottocento*, Catania 1927.
- R. DE MATTEI, *La cultura politica inglese in Sicilia fra il Sette e l'Ottocento*, in « Rivista d' Italia », XXVII (1924), pp. 208-221.
- G. DE RUGGIERO, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari, Laterza, 1946<sup>2</sup>.
- F. DE STEFANO, *Storia della Sicilia dal secolo XI al XIX*, Bari, Laterza, 1977<sup>2</sup>.
- F. DIAZ, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973.
- F. DIAZ, *Toscana e Lombardia nell'età di Maria Teresa: modelli di sviluppo del riformismo asburgico in Italia*, in « Studi settecenteschi », I (1981), pp. 7-34.
- F. DIAZ, *Pietro e Alessandro Verri storici e la recente discussione sulle loro idee*, in AA. VV., *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, Padova, Liviana, 1970.
- V. DI GIOVANNI, *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX*, voll. 2, Palermo, Pedone Lauriel, 1873.
- W. DILTHEY, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967.
- L. DIODATI, *Vita dell'abate Ferdinando Galiani, Regio Consigliere etc. etc. etc.*, Napoli, Orsino, 1788.
- G. DREI, *Sulle relazioni tra la S. Inquisizione e lo stato nei Ducati parmensi (sec. XVIII)*, in AA. VV., *Studi di storia e di critica dedicati a Pio Carlo Falletti*, Bologna, Zanichelli, 1915.
- C. FABRO, *Introduzione all'ateismo*, Roma 1964.
- A. FAGGI, *Hume e Magalotti*, in « Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino », LIX (1924), pp. 348-352.
- G. FALZONE, *Giuristi ed economisti in Sicilia nella seconda metà del secolo XVIII*, Palermo 1848.
- L. FARINELLI, *I primi anni della Biblioteca Palatina di Parma nelle lettere di Paolo Maria Paciaudi e Giuseppe Garambi*, Parma 1978.
- F. FATTORELLO, *Il giornalismo letterario dalle origini agli anni 1748-1749*, Udine 1937.
- L. FELICI, *Il giornalismo romano fra Arcadia e Neoclassicismo*, in « Studi romani », III (1971).
- L. FERRI, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dixneuvième siècle*, I. I, Paris, Durand, 1869.
- A. FLEW, *Infinite divisibility in Hume's Treatise*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXII (1967), pp. 457-471.
- L. FOSSATI, *C. Beccaria e G. Bentham*, in « Rivista di filosofia », VIII (1916), pp. 522-546.
- C. FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

- A. GALASSO, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, in « Rivista storica italiana », LXXXI (1970), pp. 800-823.
- E. GARIN, *Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel '700 italiano*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVII (1962), pp. 514-527.
- E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal secolo XIV al XVIII*, Laterza, Bari, 1976.
- E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino, Einaudi, 1966<sup>2</sup>.
- G. GASPERONI, *Di alcune fonti essenziali per la storia della cultura in Toscana nel sec. XVIII*, in « Atti della Società Colombaria Fiorentina », 1935-1936, pp. 96-144.
- G. GENTILE, *Il tramonto della cultura siciliana*, Firenze, Sansoni, 1963<sup>2</sup>.
- G. GENTILE, *Prefazione a B. SPAVENTA, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1926<sup>3</sup>.
- G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, voll. 2, Firenze, Sansoni, 1937.
- J. GEORGELIN, *Venise au siècle des lumières*, Paris - La Haye, 1978.
- G. GIARRIZZO, *Cultura illuministica e mondo settecentesco*, in « Itinerari », III (1956), pp. 514-538.
- G. GIARRIZZO, *David Hume politico e storico*, Torino, Einaudi, 1962.
- G. GIARRIZZO, *Paolo Balsamo economista*, in « Rivista storica italiana », LXXVII (1966), pp. 5-60.
- G. GORI, *La formazione dell'esperienza in 'sGravesande*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- A. GRAF, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Torino, Loescher, 1911.
- R. GRIMSLEY e D. D. RONCO, *Corrispondenti italiani di David Hume*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XX (1965), pp. 407-413.
- G. GRONDA, *Antonio Conti e l'Inghilterra*, in « English Miscellany », XV (1964), pp. 135-174.
- A. GROSSI e L. GIANELLA, *Francesco Soave. Vita e scritti scelti*, Lugano - Bellinzona, Istituto Editoriale Ticinese, 1944.
- L. GUERCI, *La composizione e le vicende editoriali del " Cours d'études " di Condillac*, in AA. VV., *Miscellanea Walter Maturi*, Torino, Giappichelli, 1966, pp. 185-220.
- N. HAMPSON, *Storia e cultura dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1972.
- P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1949.
- P. HAZARD - H. BÉDARIDA, *L'influence française en Italie au 18<sup>me</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
- M. HORKHEIMER - T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1966.
- P. KOCH, *The genesis of Galiani's Dialogues sur le commerce des blés*, in « French studies », XV (1961), pp. 314-323.

- Immagini del Settecento in Italia* (a cura della Società italiana di studi sul secolo XVIII), Bari, Laterza, 1980.
- G. B. INTRA, *Agostino Paradisi e l'Accademia Mantovana*, in « Atti e memorie della Reale Accademia Virgiliana di Mantova », 1884-1885.
- A. LEVI, *Giandomenico Romagnosi al Collegio Alberoni*, in « Archivio storico per le province parmensi », XXXV (1935), pp. 261-314.
- E. LEVI MALVANO, *La fortuna d'una teoria drammatica in Italia*, in « Giornale storico della letteratura italiana », LIII (1935), pp. 60-103.
- E. LEVI MALVANO, *Libri proibiti nel Settecento*, in AA. VV., *Melanges de philologie et d'histoire offerts à Henry Hauvette*, Paris 1934, pp. 415-424.
- Lezioni sull'illuminismo. Atti del Seminario di studi organizzato dalla Provincia di Reggio Emilia, ottobre 1978 - febbraio 1979* (Introduzione di Paolo Rossi), Milano, Feltrinelli, 1980.
- A. LOMBARDI, *Storia della letteratura italiana nel secolo XVIII*, voll. 6 legati in 3, Venezia 1832.
- A. O. LOVEJOY, *La Grande Catena dell' Essere*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1966.
- A. O. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982.
- G. LUZZATO, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea. Parte II (1700-1894)*, Padova, CEDAM, 1948.
- R. LYON, *Notes on Hume's Philosophy of Political Economy*, in « Journal of the History of Ideas », XXXI (1970), pp. 457-461.
- A. MACHET, *Censure et librairie en Italie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « Revue des études sud-est européennes », X (1972), pp. 459-490.
- A. MAINARDI, *Dello studio pubblico di Mantova e de' professori che vi hanno insegnato a tutto l'anno 1848*, Mantova, Segna, 1871.
- Mantova. La storia. Le lettere. Le arti*, voll. 9 + 2 di tavole, Mantova, Istituto C. d'Arco per la storia di Mantova, 1958-1965.
- F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1956.
- G. MAROCCO, *Documenti per la storia del giornalismo in Piemonte*, in « Studi piemontesi », III (1974), pp. 369-375.
- A. MARTINAZZOLI, *La metafisica e il positivismo in Cesare Beccaria*, in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere », serie II, XXXIX (1906), pp. 1053-1070.
- L. MARTINELLI, *Alessandro Verri tra Milano e Roma*, comunicazione al Convegno *Cultura e società nell'epoca di Maria Teresa*, Milano 6-9 novembre 1980, in corso di pubblicazione negli *Atti*.
- C. MASSA, *La censura a Venezia sulla fine del secolo XVIII*, in « Il Fanfulla della Domenica », IV (1882), n. 38.
- C. MASSA, *Libri censurati a Venezia nel secolo XVIII*, in « Il Bibiofilo », IX (1888), pp. 32-34.
- G. MAUGAIN, *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris 1909.

- M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, voll. 5, Bologna, Zanichelli, 1926-1930.
- M. MELILLO, *L'opera filosofica di Antonio Conti patrizio veneto*, in « L'Ateneo Veneto », XLVII (1910), pp. 325-374; LXVIII (1911), pp. 21-165.
- R. METZ, *Les amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées*, in « Revue de la littérature comparée », XXVI (1952), pp. 644-713.
- E. MICHELI, *Storia dell'Università di Pisa dal MDCCXXXVII al MDCCCLIX (in continuazione dell'altra pubblicata da Angiolo Fabroni, parte I)*, in « Annali delle Università toscane », XVI (1879).
- M. MINERBI, *Diderot Galiani e la polemica sulla fisiocrazia (1767-1771)*, in « Studi storici », XIV (1973), pp. 147-184.
- B. MOLONEY, *Florence and England. Essays on cultural relations in the second half of the eighteenth century*, Firenze, Olschki, 1969.
- B. MOLONEY, *Relazioni culturali tra l'Inghilterra e la Toscana nella seconda metà del Settecento*, in *Atti del Quarto Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana*, Wiesbaden, Steiner, 1965, pp. 156-164.
- R. MONDOLFO, *Cesare Beccaria*, Milano, Nuova Accademia, 1960.
- M. MONNIER, *Un aventurier italien du siècle dernier — Le comte Joseph Gorani - d'après ses mémoires inédits*, Paris 1885.
- J. E. MONTUCLA, *Histoire des mathématiques*, vol. III, Paris 1800.
- G. MORPURGO TAGLIABUE, *Note sul concetto del "Gusto" nell'Italia del Settecento*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVII (1962), pp. 41-67, 133-166, 288-308.
- G. A. MOSCHINI, *Storia della letteratura veneziana del secolo XVIII*, Venezia 1806.
- G. A. MOSCHINI, *Necrologia di Pietro Antoniutti*, in « Giornale sulle scienze e lettere delle provincie venete », XII (1827), pp. 287-289.
- E. C. MOSSNER, *Hume and the French Men of Letters*, in « Revue Internationale de Philologie », IV (1952), pp. 222-235.
- E. C. MOSSNER, *The continental reception of Hume's Treatise, 1739-1741*, in « Mind », LXI (1947), pp. 33-40.
- E. C. MOSSNER, *The enigma of Hume*, in « Mind », XLV (1936), pp. 334-339.
- E. C. MOSSNER, *The life of David Hume*, Edinburgh, Nelson, 1954; nuova edizione Oxford, University Press, 1980.
- C. MOTZO DENTICE D'ACCADIA, *Intorno alla storia della filosofia in Italia nel Settecento*, Roma 1931.
- Lodovico Antonio Muratori nel secondo centenario della morte*, in « Accademia Nazionale dei Lincei », CCCLXVII (1950), p. 20.
- G. NATALI, *F. B. De Felice e gli enciclopedisti italiani del sec. XVIII*, in *Idee costumi uomini del Settecento*, Torino, STEN, 1962, pp. 302-306.
- G. NATALI, *Enciclopedie italiane del Settecento*, in « Nuova rivista storica », III (1919), pp. 97-103.

- G. NATALI, *Il Settecento*, voll. 2, Milano, Vallardi, 1964<sup>2</sup>.
- L. NEGRI, *Carlo Denina. Un accademico piemontese del '700 sulla scorta di documenti inediti*, Torino, Bocca, 1933.
- F. NICOLINI, *Giambattista Vico e Ferdinando Galiani. Ricerca storica*, in « Banco di Napoli. Bollettino dell'Archivio storico », III (1952), pp. 49-123.
- F. NICOLINI, *I manoscritti dell'abate Galiani*, in « Archivio storico per le province napoletane », XXXIII (1908), pp. 171-193.
- F. NICOLINI, *La signora d'Épinay e l'abate Galiani*, Bari 1929.
- J. NOXON, *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*, Oxford 1973.
- R. PARENTI, *Illuminismo e tradizione nel pensiero di Condillac*, in « Aurea Parma », XLIX (1965), pp. 5-22 e 32-43.
- R. PARENTI, *Il pensiero storico di Condillac*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVII (1962), pp. 167-179 e 309-320; XVIII (1963), pp. 32-43.
- J. A. PASSMORE, *Hume's intentions*, Cambridge, The University Press, 1952.
- L. PASTOR (von), *Storia dei papi alla fine del medioevo*, vol. XVI, trad. it., Roma 1933.
- C. PELLEGRINI, *Giovanni Lami, le "Novelle letterarie" e la cultura francese*, in « Giornale storico della letteratura italiana », CXVI (1940), pp. 1-17.
- M. L. PERNA, *G. M. Galanti e la Società tipografica*, in AA.VV., *Studi in onore di Walter Maturi*, Torino, Giappichelli, 1966, pp. 221-258.
- A. PETINO, *La questione del commercio dei grani in Sicilia nel Settecento*, Catania, APE, 1946.
- A. PETINO, *Meridionalisti del Settecento. Il rilevamento della Sicilia area depressa nel pensiero di Paolo Balsamo*, in AA.VV., *Studi in onore di Armando Sapori*, vol. II, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1957, pp. 1217-1244.
- A. PETINO, *Saggi sulle origini del pensiero meridionalistico*, Catania 1958.
- L. PICCIONI, *Giornalismo letterario del '700*, Torino 1948.
- L. PICCIONI, *Il giornalismo letterario in Italia. Saggio storico-critico*, Torino, Loescher, 1894.
- C. PIGHETTI, *Per una storia del newtonianesimo in Italia*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVI (1961), pp. 425-434.
- F. PIVA, *Cultura francese e censura a Venezia nel secondo Settecento*, Venezia 1973.
- E. PIVA, *Illuminismo e cultura francese a Vicenza nel secondo Settecento*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.
- F. M. POLI, *Letteratura italiana e letterature comparate*, Milano 1966.
- E. PONTIERI, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento. Saggi storici*, Napoli, ESI, 1961<sup>2</sup>.
- E. PONTIERI, *Il tramonto del baronaggio siciliano*, Firenze, Sansoni, 1943.
- R. H. POPKIN, *David Hume and the Pyrrhonian Controversy*, in « The Review of Metaphysics », VI (1952), pp. 65-81.

- R. H. POPKIN, *The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy*, in « The Review of Metaphysics », VII (1953), pp. 132-151; VIII (1954), pp. 499-510.
- R. H. POPKIN, *The Sceptical Precursors of David Hume*, in « Philosophy and Phenomenological Research », XVI (1955), pp. 61-71.
- A. PRANDI, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966.
- H. QUINLEY, *Italian criticism in the 18<sup>th</sup> century. The influence of English philosophy and the development of aesthetics based on imagination: Antonio Conti*, in AA.VV., *Melanges de philosophie, d'histoire et de littérature offerts à Henri Hauvette*, Paris 1934.
- C. RAINONE, *Pensiero e strutture socio-economiche europee e italiane nell'epoca risorgimentale, 1748-1861*, Milano, Giuffrè, 1975.
- F. RENDA, *Baroni e riformatori in Sicilia sotto il ministero Caracciolo (1786-1789)*, Messina, La libra, 1974.
- F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, vol. II, Bonn, Cohen, 1885.
- G. RICCA SALERNO, *Paolo Balsamo e la questione agraria in Sicilia*, in « Nuova antologia », 15 febbraio 1895, pp. 680-719.
- Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna* (a cura di P. Zambelli), Bari, Laterza, 1973.
- G. RICUPERATI, *Giornali e società nell'Italia dell' "ancien régime" (1668-1789)*, in *La stampa italiana dal 500 all'800* (a cura di V. Castronovo e N. Tranfaglia), Bari, Laterza, 1976, pp. 66-372.
- M. RIGATTI, *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati*, Firenze, Vallecchi, 1923.
- S. F. ROMANO, *Riformatori siciliani del Settecento*, in « Società », II (1947), pp. 328-352.
- R. ROMEO, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, Laterza, 1970<sup>2</sup>.
- M. ROSA, *Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle "Novelle letterarie"*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », serie II, XXV (1956), pp. 260-333.
- M. ROSA, *Cattolicesimo e "lumi": la condanna romana dell' "Esprit des lois"*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969.
- M. ROSA, *Per la storia dell'erudizione toscana del '700: profilo di Lorenzo Mebus*, in « Annali della scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma », II (1962), pp. 40-96.
- M. ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, Sansoni, 1974.
- M. ROSA, *Sulla condanna dell' "Esprit des lois" e sulla fortuna di Montesquieu in Italia*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XIV (1960), pp. 411-428.
- L. ROSIELLO, *Analisi semantica dell'espressione "genio della lingua" nelle discussioni linguistiche del Settecento italiano*, in *Atti del Quarto Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana*, Wiesbaden, Steiner, 1965, pp. 373-384.
- S. ROTA GHIBAUDI, *Dalmazzo Francesco Vasco, illuminista, riformatore e ... rivo-*

- luzionario?, in « Rivista critica di storia della filosofia », XX (1965), pp. 375-390.
- S. ROTA GHIBAUDI, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giapichelli, 1961.
- A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. V *I documenti*, tomo II, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1399-1492.
- E. ROTWEIN, *Introduction a D. HUME, Writings on economics*, Edinburgh - London, Nelson & Sons, 1955.
- A. SABETTI, *David Hume filosofo della religione*, Napoli, Liguori, 1965.
- R. SACCARDO, *La stampa periodica veneziana fino alla caduta della Repubblica*, Padova 1942.
- L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, Einaudi, 1959.
- A. SAMPALO, *Economia e politica inglese nel pensiero di Antonio Genovesi*, in « Rivista di politica economica », XXIX (1949), pp. 655-670.
- A. SANTUCCI, *Il problema della conoscenza nella filosofia dell'Abate Antonio Genovesi*, in « Il Mulino », III (1953), pp. 681-710.
- A. SANTUCCI, *Hume e i "philosophes"*, in « Rivista critica di storia della filosofia », LVI (1965), pp. 150-177.
- A. SANTUCCI, *Sistema e ricerca in D. Hume*, Bari 1969.
- A. SCAGLIONE, *Il pensiero dell'Algarotti: i "Saggi" sul Cartesio, sul Triumvirato e sugli Incas*, in « Convivium », XXIV (1956), pp. 404-426.
- F. M. SCIACCA, *Giovanni Andres e la filosofia italiana*, in AA.VV., *Italia e Spagna*, Firenze, Le Monnier, 1941, pp. 321-335.
- F. M. SCIACCA, *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini*, Napoli 1935.
- C. SEGRÈ, *Relazioni letterarie tra Italia e Inghilterra*, Firenze, Le Monnier, 1911.
- G. SOMMI PICENARDI, *Lettere inedite di Paolo Frisi a Giovan Battista Biffi*, in « Rassegna nazionale », XXXVI (1914), pp. 373-379.
- B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 405-610.
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Adeodato Turchi. Uomo - Oratore - Vescovo (1724-1803)*, Roma 1961.
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Felice Maria de Napoli tra illuminismo e giansenismo*, in « Collectanea francescana », XXXVII (1967), pp. 33-88.
- Studi in onore di A. Genovesi nel centenario della istituzione della cattedra di economia* (a cura di D. De Marco), Napoli 1956.
- Studi sull'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- R. STEINER, *Le Meditazioni sulla felicità e il significato della loro doppia redazione nella storia del pensiero di P. Verri*, in « Giornale storico della letteratura italiana », CXLIV (1967), pp. 369-419.
- G. TAGLIACCOZZO, *Giambattista Vico. An international symposium*, Baltimore, Hopkins Press, 1969.

- M. A. TIMPANARO MORELLI, *Legge sulla stampa e attività editoriale a Firenze nel secondo Settecento*, in « Rassegna degli archivi di Stato », XV (1969), pp. 613-700.
- A. TIRONE, *I residenti veneti e il riformismo in Lombardia*, in « Studi veneziani », VIII (1966), pp. 481-492.
- V. TITONE, *Economia e politica nella Sicilia del Sette e Ottocento*, Palermo, Flaccovio, 1946.
- V. TITONE, *La cultura siciliana nella seconda metà del secolo XVIII*, Palermo, Flaccovio, 1946.
- P. TOLDO, *L'Algarotti oltr'Alpe*, in « Giornale storico della letteratura italiana », LXXI (1918), pp. 1-48.
- S. TOMANI, *I manoscritti filosofici di Paolo Frisi*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- N. TOMMASEO, *Storia civile della letteratura*, Roma 1872.
- G. TORCELLAN, *Una figura della Venezia settecentesca. Andrea Memmo*, Venezia - Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1963.
- G. TORCELLAN, *Un problema aperto: politica e cultura nella Venezia del 1700*, in « Studi veneziani », VIII (1966), pp. 493-513.
- G. TORCELLAN, *Settecento veneto e altri scritti storici*, Torino, Giappichelli, 1969.
- H. TREVOR ROPER, *The Scottish Enlightenment*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LVIII (1967), pp. 1635-1658.
- E. TROILO, *Considerazioni sul pensiero filosofico dell'Abate Galiani*, in « Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti », XC (1930-1931), pp. 253-283.
- E. TROILO, *Un maestro di A. Rosmini a Padova, Cesare Baldinotti*, in *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova*, vol. I, Padova, La Garangola, 1922.
- P. VACCARI, *Storia dell'Università di Pavia*, voll. VII e VIII, Pavia 1957.
- T. VALLAURI, *Delle Società letterarie del Piemonte*, libri 2, Torino, Favale, 1849.
- T. VALLAURI, *Storia delle Università degli Studi del Piemonte*, voll. 2 in tomi 3, Torino, Stamperia Reale, 1843-1845.
- N. VALERI, *Pietro Verri*, Firenze, Le Monnier, 1969.
- C. VANNETTI, *Commentarius de vita Alexandri Georgii*, Siena 1779.
- U. E. VANZAN, *La fortuna di Alessandro Pope in Italia*, in « Rivista d'Italia », XXIII (1920), tomo II, pp. 407-437.
- A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia - Roma 1962.
- F. VENTURI, *Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*, Paris, Droz, 1940.
- F. VENTURI, *Galiani tra enciclopedisti e fisiocratici*, in « Rivista storica italiana », LXXII (1960), pp. 45-64.
- F. VENTURI, *La circolazione delle idee*, in « Rassegna storica del Risorgimento », XLI (1954), pp. 203 ss.
- F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. I *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969.

- F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi, 1976.
- F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. III *La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)*, Torino, Einaudi, 1979.
- F. VENTURI, *Un amico di Beccaria e di Verri: profilo di Giambattista Biffi*, in « *Giornale storico della letteratura italiana* », CXXXIV (1957), pp. 37-76.
- F. VENTURI, *Un inedito dell'abate Galiani* (a cura di F. Nicolini), in « *Biblion* », I (1959), pp. 139-156.
- F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.
- F. VENTURI, « *Socialista* » e « *socialismo* » nell'Italia del Settecento, in « *Rivista storica italiana* », LXXV (1963), pp. 129 ss.
- C. A. VIANELLO, *La vita e l'opera di Cesare Beccaria*, Milano, Ceschina, 1938.
- D. VICKERS, *Method and Analysis in D. Hume's Economic Essays*, in « *Economica* », XXXVII (1957), pp. 225-234.
- F. VIGLIONE, *L'Algarotti e l'Inghilterra*, in « *Studi di letteratura italiana* », XIII (1923), pp. 57-190.
- P. VILLANI, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario. Panorama di storia sociale italiana tra Sette e Ottocento*, Bari, Laterza, 1968.
- L. VILLARI, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze, Le Monnier, 1959.
- A. VISCONTI, *Le scuole palatine di Milano*, Milano, Famiglia Meneghina, 1927.
- S. J. WOOLF, *La storia politica e sociale*, in *Storia d'Italia*, vol. III *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 3-508.
- P. ZAMBELLI, *Antonio Genovesi and the Eighteenth Century Empiricism in Italy*, in « *Journal of the History of Philosophy* », XVI (1978), pp. 195-208.
- P. ZAMBELLI, *Dibattiti culturali nel 700 a Venezia*, in « *Rivista critica di storia della filosofia* », XX (1965), pp. 414-448.
- P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972.
- F. ZAMBELLONI, *Le origini del kantismo in Italia*, Milano, Marzorati, 1971.



## INDICE DEI NOMI

- ADAM R., 7 n.  
ADAMS W., 17, 91, 92 n., 97, 98, 100 e n., 172.  
ADDISON J., 134 n.  
AGATOPISTO CROMAZIANO Giuniore, 83 n.  
AIROLDI A., 69 n.  
ALEMBERT J. B. Le Rond d', 21, 93 n., 130 n., 154 n., 166.  
ALFIERI V. E., 142 n.  
ALGAROTTI F., 21, 22 e n., 23, 141 n.  
AMATURO R., 129 n., 130 n.  
AMBRI BERSELLI P., 237 n.  
AMIDEI C., 231 n.  
AMORETTI C., 101 n., 148 n.  
ANDREOLI A., 140 n.  
ANDRES G., 127 n., 135-136, 140 n.  
ANSALDI C. I., 82 n.  
ANTONELLI M. T., 49 n.  
ANTONIUTTI P., 10, 11, 12 e n., 13 n., 17, 97-100.  
AQUINO F. M. V. d', principe di Carmanico, 64, 216 n.  
ARATA F., 56 n.  
ARCO C. d', 128 n., 135 n., 137 n.  
ARCO G. d', 127 n.  
ARGENTAL C. A. de Ferriol, conte d', 51, 52 n.  
ARIOSTO L., 141, 142, 144, 145.  
ARISTOTELE, 129, 160.  
BACONE F., 21 e n., 33, 83 n., 130 n., 136, 140 n., 216 n., 267.  
BADALONI N., 240 n., 242 n.  
BALDINOTTI C., 45, 86 n., 109-126, 127 e n., 132, 139, 146 n., 148, 155, 267, 268.  
BALSAMO P., 75, 212-220, 222, 223, 224 n., 225, 226.  
BANFI A., 83 n.  
BARBARIGO G., 156 n.  
BARETTI G., 82 n., 178 n.  
BARONE F., 33 n.  
BAROTTI L., 143 n.  
BARTHÉLEMY J. J., 35 n.  
BASSAGLIA G., 27, 28.  
BATLLORI M., 135 n.  
BAYLE P., 65 n., 91, 96, 103, 235, 270, 272.  
BEATTIE J., 93 n., 119, 166, 268.  
BECCARIA C., 8, 40-42, 43 n., 88 n., 127 e n., 165 e n., 166 n., 178 n.  
BECKET T., 13 n.  
BELGRADO C., 154 n.  
BELGRADO J., 153-154.  
BELLÒ L., 179 n.  
BENEDETTO XIV, 230 n.  
BENTINCK W., 212 n.  
BERENGO M., 16 n., 18 n., 28 n., 176 n., 182 n., 195 n.  
BERKELEY G., 33 n., 45 n., 89 e n., 103 e n., 105 n., 110, 111 e n., 113, 164, 166 n., 167, 272.  
BERNOULLI J., 93 n.  
BERTE G. O., 58 n.  
BERTI G., 55 n., 149 n.  
BETTINELLI, 25.  
BETTINELLI G., 128 n.  
BETTINELLI S., 128 n., 130 e n., 141-143, 145.  
BIANCHI G., 149 n.  
BIANCHI I., 9 e n., 64, 67 e n., 68, 88

- n., 127 n., 178-180, 181, 182 n., 184 e n., 185, 190, 192-193.
- BIANCONI G. L., 182 n.
- BIFFI G. B., 39 n., 43 n., 88 n.
- BIGI E., 129 n., 134 n.
- BINNI W., 146 n.
- BISCIONE M., 15 n.
- BLACKSTONE W., 212 n.
- BLAIR U., 93 n., 102 n., 129.
- BLITZ R. C., 250 n.
- BODIN J., 149 n.
- BOLINGBROKE Saint-John H., Lord, 73 n., 74 e n.
- BONGIE L. L., 10 n.
- BONNET C., 102 n., 117 n., 131, 149 n., 150, 151, 166.
- BONORA E., 141 n., 211 n.
- BORSA M., 128-134, 141.
- BORSIERI G. de Kanilfeld, 143 n.
- BOSSI, 141 n.
- BOSWELL J., 47.
- BOULANGER N., 61, 234, 270.
- BOULMIERS J. A. de, 17.
- BRANCATO F., 212 n.
- BROWN H. F., 28 n.
- BRUCKER J., 83 e n.
- BRUNET O., 147 n., 148 n.
- BUCHAN W., 58 n.
- BUDEUS F., 149.
- BUONAFEDE A. (Agatopisto Cromaziano), 17, 81 n., 82-85, 89.
- BURKE E., 11 n., 49 n.
- BUTLER J., 270.
- CALCATERRA C., 33 n.
- CALOGIERÀ A., 18 n., 195 n.
- CAMINER D., 20.
- CAMPAGNOLA S. da, 230 n.
- CAMPBELL G., 8, 91, 92 n., 93 e n., 129.
- CAMPO D., 58 n.
- CANTILLON R., 231 n., 232, 233, 248 n.
- CANTÙ C., 110 n.
- CAPONE BRAGA G., 102 n., 110 n., 149 n., 164 n.
- CAPPELLETTI V., 154 n.
- CARACCILO A., 190 n.
- CARACCILO D., 36 n., 62, 64, 72 n., 82 n., 208-210, 213, 225, 242 n.
- CARÌ F., 72 n.
- CARLI G. R., 206 n.
- CARLINI A., 6 n.
- CARLO I Stuart, 37 n.
- CARLO III di Borbone, 179 n.
- CARRANZA N., 50 n.
- CARY J., 55 e n., 196 n., 221.
- CASANOVA G., 20, 21 n.
- CASES C., 240 n., 242 n., 244 n.
- CASSINA U., 54, 148-152, 273.
- CASTELLI S., 12 n.
- CASTIGLIONI G., 91 n.
- CASTRONOVO V., 18 n.
- CATALANO F., 149 n., 209 n.
- CAVALIERI G. A., 83 n.
- CENTO N., 72 n., 73 n.
- CERATI G., 148 n.
- CESAROTTI M., 19 n., 21, 23, 127 n., 136 n., 146-148, 273.
- CHASTELLEUX F. J., 57 n., 61.
- CHAUX de la, 227 n.
- CHIARA P., 21 n.
- CICCHITTI SURIANI F., 110 n.
- CICERONE M. T., 176 n.
- CICOGNA A., 261 n.
- CLARKE S., 87, 110.
- CLEMENTE VIII, 16.
- CLEMENTE XIII, 7.
- CLEMENTE XIV, 82 n.
- CLERICHETTI, 12 e n., 13 n., 14 n.
- COCHRANE E. W., 47 n.
- COEN A., 181 n.
- COLBERT J. B., 239.
- COLBERT W., 13 n., 14 n.
- COLLINS A., 16, 21 n., 84.
- COMI G. A., 54 e n.
- CONDILLAC E. Bonnot de, 46 n., 52 e n., 101 n., 102 n., 130 n., 131, 149 n., 158 e n., 164, 166, 167, 172 e n., 267, 268.
- CONTI A., 148 n.
- COOTE C., 49 n.
- COPERNICO N., 140 n.
- CORNIANI G. B., 135 n., 136 n.
- CORSANO A., 61 n.

- CREDARO L., 110 n.  
 CRISTOFOLINI P., 149 n.  
 CROCCHI P., 47 e n.  
 CROCE B., 60 n., 83 n., 240 n.  
 CUMBERLAND R., 161, 230 n.  
  
 DAFNIDE POLOPODIA, 66-67.  
 DAL PRA M., 56 n., 90 n., 104 n., 110 n., 121 n., 244 n.  
 DANDOLO G., 11 n., 64, 176 n.  
 DANDOLO M., 5 n., 9 e n., 10 n., 23, 26, 28, 29, 38, 64, 176-178, 179, 181 e n., 182 n., 185 e n., 186 n., 190-192, 194, 226.  
 DA POZZO G., 22 n.  
 DARMANO D., 261 n., 264 n., 265 n.  
 DE BLASI E., 64, 179 n.  
 DE COSMI G., 6 n., 64 n., 69 e n., 155-156, 209 n.  
 DE FELICE B., 58 n., 77, 88 n., 93 n., 94 n., 117 n.  
 DE FELICE R., 40 n.  
 DEFOE D., 24 n.  
 DE GIORGI A., 10 n.  
 DEIDIER, 176 n.  
 DEL MARE P. M. (Oligo Talassiano), 86 n.  
 DE MARCO D., 56 n.  
 DE MAS E., 61 n.  
 DE MATTEI R., 63 n.  
 DENINA C., 35-38, 203 n., 204.  
 DE SABATIER, 36 n.  
 DESCARTES R., 32 n., 93 n., 149, 166, 275.  
 DESLANDES A. F. Boureau, 65 n.  
 DESMAIZEAUX P., 87 n.  
 DE SOUZA, 36 n.  
 DE TIPALDO E., 83 n., 102 n., 135 n., 143 n.  
 DIAZ F., 240 n., 242 n., 243 n., 264 n.  
 DIDEROT D., 65 n., 93 n., 121, 130 n., 166, 248, 249 n., 254 n., 258 n.  
 DI GIOVANNI V., 63 n., 68 n.  
 DI LEO M., 141 n.  
 DIODATI L., 245 n.  
 DITTON H., 172.  
 DONADONI A. M., 16 n., 25 e n., 26 n.  
  
 DRAGHETTI A., 45 e n.  
 DREI G., 52 n.  
 DUBOS J. B., 149 n.  
 DUMARSAIS C. C., 101 n.  
 DUPONT P. S. De Nemours, 209 n.  
 DUPUIS, 93 n.  
 DU TILLOT G. L. di Felino, 31 n., 51, 52 n., 54, 101 n., 148 n., 206 n.  
  
 EDMONSTOUN, 47 n.  
 EIDOUS M. A., 200 n.  
 ELLIOT G., 51 n., 52 n.  
 EMO Alvise, 23, 156 n., 158 n., 178 n.  
 EMO Angelo, 156 n.  
 EMO G., 23, 156 n.  
 EMO P., 156 n.  
 EMPEDOCLE, 71 n.  
 ENRICO VII Tudor, 218 n.  
 ÉPINAY L. F. P. Tardieu d'Esclavelles, detta Madame d', 242 n., 243 n., 248 n.  
 EPIS G., 16 n.  
 ESPEN Z. B. van, 230 n.  
 EVANGELII A., 156 n.  
  
 FABRO C., 96 n.  
 FABRONI G. V. M., 49, 50.  
 FACCIOLI E., 137 n.  
 FAGGI A., 153 n.  
 FALZONE G., 211 n.  
 FARSETTI G., 158 n.  
 FATTORELLO F., 86 n.  
 FELICE MARIA, vedi G. A. GUZMÁN.  
 FELICI L., 182 n.  
 FERDINANDO di Borbone, duca di Parma e di Piacenza, 52, 148 n.  
 FERDINANDO IV di Borbone, re di Napoli, 179 n.  
 FERGUSON A., 46 n., 61 e n., 269.  
 FERRARO G., 58 n.  
 FIELDING H., 24 n.  
 FIELDING S., 24 n.  
 FILANGIERI G., 46 n., 57, 197-198.  
 FIRMIAN C., conte di, 38 n., 101 n., 128 n., 179 n.  
 FISCH H., 60 n.  
 FLERES V., 155 n.

- FLEW A., 104 n.  
 FLORIOT P., 230 n.  
 FOGLIANI G. d'Aragona, 208.  
 FONTANA F., 143 n.  
 FORBONNOIS F. Veron de, 55 n.  
 FOX C. J., 260 n.  
 FRANCESCO STEFANO di Lorena, 48 n.  
 FRANCI S., 39, 40 n., 206 e n.  
 FRANCOVICH C., 47 n., 176 n.  
 FRANKLIN B., 11 n., 167.  
 FRISI P., 43 n., 140 n.  
  
 GALANTI G. M., 58 e n.  
 GALIANI F., 62, 240-259, 274.  
 GALILEI G., 32 n., 130 n., 140 n.  
 GALLI, 35 n.  
 GALLUPPI P., 166 n.  
 GAMBINO L., 68-69.  
 GARBO, 25.  
 GARGANO G., 208 n.  
 GARIN E., 75 n., 83 n., 102 n.  
 GASSENDI P., 32 n.  
 GAUDIO V. M., 78-80.  
 GEMELLI F., 205 n.  
 GENOVESI A., 8, 46 n., 55-57, 59-60,  
 68 n., 75, 82 n., 128 n., 166, 196 e  
 n., 197 n., 199, 221, 225.  
 GENTILE G., 63 n.  
 GERARD A., 8, 91, 93 n., 94.  
 GERDIL G. S., 33, 34.  
 GERMANI G., 12 n.  
 GIACOMO I Stuart, 20 n., 203 n.  
 GIANELLA L., 102 n.  
 GIANNONE P., 37, 39, 58, 234, 269.  
 GIARRIZZO G., 46 n., 63 n., 65 n., 66  
 n., 71 n., 72 n., 73 n., 74 n., 155 n.,  
 189 n., 208 n., 209 n., 211 n., 213 n.,  
 215 n., 216 n., 217 n., 218 n., 219 n.,  
 221 n., 225 n., 241 n.  
 GIBBON E., 49 n., 269.  
 GIORGIO III di Hannover, 264.  
 GIUFFRIDA A., 68 n.  
 GIULINI A., 43 n.  
 GIUSEPPE II, 45, 109 n.  
 GORI G., 118 n., 119 n.  
 GORI SAVELLINI S., 110 n.  
 GRAF A., 142 n.  
  
 'sGRAVESANDE W. J., 110 n., 118 e n.,  
 119, 120 n., 268.  
 GRAZIADIO, vedi COEN A.  
 GREEN T. H., 6 n., 28 n.  
 GREGORIO R., 69 n., 70 n., 72-73, 75,  
 278 n.  
 GREIG J. Y. T., 8 n.  
 GREPPI E., 43 n.  
 GRIGGI G. B., 6 n.  
 GRIMALDI F., 57, 58 n.  
 GRIMANI G., 27.  
 GRIMM F. M., 93 n.  
 GRIMSLEY R., 27 n., 38 n., 39 n., 48  
 n., 78 n., 176 n., 177 n., 207 n.  
 GRISELINI F., 19 n., 82 n., 182 n.  
 GRIZIOTTI KRETSCHMANN J., 56 n.  
 GRONDA G., 148 n.  
 GROSE T. H., 6 n., 28 n.  
 GROSSI A., 102 n.  
 GROZIO U., 32 n., 82 n., 230 n., 231.  
 GUERCI L., 52 n., 240 n., 242 n., 244 n.  
 GUERRIERI, 82 n.  
 GUZMÁN G. A., 62, 63, 230-234, 236,  
 239.  
  
 HAINAN, 21 n.  
 HAINAULT, 39.  
 HALLER A. von, 21, 93 n.  
 HARTLEY D., 11 n., 99.  
 HAY D., 141 n.  
 HELVÉTIUS C. A., 49 e n., 67, 74, 82  
 n., 84, 149 n., 167, 229, 234, 235,  
 270.  
 HERDER J. G., 166.  
 HERRENSCHWAND J., 219 n.  
 HEYDENREICH K. H., 82 n.  
 HOBBS T., 16, 60 e n., 82 n., 84, 113,  
 134 n., 159 n., 160, 161, 179 n., 235,  
 270.  
 HOPE, 22 n.  
 HUTCHESON F., 54, 56 n., 66 n., 84,  
 110, 138, 161, 162, 235, 270.  
  
 INTIERI B., 246 n.  
 INTRA G. B., 128 n.

- JACOBI L. H., 6 n.  
 JESSOP T. E., 5 n., 9 n., 26 n., 227 n.  
 JOHNSON S., 21 n., 49 n.
- KANT I., 102 n., 109 n., 110 n.  
 KEPLERO G., 140 n.
- LAGRANGE G. L., 36, 143 n.  
 LA HARPE J. F. de, 93 n.  
 LALANDE J. J. Le Français de, 93 n.  
 LA LOGGIA G., 211 n.  
 LAMBERTENGI P., 88 n.  
 LA METTRIE J. Offray de, 84.  
 LAMI G., 46, 50, 87 e n.  
 LANCELOT A., 101 n.  
 LANCETTI V., 179 n.  
 LASTE N. dalle, 28.  
 LASTRI M., 50, 200-202.  
 LE BLANC J. B., 6 n., 8, 50.  
 LE BRUN, 226 n.  
 LECALDANO E., 90 n.  
 LE CLERC J., 32 n.  
 LEIBNIZ G. W. von, 32 n., 65 n., 68, 70 n., 75, 155 n., 275.  
 LELAND J., 8, 91, 92 n., 95, 172.  
 LEONI M., 12 e n., 13 n., 14 n.  
 LEVI A., 54 n.  
 LEVI MALVANO E., 128 n., 137 n.  
 LINGUET S. N. H., 199 n.  
 LISTON R., 52 n.  
 LOCKE J., 15 n., 21 e n., 24 e n., 33 e n., 66 n., 74, 87, 92, 101 n., 102 n., 107, 108, 110 e n., 118, 128 n., 131, 134 n., 154 n., 156, 164, 166, 172, 197 n., 267, 268, 269.  
 LOMBARDI A., 143 n.  
 LONGHENA F., 10 n.  
 LOVEJOY A. O., 42 n.  
 LUZZATO G., 190 n.
- MABLY G. B. de, 49 n., 184 n.  
 MACHET A., 31 n.  
 MACHIAVELLI N., 22 n., 37, 82 n., 128 n., 269.  
 MAGALOTTI L., 153 n.  
 MAINARDI A., 109 n.  
 MALEBRANCHE N., 35 n., 69, 164, 166.
- MAMACHI T. M., 20 e n.  
 MANDEVILLE B. de, 53 e n., 204 n., 235, 270.  
 MANFRÈ, 25.  
 MANUEL F. E., 60 n.  
 MANZANO F., 11 n.  
 MANZINI E., 181 n.  
 MANZON J., 226 n.  
 MARIA TERESA d'Austria, 45, 127.  
 MARINO G., 36 n.  
 MARTINELLI L., 44.  
 MAUPERTUIS P. L. Moureau de, 65 n., 93 n.  
 MAUVILLON E. de, 6 n.  
 MAZZATINTI C., 6 n.  
 MAZZUCHELLI G. M., 83 n., 154 n.  
 MELANCINI, 10, 265-266.  
 MELON J. F., 33, 75, 199, 221 e n., 225.  
 MELZI d'Eril F., 102 n.  
 MÉRIAN J. B., 6 e n., 7, 26, 84 n., 130, 164 n., 172 e n.  
 MERKUS, 79.  
 METZ R., 9 n.  
 MICELI V., 178 n.  
 MILLAR A., 21, 22 n.  
 MILTON J., 142.  
 MINGARD, 93 n.  
 MIRABEAU V. Riqueti de, 231, 232.  
 MISTRETTA E., 90 n.  
 MOLHUYZEN P. C., 78 n.  
 MOLONEY B., 47 n.  
 MONDOLFO R., 166 n.  
 MONTAGU J., quarto conte di Sandwich, 11 n.  
 MONTAIGNE M. E. de, 184 n., 234.  
 MONTESQUIEU C. L. de SECONDAT, barone di La Brède e di, 8 n., 22, 46 n., 72, 74, 82 n., 128 n., 138 n., 149 n., 184 n., 197 n., 198 n., 201, 213, 237 n., 238.  
 MONTI G. M., 243 n.  
 MONTUCLA J. E., 154 n.  
 MORAVIA S., 10 n.  
 MORELLET A., 40 n., 43 n., 62 n., 254 n.  
 MORGAGNI G., 93 n.  
 MORTILLARO V., 70 n.

- MOSCHINI G. A., 11 n., 12 n., 96 n.  
 MOSSNER E. C., 7 n., 9 n., 33 n., 38 n.,  
 87 n., 126 n., 153 n.  
 MOTZO DENTICE d'ACCADIA C., 83 n.,  
 110 n.  
 MURATORI L. A., 21 n., 37, 39, 58, 72,  
 140 e n., 141 n., 226 n., 234, 269.  
 MUSCETTA C., 143 n.
- NAPIONE G., 35 n.  
 NAPOLI-SIGNORELLI P., 141 n.  
 NATALE G. T., 64 n., 73-74.  
 NATALI G., 83 n., 94 n., 102 n., 128 n.,  
 137 n., 143 n.  
 NECKER J., 46 n.  
 NEWTON I., 130 n., 142, 157, 241 n.,  
 267.  
 NICOLE P., 184 n.  
 NICOLINI F., 60 n., 240 n.  
 NIZOLIO M., 113.  
 NOVA A., 109 n.
- OMEMO, 23.  
 OPIZ G. F., 21 n.  
 ORTES G., 197 n.  
 OVIDIO P. N., 145.
- PACCHI A., 15 n.  
 PACIAUDI P. M., 148 n., 154 n.  
 PAGANO F. M., 57, 61 e n.  
 PALISSOT De Montenoy, 244 n.  
 PALLAVICINI, 37.  
 PARADISI A., 128 n., 129 n., 130 n.  
 PARENTI R., 52 n.  
 PÂRIS F. de, 126 e n.  
 PASCAL B., 184 n.  
 PASQUALI, 25.  
 PASSIONEI D., 230 n.  
 PASSMORE J. A., 111 n.  
 PASTORELLO E., 25 n., 27 n.  
 PATERNÒ CASTELLO G. A. (Niceta Fi-  
 latete), 68 n.  
 PATRELLI P., 58 n.  
 PAVESI A., 38-39, 206-208.  
 PAVESIO G. M., 33, 111 n.  
 PAVINI L., 25, 27 e n.  
 PELLEGRINI C., 86 n., 88 n.
- PELLI G., 200.  
 PEPI A., 64-66.  
 PERNA M. L., 31 n., 58 n.  
 PETINO A., 211 n., 213 n., 221 n.  
 PICCIONI L., 86 n.  
 PIETRO LEOPOLDO di Absburgo Lorena,  
 50, 202.  
 PILATI C., 63 n., 77-78, 226-230, 231,  
 232, 233 e n., 234-239, 240, 274.  
 PILLON F., 6 n.  
 PINDEMONTE I., 127 n.  
 PIO VII, 148 n.  
 PISANI Giorgio, 176 n.  
 PITT G., 36 n.  
 PITT W. (il Giovane), 260 n., 264 e n.,  
 265.  
 PITT W. (il Vecchio), 19 n.  
 PIVA F., 16 n., 24 n., 25 n., 26 n.,  
 31 n.  
 PLATONE, 128 n., 155 n., 156, 157, 163.  
 PLUMARD L. J. De Dangeul, 55 n.  
 POLI B., 10 n.  
 POPE A., 24 e n., 73 n., 74.  
 PORTAL, 93 n.  
 PRADES J. M. de, 125.  
 PRANDI A., 96 n.  
 PRANDI G., 137 n.  
 PRAZ M., 153 n.  
 PUFENDORF S., 32 n., 82 n., 230 n.  
 PUPPO M., 128 n.
- QUERINI A. M., 82 n.  
 QUINLEY H., 148 n.
- RAIMONDI S., 58 n.  
 RATRELLI G. R., 141 n.  
 REBELLINI J., 18 n.  
 REGHELLINI, 16 n.  
 REID T., 8, 20, 89 e n., 90, 93 n., 108,  
 117 n., 119, 120 e n., 268, 269.  
 REMONDINI, 25, 27.  
 RENDA F., 212 n.  
 RENOUVIER C., 6 n.  
 REY, 79.  
 REUSCH F. H., 7 n., 12 n., 13 n.  
 REZZONICO A. G. conte Della Torre,  
 136 n.

- RICARDO D., 251 n.  
 RICATTI, 143 n.  
 RICCI L., 46 e n.  
 RICHARDSON S., 24 e n.  
 RICUPERATI G., 18 n., 48 n., 49 n.,  
 86 n., 88 n., 182 n., 199 n.  
 RIGATTI M., 227 n., 233 n.  
 RIZZI F., 154 n.  
 ROBERTI G., 53-54, 204.  
 ROBERTSON W., 11 n., 13 n., 37, 39,  
 47 e n., 49 n., 58 e n., 61, 72, 269.  
 ROBINET J. B., 138.  
 ROLLA L., 12 n.  
 ROMAGNOLI S., 40 n.  
 ROMAGNOSI G., 10 e n., 54 e n., 82 n.,  
 166 n.  
 ROMANO S. F., 63 n., 64 n., 66 n., 179  
 n., 193 n.  
 ROMEO R., 63 n., 156 n.  
 RONCHETTI E., 247 n.  
 RONCO D. D., 27 n., 38 n., 39 n., 48 n.,  
 78 n., 176 n., 177 n., 207 n.  
 ROSA M., 86 n.  
 ROTA GHIBAUDI S., 34 n., 179 n., 211 n.  
 ROTONDÒ A., 31 n.  
 ROTWEIN E., 181 n., 183 n., 184 n.  
 ROUSSEAU J.-J., 8, 16, 17, 18 e n., 19  
 n., 34 n., 36, 37 e n., 43 e n., 44,  
 46 n., 49, 51 n., 61, 65 e n., 66 n.,  
 67, 96, 121, 149 n., 150, 151, 176 n.,  
 179 n., 185 n., 199 n., 235, 244 e n.,  
 266, 270, 280.  
 RUMOR S., 182 n.  
 RUSCHIONI A., 140 n.  
 RUZZINI C., 11 n.  
  
 SACCHI D., 12 n.  
 SAITTA A., 72 n.  
 SALANDRI P., 128 n.  
 SALINARI G. B., 83 n.  
 SALLUSTIO C. C., 176 n., 185 n.  
 SANTUCCI A., 10 n., 55 n., 56 n., 120 n.  
 SARPI P., 82 n.  
 SARTI C., 49, 164-173, 273.  
 SCALFATI G. B., 198-200.  
 SCIACCA F. M., 135 n.  
 SCINÀ D., 63 n., 65 n., 68 n., 69-71,  
 213, 221 n.  
 SCROFANI S., 75, 210-212.  
 SEGRE U., 42 n., 240 n., 241 n., 248 n.,  
 252 n.  
 SERGIO V. E., 75, 221-225.  
 SETTIMO G., 68 n.  
 SHAFTESBURY A. Ashley Cooper, quarto  
 conte di, 56 n., 74 e n., 84, 138,  
 161, 235, 270.  
 SHAKESPEARE W., 142, 145.  
 SHERLOCK M., 141 e n., 143, 145.  
 SIBILIA TO C., 130.  
 SIMONETTI S., 208 n.  
 SINEZIO, vedi M. DANDOLO.  
 SMITH A., 49 n., 56 n., 75, 209 n.,  
 216, 225, 252.  
 SOCRATE, 242 n.  
 SOAVE F. (Glice Ceresiano), 10, 54, 86  
 n., 101-109, 111 e n., 131, 148 n.,  
 154, 155 n., 269.  
 SOMMI - PICENARDI G., 43 n.  
 SOULET G., 21 n.  
 SPALLANZANI L., 127 n., 143 n.  
 SPINOZA B., 73 n., 74, 82 n., 96, 113,  
 160, 179 n., 184 n., 234, 270.  
 ST. CLAIR J., 32 e n.  
 STELLINI G., 21, 23, 152, 156-164, 273.  
 STERNE L., 24 n.  
 STEWART J. Denham, 219 n.  
 SULZER G. B., 6 n.  
 SWIFT J., 24 e n.  
  
 TAGLIACOZZO G., 60 n.  
 TAILOR HOW G., 22 n.  
 TAMBURINI P., 138.  
 TANUCCI B., 179 n., 230 n., 253.  
 TARCHETTI A., 31 n.  
 TARUFFI G. A., 19 n., 129 n., 130 n.  
 TASSO T., 142.  
 TAVERNA G., 55 n.  
 TENNEMANN W., 10 n.  
 TERZI B., 86 n.  
 TESTA A., 55.  
 THOMAS A. L., 242 n.  
 THOMASIVS C., 226 n.  
 THOMSON J., 24 n.  
 TICOZZI S., 135 n.

- TIMPANARO MORELLI M. A., 31 n., 48 n.  
 TIRABOSCHI G., 127 n., 136 n., 143 n.  
 TOGNINI G., 11, 73.  
 TOLAND J., 84.  
 TOMMASEO N., 53 n.  
 TOMMASO d'AQUINO, 68 n., 97.  
 TORCELLAN G., 30 n., 46 n., 182 n.  
 TOSIROLI A., 109 n.  
 TRANFAGLIA N., 18 n.  
 TRASSELLI C., 221 n.  
 TREMBLEY A., 99.  
 TREVOR-ROPER H., 281 n.  
 TRINCI C., 196 n.  
 TROILO E., 110 n.  
 TRON A., 27.  
 TURGOT A. R. J., barone di Laune, 51  
 e n., 52 n., 209 n.
- UGONI C., 83 n., 96 n., 135 n.  
 ULLOA B. de, 221.  
 UZTÁRIZ G. de, 55 n., 221.
- VALDASTRI I., 136-138.  
 VALSECCHI A., 96-97, 98, 99, 100.  
 VALVASENSE, 195 n.  
 VANNETTI C., 143 n.  
 VASCO D. F., 34 e n., 35 n.  
 VASCO G. B., 88 n.  
 VECCHI A., 96 n.  
 VENTIMIGLIA S., 68 n.  
 VENTURI F., 20 n., 36 n., 41 n., 46 n.,  
 50 n., 51 n., 55 e n., 57 n., 58 n.,  
 61 n., 64 n., 179 n., 207 n., 227 n.,  
 241 n., 281 n.  
 VERGANI P., 46.  
 VERRI A., 42-43, 44 e n., 127 n., 129 n.
- VERRI P., 8, 38 n., 40 e n., 41, 42 n.,  
 43-44, 88 n., 127 n., 206 n.  
 VIANELLO C. A., 39 n.  
 VICO G., 21, 23, 58, 59, 60 e n., 61 e  
 n., 82 n., 134 e n., 140 e n., 160,  
 161, 230 n. 240 e n., 241 n., 251,  
 252, 269, 270.  
 VOLTA A., 127 n.  
 VOLTAIRE F. M. Aronet de, 16, 17, 21  
 e n., 93 n., 270.
- WALLACE R., 93 n., 195, 196, 197, 200  
 e n., 202, 203 n., 231.  
 WELLEK R., 60 n.  
 WOLFF C. von, 65 n., 68, 70 n., 75,  
 149.  
 WOLLASTON W., 91 n.  
 WOOLSTON T., 96.  
 WURZBACH C., 176 n.  
 WYNNE J., 101 n.
- YOUNG A., 212 n., 217 n., 219 n.  
 YOUNG E., 24 e n.
- ZAGURI P. M., 19 n.  
 ZAMBELLI P., 59 n., 156 n., 159 n.,  
 160 n.  
 ZAMBELLONI F., 110 n.  
 ZANETTI G., 195 n.  
 ZANON A., 28, 204-205, 206 n.  
 ZANOTTI F., 82 n., 152-153.  
 ZANOTTI F. M., 82 n.  
 ZATTA, 25.  
 ZENOBIO A., 10, 30, 77, 260-265, 266.  
 ZORZI A., 141 n., 143-145.  
 ZUCCHINI A., 212 n.  
 ZUSTINIAN S., 27.

Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza