

POTERI DEMOCRAZIA VIRTÙ

*Montesquieu nei movimenti repubblicani
all'epoca della Rivoluzione francese*

a cura di
Domenico Felice

F

Filosofia

FrancoAngeli

X Congresso Internazionale sull'Illuminismo
Sezioni Napoletane

**POTERI
DEMOCRAZIA
VIRTÙ**

*Montesquieu nei movimenti repubblicani
all'epoca della Rivoluzione francese*

a cura di
Domenico Felice

FrancoAngeli

Indice

Premessa <i>di</i> Domenico Felice	pag.	9
Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu <i>di</i> Marco Platania	»	11
1795, «année Montesquieu»? Pourquoi l'auteur de <i>L'Esprit des lois</i> n'est pas entré au Panthéon <i>di</i> Jean Ehrard	»	45
Montesquieu et «l'exception française» <i>di</i> Catherine Larrère	»	51
«Das hat Montesquieu der Aufklärer getan!» Percorsi della ricezione di Montesquieu nella Germania settecentesca <i>di</i> Paolo Bernardini	»	65
Note sulla fortuna di Montesquieu nel triennio giacobino italiano (1796-1799) <i>di</i> Domenico Felice	»	79
Rivoluzione e civilizzazione Pagano, Montesquieu e il feudalesimo <i>di</i> Girolamo Imbruglia	»	99
Suggerimenti montesquieuiane nell'ideologia del giacobinismo italiano <i>di</i> Vittorio Criscuolo	»	123

Appendice

Montesquieu, la Repubblica di Genova e la Corsica
di Salvatore Rotta

» 147

Gli Autori

» 161

Indice dei nomi

» 165

Rivoluzione e civilizzazione
Pagano, Montesquieu e il feudalesimo

di *Girolamo Imbruglia*

Come per la cultura italiana¹ ed europea, Montesquieu rappresentò anche a Napoli un punto di riferimento essenziale per gli illuministi, a partire da Genovesi, che approntò il ben noto commentario dello *Spirito delle leggi*. Senza di lui non sarebbe pensabile l'*iter* culturale degli intellettuali napoletani. Ma senza di lui non sarebbe stata pensabile, per i *philosophes* di allora, l'intera storia del regno napoletano lungo il Settecento, che pare uscita dalle sue pagine: monarchia, repubblica, dispotismo, anarchia – e forse anche quell'unica di cui Montesquieu non parlò, teocrazia –, furono infatti le categorie che, apprese appunto sulle pagine dello *Spirito delle leggi*, servirono agli illuministi non soltanto a pensare la politica, ma anche la storia antica e contemporanea dello Stato delle due Sicilie.

La mia esposizione intende perciò brevemente proporre alla discussione il tema della presenza di Montesquieu nella formazione della coscienza dello Stato negli intellettuali napoletani, in particolare in Pagano, attraverso il duplice orizzonte politico e storico aperto dallo *Spirito delle leggi*. E, poiché stiamo qui parlando di Mario Pagano, si potranno forse fare anche alcune precisazioni sul rapporto tra illuminismo e giacobinismo italiano.

I

Al momento di redigere il progetto costituzionale per la repubblica napoletana, Pagano sapeva bene quali fossero l'obiettivo e i pericoli della

1. Cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 55 ss.

politica. Occorreva garantire la pubblica libertà e difendersi contro il dispotismo e la corruzione. «Gran passi avea già dati l'America in questa, diremo, *nuova scienza*, formando le Costituzioni de' suoi liberi Stati», poi ulteriormente spinti innanzi dalla Rivoluzione francese. L'elemento nuovo della scienza della politica era il ricorso alla costituzione². Con la costituzione si riescono a parare quei due pericoli, perché si assicura la libertà, che è impossibile nel dispotismo e nel feudalesimo, e si blocca la corruzione, che è il male inevitabile delle grandi monarchie commerciali; nella forma repubblicana, con la costituzione si riesce ad assicurare l'accordo tra giustizia ed utile, virtù e libertà. Tuttavia, tramite la costituzione, se viene così rigettata la monarchia assoluta d'*ancien régime*, basata sulla ragion di Stato, viene anche rifiutato il modello antico di repubblica. La società politica è formata da rappresentanti, come Pagano sapeva bene, essendolo egli medesimo. La democrazia diretta era impossibile; la legittimità teorica di monarchia e repubblica era pari³. L'esigenza costituzionale non aiuta dunque a identificare quale di queste due forme sia l'ideale; si deve perciò ammettere che è sempre possibile una revisione costituzionale, per incrementarne il contenuto di libertà, al fine di conservare la nazione «democratica sempre», ma pure, volta a volta, di dotarla di una costituzione «più conforme agli attuali suoi interessi»⁴. Il costituzionalismo rappresentò quindi, allo stesso tempo, uno degli esiti teorici e pratici di tutto il movimento riformatore e illuminista della seconda metà del secolo, e uno dei momenti essenziali del dibattito rivoluzionario americano e europeo.

Non sorprende, perciò, che Pagano, in questo stesso preambolo, nel pieno della rivoluzione, additi come maestri del pensiero politico Rousseau

2. Cfr. M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, Torino, Giappichelli, 1995; v. anche M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation. 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995.

3. F. M. Pagano, *Saggi politici*, V, 22, II ed., a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993 (d'ora in avanti: *Il Saggi*), p. 354: «Ma, secondo il mio avviso, le regolari forme a due soltanto possono ridursi: monarchia e repubblica, o ch'ella si dichi aristocrazia o polizia». Cfr., sui *Saggi*, R. Ajello, *I «Saggi politici» di Mario Pagano e il loro tempo* e E. Pii, *Progresso e potere nei «Saggi politici» (1791-92) di F. M. Pagano*, in «Il pensiero politico», 28 (1995), rispettivamente pp. 16 ss. e 59 ss.

4. M. Pagano, *Progetto di costituzione della Repubblica napoletana presentato al governo provvisorio dal Comitato di legislazione*, pubbl. in appendice a M. Battaglini, *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica napoletana*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1994, p. III. Cfr. A. Pagden, *F. Mario Pagano's 'republic of virtue': Naples 1799*, in *The invention of the modern republic*, a cura di B. Fontana, Cambridge University Press, 1994, pp. 139 ss.

e Montesquieu, nei loro due nomi condensando tutto il dibattito settecentesco cui egli stesso aveva partecipato. Se si volesse pensare ad un luogo preciso che forse Pagano aveva presente nel mentre cercava di saldare il processo rivoluzionario e la forma politica, e dunque risolvere il problema di come affermare necessaria la repubblica e non la monarchia, bisognerebbe riandare al capitolo *Du peuple del Contratto sociale*, lì dove stava l' ammonimento famoso «On peut acquérir la liberté; mais on ne la recouvre jamais». Il raggiungimento della libertà coincide per un popolo con la conquista della propria maturità, e questo equilibrio di eguaglianza e libertà, che è quindi la condizione e non il risultato dell'azione politica, è il difficile obiettivo del legislatore. Ma la via alla costituzione, secondo Rousseau, non poteva venire indicata dall'alto, perché il potere politico non riesce mai a cogliere i tempi e i modi con i quali una società si perfeziona e dunque non consente che i cittadini divengano «ce qu'ils pourroient être». D'altra parte, questa rigenerazione, nella storia europea, non poteva venire dal basso, perché la corruzione morale vi era pari a quella politica. Rare e anzi, sembra correggersi Rousseau, impossibili le «révolutions», nelle quali «l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort»⁵.

Diversa era stata la posizione di Montesquieu. Lo *Spirito delle leggi* aveva svelato che nelle società europee, per evitare il pericolo della decadenza, che era quello di concludersi nel dispotismo, occorreva accettare il rischio delle rivoluzioni, le quali erano perciò la garanzia della libertà: «Aussi toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles; celles des États despotiques sont pleines de révolutions»⁶. Guerra civile e rivoluzione in Europa si identificano, perché vi hanno un contenuto sociale e non sono soltanto colpi di Stato militari o dinastici, come nei regimi dispotici: «car les révolutions que forme la liberté ne sont qu'une confirmation de liberté»⁷.

Il processo di civilizzazione, quindi, poteva essere innescato, secondo Montesquieu, anche dentro la storia. Questa discussione tra il *président* e Rousseau può in effetti essere vista non soltanto come uno dei momenti cruciali del dibattito settecentesco sul *droit politique*, ma anche come una delle articolazioni della discussione sulla *civilisation*, sebbene questa paro-

5. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, II, 8, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1964, p. 385.

6. Montesquieu, *Esprit des lois*, V, 11.

7. Montesquieu, *Esprit des lois*, XIX, 27; cfr. anche *ivi*, III, 5.

la non si ritrovi nelle loro opere⁸. Come è noto, la parola aveva un duplice significato. Da una parte, designava il processo con cui si intendeva civilizzare, in modi pacifici o violenti, all'esterno o all'interno dello Stato, un'altra civilizzazione; dall'altra designava il processo per il quale una civilizzazione, compresa la propria, si era affermata. Se si collega a questa nozione di *civilisation* la discussione sulla costituzione che abbiamo ora richiamato, risulta più perspicuo il centro della teoria politica settecentesca, che fu il collegamento tra diritto positivo e diritto politico, così come fu espresso da Rousseau: «il faut savoir ce qu'il doit être pour bien juger de ce qui est»⁹. Il suo orizzonte si fa più largo, rientrandovi anche la prospettiva storica. Così collocata tra utopia e riforma, tra costituzione e rigenerazione, tra diritto e fatto, alla storia veniva in tal modo riconosciuta un'importanza nuova e centrale.

Questo nesso tra civilizzazione e costituzione, in lui mediato da una idea di storia che gli veniva anche da Vico, sta anche nella riflessione di Pagano. Civilizzazione fu parola a lui non ignota, e la si ritrova già nella prima edizione dei *Saggi*. Pagano vi ricorse in particolare nel secondo dei due sensi indicati¹⁰. Serviva appunto a scoprire come la violenza della fattualità, «il diritto della forza» si trasformasse, nella storia, in «un ordine morale, una giustizia opposta alla forza, o della stessa regolatrice»¹¹. Il tema è sviluppato con grande originalità nei *Saggi*, dove la questione politica era inserita nella più vasta scena cosmologica e antropologica della storia della terra e dell'umanità. L'analisi della storia e della natura dello Stato napoletano era letta con la doppia lente della *philosophie* di Buffon e Boulanger e della filosofia politica napoletana, da Vico a Giannone a Genovesi. Attraverso la sto-

8. Oltre agli studi di Benveniste, J. Moras e L. Febvre, si veda AA.VV., *Europäische Schlüsselwörter*, t. III, *Kultur und Zivilisation*, München, 1967; J. Starobinski, *Le mot Civilisation*, in Id., *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 11-59; J. Fisch, *Zivilisation, Kultur*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischer Lexikon*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, vol. VII, pp. 679 ss.; L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: the map of civilization in the mind of Enlightenment*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1994.

9. J.-J. Rousseau, *Emile*, V, in *Œuvres complètes*, cit., t. IV, pp. 836-837.

10. F. M. Pagano, *Saggi politici*, I, 11, I ed. (t. I, Napoli, Verriento, 1783, e t. II, Napoli, Flauto, 1785: d'ora in avanti: *I Saggi*), t. I, p. 41. Di questa ed. è annunciata l'imminente ristampa anastatica, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fredericiana Editrice Universitaria, 2000. L'espressione torna immutata anche in *II Saggi*, I, 12, p. 77. Un confronto tra le due edizioni svolge B. Sasso, *I «Saggi politici» di F. M. Pagano dalla prima alla seconda edizione*, «Accademia di Scienze morali e politiche», Napoli, (1982), pp. 122 ss.

11. *II Saggi*, «Introduzione», p. 15.

ria, si metteva quindi in luce la natura di un sistema sociale; ma tra le due questioni del diritto politico, il diritto alla trasformazione e il diritto storico positivo, sebbene messe in contatto attraverso la nozione di civilizzazione, era difficile la sutura. Storia della civilizzazione e progetto costituzionale parevano di difficile mediazione. Montesquieu aveva affermato che i processi della storia erano principalmente non intenzionali; il Ginevrino aveva invece sostenuto la centralità della volontà nella storia, come nella politica. Stavano qui alcune delle radici del dilemma dinanzi al quale si trovò Pagano fin dal '92-'94, nel suo passaggio da illuminista a giacobino. A fine secolo, ogni politica non doveva necessariamente essere repubblicana, tuttavia ogni politico non poteva non essere repubblicano. Ne derivò la contraddizione di Pagano, cui si imputò di essere un giacobino 'moderato'. Una contraddizione che emerse, come è noto, in occasione della discussione sull'abolizione della feudalità¹².

II

Pagano nella discussione del '99 riprese e in parte modificò le conclusioni cui era giunto nei *Saggi*. Indirizzare in modo rivoluzionario la rigenerazione sociale e politica del Regno richiedeva la preliminare definizione di cosa lo Stato napoletano fosse. I *Saggi* avevano mostrato che lo Stato napoletano era un sistema feudale con un potere monarchico incerto e debole.

1) *La natura del feudalesimo*

Per Pagano il feudalesimo è una struttura universale della storia umana.

Codesto governo [...] non dipende da' costumi di particolari nazioni del settentrione, come per gran tempo da' dotti stessi si è falsamente creduto; ma bene è a tutti i popoli universale, quando nelle circostanze medesime si ritrovano essi: cioè a dire, quando il governo è debole e languente, quando la pubblica forza ed autorità è disciolta appieno, quando i sociali legami sono infranti, quando l'anarchia, e

12. Sulla quale v. soprattutto G. Galasso, *La «memoria» di Vincenzo Russo sull'abolizione della feudalità nel 1799*, e *La legge feudale napoletana del 1799*, ora in Id., *La filosofia in soccorso de' governi*, Napoli, Guida, 1989, pp. 623 ss.

l'indipendenza regna, quando la nazione o dallo stato selvaggio è frescamente uscita, ovvero è nella decadenza sua¹³.

In questa definizione del feudalesimo, Pagano fece propria la correzione che la cultura del secondo Settecento aveva apportato alla tesi di Montesquieu. Un'importante evidenza di questa universalità del feudalesimo Pagano ricavò dall'*Histoire philosophique et politique des deux Indes* di Raynal, che viene utilizzata soltanto nella seconda edizione dei *Saggi*. Di Raynal si accetta appunto questo slargamento, ma si rifiuta l'idea che il feudalesimo si fosse «propagato dalle selve del Nort»¹⁴. L'*Histoire* di Raynal presentava in effetti molti punti di interesse per Pagano, che, come tutti in Europa, la lesse attentamente, e, con molta probabilità, consultò anche l'ultima edizione sua, la più estesa e la più radicale¹⁵. Il successo di quest'opera fu principalmente dovuto alla sua trattazione della Rivoluzione americana e alle riflessioni filosofiche e politiche che vi si leggevano anonime, ma che erano opera di Diderot. Ma, in questo più originale di altre coeve, la lettura di Pagano ne mise pure in luce la teoria lì presentata del sistema feudale¹⁶.

Le società selvagge costituiscono nell'*Histoire* un quarto tipo di società, collegata alla tripartizione dello *Spirito delle leggi* ma da questa distinta, perché in quelle società non c'è, in linea di principio, politica (pur se, in alcuni luoghi, il mondo dei selvaggi è presentato come dotato di una forma

13. *I Saggi*, VII, 6, t. II, p. 245.

14. *II Saggi*, annot. XVI, p. 449. Il rimando puntuale è a G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, I, 16, Genève, Pellet, 1780 (d'ora in avanti: *HDD*), t. I, p. 89, a proposito dei Malesi: «Le gouvernement le plus dur avoit formé le peuple le plus atroce dans le plus heureux pays du monde. Les loix féodales, nées parmi les rochers et les chênes du nord avoient poussées racines jusques sous l'équateur, au milieu des forêts et des campagnes chéries du ciel». Gli altri riferimenti, che Pagano riprende dall'*Histoire* per confermare la presenza del feudalesimo in Oriente, sono a Ceylon (I, 15, *ivi*, p. 86, dove il confronto è fatto con la Scozia feudale), a Sumatra (II, 12, p. 185), a Giava (II, 19, p. 215).

15. L'*Histoire* ebbe tre edizioni francesi, nel 1770-72, 1774 e quest'ultima nel 1780; nel 1776 apparve, a Siena, la sola trad. italiana. Sebbene il riferimento ai Malesi compaia già nella I ed. e nella tr. it., il fatto che Pagano faccia riferimento a *HDD* pure per il caso di Sumatra, il quale però non compare né nella prima ed., né nella trad. it., fa supporre che egli abbia consultato l'edizione del 1780. Si deve, quindi, correggere l'annotazione degli editori a *II Saggi*, p. 449, nota 157.

16. Cfr. G. Imbruglia, *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire des deux Indes»*. *Libertà, dispotismo e feudalesimo*, «Rivista storica italiana», 106 (1994), pp. 140-193, in part. pp. 177 ss.

embrionale di politica): Raynal, quindi, rese esplicito quel che Montesquieu aveva implicitamente affermato, che cioè la *sauvagerie* costituiva una società, pur se priva del potere politico separato¹⁷. L'uscita da questo mondo selvaggio avviene, secondo Raynal, in vari modi, anche con la costituzione di un potere teocratico e monarchico, da cui si formano repubbliche feudali. «Comme une foule de petits peuples avoit détruit une grande nation, plusieurs chefs ou tyrans dépecèrent en fiefs chaque vaste monarchie»¹⁸. Il mondo politico ha quindi una forma intermedia, costituita dal feudalesimo, che rappresenta sia la via di accesso al dispotismo, sia una variante del dispotismo stesso. La teoria di Montesquieu era completamente caduta. È da sottolineare il fatto che Raynal operò questa rettifica all'idea tradizionale di feudalesimo utilizzando le categorie di Boulanger¹⁹: con le invasioni barbariche, i popoli furono ricondotti «par l'esclavage et la consternation» nella condizione di «stupidité et d'inertie», che era stato «le premier état de l'homme». Il feudalesimo, però, pur senza «police intérieure, ni jurisprudence, ni luxe, ni beaux-arts», è un *mélange* di «anarchie et tyrannie», alla cui base v'è il principio, «destructeur de toute société, le mépris pour les travaux utiles»²⁰. È un «systeme politique»: «C'est-là qu'un peuple esclave obéissoit à un despote, que représentoit vingt tyrans. Le despotisme d'un sultan sembloit s'être appesanti sur la multitude, en se subdivisant entre les mains des grands vassaux»²¹. Per conseguenza, nel feudalesimo si riproduceva la medesima ideologia religiosa del mondo primitivo, sol che, inserita in un contesto che è politico, diveniva un'ideologia ancor più pericolosa, perché rendeva i popoli vieppiù proni al potere politico: «Les nations foulées par la tyrannie du gouvernement féodal, désirèrent et crurent encore la fin du monde»²². A Giava, ad esempio, a causa del sistema feudale, il popolo «sembloit moins un peuple avancé, qu'une nation dégénérée. C'étoient des hommes qui, d'un gouvernement réglé, étoient passés à une espèce d'anarchie [...]. C'est là que l'homme étoit un loup pour l'homme»²³. Dispotismo e feu-

17. Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 411 ss.

18. *HDD*, XIX, 2, t. IV, p. 475.

19. Sul rapporto tra Pagano e Boulanger, riconosciuto dallo stesso Pagano, cfr. M. C. Pitassi, *F. Mario Pagano tra Vico e materialismo francese*, «Rivista di filosofia», 73 (1982), pp. 333 ss., che però trascurava di discutere il rapporto con Raynal.

20. *HDD*, «Introduction», t. I, pp. 19, 14, 11. Per lo sviluppo di questa visione, cfr. *HPP*, XIII, 50, t. III, p. 464.

21. *HDD*, I, 16, t. I, p. 89.

22. *HDD*, XIX, 9, t. IV, p. 632.

23. *HDD*, II, 19, t. I, pp. 215 e 214.

dalesimo erano dunque per l'*Histoire* due forme accomunabili nel segno del mostruoso sistema politico hobbesiano: si manteneva l'infelicità della condizione naturale, perché si era rinunciato alla cultura. Era una forma di *politique naturelle* senza la luce della ragione naturale.

L'origine storica del feudalesimo viene perciò ricostruita da Raynal o come forma di stabilizzazione della schiavitù costituitasi nel declino della società selvaggia, quindi con una generale fondazione antropologica, ovvero in riferimento alle invasioni barbariche nell'Impero romano²⁴. Mentre la prima soluzione fu abbandonata da Pagano, perché vi preferì il più coerente e conflittuale schema congetturale della *Scienza nuova* vichiana, sul secondo punto poté trovare spunti pertinenti. Il feudalesimo, aveva sostenuto l'*Histoire*, più che essere stato imposto dai conquistatori barbari, era già stato predisposto dai Romani medesimi che con il loro dispotismo e con il loro «gouvernement militaire opprimerent les peuples, éteignirent le génie, et dégradèrent l'espèce humaine». Sicché, arrivati entro l'Impero, i barbari «trouvèrent-ils les dispositions les plus favorables à leur invasion»²⁵. «Le peuple, qui n'a rien gagné dans le gouvernement d'un seul homme ou de plusieurs, fut toujours écrasé, mutilé, foulé par ces démembremens de l'anarchie féodale»²⁶. Il feudalesimo, lungi d'essere una struttura politica eccezionale, occorsa una volta soltanto e soltanto in Europa, era la struttura più diffusa nella storia del mondo, insieme a quella, analoga, del dispotismo: né questo doveva sorprendere, giacché la condizione generale dell'umanità era costituita dalla «servitude universelle», non dalla libertà²⁷. «Voilà le tableau de tous les peuples de la terre, si vous en exceptez peut-être quelques républiques de sauvages»²⁸. Questa visione delle origini del feudalesimo poteva accordarsi con l'anti-romanesimo della cultura illuminista napoletana del secondo Settecento; ma anche la discussione di Raynal sulla fine del feudalesimo, svolta soprattutto con riferimento alla storiografia scozzese di Robertson e, ancor di più, di Millar²⁹, trovava i lettori napoletani pronti a seguire queste indicazioni. Anche dentro il feudalesimo agì una «fermentation» sociale che costituì la base del cambiamen-

24. *HDD*, XI, 24, t. III, pp. 187 ss.

25. *HDD*, «Introduction», p. 7.

26. *HDD*, XIX, 2, t. IV, p. 475.

27. *HDD*, t. IV, p. 343.

28. *HDD*, I, 8, t. I, p. 64.

29. Su queste fonti inglesi in *HDD*, cfr. G. Imbruglia, *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire»*, cit., pp. 188 ss.

to³⁰, che cioè facilitò «ce grand changement, qui se faisoit, pour ainsi dire, de lui même»³¹. Il governo feudale europeo era stato un governo aristocratico, nel quale «le chef de chaque république étoit perpétuellement en guerre avec ses barons». Il potere monarchico poté vincere la lotta con l'aristocrazia perché si appoggiò sui «sujets», cioè sui coloni che riuscirono a coltivare autonomamente terre baronali e perché si collegò con le città. Il processo di *civilisation*, dunque, in questo caso ebbe inizio dal basso: è chiara l'accettazione del modello di Montesquieu e il rifiuto della posizione di Rousseau.

In questo quadro di storia filosofica e politica del feudalesimo come fenomeno universale erano incluse perfino le colonie americane. Non si trattava soltanto della colonizzazione iberica del Sud America³²; anche nel Nord America Raynal ravvisò istituzioni feudali. Il caso della Georgia è esemplare. Fin dalla sua creazione, questo Stato aveva contenuto il germe della propria decadenza, dal momento che la giurisdizione, con la proprietà, era stata abbandonata ai «particuliers». I primi proprietari concentrarono nelle loro mani «non seulement la police, la justice, et les finances du pays, mais la vie et les biens de ses habitans»: fu così sottomessa «aux redevances du gouvernement féodal, dont on l'avoit comme entravée»³³.

Inserita in questo processo, la discussione che l'*Histoire* fece della Rivoluzione e della costituzione americane assunse un particolare significato per la cultura napoletana, che ne spiega l'immediato suo grande successo a Napoli³⁴. Il richiamo che lo stesso Pagano fa agli Stati Uniti³⁵ come ad una repubblica rappresentativa retta da un senato, accanto all'evocazione delle Province unite olandesi, fa sentire il caso americano come un'esperienza particolarmente interessante proprio come via d'uscita dalla condizione feu-

30. Su questa categoria cfr. G. Imbruglia, *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle «Nouvelles littéraires» alla «Histoire des deux Indes»*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 168-183.

31. *HDD*, XI, 24, t. III, pp. 191-192.

32. *HDD*, VIII, 32, t. II, p. 327: «Semblables aux Visigotes, dont ils étoient les descendants ou les esclaves, les Espagnols partagèrent entre eux les terres désertes et les hommes qui avoient échappé à leur épée».

33. *HDD*, XVIII, 19, t. IV, p. 323-324.

34. Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV, 1, Torino, Einaudi, 1984, pp. 25 ss., e G. Imbruglia, *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» di Raynal a Napoli nel secondo Settecento*, «Prospettive settanta», n. s., 13 (1991), pp. 53 ss. Un resoconto delle costituzioni americane fu pubblicato sulla «Scelta miscellanea» nei primi 4 numeri del 1784. Il periodo era legato ai fratelli De Gennaro, e segnalò anche i *Saggi* di Pagano.

35. *Il Saggi*, V, 22, p. 355.

dale. Questo riferimento rinforza la sensazione che la seconda edizione dei *Saggi* sia stata rivista con un'intenzione più radicale della prima: il mondo repubblicano, con il richiamo ad una democrazia costituita da cittadini in armi e pure dediti al lavoro agricolo e insieme al commercio, quindi virtuosi e liberi, acquista adesso una pregnanza che nella prima edizione non aveva, e che era impossibile trovare nelle pagine della *Wealth of Nations*.

2) *Sulla storia del feudalesimo*

Ma se Pagano seguì la cultura del suo tempo in questo ampliamento della latitudine storica del feudalesimo, nella discussione sulla sua natura politica fu al tempo stesso fedele e distante dallo *Spirito delle leggi*, anche qui non rinunciando a nuove polemiche. Pagano, cioè, non fu pienamente convinto né dalla tesi di Montesquieu, né dalla correzione che Robertson e Filangieri vi avevano apportato.

Dopo il regime teocratico, la prima forma politica non fu per lui quella monarchica, nemmeno nella sua forma imperfetta da Montesquieu detta «eroica»³⁶, ma fu il governo «feudale aristocratico». L'avvento di una prima forma politica, segnata dalla concione, ossia l'assemblea dei nobili, segna l'uscita dal «caos sociale» costituito dalla formazione dei legami di dipendenza tra gli individui nell'età selvaggia e dall'ampliamento loro dalla famiglia iniziale al villaggio alla tribù³⁷.

Quest'epoca ha una sua lunga durata, che si interrompe quando infine a regolare la vita delle società è la sovranità. Il mondo della *sauvagerie* è ricostruito da Pagano, per un verso seguendo Vico ed in polemica esplicita con Rousseau, ma, per un altro verso, adottando la tesi di Montesquieu precisamente contro Vico e Rousseau.

Il Vico, e poi Rousseau, rapportò l'invenzione dell'agricoltura allo stato familiare degli uomini. Ma ben travidero in ciò que' grandi uomini. La storia eroica non ci presenta i padri di famiglia fuori della città agricoltori, ma soltanto pastori e cacciatori. Essi non erano moltiplicati a segno, che non potessero vivere di caccia e di pastorizia. Né l'uomo esce mai da uno stato e passa all'altro, se non venga a ciò stimolato da un pungentissimo bisogno³⁸.

36. Montesquieu, *Esprit des lois*, XI, 11.

37. *II Saggi*, III, 3, pp. 209-210.

38. *II Saggi*, III, 15, p. 243. L'osservazione già compare, identica, in *I Saggi*, Appendice al III Saggio, cap. IV, t. II, p. 11, ma, significativamente, lì manca il riferimento a Rousseau.

Pagano, quindi, fa propria la visione che dell'evoluzione sociale aveva presentato Montesquieu e che ruotava sul tema «Du nombre des hommes dans le rapport avec la manière dont ils se procurent la subsistance»³⁹. Non soltanto ne accetta la ricostruzione, ma soprattutto ne condivide l'impostazione. È questo uno dei luoghi in cui l'eredità vichiana viene assorbita e mutata in una nuova prospettiva di scienza umana, che è ormai quella che Pagano ritrovava nello *Spirito delle leggi* e nei suoi eredi scozzesi. La scoperta dell'agricoltura quindi coincide con la scoperta della politica ed è la risposta all'incremento di violenza sociale.

I nobili, una volta che la società era passata dallo stato pre-politico a quello politico, avevano infatti consolidato il proprio potere sugli individui più deboli ed indifesi attraverso l'offerta e l'imposizione di protezione in guerra, nelle contese, nei lavori agricoli del tempo di pace. Erano riusciti, dunque, a trasferire e a conservare le relazioni instaurate nella *sauvagerie*. La vicinanza alla tesi di Montesquieu si unisce al ricordo delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* di Boulanger. Questi aveva rifiutato la tesi della trasformazione della *chefferie* in comando politico. Gli uomini, nella condizione naturale, si trovano in preda a emozioni interne assai profonde, che generano in loro la passione, per l'innanzi ignota, della paura. Furono le esperienze traumatiche degli sconvolgimenti naturali, di spettacoli e cambiamenti terrificanti a segnare gli uomini in modo indelebile. Il sentimento di paura e, potremmo dire con qualche anacronismo, di lutto che allora si creò, continuò e, per Boulanger, continua ancora ad agire. Ma la paura si sovrappone a precedenti esperienze, sicché fu per questo nuovo complesso emotivo che gli uomini persero il controllo della propria originaria ragione e della propria autonomia, produssero nuove ideologie, come la religione, e nuove prassi politiche, come la teocrazia, e vi si sottomisero⁴⁰. In questo modo, Pagano, anche attraverso l'originale costruzione di Boulanger, era ricondotto alla scienza dell'uomo di tipo empirista, alla tradizione di Locke e Hume. Perciò, poco vichianamente, in Pagano a guidare gli individui è il bisogno⁴¹, una struttura psicologica di tipo sensista, ancor più che un germe potenziale di razionalità. Si direbbe che per Pagano la condizione naturale sia per così dire bipolare, sensista e simbolica, e che sia soprattutto Boulanger a ricondurlo al recu-

39. Montesquieu, *Esprit des lois*, XVIII, 10.

40. N.-A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, s. I., 1761, pp. 233-234.

41. *I Saggi*, IV, 11, p. 284, per la ripresa dello schema della storia naturale dell'uomo, basata sulla nozione di bisogno.

però congiunto di Vico e Montesquieu. Da questi conflitti, letti ora con la lente della *Scienza nuova*, ora con quella dello *Spirito delle leggi*, emerse il potere di alcuni pochi, capaci di offrire difesa e minacciare vendette ai più. La prima forma politica fu, quindi, la «dispotica aristocrazia feudale», ovvero il «governo aristocratico feudale»⁴², nel quale l'opposizione tra plebe e nobiltà era determinata dal fatto che l'intero potere era nelle mani della seconda.

La propria posizione nei confronti del modello di Montesquieu è attentamente discussa da Pagano⁴³. Un punto di accordo con Montesquieu consiste nel duplice riconoscimento che Pagano fa dell'assoluta necessità di separare i tre poteri, se si vuole raggiungere una forma politica stabile e libera, e nel fatto che nella prima forma politica non si ravvisa questo equilibrio: dunque alle origini della politica non v'è un mondo ideale. Per Montesquieu, infatti, la monarchia eroica, che è la prima forma di organizzazione politica, riconosce la sovranità al popolo ed al re gli altri due poteri, così dandogli troppo e troppo poco potere; per Pagano, invece, nella repubblica aristocratica e feudale il popolo non esisteva⁴⁴, e il re aveva una mera funzione militare: i tre poteri stavano nella «pubblica adunanza» aristocratica. Per lui, quindi, i nobili avevano tutto il potere e gestivano la sovranità stessa. Questo punto di contrasto era per Pagano importante, perché, sulla scia dello *Spirito delle leggi*, anche per Filangieri e Robertson la funzione giudicante era originariamente appannaggio dei re e dunque anche per loro prima forma politica era stata la monarchia.

Dietro questa diversa ricostruzione della distribuzione dei poteri nelle prime forme politiche, v'era una diversa visione e del processo storico e dello stesso feudalesimo. Nello *Spirito delle leggi*, nella spiegazione della variazione delle forme sociali non interviene la dimensione politica, ma si ricorre piuttosto a fattori anch'essi di tipo sociologico, quali il volume, il rapporto con l'ambiente, i modi della *subsistence*; dal punto di visto politico, la temporalità è per Montesquieu una non ben definita categoria. Nella seconda metà del '700, questa interpretazione della storia delle società fu certo recuperata; ma ve ne s'affiancò pure un'altra, che mirava a introdurre anche la dimensione politica, seppure non necessariamente in termini di progresso, nel problema del passaggio da una forma all'altra di società. È in questo contesto che si colloca la polemica di Pagano con Filangieri e Robertson.

42. *II Saggi*, III, 10, p. 225 e 14, p. 240.

43. *II Saggi*, III, 11, p. 230; cfr. *I Saggi*, V, 10, t. II, p. 121

44. Cfr. anche *II Saggi*, V, 10, p. 323.

Per costoro, il feudalesimo era una degenerazione della monarchia, che si era lasciata sopraffare dai baroni nello scontro per il potere. S'era così creato un governo monarchico militare. Per Pagano, invece, proprio dalla funzione militare era venuto l'irrobustimento del potere regale, che aveva consentito lentamente ai sovrani di recuperare la funzione giudiziaria. Inoltre, da quell'ipotesi nasceva anche la visione sostanzialmente serena che Robertson aveva offerto del feudalesimo, il quale era un governo 'gotico', ma non 'mostruoso', perché in quel caos comunque bisognava ravvisare «the first rudiments of the policy and laws now established in Europe»⁴⁵. La nuova «division of property» che avevano introdotta era stata opera di uomini liberi e conquistatori. Fu perciò un «military establishment»: «the genius of the feudal government was purely aristocratic»⁴⁶. Il giudizio sul feudalesimo è poi negativo, ma comunque Robertson aveva assicurato continuità al passaggio tra mondo feudale e mondo moderno e di questo passaggio seppe dare una spiegazione che ebbe enorme successo. Questa continuità, invece, Pagano intese negare: ed è qui che si radica il suo dissenso, storico e politico, con Filangieri, che viene infatti da lui accomunato a Robertson.

Per Filangieri, che qui è vicino a Mably e non agli scozzesi, il feudalesimo, inteso come seconda barbarie, era stato provocato da un'usurpazione di potere da parte dei baroni su quello regale⁴⁷. Governo aristocratico militare, come per Robertson, fu una degenerazione dell'originaria monarchia, decaduta per via della crisi del sistema economico⁴⁸. L'intreccio dell'elemento economico e politico è essenziale in Filangieri e ne determinò l'apertura riformatrice e politica. La sua analisi del feudalesimo, come quella di Pagano e degli illuministi, si inseriva infatti nel vivace dibattito, storiografico e politico, che fin dagli ultimi anni del governo di Tanucci si era acceso a Napoli sul rapporto tra potere regio e feudalità, da un lato, e sulla possibilità di eliminare quest'ultima, dall'altro, pur dentro le strutture istituzionali della monarchia d'antico regime e borbonica, per avviare la necessaria modernizzazione del regno, fondata sull'estensione della libertà civile e la lotta al privilegio.

45. W. Robertson, *View of the progress of society in Europe from the subversion of the Roman empire to the beginning of the XVI century*, in *The History of the reign of Charles V*, in *Works*, London, 1831, p. 336.

46. W. Robertson, *History of Scotland*, in *Works*, cit., p. 56.

47. G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, III, 17, Filadelfia, Stamperia delle Provincie Unite, 1807, t. II, p. 393: «Non sono stati forse i Re stessi, che han depositata questa parte della pubblica autorità tra le mani de' Baroni?».

48. G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, II, 37, ed. cit., pp. 152-153.

Anche per la *Scienza della legislazione*, dunque, nel feudalesimo non era assente del tutto la primitiva struttura monarchica, come si ricavava dall'analisi sua del sistema giudiziario, ch'era diviso tra funzionari regi, eredi della primitiva funzione regale, e baroni, che l'avevano conquistata. Ma la via comune tra Robertson e Filangieri finiva qui: perché mentre Robertson aveva poi descritto come il feudalesimo era scomparso, Filangieri doveva indicare come farlo scomparire dal regno napoletano. Nonostante facesse mostra di discutere i dubbi che si sarebbero potuti avere sul diritto del sovrano di annullare diritti acquisiti da parte dei baroni, Filangieri in realtà chiese che questi arretrassero dal loro controllo della giurisdizione e rimettessero nella condizione iniziale la sovranità regia. In tal modo la via politica all'eliminazione del feudo era via al ristabilimento dei diritti originari del potere monarchico. Attraverso la piena ripresa dell'istituto monarchico, si sarebbe anche rinvigorita la società civile che, come aveva mostrato la storiografia scozzese, aveva costituito il punto di sostegno che la monarchia aveva saputo trovare per guidare il cambiamento. Per questa ragione, la soluzione economica e politica, da Filangieri difesa, che prevedeva la immissione delle terre feudali sul libero mercato senza più alcun privilegio giurisdizionale, era da preferire alla via 'naturale', consistente nello strumento, esso stesso feudale, della devoluzione, che avrebbe riproposto il mondo forense come arbitro del rapporto tra nobiltà e regno: quando era ormai evidente che la questione non era giuridica o fiscale, ma politica⁴⁹. In tal modo, mostrare alla monarchia le remote origini della propria legittimità era anche riaffermare, da parte di Filangieri, fiducia nell'attività della monarchia assoluta, nel cui quadro si mosse difatti tutto il suo discorso. E non soltanto il suo discorso teorico: si pensi al suo *Parere* del marzo 1788 sui progetti di riforma del Tavoliere di Puglia, nel quale dovette o poté accettare una soluzione di compromesso, come notò con amara acutezza il Galanti, che salvaguardasse, insieme, il metodo della riforma gradualistica e la volontà di far intervenire nelle riforme anche le forze sociali.

Per Pagano, massone ma vichiano di sinistra⁵⁰, v'era, invece, discontinuità tra sistema feudale e principio monarchico.

La feudale giurisdizione sorse insieme col governo feudale. Il chiarissimo presidente di Montesquieu fondò cotesta sua opinione, con deboli argomenti da altri

49. Cfr. A. M. Rao, *L'amaro della feudalità». La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700* (1984), Napoli, Luciano, 1997, pp. 82 ss.

50. Cfr. G. Giarrizzo, *La storiografia meridionale del Settecento*, in Id., *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 251.

confutata. Il profondo Robertson [...] adottò l'opinione contraria, cioè, che le giurisdizioni vennero a poco a poco usurpate da' baroni.⁵¹

Ma non del solo Robertson si tratta, bensì pure di Filangieri, che, come si è visto, aveva condiviso questa interpretazione delle origini del feudalesimo.

Per Pagano, cioè, non c'era distinzione cronologica tra istituzioni del feudalesimo e nobiltà feudale. La monarchia feudale, che avrebbe dovuto spiegare come dalle prime si fosse generata la seconda, era l'ipotesi fantasiosa che Montesquieu non aveva avuto e che appunto non spiegava nulla: perché nel governo feudale a comandare è, da subito, l'aristocrazia. Anche per Pagano, quando bisognava indicare i modi con i quali il feudalesimo non era sorto, ma era stato sconfitto, la lezione di Hume e Robertson diveniva insostituibile. Ma diversa era la sua visione della formazione dell'istituto monarchico. Per Pagano la monarchia era un'istituzione nuova, che nasceva non attraverso il recupero della propria pristina forma, ma attraverso un conflitto sociale con il mondo feudale. È la seconda forma della storia politica dell'umanità, scaturita da un processo di civilizzazione necessariamente violento, ch'era riuscito a convertire il diritto della forza, l'elemento proprio del feudalesimo, nel diritto della ragione. Aveva avuto torto Montesquieu a non vedere monarchia «dove non siavi un ordine di nobiltà», il quale non ha nessuna plausibile funzione antidispotica, ma anzi può al più frenare l'azione eventualmente illuminata del sovrano⁵². Tra monarchia e feudalità v'era una differenza radicale. Nella seconda era impossibile ogni costituzione.

3) *La storia del Regno*

La divergenza con Filangieri era anche di metodo filosofico. «Abbandoniamo la storia e i fatti per la ragione», aveva scritto quest'ultimo⁵³. Questa posizione di storia filosofica congetturale non fu condivisa da Pagano. Anzi, la forte affermazione di epistemologia fattuale, come viene ribadita dalla «Introduzione» alla seconda edizione dei *Saggi*⁵⁴, rivela l'a-

51. *I Saggi*, VII, 8, t. II, pp. 252-253.

52. *II Saggi*, III, 11, pp. 232-233.

53. *La scienza della legislazione*, IV, 56, ed. cit., p. 136.

54. *I Saggi*, «Introduzione», pp. 14-15; cfr. p. 29: la forza dei principali sistemi teorici, da Hobbes, a Helvétius, a Rousseau e Ferguson viene saggata da Pagano «tessendo la storia dell'umanità da' fatti, e non già dall'opinioni».

desione di Pagano alla storia naturale dell'uomo e del mondo di Buffon, Ferguson e Hume, ma anche la sua distanza dal mondo napoletano. Non riprendeva la curvatura conservatrice che questa medesima impostazione aveva avuto nel Grimaldi delle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza degli uomini* – il cui ricordo, ben vivido nella prima edizione dei *Saggi*, si stempera significativamente di molto nella seconda edizione; e, nonostante la commossa evocazione dell'amico scomparso, si nota anche una netta e consapevole lontananza dalle tesi della *Scienza della legislazione*: sul piano metodologico, come in questo caso; su quello della progettazione, dal momento che la sua ripresa dell'idealizzazione delle comunità italiche pre-romane⁵⁵ ha un accento assai più radicale che non in Filangieri⁵⁶; e su quello storiografico.

Nella prima edizione, lo schema della storia naturale dell'uomo, vichianamente trasformato in storia «del progresso sociale»⁵⁷, viene applicato da Pagano alla storia del regno di Napoli, di cui offre una sorta di storia filosofica e politica. Il quadro è sostanzialmente negativo. Con l'arrivo dei Longobardi, «nell'Italia, e nelle nostre provincie, la feudale polizia si stabilì nel suo pieno vigore». Né l'arrivo dei Normanni valse a mutare questo ordine. Su questa base, si può misurare la distanza di Pagano dalle ricostruzioni della storia nazionale che allora circolavano. La *Storia civile e politica del Regno di Napoli [...] da servire di supplimento a quella di Pietro Giannone* di Carlo Pecchia aveva bensì voluto indagare il «sistema politico feudale», ma, fedele all'ispirazione di Giannone, aveva cercato di riconoscere la positività della presenza germanica nel Meridione, al fine di accettare il sistema di leggi anti-ecclesiastiche così creatosi, senza però far proprio il sistema feudale come garanzia politica di un sistema di leggi civili che certamente andavano riviste e riformate. Interpretazione di compromesso, dunque, interessata più a trovare nei regni normanni e svevi gli elementi positivi di lotta alla Chiesa e a denunciare l'indebita, enorme acquisizione di regalie e privilegi da parte dei baroni (e degli uomini di chiesa), che a fare una compiuta storia del feudalesimo nel Regno napoletano. E Dragonetti, che su questa linea si mise⁵⁸, non ebbe poi difficoltà a ravvisare il governo monarchico, e non quello aristocratico o popolare, presso i

55. Cfr. M. Calaresu, *Images of ancient Rome in late Eighteenth-Century Neapolitan historiography*, «Journal of the history of ideas», (1997), pp. 641 ss.

56. G. Giarrizzo, *La storiografia meridionale*, cit., p. 230.

57. *Il Saggi*, I, 30, p. 117.

58. G. Dragonetti, *Origine de' feudi ne' regni di Napoli e Sicilia*, Napoli, Stamperia

popoli germanici. Su questa medesima linea giannoniana, che potremmo definire, per il suo risvolto ideologico, amministrativa, si potrebbe ricordare ancora, di Nicola Vivencio, la più tarda *Storia del Regno di Napoli e suo governo dalla decadenza dell'Impero romano infine al re Ferdinando IV*, con più forte intonazione conservatrice: il dato comune a questa interpretazione era l'idea che il feudo fosse consustanziale alla monarchia, sebbene ad essa subordinato; che il feudo fosse per così dire un principio d'ordine, voluto dal sovrano e quindi da nessun altro sovrano legittimamente eliminabile: si potevano soltanto riformarne gli abusi. La storia feudale del Regno di Napoli era dunque in alternativa a quella del resto d'Europa, e per essa non valeva, di conseguenza, l'interpretazione della storiografia più recente. Ci si trincerava sulle orme di una lettura arcaica dello *Spirito delle leggi*, ovvero si utilizzava la tradizione di Giannone per riconsacrare l'istituto monarchico.

L'interpretazione degli illuministi al contrario poggiava sul riconoscimento dell'importanza della storiografia europea e sull'analogia tra il caso napoletano e il mondo feudale europeo. Si pensi al grande sforzo editoriale del Galanti alla fine degli anni '70 di diffondere i nuovi storici illuministi, Hume e Chastellux, Raynal e Voltaire e Robertson, per meglio discutere appunto il problema del feudalesimo⁵⁹. Ma anche il fronte illuminista aveva sostenuto la tesi della priorità dell'istituto monarchico, pur se con tutt'altro animo. Proprio Galanti fu il più fermo sostenitore della necessità di abbandonare la storiografia giuridica di Giannone, la quale non sapeva, né in Giannone medesimo, né nei suoi emuli, innalzarsi ad una prospettiva più elevata, sola via invece, questa della nuova storia filosofica, capace di offrire anche una diversa chiave di lettura politica della storia del Regno. Ma la struttura originaria rimaneva, per Galanti come per Delfico, quella della monarchia. Il dibattito sulla questione dei feudi devoluti, da un lato, e quello sulla indipendenza del Regno da Roma, svoltosi con rinnovato fervore proprio alla fine degli anni '80, mostrò con chiarezza le ambiguità del regalismo giannoniano ed il bisogno di andar oltre, in un campo come nell'altro.

Regale, 1788, pp. 17 ss. Su questo dibattito, cfr. Rao, *L'amaro della feudalità*, cit., pp. 297 ss., con ampia bibliografia, e G. D'Amelio, *Polemica antifeudale, feudistica napoletana e diritto longobardo*, «Quaderni storici», 9 (1974), pp. 347 ss.

59. Cfr. la «Nota Introduttiva» di F. Venturi alla antologia di scritti di G. M. Galanti, in *Illuministi italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. 956-964.

Fu Pagano ad indicare, anche nella sua ricostruzione storica, il modo con il quale andare oltre l'eredità giannonica – e di Vico. Nessuna positività si poteva trovare nella storia della monarchia napoletana. Ruggero aveva sì «posto qualche freno all'indipendenza, all'anarchia, al disordine, pur tuttavia convenien dire che la monarchia da lui fondata fu interamente feudale». Poi: «Né la feudalità soltanto, ma la dipendenza eziandio dalla corte di Roma fu un originario verme nato nella midolla di cotesta bella pianta della monarchia, che roderla dovea col tempo, e pressochè dissecarla nella radice». Inoltre, nella monarchia confluirono le città ancora greche, nelle quali dominavano «la corruzione, la decadenza, la schiavitù, la mollezza, la malafede». Da questi tre elementi sorse la monarchia meridionale:

un regno feudale, e dipendente, in cui vennero mescolati istituti e costumi della barbarie di decadenza e dell'originaria barbarie da' nostri conquistatori recataci, spirito di servitù, e di feroce indipendenza, ignoranza, e frode, superstizione, e rilasciatezza⁶⁰.

Anche la diga frapposta da Giannone per difendere la funzione antiecclesiastica della monarchia normanna era così eliminata. Questa dunque la monarchia feudale napoletana. E difatti non è risparmiato nemmeno il mito di Federico, difeso invece dagli *Annali* di F. Grimaldi, per aver chiuso l'anarchia feudale. Nemmeno a Federico di Svevia riuscì di recidere questa mostruosa confusione, questa «costituzione feudale e quasi provinciale». Il suo modello di Stato era, secondo Pagano, la monarchia bizantina, nella quale le leggi risentivano di conseguenza della «ferocia del dispotismo, e di una decaduta nazione»⁶¹. Troppo pavidi furono gli Angioini per opporsi ai baroni e al papato; troppo deboli gli Aragonesi per sconfiggerli. Il passaggio a vicereame concluse questa parabola. L'istituzione del Collaterale, nel quale doveva risiedere il potere legislativo, servì a portare al potere il «corpo de' Supremi togati», in accordo con «il ceto de' Feudatari e degli Ecclesiastici». Il male fu non soltanto che, a causa di questa solidarietà di interessi, non si prese mai alcuna «riforma de' radicali disordini della viziosa costituzione», ma che anzi quest'ultima venne peggiorata, perché nel Collaterale si unì al potere legislativo, indiretto e consultivo per il re lontano, quello di «direttamente giudicare delle fortune degli uomini». «Onde

60. *II Saggi*, I, 30, pp. 254-255.

61. *II Saggi*, I, 30, p. 255.

dispotico divenne il suo potere», aggravato, o simbolizzato, dalla scomparsa dei parlamenti⁶².

«In sì fatto stato qual pubblica nazionale forza si può ravvisare?». Naturalmente nessuna. Nel regno napoletano non esistevano forze civili capaci di far sentire l'esigenza di nuovi diritti: in questo «miserabile stato», nullo era il commercio, assenti l'agricoltura e le arti⁶³. Nel regime feudale napoletano due erano i poteri, i «ceti» dei feudatari e degli ecclesiastici, dalle immense ricchezze; poi v'era la «serva plebe». In realtà, nel corso dell'età vicereale, si era formato, secondo Pagano, un terzo ceto, quello dei «forensi». Costoro divennero «il mezzo tra' ricchi potenti, e il miserabile popolo»: sebbene facessero causa comune con i feudatari e gli ecclesiastici, tuttavia proprio a loro si dovette un qualche cambiamento della costituzione feudale, più che «alle leggi col tempo emanate», perché essi «fecero sorgere il terzo ceto, che strinse gli estremi», e tra lusso e potere e miseria e servitù si creò «una media proporzionale». Ma lo stile causidico fece degenerare questa potenziale trasformazione. Invece di assicurare nuove proprietà, si rese incerto questo diritto, si oscurò la giustizia; il discorso giuridico divenne cinico e falso, come quello religioso. Corruzione politica, sociale e ideologica: questo il Regno di Napoli: «la cabala forense, il genio monastico [...], lo spirito di feudalità formarono il carattere nazionale, per cui né pubblica educazione, né pubblico interesse, spirito nazionale fu mai tra noi»⁶⁴. In tal modo Pagano diede alla sua denuncia della decadenza del Regno un vigore che mancava all'analisi di Galanti di quegli anni, perché era riuscito a individuare quale sua causa di fondo non la resistenza baronale all'azione del potere monarchico, perfettamente comprensibile come scontro di potere, ma il tradimento sociale e ideologico, per così dire, che il gruppo emergente aveva compiuto nel Meridione e lo aveva collocato entro il sistema monarchico-feudale. In questo avvicinamento del mondo forense a quello ecclesiastico, Pagano anticipò e forse ispirò le pagine che poi avrebbe scritto Galanti nel suo *Testamento forense*.

L'uscita dal mondo feudale era legata alla riscoperta della proprietà:

Come i *stabilimenti feudali*, che danno in proprietà le persone e i dritti personali, distruggono la libertà civile e le leggi naturali e sociali, così i *dritti proibitivi* annul-

62. *II Saggi*, I, 30, pp. 255-256.

63. *II Saggi*, I, 30, p. 259.

64. *II Saggi*, I, 30, VII, 9, pp. 261-262.

lano la proprietà, la di cui natura porta il far uso delle sue cose come e quanto attalenta [...]. Una proprietà che distrugge la natura della proprietà, un dritto che annulla il dritto, è un mostro civile e una cosa che nel tempo istesso è e non è⁶⁵.

Il mondo forense, da cui pure sarebbe potuto venire il movimento decisivo contro il sistema feudale ha quindi tradito la propria causa, che era quella di indicare e realizzare «il principale oggetto della società», «lo scopo della legge civile» che è «la conservazione de' naturali dritti degli uomini». Soltanto una società così formata poteva garantire l'uscita dalla condizione di paura naturale e consentire il passaggio, e meglio si direbbe il salto, ad una dinamica sociale completamente diversa, che era quella della cultura. Due sono *le specie de' bisogni fisici e morali*⁶⁶. La società non serve soltanto alla realizzazione dei bisogni elementari, ma pure «per ottenere una morale comunione degli animi nostri», che si sviluppano grazie alla perfettibilità. La perfettibilità, dunque, opera una conversione dei bisogni fisici in dialettica morale analoga a quella che la storia opera del fatto in diritto. Quando manchino queste condizioni, non c'è società legittima, ove cioè la legittimità sia intesa non sul piano della storia del diritto, ma come fondamento antropologico. Non c'è società legittima ove manchi la dinamica della cultura.

Son questi gli oggetti, che si hanno a proporre le civili leggi, quando il corpo sociale acquista una forma regolare, cioè libertà civile, proprietà: ossia proprietà personale e reale: cioè vale l'istesso che la conservazione e la difesa de' dritti naturali degli uomini ridotti in società, che da principio si è detto essere l'oggetto della società e delle leggi, e l'indice della colta e perfetta società⁶⁷.

Il mondo forense meridionale fu l'autore del mostruoso istituto sociale che dominava il Regno, perché aveva giustificato il privilegio, che è una struttura di violenza, sovrapponendolo alle leggi civili. Aveva così fatto degenerare il processo di civilizzazione che si sarebbe potuto innescare anche nel meridione d'Italia.

Processo di civilizzazione che secondo Pagano avrebbe dovuto avere come sua base sociale un nuovo gruppo sociale, estraneo all'economia feudale, ch'egli chiama, memore di Genovesi, *ceto mezzano*⁶⁸: quel che gli

65. *II Saggi*, V, 21, pp. 348-349.

66. *II Saggi*, II, 7, p. 158: è il titolo del capitolo ove si sviluppa l'argomentazione.

67. *II Saggi*, V, 22, p. 350.

68. *II Saggi*, V, 20, p. 348.

scozzesi avevano definito il *middle rank*. Tra il popolo «ignorante» e perciò «incapace a reggersi per sé», e il «corpo de' nobili», il quale «ritrovisi nell'ignoranza e nell'ozio sepolto, ordinarii effetti di una lunga tranquillità e di una opulenta fortuna»⁶⁹, avrebbe dovuto trovarsi il ceto medio. C'era questo ceto a Napoli? Pagano ne dubitò. Ma se mancava un gruppo sociale di produttori indipendente e capace per questo di opporsi all'aristocrazia, s'era invece formata una cultura indipendente, rappresentata da una nuova immagine di filosofo. «Il filosofo è per ragione ciò che l'uomo naturale è per sentimento»⁷⁰. Le ragioni della cultura e della libertà venivano fatte valere a Napoli dal mondo dei *philosophes*. Anche a Napoli, la cultura illuminista si presentava infine come autonoma dal potere, capace anzi di costruirne una genealogia critica, da una parte, e di preparare piani di riforma che dessero voce ai movimenti, ancora appena presentiti, della società civile, dall'altra.

Tra feudalesimo e monarchia, nel Settecento e a Napoli, non nell'Inghilterra della fine della Guerra delle due Rose, s'era dunque creato uno iato incolmabile.

Come avviare la rinascita, o meglio la civilizzazione del Regno, perché, per usare le categorie di Rousseau dalle quali siamo partiti, mai lo Stato napoletano era uscito dalla barbarie feudale ed era pervenuto alla libertà? Il modello di civilizzazione dal basso era impossibile, come Pagano lucidamente vide dopo aver ricostruito la storia del Regno. Non restava che l'intervento dall'alto, non restava che sperare in uno zar Pietro napoletano. Non restava che rievocare l'entusiasmo dei tempi eroici che l'arrivo di Carlo di Borbone aveva suscitato e provare a riversarlo su Ferdinando. Il punto di appoggio decisivo doveva essere la riforma della legislazione, sola strada che garantisse la libertà e l'abbattimento politico ed economico del mondo feudale. Da qui, sarebbero discese le riforme nell'economia, nella politica, nella società. Il richiamo, negli scritti giuridici di quegli anni, che Pagano fa a Beccaria, quale terzo nume del pensiero illuminista dopo Vico e Montesquieu, illustra da solo come ormai il *philosophe* si fosse allontanato da Grimaldi, come la sua scienza dell'uomo mirasse ormai ad affermare la libertà e l'eguaglianza, non la disuguaglianza⁷¹. La posizione di

69. *II Saggi*, V, 5, p. 309.

70. *II Saggi*, V, 5, p. 308.

71. Cfr. G. Solari, *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1963; G. D'Amelio, *Illuminismo e scienza del diritto in Italia*, Milano, Giuffrè,

Pagano, all'indomani della prima edizione dei *Saggi*, era quella del maturo illuminismo europeo. Non riconducibile a quella del gruppo dei fratelli De Gennaro, dei Grimaldi e Palmieri; in parte lontana anche da quella di Delfico e Galanti, che si stavano trasformando in funzionari illuminati dello Stato; ma, come si è visto, nemmeno identica a quella di Filangieri. A Filangieri Pagano era certamente vicino per il comune convincimento che la soluzione della crisi del Regno poteva venire da un'impostazione economica del problema feudale e sociale; che i filosofi dovessero farsi legislatori. Era, la filosofia dei lumi, scienza del legislatore. E tuttavia le linee loro si distinsero proprio per la diversa impostazione storiografica. L'attenzione al mondo della storia, che gli venne in vario modo da Vico e Boulanger, ma anche, come ho cercato di far vedere, da Montesquieu e Raynal, spinsero Pagano su un'altra strada, che fu quella dell'illuminismo più radicale, non profetico, ma sensibile all'importanza, nella storia del passato e nel presente, della rivoluzione.

Pagano scrisse l'elogio funebre da confratello massone del Filangieri; ma la sua visione era diversa. Questa sua solitudine risalta anche nella produzione storiografica. Nel 1795, Vito Giliberti, un lucano un cui libro Pagano aveva letto e approvato per conto della censura⁷², pubblicò un'opera dal titolo significativo, *l'Istoria filosofica e politica della fondazione dei reami delle due Sicilie*⁷³. È evidente l'ispirazione di Pagano. Ma, costruita su Hume e Machiavelli, l'opera si restrinse poi a una valutazione puramente istituzionale dell'operato dei Normanni. Denunciò la negativa presenza della Chiesa, per individuare nel governo normanno una mediazione tra monarchia e aristocrazia. Nonostante il titolo, Giliberti era più vicino a Filangieri, a Giannone anzi, che a Pagano, il cui insegnamento stentava a circolare anche negli anni '90, come già era successo negli anni '80. Era evidentemente difficile accettare la lezione, così limpida-mente proposta da Pagano, di abbandonare la tradizione di Giannone, per avviare un nuovo programma riformatore⁷⁴.

1965, pp. 52-56 e *passim*. E. Ferrone, in un contributo al Convegno sulla Repubblica napoletana del 1799 (Napoli, gennaio 1999), ha affrontato questo problema: lo ringrazio per avermi consentito la conoscenza del suo intervento, che verrà pubblicato negli Atti.

72. Cfr. V. Giliberti, *Ricerche sulla patria di Ocello lucano*, Napoli, S. Palermo, 1790.

73. Napoli, Zambraja, 1795. Sul Giliberti qualche riga in T. Pedio, *Storia della storiografia lucana* (1964), Venosa, Edizioni Osanna, 1984, p. 50.

74. Cfr. F. Venturi, «Introduzione» a *Illuministi Italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, cit., p. XIV.

Proprio perché grazie alla sua visione storica più chiara è l'antitesi tra Stati costituzionali e Stati senza costituzione, più chiara è anche la sensazione di distacco di Pagano dalla monarchia borbonica. Perché il Regno napoletano potesse abbandonare la propria condizione di regno feudale erano possibili due strade. La prima era costituita dalla modernizzazione dell'apparato monarchico, la sua trasformazione in monarchia assoluta ed illuminata: era il mondo, se non più di Federico II, certamente ancora di Giuseppe II. Era però un'ipotesi, che, dopo il 1789-91, non poteva che parere assai fragile. L'altra strada era quella dello Stato costituzionale rappresentativo. Anche a Napoli, quindi, il 1789 segnò uno spartiacque, perché pose in termini nuovi il rapporto tra libertà civile e politica. Che Pagano abbia deciso di non ripubblicare nella seconda edizione i due ultimi capitoli dell'ultimo dei *Saggi*, il «Generale prospetto della storia del Regno», è segno della sua ormai mutata valutazione e delle capacità di rinnovamento della monarchia, e del rapporto che vi dovevano tenere gli intellettuali.

Poi, si mise in chiaro quale fosse la posizione del governo. E, concluse Galanti, «co' nostri costumi corrotti, colle nostre ricchezze, colle nostre miserie, co' nostri curiali non siamo gli esseri i più facili a riformare»⁷⁵. Avere espunto la ricostruzione storica dalla seconda edizione dei *Saggi* rivelava la convinzione di Pagano che non bastava più il richiamo alla storia per sostenere la trasformazione del Regno, la sua uscita dalla decadenza. Così pensavano sia gli amministratori, Dragonetti, Pecchia, Vivenzio, sia gli illuministi, Galanti e Filangieri. Così non pensava più Pagano. La via alla rigenerazione era segnata. Non si poteva credere che la monarchia napoletana fosse in grado di guidare quelle riforme, perché la sua storia testimoniava la sua incapacità, non la sua abilità riformatrice. Pochi anni furono sufficienti a convincere Pagano che Ferdinando non si sarebbe incamminato su quella strada. Nella seconda edizione, Ferdinando è detto Tito: elogio retorico, di tono magari genovesiano, ormai del tutto inattuale, come la sua monarchia. Il distacco dal mondo borbonico è ormai delineato. La serena, o almeno fiduciosa visione delle forze della monarchia che aveva avuto Filangieri non è per Pagano applicabile alla storia di Napoli. L'idealizzazione di una 'prima' monarchia diventa rischiosa nel 1792 per Pagano, perché può essere strumento di conservazione e di rifiuto del nuovo, che è principalmente accettazione del sistema costituzionale. È la risposta di Pagano al dibattito politico sullo Stato monarchico e sulla feu-

75. G. M. Galanti, *Della descrizione geografica e politica delle due Sicilie*, a cura di F. Assante e D. Demarco, Napoli, ESI, 1969, t. I, p. 125 (il brano è del 1793).

dalità che aveva visto svolgersi intorno a lui in quegli anni. Appare dunque evidente che nei *Saggi* del 1792 Pagano non abbia più alcuna fiducia nella monarchia borbonica, quale essa era: per avviare le riforme occorreva innanzitutto riformare l'istituto monarchico in senso costituzionale – quello che a Napoli i Borbone non vollero mai accettare, sia detto per inciso: né nel 1799, né nel 1820-21, né nel 1848.

In un capitolo dell'*Histoire philosophique et politique*, intitolato *Révolutions arrivées dans la Lybie*, Pagano lesse l'inserzione di Diderot, nella quale si paragonava la rigenerazione di una nazione al mito di Medea e di Giasone: «Une nation ne se régénère que dans un bain de sang», aveva concluso Diderot⁷⁶. Una lettura che forse può esser messa a capo del silenzio di Pagano sulla storia del Regno, negli anni '90. Il *philosophe*, per essere legislatore, doveva andar oltre la storia del proprio regno, dove attingere quell'orizzonte intemporale del giusto, che permetteva di saldare il dover essere all'utile, il diritto alla violenza: l'utopia, così, poteva rivendicare per sé le energie delle riforme. Attraverso questo complesso giuoco tra storia, filosofia e politica, Pagano era arrivato a tentare una sua nuova scienza, che cercava la sintesi di Vico, Rousseau e Montesquieu, che ruotava intorno all'idea di rivoluzione e di civilizzazione.

Dopo il 1793-4, la via della civilizzazione e dell'utopia cominciò dunque con l'essere, per Pagano, quella della rivoluzione. Poi, nel dibattito svoltosi durante i mesi della Repubblica napoletana sulla feudalità la sua posizione mutò, e accettò, da giacobino, quel che da illuminista radicale aveva rifiutato, di conservare cioè i diritti reali per i baroni. Aveva appreso la lezione della politica e della storia, che il compromesso era, qui, inevitabile; il 29 ottobre del 1799, nella piazza del Mercato, mostrò con fermezza come la scelta morale fosse il centro della sua vita.

76. *HPP*, XI, 4, t. II, p. 103.