



Università degli Studi di Cagliari  
Facoltà di Studi umanistici  
Dottorato in Filosofia, Epistemologia e Storia della cultura  
Ciclo XXIX

## Sapere critico e cultura civile nel Settecento italiano: Muratori e Genovesi

Settore scientifico disciplinare di afferenza  
M-FIL/06

Presentata da: Andrea Lamberti  
Coordinatore del Dottorato: Prof. Andrea Orsucci  
Supervisor: Prof.ssa Francesca Maria Crasta  
Prof. Pierre Girard

Anno accademico 2016/2017  
Sessione d'esame marzo-aprile 2017



# Indice

<b>Introduzione</b> .....	5
Parte I. Critica e crisi dei saperi nel pensiero di Muratori .....	9
<b>1. Il tramonto del Barocco e le nuove prospettive culturali</b> .....	9
1.1 <i>Vizi dei letterati e nuova erudizione tra Fardella e Muratori</i> .....	9
1.2 <i>Alle origini del programma di riforma della cultura</i> .....	16
1.3 <i>Un nuovo sistema del sapere</i> .....	22
<b>2. Ripensare il buon gusto</b> .....	26
2.1 <i>La formazione del giudizio</i> .....	26
2.2 <i>I costumi del letterato</i> .....	29
2.3 <i>L'enciclopedia dei saperi</i> .....	34
2.4 <i>L'ordine della memoria</i> .....	37
<b>3. Sapere critico come programma culturale</b> .....	41
3.1 <i>Buon gusto come bon sens: il rifiuto delle «openioni anticipate»</i> .....	41
3.2 <i>Il rapporto tra ragione e autorità</i> .....	44
3.3 <i>Sull'accordo di erudizione e filosofia</i> .....	46
<b>4. Il problema religioso tra modernità e tradizione</b> .....	50
4.1 <i>La christiana moderatio e i freni dell'intelletto</i> .....	50
4.2 <i>La conciliazione di fede e ragione tra Agostino e Galileo</i> .....	54
4.3 <i>Apologetica religiosa e filosofia moderna</i> .....	62
Parte II. Antonio Genovesi e la fondazione della filosofia civile.....	76
<b>1. Metafisica ed empirismo</b> .....	76
1.1 <i>Muratori a Napoli</i> .....	76
1.2 <i>Buon gusto e filosofia eclettica</i> .....	80
1.3 <i>Da Platone a Locke</i> .....	83
1.4 <i>Contro gli 'entusiasmi' della ragione</i> .....	90
<b>2. Scienza dell'uomo e riforma della società</b> .....	100
2.1 <i>Fisiologia e teoria delle passioni</i> .....	100

2.2	<i>Senso interno e diritti di natura</i> .....	106
2.3	<i>Habitus, costumi e gusti pubblici</i> .....	115
2.4	<i>Educare la natura</i> .....	121
	<b>Bibliografia</b> .....	132

## Introduzione

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

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

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

Non si tratta solo di verificare se e come Muratori sia una delle tante fonti del pensiero di Genovesi, ma piuttosto di vedere come uno stesso modello di cultura e di società viene elaborato nel passaggio dalla fase più utopica e progettuale dei primi decenni del Settecento a quella della seconda parte del secolo che deve misurarsi, in modo più concreto, con l'azione riformatrice, ma anche sostenere il confronto con le tendenze radicali che provenivano da Oltralpe.

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

In quest'ottica, viene qui proposta una prima analisi di una serie di temi presenti in alcune delle opere di Muratori e di Genovesi, nelle quali è possibile ritrovare una medesima linea di pensiero. Questa, senza mai spezzare le radici della tradizione, si lascia alle spalle l'atteggiamento e lo stile tipici dell'erudizione cinque e secentesca e si muove contro la cultura scolastica della Chiesa ufficiale, nello sforzo di definire un modello di sapere legato all'affermarsi della filosofia razionale tra Descartes e Locke. Si tratta di ripensare una ragione libera, critica, ma accettabile in seno al cattolicesimo, capace di sostenere il rinnovamento politico ed economico.

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

La prima parte del lavoro è dedicata, in modo specifico, allo studio del progetto culturale di Muratori. Fin dai primi decenni del XVIII secolo, la promozione delle scienze sperimentali, si unisce all'appello a una 'regolata devozione' contro le pratiche superstiziose nate in seno

---

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

alla Chiesa cattolica. In particolare, viene preso in esame il testo delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1708; 1715) per ripercorrere l'emergere del nuovo ideale di letterato e di un concetto di erudizione che Muratori intende come frutto della sintesi di giudizio e memoria, esteso a tutto l'arco delle conoscenze naturali e storiche. Un tale modello di sapere mantiene sullo sfondo le categorie elaborate dalla *Logique de Port Royal* (1662), volte a rivalutare la storia e, più in generale, le nozioni di verosimile e di probabile nell'ambito dell'epistemologia cartesiana.

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

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

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

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

critiche ai vari sistemi filosofici presenti nei diversi volumi *Disciplinarum Metaphysicae Elementa* (1743-1751; 1752; 1760-1763) nelle quali si mostra tutta la difficoltà di tenere insieme empirismo conoscitivo e metafisica. Da qui, la progressiva espunzione dell'ontologia dal piano delle scienze, per far spazio alla riflessione etica e morale sul piano della quale viene misurato l'ideale della pubblica felicità.

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

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

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



## Parte I.

# Critica e crisi dei saperi nel pensiero di Muratori

## 1. Il tramonto del Barocco e le nuove prospettive culturali

### 1.1 *Vizi dei letterati e nuova erudizione tra Fardella e Muratori*

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

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

---

<sup>1</sup> Si tratta della *Lettera del Sig. Abbate Michel Angelo Fardella [...] in cui per rintracciare colla maggiore facilità il vero metodo di studiare, brevemente s'espongono la corruzione ed abusi delle umane scienze, i vizi, e difetti de' Letterati*, in *La Galleria di Minerva ovvero notizie universali*, tomo I, parte XII, Venezia, Albrizzi, 1696, pp. 361-368. Nella prima parte del tomo successivo della rivista, Fardella pubblica una *Lettera sull'arte di parlare* che rappresenta, sul fronte della polemica con una cultura basata essenzialmente sulla grammatica e la retorica, una continuazione di quella precedente. Alcuni temi di queste due *Lettere*, saranno poi ripresi nella *Lettera antiscolastica*, composta a Napoli ma rimasta inedita, pubblicata da Salvatore Feminiano (cfr. *Pensieri*

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

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

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

---

*scientifici e Lettera antiscolastica*, a cura di Salvatore Femiano, con una prefazione di Eugenio Garin, Napoli, Bibliopolis, 1986). Fardella aveva già scritto una prolusione sul metodo, pubblicata a Roma nel 1683, nella quale difendeva il metodo della matematica contro la dipendenza dell'insegnamento universitario dalla Scolastica (*Michael Angelus Fardella Siculus tertii ordinis sancti Francisci, [...] veritatis amatoribus, & inquisitoribus mathematicis*, Romae, typis Varesii, 1683). Su Fardella cfr. Donatella Lauria, *Agostinismo e cartesianesimo in Michelangelo Fardella*, Catania, Giannotta, 1974. Per una considerazione del pensiero di Fardella nel quadro dell'insegnamento universitario promosso all'interno dello Studio padovano, cfr. Maria Laura Soppelsa, *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'aristotelismo nella Scuola di Padova*, Padova, Antenore, 1974.

<sup>2</sup> Ivi, p. 361.

<sup>3</sup> Ivi, p. 364.

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

<sup>5</sup> Ivi, p. 362.

<sup>6</sup> Ivi, p. 364.

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

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

La critica di Fardella nei confronti di una cultura che, quando non è fondata su una «retorica voluttuaria ed effeminata», è per lo più legata al richiamo di vetuste autorità, prosegue nella denuncia del peso esercitato dall'insegnamento del latino che occupava buona

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 364-365.

<sup>8</sup> *Ibidem*: «Ciascuno condannando la Setta contraria, suole essere la regola dell'altrui intendere, e l'arbitro delle altrui opinioni. Si riprendono, si deridono, e si combattono vicendevolmente, ed invaghito ciascheduno della vittoria, si sforza di trionfare sopra gli altri; perciò quante maniere diverse di ragionare vi sono, tante diverse suppositioni, e contrari sistemi regnano, onde già lacera, e come divisa in pezzi la letteratura, strepita d'ogni parte tumultuario lo scisma, e sembra una discorde congerie d'innumerabili, ed opposte opinioni, che reciprocamente si distruggono, l'humano sapere».

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

<sup>10</sup> Ivi, p. 4.

parte dell'educazione dei giovani, a scapito dell'apprendimento dell'italiano e delle conoscenze veramente utili, come l'aritmetica, la geometria, la dialettica, la filosofia naturale e l'etica<sup>11</sup>. La lingua latina era certo apprezzabile finché consentiva una più larga diffusione delle opere presso il pubblico europeo ma non garantiva alcun accesso privilegiato alla conoscenza; tutt'al contrario, era dannosa per lo sviluppo delle scienze nella misura in cui obbligava i giovani letterati a trascurare la conoscenza della lingua materna, più adatta all'apprendimento e al ragionamento scientifico<sup>12</sup>.

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

Alla stagnazione culturale, Fardella reagisce con un'appassionata difesa del cartesianesimo reinterpretato nel quadro di un agostinismo che stimolerà l'interesse di Muratori<sup>15</sup>. Sotto questo profilo, si fa portavoce di una forte rottura con la tradizione che

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 5.

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

<sup>13</sup> Sull'accademia dell'Arcadia si rimanda al saggio di Anna Laura Bellina e Carlo Caruso, *Oltre il barocco: la fondazione dell'Arcadia. Zeno e Metastasio: la riforma del melodramma*, in *Storia della letteratura italiana*, vol. VI, a cura di Enrico Malato, Roma, Salerno editore, 1998, pp. 239-312, e ai riferimenti bibliografici in esso contenuti. In particolare, per il ruolo svolto dall'accademia nell'organizzare il ceto intellettuale italiano in repubblica letteraria cfr. Amedeo Quondam, *L'istituzione Arcadia. Sociologia e ideologia di un' accademia*, in «Quaderni storici» (1973), VIII, 33, pp. 389-438 e Id., *L'Arcadia e la 'Repubblica delle lettere'*, in *Immagini del Settecento in Italia*, Bari, Laterza, 1980, p. 198-211.

<sup>14</sup> Ivi, p. 10.

<sup>15</sup> Non è escluso che Muratori, nonché a Milano, possa aver letto o conosciuto per via indiretta queste stesse lettere pubblicate sulla *Galleria di Minerva* da Fardella che, tra le altre cose, aveva insegnato anche a Modena, nello Studio San Carlo, qualche anno prima che vi arrivasse il vignolese. Del resto, durante il soggiorno milanese, Apostolo Zeno, tra i curatori del giornale veneziano, lo teneva costantemente aggiornato sulle novità editoriali (il carteggio che ci è pervenuto comincia però solo dal 1698). Inoltre, già nel settembre del 1698, Zeno gli segnala e gli fece avere l'*Animae humanae natura ab Augustino detecta* pubblicata da Fardella, pochi mesi prima, a Venezia (Cfr. lo scambio di lettere tra Muratori e Zeno in *Carteggi con Zacagni ... Zurlini*, a cura di Anna Burlini Calapaj, Firenze, Olschki, 1975, XI, Apostolo Zeno, Lettere 6, 7, 11, 12, 14, pp. 202-208). Ad anni

sbocca nella costruzione di un complesso sistema filosofico. In Muratori, invece la percezione della crisi e la coscienza della decadenza italiana fanno piuttosto emergere l'esigenza di ripensare lo stesso concetto di cultura nello sforzo di salvarne le radici umanistiche. Così la soluzione alle problematiche messe in evidenza da Fardella vengono trovate proprio sul piano dell'erudizione e della pratica degli studi storici.

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

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

---

di distanza, il 17 marzo 1733, Muratori consiglierà la lettura di questo stesso testo a Girolamo Tartarotti, impegnato nella stesura di un'opera sull'essenza dell'anima (Cfr. L. A. Muratori, *Epistolario*, a cura di Matteo Càmpori, VII (1904), Modena, Società tipografica modenese, 1901-1922, p. 3118: «non lasci di vedere l'opera del Fardella, lettore in Padova ai miei giorni, il quale ha trattato questa materia secondo S. Agostino»). Ancora nel 1745, Muratori raccomanda di leggere la «Logica» di Fardella insieme a quella di Giovanni Gualberto De Soria, di Ehrenfried Walther von Tschirnhaus e alle *Regulae ad directionem ingenii* di Descartes, presenti negli *Opuscula posthuma, physica et mathematica* (cfr. *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Pasquali, 1745, p. 229).

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

oramai, la letteratura era divenuta di gran lunga più praticata – e meglio coltivata – presso di loro che non tra gli italiani. Per Muratori era chiaro come il nocciolo del problema fosse tutto politico, in particolare legato alla mancanza, nel frammentato contesto territoriale della Penisola, di un adeguato sostegno economico, al pari di quello garantito in Francia da Luigi XIV<sup>17</sup>.

Nella dissertazione, Muratori, attraverso gli stilemi del dialogo umanistico, discuteva, insieme a Giovan Gioseffo Orsi e Giovanni Rangoni, a favore dell'utilità del greco quale lingua dell'erudizione. Da questo punto di vista, si trattava di difendere in primo luogo i canoni della filologia umanista che esigeva il ritorno alle fonti originali per riscoprire il patrimonio classico nella sua autenticità. Per altri versi, obiettivo non secondario era quello di ridimensionare l'importanza del latino che, per quanto «a tutti necessario», manteneva il limite di escludere il confronto diretto con i maggiori testi della cultura ellenica. I benefici dell'apprendimento del greco venivano così celebrati nei confronti di tutti i campi del sapere, ma la sua conoscenza diveniva necessaria in vista dell'acquisizione di competenze specifiche volte all'approfondimento storico; in particolare per quel che attiene all'ambito degli studi ecclesiastici, nella spiegazione dei canoni, delle dottrine degli antichi Padri, dei dogmi teologici e riguardo a tutte le questioni storiche ad essi inerenti, ma anche rispetto all'interpretazione della Sacra Scrittura, per ribattere alle critiche protestanti che mettevano in discussione la traduzione latina<sup>18</sup>.

Sul piano più generale, quello che affiora in queste pagine è l'importanza della nozione di 'erudizione', messa in relazione a tutto il sistema della cultura. A legulei, scolastici e filosofi morali che accumulano in modo confuso citazioni su citazioni, viene contrapposta la figura dell'erudito che si serve dell'antichità non solo per arricchire il sapere, ma anche per padroneggiarlo e difenderlo. Sotto questo profilo, l'erudizione diviene un vero e proprio «relinquarum scientiarum ornamentum»<sup>19</sup>. In questo modo, «seppure nei modi generici di un gusto umanistico, ancora disposto alla solennità oratoria», come è stato sottolineato, «la disciplina antiquaria è messa in rapporto a tutto il mondo della cultura» e, da mero «virtuosismo», si ritrova inserita nel quadro più ampio delle altre scienze umane<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 2-3.

<sup>18</sup> Ivi, p. 24.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>20</sup> Cfr. Ezio Raimondi, *Ragione ed erudizione nell'opera del Muratori*, in *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, a cura di Vittore Branca, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 319-336, ora in Id., *I lumi dell'erudizione. Saggi sul Settecento italiano*, Milano, Vita e pensiero, 1989, p. 79.

Presso l'Ambrosiana, Muratori farà presto pratica dei metodi appresi da Bacchini ma anche della sua conoscenza del greco<sup>21</sup> con il reperimento di materiali pubblicati progressivamente negli *Anedocta latina* (1697; 1698; 1713) e negli *Anecdota graeca* (1709). In ogni caso, quello di Milano è un periodo che lascia una traccia duratura soprattutto dal punto di vista teorico. I cinque anni passati presso la corte dei Borromeo offrono importanti banchi di prova che fanno emergere, se non i primi indirizzi di riforma, per lo meno delle chiare direttrici di cambiamento. Con la conoscenza diretta di Carlo Maggi e Francesco de Lemene, Muratori, matura il proprio rapporto con l'Arcadia<sup>22</sup> e, in particolare, con l'eredità lasciata dal 'secentismo' e dai modelli della retorica barocca<sup>23</sup>, nel contesto di un'atmosfera animata dal diffuso sentimento di rivalsa, dopo la censura della tradizione letteraria italiana portata avanti dal gesuita Dominique Bouhours nella sua *Manière de bien penser* (1687). D'altra parte, l'ambiente milanese, in particolare tramite Celso Cerri, lo pone a confronto con tendenze agostiniane per certi versi vicine a quel rigorismo giansenista dal quale era in ogni caso necessario distinguersi.

Al ritorno da Milano, la riflessione sui problemi di metodo e sulle questioni di poetica e di critica letteraria, rappresentano la base sulla quale costruire un nuovo programma intellettuale di cui l'agostinismo costituisce la cornice filosofica e religiosa. Sotto questo profilo, nel primo decennio del Settecento, il lavoro di Muratori è tanto più intenso quanto variegato e poliedrico. Per prima cosa, segue, in qualità di attento revisore, le fasi di elaborazione delle *Considerazioni sopra la Maniera di ben pensare* (1703) di Giovan Gioseffo Orsi; opera che dava forma alle ansie collettive di risposta alle critiche francesi<sup>24</sup>. Nello stesso periodo, compone la *Perfetta poesia*, finita di scrivere nel 1703, nella quale presenta il principio del buon gusto e, con questo, apre la strada a un moderato razionalismo.

---

<sup>21</sup> Giuseppe Flammini ha comunque fatto notare che le competenze di Muratori in questo campo non furono elevate, motivo per cui dovette ricorrere all'aiuto del grecista Anton Maria Salvini per la revisione della traduzione latina degli *Anecdota Graeca*. Per questi aspetti e per tutta la gestazione dell'opera, cfr. *Gli Anecdota Graeca di Ludovico Antonio Muratori e l'indagine filologica all'alba del secolo XVIII*, Macerata, EUM, 2006.

<sup>22</sup> Muratori aderisce all'accademia dell'Arcadia con il nome di Leucote Gateate.

<sup>23</sup> In realtà, come viene ricordato nella *Lettera al Procia*, già prima degli anni milanesi, la lettura dei versi di Maggi e di Lemene aveva dato occasione di abiurare «il vano e l'affettato» per un più 'regolato' gusto arcadico. Cfr. *Intorno al metodo seguito ne' suoi studi. Lettera all'Illustrissimo Signore Giovanni Artico Conte di Porcia* (1721), in *Opere*, a cura di Giorgio Falco e Fiorenza Forti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, I, p. 11.

<sup>24</sup> Cfr. Sul rapporto Muratori-Orsi vedi il *Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, a cura di A. Cottignoli, Firenze, Olschki, 1984. Cfr. inoltre Corrado Viola, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Edizioni Fiorini, 2001; Alfredo Cottignoli, *Orsi corrispondente muratoriano fra buon gusto e autorizzamento*, in Id., *Muratori teorico. La revisione della «Perfetta poesia» e la questione del teatro*, Bologna, CLUEB, 1987, pp. 37-47; Id., *Un inedito settecentesco: le Annotazioni di G.G. O. alla «Perfetta poesia»*, «Filologia e critica» (1981), VI, pp. 426-44.

A partire da qui, a brevissima distanza, nei *Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia*, pubblicati nel 1704 (sebbene con la falsa indicazione di Napoli, 1703), viene incentivata la nascita di una politica culturale 'confederata' che renda possibile la realizzazione di una *respublica litteraria* nazionale capace di realizzare l'ottimo nelle lettere e nelle arti. In seguito, con le *Riflessioni sopra il buon gusto* e con il *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, elaborati quasi parallelamente, tra il 1706 e il 1710, emerge con maggiore chiarezza il piano completo di una riforma della cultura italiana che investa tutti gli aspetti del sapere, nel quadro di un cambiamento generale della mentalità del mondo intellettuale italiano.

### 1.2 *Alle origini del programma di riforma della cultura*

Nella *Perfetta poesia*, Muratori inizia a ragionare sull'uso delle facoltà conoscitive e, in relazione ad esse, sui rispettivi ruoli delle scienze e delle arti. In particolare, la poesia viene ricompresa tra i mezzi diretti all'ammaestramento degli intelletti umani, in quanto vera e propria «ministra», insieme alla storia e la retorica, della filosofia morale nella quale vengono ricompresi lo studio delle leggi divine e umane, la politica e l'economia<sup>25</sup>. Fin dagli antichi, viene fatto notare, il loro legame era stato considerato strettissimo tanto che nessuna distinzione era di fatto posta tra poesia e filosofia morale o teologia<sup>26</sup>. In effetti, la «vera, e perfetta Poesia», come tutte le altre scienze e arti, risulta regolata dalla «Facoltà Civile». Oltre ad essere «Arte imitatrice e componitrice di Poemi», la poesia si rivela perciò anche «Arte subordinata alla Filosofia Morale, o Politica». In essa, allora, era necessario ritrovare il perfetto equilibrio di *docere* e *delectare*, vale a dire doveva «sempre dilettere, e nello stesso tempo recare utilità alla Repubblica»<sup>27</sup>.

La storia, invece, per Muratori rimane «la stessa Morale in pratica, cioè spiegata con gli esempi delle azioni altrui». In tal senso, non tende in alcun modo al diletto, ma fornisce una descrizione fedele dei costumi degli uomini secondo quella «certa mediocrità di vizio e di virtù» che li caratterizzava<sup>28</sup>. Sotto questo profilo, va considerata il frutto della sola memoria e, per questo, si dimostra inferiore alla poesia che, per il tramite della fantasia e dell'ingegno,

---

<sup>25</sup> L. A. Muratori, *Perfetta poesia spiegata e dimostrata con varie osservazioni*, I, Modena, Soliani, 1706, p. 42.

<sup>26</sup> Ivi, p. 44.

<sup>27</sup> Ivi, p. 45. Ma vedi anche Lamindo Pritanio (L. A. Muratori), *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, Venezia, Pasquali, 1742, p. 150 (d'ora in poi *Riflessioni*).

<sup>28</sup> Ivi, p. 42.



è capace di attingere il «vero universale», laddove l'altra rimane rappresentazione minuta di «veri particolari», secondo il giudizio riduttivo che ne aveva dato Aristotele nella *Poetica* (1451b), in seguito riproposto da Pallavicino, Castelvetro e Bacone<sup>29</sup>.

A partire da queste considerazioni, Muratori si sforza di comprendere la funzione della poesia alla luce di un sistema del sapere pensato in accordo con la struttura metafisica del mondo che, con un'espressione riecheggiante la letteratura retorica e barocca, viene descritto come «unione di molti ornamenti»<sup>30</sup>. Secondo suggestioni platoniche che rimandano all'idea della grande catena dell'essere e della gerarchia degli enti propria della tradizione di Dionigi Aeropagita, la realtà viene suddivisa in tre regni: quello spirituale che comprende Dio, presenze angeliche e anima dell'uomo; quello umano, identificato con il mondo delle relazioni tra anima e corpo; e il regno materiale che si riferisce a tutti i movimenti dei corpi e della materia. Ad ogni piano del reale corrisponde un piano di verità al quale si riferiscono le singole scienze. Così, in primo luogo, la teologia tratta del «Vero soprannaturale», le matematiche si occupano del «Vero astratto de' Corpi, delle figure, de' numeri, de' suoni», la fisica, invece, del «Vero della Natura creata» mentre le «scienze pratiche» (teologia morale, filosofia dei costumi, giurisprudenza, politica, economia) del «Vero de' costumi, e delle azioni». Della morale, sono ancelle le «nobili Arti» della retorica, della storia e della poesia, che hanno per oggetto «il Vero che è connesso con il buono», nella misura in cui la prima persuade della sua verità, la seconda lo descrive nei modi in cui si manifesta, la terza tratta di come, «verisimilmente», dovrebbe essere<sup>31</sup>.

In tal senso, la poesia, generalmente rivolta alle verità del mondo umano, oggetto della filosofia morale, si distingue dalle altre scienze soprattutto perché considera il vero non tanto per intenderlo o conoscerlo, quanto per imitarlo. La sua «essenza», spiega Muratori, consiste proprio nell'«imitazione», fermo restando che con i termini di «*rappresentare, imitare, e dipingere*» ci si riferisce, in particolar modo, a «quell'azione, con cui parlando talmente si veste d'Immagini, e si esprime con sentimenti o vaghi o sensibili, o nuovi, o chiari, o evidenti, e con parole sì convenevoli una Cosa, che l'Intelletto per mezzo specialmente della Fantasia l'intende senza fatica e con diletto particolare, e a noi può parere talvolta, per così dir, di vederla»<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Per un commento al passo della *Poetica* di Aristotele cfr. *ivi*, p. 113 e sgg.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 72.

Il buon gusto viene allora qui presentato come quella facoltà di discernimento estetico che riconosce il diletto del bello poetico nella misura in cui è fondato sulla cognizione del vero<sup>33</sup>. In effetti, «il Bello dilettante, e movente con soavità l'umano Intelletto, altro non è, se non un Lume, e un Aspetto risplendente del Vero» e in quanto tale diviene oggetto di giudizio. Muratori individua i canoni del buon gusto nella «Brevità, o Chiarezza, o Evidenza, o Energia, o Novità, Onestà, Utilità, Magnificenza, Proporzione, Disposizione, Probabilità, e in altre Virtù, che possono accompagnare il Vero, e colle quali esso è rappresentato all'Intelletto nostro»<sup>34</sup>. In questo modo, il buon gusto diviene regola di misura e di semplicità che, sebbene ancora nelle forme retoriche della trattatistica secentesca, fa eco alla esigenza cartesiana di naturalezza, fatta propria dal classicismo francese, e sulla base della quale diventa possibile archiviare in modo definitivo il principio che, per la letteratura, vedeva nel riferimento all'autorità dei classici il solo criterio di validità estetica, secondo una prospettiva sostenuta ancora da Orsi nelle sue *Considerazioni*<sup>35</sup>.

Le nuove prospettive estetiche ispirate al principio del buon gusto e di un moderato razionalismo impongono un'attenzione sempre maggiore per la prosa e per la storia. Muratori apre così una fase di passaggio dall'«Arcadia barocca» alla «Arcadia illuministica»<sup>36</sup> all'interno della quale muta il modo di guardare all'erudizione, sempre meno disciplina della memoria al modo dell'antiquaria secentesca, sempre più concepita come scienza critica, legata all'attività del giudizio, al modo della storiografia moderna.

Al tempo della *Perfetta poesia*, il riordinamento dell'archivio estense, il rapporto epistolare con Leibniz, le ricerche storiche iniziate a partire dalla vertenza di Comacchio e portate avanti con le indagini genealogiche sulla Casa d'Este<sup>37</sup>, avvicinano Muratori alla

---

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 63. Qui il buon gusto viene anche definito come il «saper giudicare in teorica, e in pratica, ciò ch'è bello, ciò ch'è deforme in Poesia».

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>35</sup> Su questi aspetti, cfr. Corrado Viola, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, op. cit., *passim*; ma vedi anche Mario Fubini, *Dal Muratori al Baretti: studi sulla critica e sulla cultura del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 140-141.

<sup>36</sup> Cfr. Guido Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto di "gusto" nell'Italia del Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 55: «Nel lungo ciclo dell'Arcadia, dalla metà del Seicento alla fine del Settecento, possiamo parlare di un'Arcadia barocca, di un'Arcadia illuministica, di un'Arcadia preromantica. Il Muratori va posto tra la prima e la seconda fase, chiude la prima e apre l'altra. L'attenzione che egli dà alla fantasia *naturale* è l'estrema frontiera della sua modernità: corrisponde al suo programma di riformatore illuminista nella poesia e nella prosa».

<sup>37</sup> Sul rapporto Muratori-Leibniz, occasionato dalle comuni ricerche genealogiche, cfr. S. Bertelli, *Erudizione e storia*, cit., p. 176 e sgg. Il carteggio tra Muratori e Leibniz era stato già pubblicato da Matteo Càmpori (*Corrispondenza tra L. A. Muratori e G. G. Leibniz conservata nella R. Biblioteca di Hannover ed in altri Istituti*, Modena, Vincenzi, 1892), ma si è in attesa di una nuova edizione; su questa cfr. Irene Scaravelli, *Il carteggio Muratori-Leibniz e gli antecedenti di un'edizione critica*, AMDSPAPM, s. 11, v. 19, 1997, pp. 367-

erudizione profana, fondata sulla scienza giuridico-diplomatica, che diviene negli anni il principale oggetto d'interesse della sua storiografia. A partire da questi nuovi studi, emerge, in modo sempre più netto, un'idea unitaria del sapere storico, riscoperto come base di un moderno modello di ragione. In questo contesto, il *pamphlet* programmatico dei *Primi disegni* sono anche il primo tentativo di riflettere, nel suo complesso, su un organico concetto di cultura. In questo scritto, Muratori prefigura la possibilità di un'istituzione che sia il punto di riferimento di tutte le Accademie presenti nei diversi contesti regionali italiani e il cui oggetto rimanga quello di «*perfezionar le Arti, e Scienze col mostrarne, correggerne gli abusi, e coll'insegnarne l'uso vero*»<sup>38</sup>. È questa l'occasione per ribadire il proprio ripensamento del modello arcadico: i tempi non sono più «Poetici al pari del secolo prossimo passato», attacca Muratori, la «pompa della sola poesia» non è sufficiente a «pascere la fame» di chi, nel corso degli ultimi «30 anni», cominciava a risvegliarsi dal torpore e dall'«ozio» delle sterili esercitazioni letterarie<sup>39</sup>. Bene hanno fatto quelle «Accademie» che hanno intrapreso a trattare «l'erudizione Ecclesiastica, la Filosofia sperimentale, e Morale, la Geografia, ed altri importantissimi argomenti» di cui un chiaro esempio Muratori aveva trovato nelle istituzioni scientifiche fondate a Bologna dai fratelli Anton Felice e Luigi Ferdinando Marsigli, fondate sul finire del '600<sup>40</sup>.

Nasce così la proposta di un'associazione che, dotata di proprie leggi e di una sua interna organizzazione, assicurasse l'unione di tutti i letterati italiani, «di qualunque condizione, e grado, e professione», come anche di tutti gli istituti culturali, nella realizzazione della «riformazione» e dell'«accrescimento» delle arti e delle scienze, «per beneficio della Cattolica Religione, per gloria dell'Italia, per profitto pubblico, e privato»<sup>41</sup>. Questa «ideale

---

395. Per la ricostruzione dell'ambiente culturale che fa da sfondo al ritorno, nel 1700, di Muratori a Modena, al lavoro di riordinazione dell'archivio estense e ai rapporti con Leibniz vedi *La corrispondenza di Lodovico Antonio Muratori col mondo germanofono: carteggi inediti*, a cura di Fabio Marri, Maria Lieber, con la collaborazione di Daniela Gianaroli, Frankfurt am Main, P. Lang, 210.

<sup>38</sup> Lamindo Pritanio (L. A. Muratori), *Primi disegni della repubblica letterario d'Italia*, in *Riflessioni*, p. 20. Lo scritto fu pubblicato nel 1704 a Venezia con falsa indicazione di Napoli, 1703, in seguito, con alcune modifiche, fu ricompreso nella II edizione delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1715).

<sup>39</sup> Ivi, pp. 17-19.

<sup>40</sup> In particolare, nei primi anni del Settecento, Luigi Ferdinando Marsigli fondava nello Studio di Bologna l'Accademia delle Scienze dell'Istituto che raccoglieva l'eredità dell'Accademia degli Inquieti di Eustachio Manfredi. Secondo Andreoli, la formazione di questo istituto ispira a Muratori, spesso a Bologna nei primi anni del Settecento, l'idea dei *Primi disegni*. Cfr. Aldo Andreoli, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 173-178. Sul ruolo e l'attività di questo istituto vedi anche M. Bego, *Cultura e accademie a Bologna per opera di Anton Felice Marsigli e di Eustachio Manfredi*, in *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 95-116.

<sup>41</sup> Lamindo Pritanio (L. A. Muratori), *Primi disegni*, op. cit., p. 21.

Repubblica», senza luogo fisso né provincia determinata, avrebbe accolto come suoi «Arconti» coloro che si erano già distinti con libri «utili» nel vasto campo della «Letteratura, ed Erudizione, sacra o profana», e che avevano dimostrato di servirsi della «Critica» e di «cognizioni erudite» per trattare qualsiasi parte del sapere, arte liberale o scienza. Per contro, dovevano essere allontanati tutti gli autori di fatiche inutili e dannose, come erano «certi libricciuoli di divozione, delle Storie triviali, di tante Operette d'Umanisti, o Rettorici, e Poeti, della pura Logica, della pura Giurisprudenza della pura Teologia Scolastica, o Morale, di tanti Zibaldoni, che vogliono comunemente appellarsi Opere di Schiena, e non parti d'Ingegno»<sup>42</sup>. Questa «lega» di ingegni sarebbe stata governata da un «Primo Arconte» e da cinque suoi «Consiglieri», eletti in carica per tre anni, con un voto a maggioranza (con soglia di due terzi).

Tale repubblica letteraria veniva immaginata come suddivisa in cinque ideali provincie<sup>43</sup>. Da queste regioni, dovevano provenire gli stessi consiglieri, ciascuno eletto con i voti degli arconti della propria provincia di appartenenza. Il primo arconte, invece, sarebbe stato votato su scala nazionale. Una volta eletto, inoltre, avrebbe dovuto scegliersi un «Segretario», mentre ai cinque consiglieri sarebbe spettata la facoltà di nominare due «Censori» per aiutarli nel lavoro di controllo editoriale e di revisione dei libri<sup>44</sup>. Accanto ad essi, Muratori affiancava cinque mecenati che corrispondevano al papa Clemente XI, alla Repubblica Veneta, al Gran Duca di Toscana Cosimo III Medici, al Duca di Modena Rinaldo I d'Este e al Duca di Parma e Piacenza Francesco I Farnese<sup>45</sup>. Questi, a turno, dovevano farsi promotori dell'iniziativa. In particolare, a partire dallo stesso pontefice<sup>46</sup>, avrebbero dovuto assumere la carica di «Gran Protettore, primo Capo, e Regolatore dell'intera Repubblica», da rinnovarsi ogni tre anni, al fine di sovrintendere al governo e al conseguimento di tutti i progetti intrapresi. I mecenati della nascente repubblica dovevano provvedere ad arricchire di sempre nuovi libri le biblioteche pubbliche e private, a finanziare la costruzione di laboratori, a

---

<sup>42</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>43</sup> Nella prima edizione del testo (1704), Muratori esplicita con più precisione queste provincie, individuate in quella «Reale» che comprendeva i due Regni di Napoli e di Sicilia, quella pontificia dello Stato della Chiesa, quella «Etrusca» nella rientravano Gran Ducato di Toscana, Repubbliche di Genova e di Lucca, insieme con la Lunigiana e gli altri feudi confinanti, quella veneta della Repubblica Veneziana, insieme con il Trentino e gli altri domini imperiali in Italia, quella «Lombarda», composta dai Ducati di Mantova, Modena, e Parma, e dai vicini feudi imperiali.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>45</sup> Ivi, p. 57.

<sup>46</sup> Cfr. ivi, p. 59: «Noi supplicheremo la Santità di N.S. a volersi degnare prima di tutti di accettar questo grado, il quale non durerà più di tre anni». Sarebbero poi dovute seguire la Repubblica Veneta, il Gran Duca di Toscana, il Duca di Modena e Duca di Parma. spettava Inoltre, prima di andarsene, il «Protettore» aveva l'onore di proporre dei quattro nomi di letterati in vista dell'elezione del «Primo Arconte» (cfr. ivi, p. 29).

incentivare gli esperimenti scientifici, a garantire la pubblicazione di tutte le opere più meritevoli. Muratori ricordava non solo la necessità di fondare nuovi istituti volti al rinnovamento culturale, ma soprattutto quella di svegliare, con «premi», «una nobilissima gara fra l'Accademie italiane». Allo stesso modo, sosteneva l'utilità di fondare nuovi «Giornali de' Letterati», per far circolare le notizie sui «Libri nuovi, si nostri, come stranieri» e alimentare il dibattito culturale, così come ne avevano dato l'esempio quello di Bacchini, avviato a Parma e a Modena, ma anche la stessa *Galleria di Minerva* a Venezia, e come farà ancora Apostolo Zeno, a partire dal 1710, con la pubblicazione del *Giornale de' Letterati d'Italia*<sup>47</sup>.

Il disegno muratoriano costituisce una risposta ai limiti della frammentazione dell'Italia in diversi stati regionali, soggetti in buona parte alla dominazione straniera, che rendeva impensabile qualsiasi tipo di politica culturale nazionale e unitaria, analoga a quella che Luigi XIV aveva intrapreso in Francia. Ma si tratta soprattutto di un tentativo di riorganizzazione della cultura a partire da una comune identità che a Muratori, in questi anni, appare dover fare riferimento allo Stato della Chiesa. Una proposta concreta, non solo dettata dalla oggettiva preminenza del papato nel contesto politico della Penisola ma soprattutto dallo sforzo di ancorare la cultura italiana all'eredità della Controriforma, messa in discussione da protestanti e giansensisti. In questo senso la gloria della nazione si sposa con quella della religione cattolica.

In realtà questo inquadramento politico della Repubblica letteraria spaventò molti, a partire dallo stesso Bernardo Trevisan che diffuse e promosse i *Primi disegni*<sup>48</sup>. Di certo, esso fu tra le ragioni all'origine della loro secca bocciatura da parte di Francesco Bianchini che era stato indicato, suo malgrado, come il «Depositario» dei voti dell'istituzione e suo «primo arconte». Bianchini accusò di provincialismo il progetto muratoriano che gli sembrava

---

<sup>47</sup> Lamindo Pritanio, *Primi disegni*, cit., pp. 65-66.

<sup>48</sup> Muratori, sotto il nome di Antonio Lampridi, era entrato in contatto con Trevisan per far stampare a Venezia i suoi *Primi disegni*. Ne scaturì uno scambio fatto di continue repliche, complicato da correzioni e integrazioni – non gradite – agli scritti, ritardi nella loro stampa e, nell'ultima fase, tentativi di censura. La stessa introduzione alle *Riflessioni sul buon gusto*, è il risultato di questo confronto che, soprattutto all'inizio, vede Trevisan cercare di legare la propria fortuna letteraria al programma di riforma. Paolo Ulvioni ha messo in luce i tentativi di quest'ultimo di presentarsi come il vero artefice delle proposte muratoriane, le sue riserve per gli aspetti politici del progetto che davano troppo spazio al papato, così come una certa sua concorrenza con i più rinomati professori dello Studio padovano. Su questi problemi, vedi Paolo Ulvioni, *Atene sulle lagune: Bernardo Trevisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Venezia, Ateneo veneto, 2000.

nascere da malumori antifrancesi, sull'onda della polemica contro il Bouhours<sup>49</sup>. Del resto, nonostante questo secco giudizio decreti il fallimento dell'impresa e impose a Muratori una repentina marcia indietro, per tutto il Settecento, l'idea di una repubblica letteraria nazionale rimane viva nella coscienza di coloro che, in Italia, agiranno in funzione del rinnovamento civile, pensato non tanto secondo la prospettiva che sarà propria del Risorgimento, ma quanto come orgogliosa rivendicazione, da una parte, del rinascimento italiano delle lettere, dall'altra, di un cattolicesimo che recupera la vena moralistica più pura dello spirito della Controriforma<sup>50</sup>.

### 1.3 *Un nuovo sistema del sapere*

La restaurazione del buon gusto, per Muratori, doveva passare in primo luogo per una riforma dei saperi capace di segnare il definitivo abbandono della vacuità delle discussioni letterarie e di condannare il lassismo intellettuale e l'ozio poetico in nome di un ideale di conoscenza collaborativa e operativa. Il fine proposto della «purgazione», del «miglioramento» e dell'«accrescimento» delle scienze e delle arti era un esplicito richiamo al *De Augmentis* di Bacone. Per realizzare un tale scopo, bisognava innanzitutto «abbattere gl'Idoli non ancor bene atterrati del Gusto cattivo» che guastavano la grammatica, la poesia e la retorica<sup>51</sup>. In filosofia naturale era poi necessario superare l'autorità di Aristotele ma senza canonizzare i moderni. Le pretese speculative della logica e della metafisica andavano ridotte e moderate con i risultati e i soccorsi offerti dal metodo sperimentale nella «Storia della Natura»<sup>52</sup>. Per ragioni analoghe, la giurisprudenza doveva essere sottratta alla sofistica, così

---

<sup>49</sup> Cfr. la *Risposta* di Bianchini a Muratori e Bacchini che lo avevano sollecitato ad accettare l'invito dei *Primi disegni*, in G. F. Soli-Muratori, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, op. cit., Appendice III, pp. 232-236. Tra le ragioni del rifiuto del Bianchini quella che gli sembrava la provincialità dell'intero progetto, troppo legato alla polemica antifrancesa: «Onde io non posso acconsentire all'Inventore, che si debbia entrare in Lega Letteraria di nazione contro nazione, cioè senza metafore, in picca d'ingegno con Oltramontani in materia di Lettere, o con Oltramarini, o con gli stessi Indiani e Cinesi, non più di quello che debbia entrare la nostra età con le antecedenti, o con le future», cfr. A. Andreoli, op. cit., pp. 155-156.

<sup>50</sup> Per l'importanza degli ideali umanistici in Muratori vedi Eric William Cochrane, *L. A. Muratori e gli storici italiani del Cinquecento*, in *L. A. Muratori storiografo, Atti del convegno internazionale di studi muratoriani*, (Modena, 1972), Firenze, Olschki, 1975, pp. 227-240.

<sup>51</sup> Lamindo Pritanio (L. A. Muratori), *Primi disegni*, op. cit. p. 40.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 41-42: «si taglino molte penne [alla logica e alla metafisica], acciocché non facciano inutile pompa di se stesse, vagando qua, e là senza verun profitto, ma fedelmente, e con pronta ubbidienza accompagnino la Mente nostra allo scoprimento della Verità. Riponiamo poscia le maggiori speranze della nostra gloria nella Filosofia, che appelliamo Sperimentale. L'attenta osservazione degli effetti, e delle cagioni delle cose, i Cimenti, o vogliam dire gli Esperimenti nuovi, il ritrovar nuove Macchine, e mezzi per giugnere più da vicino a conoscere la fabbrica, le virtù, l'origine, gli artifizi occulti, la lega, o inimicizia, ed altre infinite qualità di tanti, e sì cari corpi della Natura, formanti il Mondo terreno, e celeste, moventisi o privi di moto: sono

come le matematiche, dall'astratta teoria, dovevano ritornare a usi più concreti e utili nel campo delle scienze empiriche – dalla meccanica all'astronomia, dalla nautica alla geografia e alla cronologia –. Anche la teologia scolastica e quella morale dovevano essere limitate per fare posto alla dogmatica e alla polemica, le quali, rivolte entrambe alla sola delucidazione del dogma della tradizione cattolica, non avevano invece bisogno di alcuna riforma.

Infine, gli studi eruditi, potevano e dovevano essere di molto ampliati e promossi. Vastissimo era il campo dell'erudizione che ora spaziava, senza soluzioni di continuità, dalla storia sacra a quella profana. Quest'ultima, in particolare, annoverava

le Storie antiche colla loro Cronologia, e Geografia; lo studio di tanti, e diversi riti, sentimenti, e Numi de' popoli Idolatri, o pure delle Monete, o Medaglie, delle Iscrizioni, delle fabbriche, delle Statue, de' bassi rilievi, e altri arnesi, e reliquie dell'antichità, la notizia de' governi, degli Imperi, delle Repubbliche, delle Leggi, della milizia, delle guerre, e dei costumi de' secoli antichi; la conoscenza della loro Poesia, Filosofia, e delle altre Arti, o Scienze loro; degli Scrittori, ed Eroi o favolosi, o veri; la correzione, ed illustrazione de' libri vecchi, e la perizia nelle Lingue, o già morte, o dell'Oriente.<sup>53</sup>

L'erudizione sacra era tanto «più nobile, ed utile» della prima in quanto necessaria a illuminare le verità della religione attraverso l'«Erudizione pertinente alle sacre carte», rivolta al Vecchio e al Nuovo Testamento, per spiegare, nel primo caso, le leggi degli Ebrei, i loro riti e costumi, nel secondo, per esporre i principi della religione cristiana. Ma anche grazie all'«ampio corpo delle Istorie Ecclesiastiche», nelle quali rientravano la storia delle origini della cristianità e della Chiesa, compresa tutta l'opera dei Santi Padri<sup>54</sup>.

Quello che affiora nel quadro tracciato nei *Primi disegni* è un concetto organico e unitario di cultura, capace di ricomprendere studi sacri e profani in un articolato sistema delle scienze e delle arti che si perfeziona attraverso la loro riforma, lungo la linea di un indefinito progresso della conoscenza. Si tratta di un nuovo sistema della cultura nel quale le conoscenze sono legate fra loro in conformità dei fini e dei bisogni dell'uomo. È questo il frutto di un moderno modello di ragione che, in un'ottica baconiana, è concepita come aderente alle cose e radicata nell'esperienza, fondata sulla condivisione delle conoscenze e sulla loro discussione scientifica. Sotto tale profilo, è significativo che venga richiamata l'utilità delle storie della letteratura, delle scienze e delle arti, utili a individuarne e purgarne i

---

quegli studi, che noi vorremmo principalmente coltivare da' nostri Filosofi, e che possono ajutati dal raziocinio porgere gran soccorso alla Storia della Natura».

<sup>53</sup> Ivi, p. 50.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 50-51.

difetti, gli abusi e i pregiudizi che ne ostacolano l'avanzamento. L'accento ora cade sull'importanza di una comprensione storica delle dinamiche e dei processi attraverso le quali si è costruito il cammino del sapere dell'uomo.

Per questo, tra i compiti imprescindibili e più urgenti della futura lega di intellettuali, Muratori rilevava la necessità di fornire una descrizione minuziosa delle condizioni in cui versavano le diverse branche del sapere. A tal fine, consigliava di nominare un gruppo di letterati per denunciare tutte le forme di abuso, in particolare rispetto all'insegnamento universitario, così da orientare nella giusta direzione la riforma dei singoli campi della conoscenza; un lavoro che si rivelava tanto più importante perché preliminare alla diffusione del «Buon Gusto di Erudizione» in tutti gli studi<sup>55</sup>. La stessa repubblica delle lettere, ogni tre anni, avrebbe dovuto produrre un registro delle sue attività e iniziative<sup>56</sup>. Inoltre, fin da subito bisognava provvedere ad avviare una storia della letteratura capace di spiegare le ragioni per le quali, in alcuni casi, le scienze e le arti fioriscano, mentre in altri, al contrario, decadano, fino a scemare del tutto<sup>57</sup>.

La cultura si fa nella storia. Da qui, la promozione di una maggiore consapevolezza critica negli studi, attraverso la produzione di un'ampia letteratura storiografica ed erudita su qualsiasi aspetto del sapere, viene concepita come il punto di partenza del rinnovamento culturale, nel quadro di un'articolazione enciclopedica dei diversi campi della conoscenza. Sullo sfondo dei *Primi disegni*, in questo senso, permangono visibili molte delle indicazioni fornite da Bacone nel *De Augmentis*.

Nella sua opera, Bacone aveva identificato la storia con l'esperienza per distinguerla dalla filosofia, fatta coincidere con la scienza<sup>58</sup>. Inoltre, aveva sottolineato l'autonomia della storia civile da quella naturale, la prima tutta rivolta ai fatti umani, la seconda alle opere della natura<sup>59</sup>. Nella stessa *historia civilis* aveva poi ricompreso la storia sacra e la storia delle lettere e delle arti che riponeva ancora tra i *desiderata*<sup>60</sup>. L'approfondimento storico era posto alla base del progresso scientifico che si dispiegava in modo non lineare e nelle forme

---

<sup>55</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>56</sup> Ivi, p. 63.

<sup>57</sup> Ivi, p. 53.

<sup>58</sup> Cfr. Francis Bacon, *De Augmentis*, II, II (*Opere filosofiche*, II, a cura di Enrico De Mas, Bari, Laterza, 1965, p. 88).

<sup>59</sup> *Ibidem* (*Opere filosofiche*, op. cit., p. 89).

<sup>60</sup> Ivi, II, IV (*Opere filosofiche*, op. cit., p. 97). Qui Bacone distingue le parti della storia in *memoriae* (commentari e registrazioni), *antiquitates* (reliquie e altri monumenti), *historia justa* (cronache o annali, vite, e relazioni) (Ivi, VI).



antisistematiche di una collaborazione estesa e organizzata tra i diversi autori. Muratori andrà sempre più aggiornando questo modello di conoscenza a partire dalla consapevolezza maturata, sul piano della metodologia storica, nei suoi studi eruditi.

Accantonate le speranze di un'unificazione culturale sotto l'egida romana, l'orizzonte di Muratori si schiude al mondo della storia, con la scoperta del Medioevo e la battaglia giurisdizionalista per i diritti su Comacchio. Posizione 'd'urto'<sup>61</sup> all'interno dell'istituzione ecclesiastica, ma anche difesa esterna della tradizione cattolica. Le aspirazioni di riforma s'innestano nella più ampia problematica metodologica che fa da sfondo alla definizione del nuovo modello di letterato cattolico. È a questo fine che guardano soprattutto le *Riflessioni sopra il buon gusto*.

---

<sup>61</sup> È stato Mario Rosa a mettere in rilievo come l'erudizione muratoriana fosse stata innanzitutto «cultura d'urto», in particolare a partire dagli anni della controversia su Comacchio, con la frattura tra posizione muratoriana e posizione romana, rappresentata da Giusto Fontanini, e dalle *Riflessioni sopra il buon gusto*, fino alle discussioni suscitate dalle opere storiche e dal riformismo etico-religioso; vedi Mario Rosa, *L' "età muratoriana" nell'Italia del '700*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 9-47.

## 2. Ripensare il buon gusto

### 2.1 La formazione del giudizio

Bernardo Trevisan, nella sua introduzione alle *Riflessioni*, rimarcava come Muratori avesse esposto soltanto una «Pratica» del buon gusto, alla quale egli si apprestava ad offrire una più adeguata «Teorica», volta a dimostrare in cosa consistesse e quali mezzi fossero necessari per conseguirlo<sup>1</sup>. Era certo un'osservazione non priva di una certa malizia, ma che rispecchiava, in fondo, un certo disimpegno di Muratori, almeno in quest'opera, nei confronti di teorizzazioni o di analisi complesse, tanto nel generale quanto nello specifico. Del resto, lo scritto nasceva soprattutto come documento programmatico che amplia, corregge e giustifica le proposte dei *Primi disegni*<sup>2</sup>. Anche per questo, esso non si presenta in quanto trattato assiomatico, ma come discorso aperto e libero attraverso il quale, con una certa franchezza, s'intende «additar le cose necessarie» senza pretendere di «spianarle» perfettamente, né di analizzarle in profondità<sup>3</sup>. In quest'ottica, al di là del progetto riformatore dell'unione della repubblica letteraria d'Italia, il testo mantiene un taglio pedagogico e didattico, secondo i modi e le forme della retorica precettistica. Le *Riflessioni* appaiono così come un vero e proprio compendio con il quale s'intende fornire ai giovani letterati, più che un vero e proprio metodo, una metodica generale di ricerca e di studio, per metterli in contatto con la ragione moderna e la nuova prassi scientifica.

---

<sup>1</sup> La premessa di Trevisan è infarcita di barocchismi, di riferimenti retorici e conserva un impianto essenzialmente scolastico. Tra i rimandi eruditi, anche Nicola di Cusa che aveva parlato di una «*infirmis gustus* la quale *rationem seducit*». La nozione di buon gusto viene definita in vario modo: sia come interiore appagamento grazie al «sentimento» nato dal «conformarsi a quanto la Ragione acconsente»; sia in quanto «senso comune» che consiste nella capacità di «apprendere gli oggetti» e di «distinguere le loro spezie con tutte le sue proporzioni»; ma anche come la particolare «disposizione» dell'anima a ricevere le forme «nel loro vero essere» e «l'abito, che in lei vive di misurarle sempre col Vero, e di accordarle sempre col Bene». Sulla *Teorica del buon gusto* cfr. Francesca Maria Crasta, *L'eloquenza dei fatti : filosofia, erudizione e scienze della natura nel Settecento veneto*, Napoli, Bibliopolis, 2007. Su Muratori e Trevisan, cfr. P. Ulvioni, *L'Atene sulla laguna*, op. cit. che mette in rilievo come «Trevisan rappresenti un autore fra due mondi» e come, in particolare, «il rapporto con Muratori finisce proprio perché quest'ultimo, soprattutto nel II tomo delle *Riflessioni*, si lascia alle spalle certi modi eruditi di fare cultura, per le riserve espresse su S. Tommaso, che aveva riabilitato la filosofia araba, per le dure critiche alla Scolastica che sottotraccia includevano lo stesso Caramuel maestro del Trevisan, per la totale condanna dello studio dei numeri».

<sup>2</sup> Biagio Maioli de Avitabile, nell'avvertimento al lettore dell'edizione del 1715, affermava che le *Riflessioni* dovevano essere pensate come «le regole, e le basi della *Repubblica letteraria d'Italia*» (cfr. *Riflessioni*, op. cit., *Al lettore*, p. n.n. (3).

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

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

Lo stabilimento della repubblica letteraria e il rinnovamento delle scienze passano allora per un'emendazione delle facoltà conoscitive. Si inizia così a definire il problema gnoseologico, che sarà ripreso e approfondito, con maggiore attenzione, soltanto a partire dalla lettura di Locke, avvenuta intorno al 1726<sup>7</sup>. Nelle *Riflessioni*, Muratori affronta

---

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

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

<sup>6</sup> Ivi, p. 114.

<sup>7</sup> Ce ne informa una lettera indirizzata a Giuseppe Riva (vedi Lettera a Giuseppe Riva del 5 dicembre del 1726, in *Epistolario*, cit., VI (1903), p. 2598). Per il progressivo interesse di Muratori verso i libri e gli autori inglesi cfr. Francesca Negri, *Libri e autori inglesi nell'Epistolario di L. A. Muratori*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Firenze 1993, pp. 571-579. Su Muratori e Locke, cfr. Alberto Vecchi, *La critica del Muratori al Locke*, «Divus Thomas» (1951), LIV, pp. 213-222; e, in particolare, per un'analisi degli appunti di studio di Muratori sull'*Essay*, conservati nell'Archivio muratoriano della Biblioteca Estense di Modena, vedi Manuela Bragagnolo, *Lodovico Antonio Muratori giurista e politico*, tesi di dottorato anno accademico 2007/2008, Università di Trento, pp. 375-391 e 457-488.

l'argomento in modo aperto, senza pretendere di chiarire definitivamente l' «oscuro sistema dell'Anima», ma, comunque, alla ricerca di una mediazione tra diversi autori e molteplici tradizioni, da Aristotele ad Agostino, da Bacone a Cartesio. In questo senso, anche l'iniziale distinzione delle tre primarie «virtù» o «potenze», «*Intelletto, Memoria, e Volontà*»<sup>8</sup>, resta piuttosto ambigua. Come l'autore stesso dichiara, una tale divisione lasciava indeciso lo statuto e l'effettivo ruolo della memoria: se questa deve ridursi a semplice proprietà dell'intelletto legata all'apprensione sensibile, come volevano i peripatetici per i quali non esistevano che due facoltà, l'intellettiva e l'appetitiva; o se invece deve intendersi come autonoma potenza dell'animo, in accordo con la tradizione platonica, filtrata soprattutto da Agostino, che ne assicurava e ne difendeva l'imprescindibile dimensione spirituale, del tutto svincolata dalla sensibilità e dall'immaginazione<sup>9</sup>. Si tratta del resto di una tripartizione che, nel corso dell'opera, si arricchisce e si complica con le differenti funzioni della fantasia, associata in qualche modo alla memoria, dell'ingegno e del giudizio, concepite piuttosto come forze e proprietà intellettuali. In particolare il giudizio viene descritto come «saggio Governatore ed Ajo» che regge le potenze dell'animo «nel cammino delle Scienze, col tenerle ben lungi da ogni precipizio, e coll'additar loro la via migliore»<sup>10</sup>. In questi termini, esso, se ben corretto, «per quello che riguarda allo studio e alla coltura delle Lettere», coincide con quel senso di misura che definisce il buon gusto. Si tratta di una capacità critica da maturarsi con il tempo, con l'esercizio e con l'esperienza, prerogativa «solamente di chi ha molto viaggiato, anzi di chi già pensa al riposo». Per questo, i «giovani» devono cercarlo nei libri o affidarsi a qualche saggio maestro, se vogliono in qualche modo impadronirsene<sup>11</sup>.

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

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 116.

<sup>9</sup> *Ibidem*: «Può ben taluno dubitare, se la Memoria nell'uomo sia una tal primaria Potenza, che non possa in guisa alcuna dirsi dipendente da una delle altre due, anzi la stessa cosa con una d'esse; periocché la Memoria può parere una forza, e virtù del medesimo Intelletto, che dalla fantasia raccolga, o in essa rimiri le spezie, le impressioni, le vestigie delle cose o ricevute per via de' sensi, oppur meditate». Nella *Forza della fantasia* (1745), Muratori argomenterà a lungo questa posizione (cap. XIV), vicina, in definitiva, ad Aristotele che nel *De memoria et reminiscencia* aveva sostenuto che la memoria apparteneva essenzialmente alla sensibilità e solo accidentalmente al pensiero (410a, 12-14), e contro Agostino che aveva visto nella memoria una delle tre potenze dell'anima, insieme all'intelligenza e alla volontà (*De trinitate*, X, 11.18). Per una trattazione esauriente del tema della memoria in Agostino, vedi in particolare Beatrice Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Pisa, ETS, 2008.

<sup>10</sup> Ivi, p. 119.

<sup>11</sup> Ivi, p. 120.

formano l'intelletto e, infine, della memoria e della fantasia. La descrizione del cattivo uso delle capacità umane è funzionale alla ricerca di un nuovo modello di letterato conforme ai caratteri della moderna repubblica delle lettere che si regge sulla critica e sul civile scambio di opinioni. In questo senso, se Muratori rimane legato a certe forme della trattatistica di Tesauro, Pellegrino, Pallavicino, Bartoli che rimangono i riferimenti più prossimi della sua formazione letteraria, del tutto assente è in lui il ripiegamento sulla retorica aristotelica o sui modelli antichi che lasciano invece spazio a una più chiara presa d'atto della nuova mentalità culturale, nel mutato contesto intellettuale proprio della scienza moderna. Da qui, si procede energicamente nella direzione di un ritorno ai fatti e di una riconquista del concreto per dare alla cultura italiana il sostegno di una rinnovata coscienza civile.

## 2.2 *I costumi del letterato*

Una volontà purgata dalle passioni è la condizione per l'esercizio dello studio e della pratica delle scienze secondo i dettami del buon gusto. L'amor proprio spinge alla falsa «Adulazione» che svia dal fine generale della conoscenza, diretto ad apprendere il vero e a intendere il bene per praticarlo; essa è invece mossa dal desiderio di gloria, di fortuna e di fama personale. In tal senso, Muratori fa notare, polemicamente, come la filosofia aristotelica fosse il più delle volte difesa e praticata, non per intima convinzione personale, ma in quanto il solo mezzo per raggiungere «certe cattedre, certi gradi»<sup>12</sup>. Altrettanto nefasta è poi l'«*involontaria Adulazione*» che, sebbene meno «sfacciatamente», rimane alimentata da egoismo e da ambizioni personali, benché celate sotto il velo auto-assolutorio di un'apparente amore per il vero. In tal caso, affermiamo o neghiamo qualcosa, ci impegniamo per la verità di qualche opinione nella misura in cui, almeno in via indiretta, ne traiamo certi benefici particolari. Un esempio viene subito ritrovato nel «tacito incanto» che avvolge quelle false lodi ai libri, elargite dagli autori soltanto nella speranza di ritrovarle al più presto ricambiate<sup>13</sup>.

Con ogni evidenza, Muratori fa qui tesoro della lezione della letteratura moralistica francese che, specie con Jacques Esprit e Pierre Nicole, aveva fatto oggetto di attenta analisi i diversi mascheramenti dell'amor proprio<sup>14</sup>; un moralismo, di matrice agostiniana, impiegato

---

<sup>12</sup> Ivi, III, p. 123.

<sup>13</sup> Ivi, p. 125.

<sup>14</sup> Sul problema delle passioni nel pensiero etico e politico di Muratori, vedi Chiara Continisio, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999. Più in particolare, su Muratori e Pierre Nicole cfr. Giuseppe Bedoni, *Muratori e Nicole*, «Muratoriana»

soprattutto per definire il giusto comportamento del letterato che deve imparare a ben conoscere e controllare le proprie passioni, per evitare di giudicare in modo distorto e corrotto. In effetti, la vanità legata al desiderio di gloria rappresenta sempre un grande motivo di errore, soprattutto laddove spinge gli autori verso un eccessivo amore della novità che, nelle materie di religione, risulta in ogni caso dannoso<sup>15</sup>. Certo, altrettanto negativo sarebbe uno stoico ascetismo che deprima l'orgoglio fino ad eliminare tutti gli affetti propri dell'umana debolezza, bisogna piuttosto fare in modo che questi siano «temperati e moderati dalla retta Ragione, e nel coltivamento delle scienze stieno colla dovuta subordinazione al fine primario ed essenziale, che è la cura del Vero»<sup>16</sup>. L'attenzione viene allora richiamata sui pericoli derivanti da una volontà «signoreggiata da mille strane passioni, e specialmente il troppo amore, e dalla troppa estimazion di se stesso»<sup>17</sup>. I letterati devono vigilare «acciocchè l'altre passioni non prendano questa maschera d'Amore del Vero, e poi ci tradiscano: siccome tuttodi avviene ne' costumi e nelle operazioni morali, nelle quali ci par di volere, e di cercare il solo Bene onesto, mentre unicamente cerchiamo di appagar la nostra ambizione, e ogni altro più basso affetto»<sup>18</sup>.

Maldicenza, tracotanza e iracondia, in accordo con Cicerone, testualmente riportato da Muratori, fanno la rovina della repubblica letteraria. Nella misura in cui le passioni divengono i soli moventi delle reciproche censure, le ingiurie e le offese si sostituiscono alle «civili maniere di riprendere il parer de gli altri» e a quella «non baldanzosa franchezza» che nasce «dall'evidenza della ragione»<sup>19</sup>. Contro il malcostume proprio delle contese intellettuali che vedevano fronteggiarsi dotti ed eruditi nello «steccato letterario», unicamente animati da vanagloria e desiderio di vendetta, viene richiamato il valore del «diligente studio delle leggi Morali, e Critiche», capaci di frenare le cieche passioni. Fuori dal controllo della retta ragione, gli affetti non solo confondevano la naturale capacità di riconoscere l'«evidenza della verità», ma finivano per spegnere la spinta ad agire secondo quel principio di «Carità naturale

---

(1967-1968), 14, pp. 25-58 che si concentra maggiormente sul rapporto con il giansenismo. Jacques Solé, *Etique chrétienne et anthropologie: du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori*, L. A. Muratori e la cultura contemporanea atti del Convegno internazionale di studi muratoriani: Modena, 1972, Firenze, Olschki, 1975, pp. 353-359, si dimostra più attento a cogliere le differenze tra le due concezioni, quella di Nicole, proiettata verso il distacco dal mondo, quella di Muratori rivolta alla guida morale dell'uomo lasso, tramite il controllo degli affetti e delle passioni.

<sup>15</sup> *Riflessioni*, I, III, p. 126.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 131; per il riferimento a Cicerone cfr. *De finib.*, 1, 27.

d'uomo onorato, e Cristiano» che doveva rappresentare un valore universale da assumere come generale regola di condotta<sup>20</sup>. Proprio su questi problemi, alle *Riflessioni sul buon gusto*, sarebbe dovuto seguire un trattato sui *Costumi de' Letterati* per esporre il corretto comportamento da tenere nelle dispute da parte di eruditi e scienziati<sup>21</sup>. In realtà, se, per questioni di opportunità, Muratori abbandonerà un tale progetto, mentre attendeva alla stesura del secondo volume delle *Riflessioni*, ebbe comunque modo di vedere e revisionare la dissertazione di Giovan Gioseffo Orsi, *De moralibus criticae regulis*<sup>22</sup>, pubblicata anonima a Bologna, nel 1707, sebbene con l'indicazione di Colonia, 1706, e che rifonde buona parte delle idee muratoriane relative al governo della volontà da parte del letterato di buon gusto.

Quest'opera che, in seguito, viene raccomandata nello stesso II tomo delle *Riflessioni*<sup>23</sup>, si inseriva tra le polemiche nate, a partire dal 1689, tra Marcello Malpighi a Giovanni Girolamo Sbaragli. La controversia riproponeva nell'ambito medico-scientifico la consueta dialettica tra antico e moderno. In discussione era soprattutto l'uso della scienza anatomico-fisiologica nella pratica medica, la cui utilità Sbaragli, in coerenza con il suo orientamento galenico, aveva messa in dubbio nella lettera *De recentiorum medicorum studio dissertatio epistolaris ad amicum* (1689)<sup>24</sup>, mentre Malpighi, in prospettiva galileiano-cartesiana, aveva difesa nella sua *Risposta* apparsa in traduzione latina nell'*Opera posthuma* (1697). Il confronto si era poi protratto, con toni accesi, nei primi anni del Settecento, ripreso in particolare da Sbaragli nell'*Oculorum et mentis vigiliae* (1704), al quale, a difesa di Malpighi, rispondevano due *Epistolae* pubblicate, nel 1705, da Giovanni Battista Morgagni, benché sotto lo pseudonimo di Orazio de Floriani, per la prima, e Luca Terranova, per la seconda<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 132.

<sup>21</sup> Ivi, II, *Al lettore* p. n.n. (2): «Avrei anche pensiero di trattare un giorno dei *Costumi de' Letterati*. Ma quanto utile sarebbe un tal' assunto, altrettanto ancora sarebbe pericoloso; e però prendo tempo a pensarci».

<sup>22</sup> Il titolo completo è *De moralibus criticae regulis compendiosa monita, ad quorum normam veluti obiter exiguntur tum controversia prius agitata inter celeberrimos viros Marcellum Malpighium, et Joannem Hieronymum Sbaraleam, tum quaedam Epistolae nuper a quibusdam illius asseclis adversus hunc evulgate*, Coloniae, typis Eymerici de Francal, 1706. Il testo era introdotto da una dedica firmata da Alamanno Laurenzi. Fu recensita sul *Giornale de' letterati* (1710, tomo IV, art. XII) nell'ambito di un lungo articolo che riassumeva le fasi della polemica tra Sbaragli e Malpighi.

<sup>23</sup> *Riflessioni*, II, XV, p. 271: «Per fare una Critica contra d'altrui; bisogna prima aver ben bene criticato con severità l'intenzione, le forze, le ragioni nostre. Per farla bene, bisogna così decorosamente, e acconciamente combattere, che il censurato senta gli errori suoi, senza che gli resti campo d'accusar noi de' nostri eccessi. Vedi il Trattato de Moralibus Criticae Regulis, opera d'un Autore Italiano pubblicata in Colonia l'anno 1706».

<sup>24</sup> Fu pubblicata anonima, a Bologna, con la falsa indicazione di Gottinga (ma Bologna), 1687. Ad essa seguì una seconda lettera, *De recentiorum medicorum studio dissertatio epistolaris secunda ad amicum*, pubblicata anonima, nel 1693, a Vienna, con falsa indicazione di Napoli.

<sup>25</sup> Horatii de Florianis *Epistola, qua plus centum, et quinquaginta errores ostenduntur in recenti libro inscripto Oculorum, et Mentis Vigiliae, [...]. Huic praefixa est quasi vice Praefationis altera Epistola in illud*

Orsi, intenzionato a prendere la penna in favore di Sbaragli, ma consigliato e diretto da Muratori che aveva messo al corrente, fin da subito, del suo progetto<sup>26</sup>, lesse tutta la *querelle* nel contesto di una riflessione sui criteri morali che dovevano guidare l'attività letteraria e critica. Già nella dedica al cardinale Pietro Ottoboni, firmata dal padre Alamanno Laurenzi, ma di mano dello stesso Muratori<sup>27</sup>, veniva spiegato come le controversie tra Malpighi e Sbaragli erano state solo l'occasione per affrontare un argomento più nobile. Tra le cure necessarie alla Repubblica delle lettere, vi erano i precetti e i rudimenti della «critica franca» (*germanae criticae*) e così la recente disputa, tanto ricca di diversi abusi, aveva permesso non solo di ricordare le nefandezze cui cedono i censori, ma anche di metterle sotto gli occhi di tutti<sup>28</sup>.

Con grande apparato erudito, l'autore delle *Considerazioni*, sulla scia di quanto aveva già rimarcato Pierre de Villiers nel suo *Traité de la satire* (1695), chiariva la differenza della critica dalla satira e dalla calunnia. Del tutto lontana da quest'ultima che, fondata su invenzioni e menzogne, era usata per offendere gli oppositori, la critica era ben diversa anche dalla satira. Infatti, non nasceva per mettere in luce i vizi personali, ma per contrastare quelli propri delle opinioni e dei ragionamenti, dovuti, nel più dei casi, a ignoranza<sup>29</sup>. A tal fine, i diversi letterati dovevano rilevare gli errori senza ledere l'onore degli altri. Laddove invece il movente che animava le censure e le apologie risiedeva, non nella difesa della verità, ma nella vanità e nel desiderio di vendetta, era inevitabile ricorrere alle offese e alle provocazioni, con

---

*idem Argumentum a Luca Terranova [...]*, Romae, Typis Ioannis Francisci Buagni, 1705. Sulla polemica Malpighi-Sbaragli, cfr. Cesare Preti, *Malpighi Marcello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68 (2007), pp. 271-276; *Giornale de' letterati d'Italia*, IV, Venezia, presso Giovanni Gabriele Hertz, 1710, pp. 263-292; J. Danielli, *Raccolta di questioni agitate già tra Marcello Malpighi e Giangiolamo Sbaragli*, Bologna, 1723.

<sup>26</sup> Il 3 dicembre 1705 Orsi comunica a Muratori l'intenzione di preparare una risposta alle lettere firmate da Orazio de Floriani e Luca Terranova (in realtà Morgagni) e gli chiede di farsi carico della revisione dell'opuscolo: «Trattandosi di molti punti di erudizione potrebbe anche V.S. eccellentissima aiutar la parte a me amorevole con qualche buon lume» (cfr. *Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, cit., Lettera 356, p. 290).

<sup>27</sup> È ciò che sembra suggerire una lettera di Orsi del 28 marzo 1707, nella quale, parlando delle varianti proposte per il titolo dell'opuscolo (non specificate nella lettera), afferma che quella preferita da Muratori si dimostra migliore «in due circostanze; cioè nell'accennare che l'opuscolo è un'epitome o compendio delle regole morali, sopra cui per altro potrevesi formare un vasto volume; e nel dire che *obiter* si toccano le consapute controversie, quasi che di queste solamente si tratti per esemplificar la teorica antidedta: il che confronta con quanto espose V[ostra] S[ignoria] eccellentissima nella dedicatoria» (cfr. *Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, cit., Lettera 454, pp. 365-366). In seguito, si fa riferimento al padre Laurenzi come al «Religioso, che si è contentato prestar il suo nome per la dedicatoria». Orsi fa inoltre sapere come fosse stato lo stesso Laurenzi a richiedere che l'indicazione del libro, benché falsa, «apparisca da luogo che realmente esista, come sarebbe o *Colonia* o *Anversa* o *Amsterdam* o *Lione*» (*Ibidem*). La città scelta sarà Colonia, la stessa che comparirà sul frontespizio della seconda edizione delle *Riflessioni sopra buon gusto* (1715), pubblicate in realtà a Napoli.

<sup>28</sup> Cfr. *De moralibus criticae regulis*, op. cit., pp. vi-vii.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 1-9.



l'unico fine di screditare gli avversari, aldilà di ogni questione di merito sulle posizioni da loro espresse<sup>30</sup>. In questo senso, riguardo alle controversie letterarie, Orsi distingueva fra *provocans criticus* che, con oneste critiche, chiamava qualcuno a difendersi, e *provocans injuriosus* che, al contrario, si serviva di insulti e scherni per condurre le dispute<sup>31</sup>. Ripercorsi i contenuti dei testi della *querelle* medico-scientifica, questi venivano vagliati alla luce di un attento esame morale al termine del quale l'autore, contro quanto sostenuto nelle *Epistolae* di Morgagni, sosteneva che mentre la prima *Lettera* di Sbaragli si era mantenuta nei limiti di una critica civile e rispettosa, era stata soprattutto la *Risposta* di Malpighi ad avanzare delle ingiurie tali da provocare le repliche piccate dell'altro nell'*Oculorum et mentis vigiliae*<sup>32</sup>.

Aldilà dei termini specifici della polemica, nell'ambito della quale Orsi tendeva a sostenere le parti dell'amico Sbaragli, l'intero inquadramento moralistico della questione si legava al processo di riforma dei modi di fare cultura portato avanti nelle *Riflessioni*. La formazione del buon gusto richiede da parte del letterato un saggio governo della volontà capace di far prevalere il solo fine della ricerca del vero, da una parte, e la moderazione ispirata alla carità cristiana, dall'altra. Bisognava allora mettere un freno alle «occulte ruote dell'Affetto» che «nostro mal grado ci trasportano in sinistri giudizi»<sup>33</sup>. Da questo punto di vista, Muratori raccomanda di fare un preliminare esame di coscienza a tutti coloro che si apprestavano a criticare un'opera, affinché si riflettesse, prima di iniziare a scrivere, sulle intime ragioni che portavano a difendere o attaccare gli autori e i loro libri. Soprattutto erano da rigettare quelle censure praticate con disprezzo e con offese che comportavano l'immediata voglia di vendicarsi e di replicare, quand'anche ne mancassero le ragioni. Accorgimenti morali, questi, viene fatto notare, tanto più stringenti per tutti i curatori di *Giornali de' Letterati* che, quali vere e proprie «memorie per le Scienze, e per le Arti», dovevano impegnarsi a informare dei meriti e dei demeriti dei libri e delle diverse pubblicazioni. Del resto, come veniva ricordato, «ogni Censore e Critico alza un tribunale, ed ha l'obbligazione di farci presiedere la Giustizia, e l'Amore del Vero»<sup>34</sup>.

Riconoscere e controllare le passioni che alterano il giudizio non è solo questione di civiltà delle maniere e di onestà intellettuale, ma risponde soprattutto all'ideale di una cultura

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 27 e ss.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 58 e ss.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 154-155.

<sup>33</sup> *Riflessioni*, I, III, p. 136.

<sup>34</sup> Ivi, p. 134.

che ha fatto proprio il criterio dell'evidenza razionale, di per sé spassionata, nato sul terreno di una libera discussione scientifica. L'imparzialità dei giudizi emessi dal tribunale della ragione fa definitivamente cadere l'obbligo di deferenza nei confronti del pensiero antico ed apre la società al progresso continuo delle conoscenze. Un tale concetto implicava d'altra parte una geografia del sapere aperta che tenesse presente i mutati confini delle arti e delle scienze, in grado, al medesimo tempo, di conservare il nocciolo della tradizione religiosa.

### 2.3 *L'enciclopedia dei saperi*

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

Sullo sfondo, la polemica culturale coinvolge vecchi e nuovi modelli di studio e di insegnamento, praticati secondo rigidi schemi e venerati in modo non diverso da come i popoli onoravano i loro riti e le differenti usanze<sup>35</sup>. I letterati si mostravano legati ancora all'impianto della Scolastica, fermamente ostili agli esperimenti in filosofia naturale e agli studi eruditi; oppure, al contrario, divenivano troppo severi nella condanna della filosofia peripatetica, in linea con le moderne scuole di pensiero<sup>36</sup>. Del resto, sostiene Muratori, se pochi sono coloro che «s'accordino coll'Agrippa» nel credere vano e incerto tutto il sapere, la maggior parte degli studiosi non riesce ad andare oltre le cose che per l'ordinario conosce e considera inutile tutto ciò che non arriva a comprendere<sup>37</sup>. In questo modo, eruditi e scienziati di ogni sorta non perdono occasione per riprendere i difetti e la vanità degli altri ingegni e delle loro scienze, ma diventano ciechi se devono riconoscere i loro stessi errori oppure le ambizioni di gloria che li muovono verso i propri studi particolari.

Si pone così l'esigenza di ripensare il sistema della conoscenza attraverso un esame del ruolo dei singoli studi e, soprattutto, del loro merito rispetto alla realizzazione della felicità umana. Da questo punto di vista, Muratori si serve di diversi criteri per descrivere la nuova enciclopedia dei saperi, ordinati in classificazioni eterogenee che tendono a sovrapporsi e, allo

---

<sup>35</sup> Ivi, IV, p. 137.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ivi, p. 139.

stesso tempo, a integrarsi reciprocamente. Fermo restando che bisogna escludere come nocive tutte le arti magiche e divinatorie, condannate dalla ragione, dalle leggi tanto «umane», quanto «divine», come anche l'alchimia e l'astrologia giudiziaria, più «ridicole» che inutili, la teologia cristiana e la filosofia dei costumi prevalgono su tutte le discipline, perché propedeutiche alla religione<sup>38</sup>. Su di esse, devono regolarsi le altre scienze che, in accordo con la tradizionale condanna della vana *curiositas*, sono «bensì utili, ma non necessarie», vale a dire è sempre «un pregio il saperle, ma non è un delitto però ignorarle»<sup>39</sup>. La teologia deve essere soprattutto la dogmatica, purgata dalla speculativa, mentre la filosofia morale deve coincidere con quella che, come Muratori spiega, già i pagani facevano consistere nella «notonomia delle Virtù, e de' Vizi, delle passioni, e delle inclinazioni dell'animo, come pure nel conoscere la segreta economia della Volontà e dell'Intelletto dell'uomo»<sup>40</sup>. A quelle due, inoltre, si affiancavano, da una parte, l'interpretazione delle Sacre Scritture che deve di preferenza schiarirne il senso letterale attraverso gli strumenti della critica sacra, dall'altra, la stessa erudizione religiosa che si serve dei «Concili», dei «Canoni», dei «Santi Padri» e della «Istoria ecclesiastica» per rendere più salda la fede cattolica e difenderla dagli attacchi dei Gentili e degli eretici<sup>41</sup>.

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

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 140.

<sup>39</sup> Ivi, p. 142.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 144-145.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 146-147.

illustrano e giustificano i contenuti della teologia e le regole della morale, regine delle scienze<sup>42</sup>.

Ad un livello più basso si ritrovano quei saperi che hanno valore solo strumentale. Tra questi, con evidente senso polemico rispetto a tutte quelle concezioni che in un modo o nell'altro ne facevano la chiave di volta dell'intera conoscenza, la matematica e la metafisica, quando sono impiegate per un uso semplicemente speculativo, la logica (o dialettica), che precedono la critica, la retorica, diretta alla persuasione del vero, e la grammatica che comprende lo studio delle lingue. Queste scienze e arti forniscono i mezzi necessari per imparare e per insegnare la verità<sup>43</sup>. Se rispetto al contenuto, tali strumenti non aumentano la conoscenza e, da questo punto di vista, sono da ritenersi inferiori alle altre discipline, conservano in ogni caso la loro utilità maggiore sul fronte della formazione del giudizio e del buon gusto. Chiudono, infine, l'erudizione poetica e, più in particolare, la poesia che, sebbene abbia il solo fine di dilettere e per questo occupa il gradino più basso della scala delle conoscenze, rientra nel novero delle arti utili laddove si fa ministra della morale e, attraverso le forme dei poemi eroici e delle commedie, diviene un positivo mezzo per correggere i costumi sociali<sup>44</sup>.

Si tratta di una generale riforma che punta a diffondere la nuova sensibilità culturale a partire dall'ambito accademico e universitario. E, a ben vedere, queste considerazioni, riproposte, con poche variazioni, nella *Pubblica felicità* (1749) contengono lo scheletro essenziale dei programmi di rinnovamento degli studi proposti in Italia lungo tutto l'arco del Settecento. Muratori si lasciava alle spalle gli ideali pansofici propri della cultura del XVI e del XVII secolo per un'enciclopedia della conoscenza aperta, fondata su un concetto empirico di scienza e ridisegnata in funzione dell'utile pratico e civile. Da questo punto di vista, «il Buon Gusto distingue il merito delle Arti e delle Scienze dal demerito di chi le tratta»<sup>45</sup>. Bisognava imparare a «considerare la maggiore, o minore, o niuna utilità, che può trarsi dalle quistioni, dagli argomenti, e dalle cose imparate o insegnate» e lasciare da parte i «cacciatori di mosche» che si possono incontrare in ogni ambito della letteratura.

Tenendo ferma la superiorità del sapere sacro su quello profano, i diversi tentativi di classificazione finiscono per abbandonare l'idea di una perfetta corrispondenza tra piano della

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 148.

<sup>43</sup> Ivi, p. 149.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ivi, p. 151.

conoscenza e ordine ontologico della natura, così come sembrava trasparire ancora nella *Perfetta poesia*. Senza mai spingersi verso concezioni fenomenistiche o probabilistiche, al contrario fermamente combattute, come nel caso della polemica portata avanti nel 1745 nei confronti di Pierre-Daniel Huet, l'intenzione resta quella di rinsaldare, in primo luogo, la posizione di preminenza della religione rivelata e della morale cristiana come unico spazio intangibile di verità all'interno di una mutata organizzazione del sapere che, in fin dei conti, condannava ogni forma di abuso speculativo e, pensata in funzione civile, rendeva preminente il momento della formazione intellettuale e morale dell'individuo.

#### 2.4 *L'ordine della memoria*

Un intelletto purgato, ovvero riportato all'interno dei suoi limiti naturali, è condizione indispensabile per una memoria ordinata, vale a dire per un'erudizione utile, capace di produrre una conoscenza che faccia sistema. In effetti, l'analisi della facoltà della memoria serve in primo luogo a distinguere l'erudizione utile da quella «mal digerita, o triviale, o superflua»; la prima è tendenzialmente sistematica e riposa sull'intimo legame delle cose, la seconda affastella le notizie in modo confuso e risulta del tutto sterile. A fare la differenza, nel primo caso, è la «chiarezza» e la «distinzione» su cui riposa l'ordinata disposizione dei materiali raccolti. L'attività della memoria, da questo punto di vista, non si può scindere da quella dell'intelletto.

Per Muratori, l'una facoltà tiene dietro all'altra in maniera pressoché proporzionale: le capacità mnemoniche crescono in relazione al numero di raziocini e dei distinguo grazie ai quali la ragione ristabilisce l'ordine delle cose in una conoscenza. Le varie notizie e le rappresentazioni, particolari o generali, si apprendono e si ricordano nella misura in cui si trovano «legate e unite l'una coll'altra»<sup>46</sup>. Al contrario, è quasi impossibile trattenere la «specie di molte, e diverse cose», quando non siano rappresentate all'interno di un determinato ordine che le renda anche comprensibili<sup>47</sup>. La vera memoria non può fare a meno della guida dell'intelletto che suddivide le conoscenze in molteplici categorie e le riduce ai loro primi principi. È da qui che nasce un'erudizione feconda e utile per l'uomo, capace di

---

<sup>46</sup> Ivi, VII, p. 194. Per un'analisi della funzione della memoria in Muratori, messo a confronto con il pensiero di Antonio Conti, cfr. F. M. Crasta, *Forme e funzioni della memoria. Il caso della memoria fra Muratori e Conti*, in *Saggi di filosofia e storia della filosofia: scritti dedicati a Maria Teresa Marcialis*, a cura di Annamaria Loche e Marialuisa Lussu, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 53-72.

<sup>47</sup> Ivi, VIII, p. 207.

portare alla luce i nessi che collegano le diverse conoscenze in un tutto. La stessa formazione del buon gusto deve essere pensata in funzione di questo organico concetto di cultura, fondato sulla sintesi di ragione e memoria.

L'accento marcato sul criterio della chiarezza e della distinzione tradisce la professione di fede cartesiana che, in ogni caso, viene esercitata in modo aperto ed eclettico. Così, aldilà dei diversi metodi particolari che servono da guida per condurre l'intelletto nelle singole scienze, Muratori non esitava a riconoscerne due universali e validi per tutti gli ambiti del sapere: il primo, necessario per fuggire l'errore e indagare la verità, bisognava impararlo «dalle Opere del Cartesio e de' suoi più illustri discepoli»; l'altro si riferiva alla «general maniera di studiare, imparare, e insegnare o in privato, o in pubblico».

Se su questi non vi era bisogno di soffermarsi perché già ampiamente trattati<sup>48</sup>, grande spazio, invece, viene riservato alla disamina degli strumenti del sapere che, in precedenza elogiati da Muratori per la loro utilità nell'apprendere e nel trasmettere le conoscenze, ora completano, a tutti gli effetti, il suo discorso sul metodo. Tra questi strumenti, in particolare, la logica e la matematica forniscono i mezzi per dividere e ordinare le cognizioni e le cose, ciascuna secondo la sua propria funzione e posizione. Per questo, come insegnavano i cartesiani, la ricerca della verità deve prendere a modello i procedimenti analitici di «Matematici ed Aritmetici» che scompongono proposizioni complesse in elementi semplici e, successivamente, risolvono questi ultimi all'interno di teorie generali. Nello stesso modo, difatti, l'ingegno prima apprende «in un'occhiata» i generi, le proprietà, le relazioni e le manifestazioni individuali che riguardano una determinata cosa o idea, poi distingue le diverse parti e questioni in cui è possibile suddividere il proprio oggetto di studio, per derivarne i «fondamenti» sui quali innalzare un nuovo «edificio» della conoscenza<sup>49</sup>. Un tale metodo permetteva di maneggiare materie molto vaste e ridurle ai loro primi principi semplici in modo da farle apprendere facilmente all'intelletto umano.

---

<sup>48</sup> Ivi, VII, p. 191. La «Scuola de' Cartesiani» viene a più riprese lodata per i «lumi» che ha portato nella battaglia contro i pregiudizi (cfr. per esempio ivi, p. 159). Sempre su Descartes come filosofo capace di affrancare la filosofia dal giogo della Scolastica, significative rimangono le parole che Muratori afferma essergli state riferite da Malpighi: «tutti i Filosofi da molti secoli fino al *Cartesio* erano stati rinchiusi dentro un'ampia o sala o galleria o prigione (che in ciò non ben s'accordano gli Storici) dove continuamente passeggiavano, combattevano, talora eziandio venendo daddovero alle mani, e sempre quivi standosene schiavi d'Aristotele, senza sapere, che altro paese ci fosse al Mondo. Caduto un giorno in disperazione il *Cartesio* per non saper intendere certi punti, diede un uomo infuriato del capo nella parete; ed eccoti (cosa nuova) la parte era di carta, e rottasi questa apparvero al di fuori vasti paesi non prima veduti, laonde gran parte di quei galantuomini fuggirono dalla nobile prigione, quantunque altri amassero meglio di fermarsi all'antico e nativo loro nido» (ivi, II, XII, pp. 200-201).

<sup>49</sup> Ivi, pp. 195-196.

Dopo la logica e la matematica, tra gli strumenti del sapere, le discipline umanistiche, la critica, la retorica e lo studio delle lingue sono utili soprattutto negli studi storici e nella vita civile. Così, in Muratori la questione del metodo si risolve tutta in quella della formazione del buon gusto che coltiva un modello di ragione essenzialmente erudito, al fine di giudicare in tutte le cose con la giusta misura. L'ordine dell'intelletto è impiegato soprattutto per classificare e sistematizzare le conoscenze.

In quest'ottica, da condannare sono proprio quegli autori che a una grande memoria e a molte letture non sanno unire né ingegno né giudizio<sup>50</sup>. Questi producono perlopiù libri ripetitivi o inutili, figli dell'amor proprio, ma che, oltre a mettere in mostra la loro vanità e la loro erudizione, non producono niente di utile, a differenza di quelle opere che portano nuovi lumi alle scienze e che, in quanto frutto dell'intelletto, sono invece capaci di spiegare le relazioni che intercorrono tra le nozioni e i differenti campi della conoscenza. Per questo motivo, al centro della polemica vengono poste tutte le diverse mnemotecniche, che forniscono una memoria «superficiale» e «materiale», fatta di vuote parole, tanto illusoria quanto infruttuosa. Ad essa, viene contrapposta quella «filosofica» e «scientifica», ripiena di cose e fondata su cognizioni meditate dall'intelletto<sup>51</sup>. Se le arti della memoria si dimostrano insufficienti a restituire l'intima relazione che lega le diverse notizie delle cose in una conoscenza, risultano però massimamente adatte ai fini di coloro che devono recitare «qualche Orazione, o Poema, o altra simil cosa», ovvero che possono permettersi di ripetere senza apprendere<sup>52</sup>.

In accordo con una lunga schiera di autori, da Erasmo a Montaigne, da Bacone a Leibniz, Muratori condanna soprattutto la logica ramista che, a partire dalla fine del '600, veniva sempre di più legata alla tradizione magico-ermetica<sup>53</sup>. In particolare, denuncia il fanatismo di coloro che facevano dell'arte della memoria una forma di sapienza divina. Sotto questo profilo, ricorda i sogni e le illusioni di Quirino Kuhlmann, di Athanasius Kircher e del teatro della memoria di Giulio Camillo Delminio, in realtà considerato più «cerretano» che «fanatico»<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Ivi, VIII, p. 212.

<sup>51</sup> Ivi, p. 208.

<sup>52</sup> Ivi, p. 210.

<sup>53</sup> Cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983; F. A. Yates, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, trad. it., *L'arte della memoria*, Milano, Einaudi, 1972.

<sup>54</sup> *Riflessioni*, I, XII, pp. 273-274.

Anche quando le mnemotecniche, incapaci di aumentare le nostre conoscenze, fossero però impiegate come strumento utile ad apprendere e a insegnare le altre scienze, al pari della logica e della retorica, rimarrebbe, in ogni caso, una differenza di principio importante che rappresenta tutto il loro limite: mentre queste ultime vanno alle «ragioni particolari» delle cose, l'«Arte di Lullo» si eleva piuttosto «alle osservazioni e ragioni più comuni e universali»: il che comporta una sovrabbondanza di parole che non offre alcun mezzo per comprendere quello di cui realmente si sta parlando, ma permette soltanto «di eternamente ciarlare sopra qualsivoglia quistione». In questo senso, per Muratori, una tale arte si rivela peggiore della filosofia di Aristotele. Se i peripatetici venivano criticati perché si avvalevano di termini troppo generali per spiegare la natura delle cose, i lullisti non facevano che ricorrere a luoghi comuni e ai soggetti i più universali, dimostrandosi così solo dei gran «Ciarlatani»<sup>55</sup>.

Alle tecniche della memoria, Muratori oppone un'arte dello studio fondata sul buon senso: molta lettura, comunicazione e discussione delle cose apprese, ma soprattutto zibaldoni di appunti formati secondo quell'*ars excerpendi* che ogni studioso dovrebbe coltivare allo scopo di dotarsi di un buon apparato di «memoria esterna». Questa si rivela necessaria per sopperire alla «caducità e lubricità della memoria interna», così da recuperare facilmente notizie e concetti da sottoporre al giudizio dell'intelletto<sup>56</sup>. Del resto, un'erudizione non «digerita dalla filosofia», ovvero non meditata dall'intelletto, non può produrre altro che una congerie di fatti e di cose senza ordine e connessione, nel quale il falso si presenta misto alla verità e il tutto viene tramandato «come certo, e vero consegnato alle carte»<sup>57</sup>. Il letterato di buon gusto non «ammassa» semplicemente i dati, ma li distribuisce: «talmente congiunge le notizie, che l'una pare naturalmente unita coll'altra» a differenza di chi invece «fabbrica senza calce»<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Ivi, pp. 270-271.

<sup>56</sup> Ivi, VIII, p. 211.

<sup>57</sup> Ivi, II, p. 59

<sup>58</sup> Ivi, pp. 72-73.



### 3. Sapere critico come programma culturale

#### 3.1 *Buon gusto come bon sens: il rifiuto delle «openioni anticipate»*

Muratori pensa a un modello di letterato che, libero dai pregiudizi, coltiva la propria ragione attraverso la capacità di emendare e rettificare costantemente le proprie opinioni, nella continua ricerca di un punto medio tra ‘antico’ e ‘nuovo’. La lotta contro le «anticipate openioni» e contro l’attaccamento all’antico lo porta a ragionare sulle regole di un accordo fra filosofia ed erudizione grazie al quale pensare un concetto moderno di cultura. In questo senso, il buon gusto non è solo una formula retorica nata per liberare il mondo intellettuale italiano dai residui di secentismo, ma è concepito in quanto vero e proprio criterio del giudizio critico, fondato sull’accordo di autorità e ragione, da una parte, e di filosofia ed erudizione, dall’altra.

La definizione di un tale accordo chiama in causa tutto il retroterra concettuale offerto dall’epistemologia post-cartesiana. Muratori raccoglie l’eredità degli autori della *Logique de Port Royal* e di quanti, sulla loro scia, al fine di dare fondamento all’erudizione religiosa, si erano sforzati di reintegrare le scienze della memoria nell’albero della conoscenza dalla quale Descartes le aveva escluse. Una volta esteso il metodo cartesiano a campi del sapere prima esclusi, la stessa nozione di *bon sens* aveva acquisito un valore nuovo. Dapprima intesa quale capacità naturale e immediata di distinguere il vero dal falso, quella stessa nozione ora veniva gradualmente sottratta alle regole dell’evidenza intuitiva per essere compresa, con una significativa correzione, in quanto ‘ragionevolezza’ filosofica applicata al giudizio relativo agli avvenimenti umani, o in ogni caso contingenti. Un cambiamento di prospettiva, questo, che permetteva di riconsiderare l’ambito del verosimile e del probabile sul piano di una certezza morale e fattuale, fondata sulla concordanza delle testimonianze, capace di giustificare l’autonomia epistemologica delle discipline morali<sup>1</sup>.

Allo stesso tipo di ragionevolezza, in fondo, come anche alle categorie poste dalla logica portorealista, fa riferimento il buon gusto muratoriano che, da questo punto di vista, tende a

---

<sup>1</sup> Su questi temi vedi Carlo Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983; per la *Logique de Port Royal* in particolare pp. 106-127; Id. *Materie di fatto procedure di prova e sistemi del sapere nei secoli XVII e XVIII*, in *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, a cura di Carlo Borghero e Claudio Buccolini, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 357-395.

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

In questo contesto, il programma di emendazione delle facoltà conoscitive non può non completarsi con la critica dei pregiudizi. Muratori spiega che per «Opinioni anticipate» è da intendersi «quel credere ai sensi nostri, e alla nostra Fantasia, o alla relazione altrui, [...] senza averne prima fatta la convenevole esamina coll'Intelletto, e senza esserne stati convinti dalla ragione»<sup>2</sup>. Si tratta di forme di prevenzione per lo più prodotte dall'alta «stima» ispirata dall'«acutezza dell'intendimento» e dalla «vastità dell'erudizione» di qualche maestro<sup>3</sup>. Un tale credito fa sì che alcuni autori, agli occhi dei loro seguaci, appaiano ben presto quali certissimi espositori del «Vero», come se fossero dotati di «soprannaturali talenti»<sup>4</sup>. La «fama», gli «encomi» e, talvolta, la «smoderata venerazione» per l'antichità ne alimenta quell'«idea magnifica» che li innalza sopra ogni altro. Più che l'intelletto, è qui soprattutto il «movimento dell'Immaginativa» all'origine di un errore che, qualora perseguito con ostinazione, degenera in qualcosa di simile a forme di «delirio» idolatrico e di fanatismo superstizioso.

In effetti, come viene affermato in termini non lontani da quelli usati da Bacone<sup>5</sup>, «per la medesima via, per cui la sciocca Gentilità giunse a divinizzare gli uomini riguardevoli in Virtù Eroica, giungiamo ancor noi spesso a credere caduti dal Cielo, infallibili, impeccabili certi Scrittori e Maestri, che certamente furono eccellentissimi per le Virtù intellettuali, ma pure furono uomini»<sup>6</sup>. Pitagora, Tommaso d'Aquino, Ruggero Bacone, Scoto, Occam,

---

<sup>2</sup> *Riflessioni*, I, V, p. 157.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>5</sup> Cfr. Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 46. Sulla natura religiosa della metafora degli *idola* usata da Bacone cfr. Arnaud Milanese, *Bacon et le gouvernement du savoir. Critique, invention, système : la pensée moderne comme épreuve de l'histoire*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 131.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 160.

Raimondo Lullo e, su tutti, Aristotele in filosofia, così come Pietro Lombardo in teologia, fanno parte della schiera di coloro che la fantasia eccitata di qualche discepolo impose come «Idoli» ai loro successori. Tali prevenzioni avevano finito per rendere il filosofare «piuttosto un cercare ciò che insegni quell’Idolo, che un cercare ciò che insegni la Verità e la Ragione»<sup>7</sup>.

In ogni caso, se, da una parte, Muratori sostiene il rifiuto del principio di autorità e dei giudizi che non siano passati al vaglio della ragione, dall’altra, raccomanda di non cadere nell’abuso opposto «col voler riandare [su] tutte le nostre opinioni, e figurarsi, che tutte, e tutti i primi più evidenti principi sien falsi per esaminarli di nuovo quasi con superstizioso rigore»<sup>8</sup>. È il rischio del pirronismo che si accompagna a quello dell’eresia quando, «col pretesto di sradicar ciò che è falso», vengono messe in crisi le verità della religione oppure, nella forsennata ricerca della «Novità», si muove guerra alle comuni opinioni e, «sopra le rovine degli altri», si tenta di innalzare la propria fama letteraria<sup>9</sup>. Piuttosto, bisogna guardarsi «dall’uno abuso senza cadere nell’altro». Da questo punto di vista, la ricerca della verità richiede un’aristotelica pratica del giusto mezzo che deve tenere presenti le forze e i limiti delle nostre facoltà, per trovare un equilibrio tra l’autorità della tradizione e l’evidenza della ragione.

Muratori predica la prudenza intellettuale come *forma mentis* del letterato nell’esercizio di qualsiasi arte o scienza, compresa nella variegata enciclopedia del sapere. Se, sul piano particolare, ogni singola disciplina ha i propri termini «estremi» da rispettare, il «buon gusto universale», per la mente che si appresta giudicare, deve rappresentare un principio di giusta misura che realizza l’ideale antico, ma di sapore umanistico, del *ne quid nimis*<sup>10</sup>. In questo senso, si tratta di rifiutare gli eccessi, di evitare posizioni che hanno portato, in alcuni casi, verso una cieca venerazione degli autori antichi oppure, in altri, al rifiuto di tutte le opinioni acquisite in vista di una acritica smania del ‘nuovo’. Piuttosto, bisogna sapersi regolare sui limiti della conoscenza umana e, ove necessario, conciliare risposte divergenti in soluzioni medie. Tale appello alla moderazione suona come un monito soprattutto nei confronti degli studi religiosi per equilibrare le spinte eterodosse e radicali, nutrite da una razionalità

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 161.

<sup>8</sup> Ivi, p. 163.

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

<sup>10</sup> Ivi, pp. 165-167.

prevaricante sulla tradizione, e quelle conservatrici ma ‘inerudite’, perché fondate sull’ignoranza che fomenta la superstizione, «vizio non men nemico della Religion vera»<sup>11</sup>.

### 3.2 *Il rapporto tra ragione e autorità*

Anche rispetto all’esame dei rapporti tra ragione e autorità, rimane centrale la ricerca di un punto di incontro tra evidenza e tradizione. È questo un tentativo di comporre la consueta dialettica tra moderno e antico che fa da sfondo alla nuova idea di cultura come sapere sottoposto alle regole della critica filosofica. Per definire le condizioni di questo equilibrio, Muratori ripercorre il gioco delle facoltà che portano verso la deliberazione del giudizio. Nell’ordinato tribunale della ragione, la mente esamina e valuta quello che viene attestato dalle sensazioni e dall’immaginazione, per metterlo a paragone con i principi innati, naturali e morali, impressi nell’animo umano. È solo da un tale confronto che nasce il peso delle «Ragioni, che ci determinano a credere e pronunziar vera o falsa, probabile o improbabile qualche cosa»<sup>12</sup>. Affermare e negare alcunché in base all’autorità di qualche maestro o scrittore significa affidarsi alla relazione fatta dai sensi e dalla fantasia altrui e rimettersi completamente all’esame e alle decisioni prese da una mente diversa dalla nostra.

Ciò nonostante, il riferimento all’autorità rimane una fonte importante di testimonianze, storiche o scientifiche, più o meno affidabili, che deve, ove possibile, essere integrato nel lavoro della ragione. L’autonomia dell’intelletto deve essere privilegiata di fronte a verità di per sé evidenti e necessarie e, in via più generale, davanti a tutto quello che possiamo percepire con i nostri sensi e giudicare con la nostra mente. In particolare, nei confronti della scienza, è opportuno «render Ragione» di tutto quanto viene affermato o negato, mentre la voce, per quanto autorevole, degli altri ingegni non può mai rappresentare un «fondamento» in grado di giustificare le nostre credenze<sup>13</sup>.

Fatta salva la religione, nell’ambito della quale la Chiesa rimane l’autentica depositaria della tradizione di fede, l’autorità non può mai essere assunta a valido criterio di conoscenza. In effetti, «noi dobbiamo sottomettere i nostri Libri, e gli Autori alla nostra Ragione, e non la Ragione ai libri, o agli Autori»<sup>14</sup>. Come insegnavano i cartesiani, ogni questione deve essere sottoposta alla regola del dubbio metodico che impone di «sospendere la nostra credenza»

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 169.

<sup>12</sup> Ivi, VI, p. 179.

<sup>13</sup> Ivi, p. 181.

<sup>14</sup> Ivi, p. 182.

finché non si trovano ragionamenti abbastanza «sodi» e prove tali da «convincere» della verità di ciò che s'intende dimostrare<sup>15</sup>.

Al contrario, per quel che riguarda le cose contingenti e, più in particolare, per tutto ciò che si riferisce alla storia dei popoli, ai loro costumi, ai paesi, alle azioni e opinioni degli uomini, che non possono essere osservate e giudicate in prima persona, occorre rimettersi all'autorità delle testimonianze. Queste devono essere avvalorate dall'«Arte Critica» che aiuta a riconoscere «se chi afferma o nega quella tal cosa, abbia avuto motivo gagliardo o voglia di fingere, di mentire, d'ingannare, o di solamente ricreare», senza voler «ammaestrar nel Vero»<sup>16</sup>. Per mezzo della critica, l'erudito distingue il racconto veritiero dalla poesia e dal romanzo, valuta le intenzioni dei diversi autori, se siano mossi dall'adulazione o da interesse personale ad affermare il falso. Verifica se un argomento sia sostenuto per «soverchia credulità» o per «ignoranza in quella materia». Controlla se le fonti siano apocrife, interpolate o spurie e si avvale del confronto tra «i luoghi, i tempi, i passi, i linguaggi» per interpretare i libri. Infine, «mette a bilancia» le argomentazioni opposte di differenti censori, dispone le varie testimonianze in base alla loro rispettiva attendibilità e sottopone tutto, in maniera equanime, al tribunale della ragione per trarne conclusioni imparziali<sup>17</sup>.

Il libero esercizio della ragione, tuttavia, deve essere temperato, per quanto possibile, dalla tradizione e ad essa appoggiato. L'autorità resta, sotto questo profilo, un elemento decisivo per sostenere la «Ragione» e per «persuadere» dei fondamenti della credenza, anche quando si tratta di cose che richiedono il nostro autonomo giudizio. L'opinione dei propri maestri e degli altri saggi, quando è concorde con le nostre convinzioni, sebbene non costringa mai all'assenso, contribuisce a confermare la «sodezza» delle conclusioni che si vorrebbe dimostrare. In particolare, la loro autorevolezza porta gran peso alla «bilancia» del giudizio nel caso si tratti di «questioni dubbiose nelle quali si ricerca ciò che è più verisimile o probabile»<sup>18</sup>. Di fronte alla religione, infine, Muratori ribadisce che il giudizio deve essere affidato alla sola autorità, fonte della tradizione, «senza voler esigere le Ragioni più intrinseche», benché in molte cose l'intelletto «potrebbe pretendere diritto»<sup>19</sup>.

Le diverse relazioni tra autorità e ragione definiscono i confini fra scienza, storia e religione, ma fanno emergere, allo stesso tempo, l'importanza del vaglio razionale

---

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

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 186-187.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

dell'esperienza, così come delle fonti storiche. In effetti, Muratori, già in riferimento alla discussione degli strumenti della conoscenza, aveva spiegato come il concetto di *ars critica* fosse da interpretare nel senso più ampio possibile, «non restringendola al solo intendere i vecchi scrittori, o al conoscere i Libri veri e supposti», così come l'aveva definita Jean Le Clerc<sup>20</sup>, ma allargandola al vasto campo dell'erudizione sacra e profana<sup>21</sup>.

Il «Giudizio critico» aiuta a distinguere il vero dal falso e il certo dal dubbioso in tutti i «punti Istorici, e di Erudizione». Per questo, sarebbe difficile fare felice comparsa nel mondo dei letterati per chi non ne sia affatto fornito. Di più, Muratori rimarca come solo in esso bisogna cercare la via d'accesso alla «gloria di vero Erudito», benché, come nel caso del rifiuto delle anticipate opinioni, è necessario evitare quegli eccessi della ragione che possono indurre al pirronismo e a far dubitare delle verità più solide della fede<sup>22</sup>.

Un tale esito scettico, viene fatto notare, non è tanto «difetto della strada, ma accidente per chi la batte»<sup>23</sup> e, in realtà, il corretto equilibrio tra ragione e autorità, così come viene pensato nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*, si pone come propedeutica diretta ad evitarlo.

### 3.3 Sull'accordo di erudizione e filosofia

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

---

<sup>20</sup> Cfr. Jean Le Clerc, *Ars critica [...]*, I, Amsterdam, Schelte, 1712, p. 1: «Criticen, ut a definitione ordiamur, vocamus *Artem intelligendorum Veterum Scriptorum, sive numeris adstricta, sive soluta oratione utentium, et dignoscendi quatenus eorum genuina scripta sint, quae spuria; tum etiam quae sint ad regulas Artis exacta, quae vero secus*». Su questa definizione e per il suo valore di ampliamento e di ridefinizione della concezione umanistica dell'arte critica propria di Robertello, Canter, Scippious, vedi Maria Cristina Pitassi, *Entre croire et savoir : le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987, in particolare pp. 51-54. Muratori, nel II tomo delle *Riflessioni*, troverà occasione di riprendere Le Clerc che, nei *Parrhasiana*, aveva ingiustamente accusato Vittorio Siri di «negligenza» storica, per aver riportato, in maniera errata, data e luogo di nascita di Luigi XIV nelle sue *Memorie recondite dall'anno 1601 all'anno 1640* (1677) (cfr. J. Le Clerc, pseud. Theodore Parrhase, *Parrhasiana ou pensées diverses sur des matieres de Critiques, d'Histoire de Morale et de Politique. Avec la défense de divers Oubrages de Mr. L. C.*, Amsterdam, Schelte, 1701, I, pp. 136-137; *Riflessioni*, II, p. 260 e sgg.).

<sup>21</sup> *Riflessioni*, I, VII, p. 197.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, II, XV, p. 259.

Il concetto di erudizione viene interpretato nel modo più ampio possibile fino a comprendere tutto ciò che può cadere sotto il nome d'«Istoria», così come si estende anche alle «Leggi civili» e ai «Dogmi della Religione Cattolica», vale a dire al contenuto della «*Teologia positiva*», almeno finché non si faccia altro che riportare la voce dei «Maggiori», degli antichi e venerabili scrittori<sup>24</sup>. Ma l'idea muratoriana di erudizione qui si allarga in modo indefinito tanto verso la conoscenza delle azioni e dei sentimenti umani, dei riti e delle credenze dei popoli, quanto verso quella delle realtà naturali, delle loro cause e dei loro effetti; ovvero riunisce in sé tutto il sapere che si fonda sulla «sperienza» e quello che proviene dalla «relazione altrui». Da questo punto di vista, include i diversi ambiti della filosofia naturale, come la fisica, l'astronomia, la medicina, l'anatomia che rispondono, allo stesso modo della conoscenza storica, ai criteri di una certezza empirica e fattuale<sup>25</sup>.

In parallelo, la filosofia, in quanto frutto della facoltà del raziocinio, rintraccia «le proporzioni, le ragioni, e le cagioni sì delle cose, come delle azioni, e dei movimenti o intellettuali, o animali, o materiali». Sovraintende alla giustificazione razionale dei fondamenti delle conoscenze e dei fatti che derivano dalle testimonianze esterne o dalla nostra esperienza. Ad essa spetta il lavoro critico che si esercita tramite il confronto, l'esame e la comparazione delle fonti e dei documenti per determinare la verità di quanto «è stato da altri o detto, o scritto»<sup>26</sup>. In questo caso, si tratta di confrontare i luoghi, i tempi e i passi per ritrovare «le corrispondenze e relazioni», «le nemicizie, e disuguaglianze» a partire dalle quali si costruisce la trama degli avvenimenti storici<sup>27</sup>. Nei confronti delle scienze empiriche, allo stesso modo, è importante analizzare antichi dogmi e dottrine, «coll'industria» bisogna «penetrare in miniere incognite, e trarne verità nuove, o pruove, e ragioni, e notizie non prima udite, non prima osservate». E, più di tutto, è necessario verificare le diverse ipotesi attraverso

---

<sup>24</sup> Ivi, III, pp. 37-38. Già nel primo volume, «sotto la bandiera dell'Istoria» Muratori aveva ricompreso «quasi tutta l'Erudizione, narrandoci ed esponendoci questa, ora le varie Religioni, ora i paesi, le geste, le leggi, e i costumi, ora le Favole, e le sentenze, ovvero opinioni Teologiche, Filosofiche, Geografiche, Poetiche, Rettoriche, Gramaticali, e simili altre cose di chi non è vivuto, o non vive ne' nostri tempi, oppure ne' nostri luoghi» (cap. IV, p. 152). Nonostante tale stretta prossimità della storia all'erudizione, nella *Pubblica felicità*, i due termini appariranno comunque ben distinti: la prima viene suddivisa in «ecclesiastica» e «civile», mentre la seconda viene descritta nei termini di un «vasto mare che entra nella giurisdizione di quasi tutte le scienze ed arti riguardando i detti, i fatti, i costumi, le religioni e i riti de' gli antichi, i lor governi, le manifatture, le fabbriche e tante altre vedute de' secoli lontani da noi, e la cognizione e la lettura de' libri che ci son rimasti dell'antichità» (*Della pubblica felicità oggetto*, cit., pp. 85-86). Sull'erudizione in Muratori, sull'acquisizione del metodo storico e sullo sviluppo della sua opera storiografica, cfr. S. Bertelli, *Erudizione e storia*, cit.

<sup>25</sup> Ivi, IV, p. 61.

<sup>26</sup> Ivi, IV, p. 57.

<sup>27</sup> Ivi, p. 52.

numerosi esperimenti<sup>28</sup>. Una ricerca che, laddove restasse preclusa la piena verità, approda comunque al più probabile o al più verosimile, attraverso un processo di costante rettifica dei giudizi. In questo modo, è possibile pervenire a ricostruire perlomeno qualche «traccia dell'Ordine, della Bontà, e Verità» che regolano il piano metafisico della realtà naturale, così come quello della storia delle azioni e delle opinioni umane<sup>29</sup>.

Si tratta di recuperare le idee generali e i primi principi della conoscenza: «[i]n questa traccia, in questo scoprimento consiste il meglio del sapere, la perfezione del buon Gusto, e l'utilità più cospicua della Filosofia»<sup>30</sup>. Per Muratori, questo rimane lo scopo del «Raziocinio» che deve ritrovare nelle diverse cose, notizie o opinioni quei primi fondamenti del conoscere che definiscono le varie discipline così da vagliare, sul loro modello, gli oggetti presi in esame. Solo per mezzo di un tale confronto, è possibile stabilire quanto in essi ci sia di vero, buono, falso o nocivo, per essere in grado di formarsi un «retto giudizio» sopra ogni parte della conoscenza.

Tra innatismo ed empirismo, Muratori cerca di trovare una soluzione media che riconosca le primissime idee delle scienze, oggetto della metafisica, della logica, della morale, della matematica e dalla teologia, tanto in quelle che sono impresse dalla natura nell'anima, quanto in quelle che la mente acquisisce con la meditazione, lo studio, le diverse prove ed esperimenti<sup>31</sup>.

Per ciascun ambito particolare del sapere, utile all'uomo secondo un suo fine specifico, si danno principi determinati da cui spesso derivano conclusioni, nuove proposizioni e notizie all'origine di nuovi sistemi di cognizioni, con infinite relazioni e implicazioni in tutti gli altri campi<sup>32</sup>. Così, se l'erudizione si estende a tutto il campo della storia e dell'esperienza, la

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 63-64.

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

<sup>30</sup> Ivi, VI, p. 86.

<sup>31</sup> Ivi, p. 82: «La natura facendoci nascere ragionevoli, fa del pari nascere (secondo la sentenza di alcuni) con esso noi scritte nell'Intelletto nostro certe leggi, e cognizioni delle cose, che dobbiamo praticare nel pellegrinaggio di questa vita mortale; o pure, siccome altri sentono, le va improntando nella mente nostra la meditazione, lo studio, la speranza». Nel *De ingeniorum moderatione*, Muratori, rispetto alle dispute dei filosofi sull'origine delle idee, asserirà, in modo esplicito, che «nos in medio relinquamus» (*De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Venezia, Pasquali, 1752, VI, p. 23). Del resto il problema delle idee innate veniva legato soprattutto alla possibilità di un'anima distinta dal corpo e, di conseguenza, immateriale e immortale. In questo senso, si spiegano la difficoltà a negarle in modo netto, così come le ambiguità e le indecisioni che si ritrovano in tutte le opere muratoriane, anche se è possibile osservare un progressivo spostamento verso posizioni empiriche. Per una panoramica dei temi e delle questioni aperte alla base del pensiero filosofico di Muratori, vedi A. Vecchi, *Muratori e la filosofia del suo tempo*, in *Miscellanea di studi muratoriani*, Modena, Aedes Muratoriana, 1951, pp. 315-332.

<sup>32</sup> Ivi, p. 83.



filosofia si risolve in una *ars ratiocinandi* volta al ritrovamento dei primi principi della conoscenza delle cose. È una tale azione a mettere in moto il lento processo di affinamento del giudizio che si esercita sul materiale offerto dal vasto campo dell'erudizione.

## 4. Il problema religioso tra modernità e tradizione

### 4.1 *La christiana moderatio e i freni dell'intelletto*

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

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

In termini analoghi, nella prefazione che apre il trattato *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714), Muratori ricordava che, priva della necessaria cautela, «l'arte critica» non era meno rovinosa di una «lama (gladius)» che, nelle mani di un «medico prudente», è strumento per curare i mali, in quelle dell'«uomo furioso» può divenire causa di

---

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

<sup>2</sup> Jean Mabillon, *Traité des études monastiques*, Paris, Robustel, 1691, p. 291. Le espressioni citate da quest'opera sono state riportate in modo conforme alla dicitura originale.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 293-4.

«morte» violenta<sup>4</sup>. Da qui l'esigenza di esplicitare «i diritti e i fini della ricerca del vero» che rendono possibile «l'onesta concordia della libertà dell'intelletto con la cristiana moderazione»<sup>5</sup>. Ma, a differenza di Mabillon, l'appello alla *christiana moderatio*, motivata, nel caso specifico, dalla polemica antiagostiniana di Jean Le Clerc, acquisiva per Muratori un valore di battaglia culturale, altrettanto decisa, nei confronti delle ottusità e delle chiusure provocate dalla pressione della censura inquisitoriale. In questo senso, nella stessa prefazione del *De ingeniorum moderatione*, venivano ricordate le parole con le quali il teologo calvinista Jean Alphonse Turretini aveva denunciato i metodi dell'Inquisizione che, «in tante nazioni dell'Europa, provvisti di un clima mite e di una natura benevola» opprimevano qualsiasi esercizio della forza intellettuale e impedivano, di fatto, la fioritura delle scienze<sup>6</sup>.

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

La tensione tra autorità della tradizione ed evidenza della ragione si riflette in quella tra dogma religioso ed erudizione sacra, che si avvale della ricostruzione razionale della storia ecclesiastica attraverso l'esame documentario delle reliquie, dei miracoli e delle vite dei santi. In questo campo, la ragione diviene prima di tutto uno strumento per confermare e delimitare con più precisione il patrimonio dogmatico che rifugge da qualsiasi 'novità', per quanto non risulti sempre facile definire i confini dell'esercizio dell'infalibilità dottrinale della Chiesa di

---

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

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

<sup>6</sup> *Ibidem*. Muratori riporta un passaggio dell'orazione accademica di Jean Alphonse Turretini *Saeculo XVII erudito et hodiernis literarum periculis, oratio academica* (cfr. ed. Genevae, typis Societatis, 1706, p. 37).

<sup>7</sup> *Riflessioni*, I, VII, p. 197.

Roma. L'incrinatura di questo equilibrio, tutto proteso alla salvaguardia della fede cattolica, è all'origine dell'eresia, tanto antica quanto moderna, e di tutti i movimenti scismatici che, in un modo o nell'altro, hanno disconosciuto l'autorità ecclesiastica. Alla critica «ambiziosa» e «temeraria» propria di eretici e di eterodossi, in ogni caso, fa da *pendant* l'ignoranza dei cattolici, a causa della quale la difesa della religione era condotta secondo le forme di uno 'zelo inerudito' tanto più dannoso perché portava la «livrea della pietà».

In effetti, Muratori denuncia quanto ormai fosse divenuto «pericoloso» il lavoro di chi intendeva respingere gli abusi risalenti ai «secoli barbari» e dovuti, nella gran parte dei casi, alla mancanza di erudizione propria di quei tempi. Sempre di più, per aver messo in luce gli errori nelle dottrine o i difetti presenti nelle pratiche devozionali, si veniva accusati di voler colpire «il cuor della Religione»<sup>8</sup>.

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

In questa prospettiva, viene promosso un processo di revisione del culto e della dottrina che passa attraverso l'espunzione delle superstizioni, della magia, delle false credenze e di tutte le altre forme di pregiudizio sancite nel tempo dall'ignoranza. La rassegna di «ciurmadori» e «fanatici», nell'ultima parte del primo volume delle *Riflessioni*, volta a giustificare l'esclusione delle arti magiche, dell'astrologia giudiziaria, dell'alchimia e delle mnemotecniche dal novero delle scienze utili, si muove sulla linea di un controllo crescente rispetto ai fondamenti di credibilità delle esperienze religiose ritenute soprannaturali.

---

<sup>8</sup> Ivi, V, p. 170.

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

<sup>10</sup> Ivi, p. 173.

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

La censura di questi errori resta un terreno quanto mai delicato. Infatti, se Muratori rimarca, a più riprese, quanto lo zelo religioso sia inutile oppure dannoso ove non sia impiegato «secondo la Scienza: cioè quando non serva alla Verità, e non s'eserciti con prudenza»<sup>13</sup>, d'altra parte ricorda come ogni critica alla religione esigesse la massima «cautela», perché mai spento era il ricordo della Riforma protestante, avviata a causa di analoghe polemiche. La denuncia dei vecchi errori e difetti, dovuti alla mancanza di erudizione, aveva infatti nutrito lo «scandalo» dal quale le «moderne Eresie» avevano tratto forza per rigettare tutta la dottrina cattolica. Per questo, agli occhi di Muratori, resta da respingere il fervore riformatore di un Savonarola, ma anche il comportamento di tutti quei cattolici che, ai tempi della Riforma, «si diedero a declamare contra l'usanza, e contra certe opinioni popolari, figliuole de' secoli rozzi», in modo tale da favorire la diffusione dei movimenti eretici<sup>14</sup>. In particolare, «Erasmus», gli appariva degno di biasimo per i suoi «amarissimi scherni» che lo portarono, inoltre, a commettere «dei gravi [errori] contro alla vera Dottrina di Cristo, e della Chiesa Cattolica»<sup>15</sup>.

Tale giudizio, del resto, non si trasforma mai in una definitiva condanna, come quella, ad esempio, espressa da Bellarmino che aveva visto nell'autore dell'*Encomium moriae* nient'altro che un «semicristiano»<sup>16</sup>. Piuttosto, Muratori ricorda che se, da una parte, «Erasmus seminò molti errori, e ad altri di lunga mano peggiori aprì la strada, e in certa guisa fu

---

<sup>11</sup> Ivi, IX, p. 227.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 231-232.

<sup>13</sup> Ivi, V, p. 172.

<sup>14</sup> Ivi, p. 171.

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

<sup>16</sup> Cfr. Franco Motta, *Bellarmino una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 171.

d'impulso alle terribili scisme, che tuttavia durano nel Settentrione», dall'altra, «non si separò, o non fu mai separato dalla Chiesa Cattolica Romana, e col tempo si pentì della troppa licenza de' suoi libri giovanili, e riprovò le Eresie nascenti, e i loro Autori; laonde quantunque meriti molte riprensioni, e cautamente s'abbiano a leggere (ma non da ognuno) i suoi grossi Tomi, pure egli merita di essere a pieni voti assoluto dal sospetto della miscredenza»<sup>17</sup>.

#### 4.2 *La conciliazione di fede e ragione tra Agostino e Galileo*

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

L'occasione dell'opera era del tutto polemica e nasceva dal desiderio di replica ai duri attacchi alle dottrine agostiniane, avanzati da Jean Le Clerc nelle pagine della sua *Appendix Augustiniana* pubblicata, nel 1703, sotto lo pseudonimo di Johannes Pheroponus. Qui, venivano presentati una serie di scritti, tra i quali molti dello stesso Erasmo, polemici nei confronti di Agostino, ai quali si univano i lunghi commenti dell'erudito ginevrino, aspramente critici delle tesi anti-pelagiane sostenute dal vescovo africano. In effetti, in questi stessi anni Le Clerc era impegnato nell'edizione dell'*Opera omnia* di Erasmo, fatta uscire a Leida, tra il 1703 e il 1706, e progressivamente pubblicizzata sulla sua *Bibliothèque choisie* (5 articoli pubblicati tra il 1703 e il 1707).

A Muratori non poteva sfuggire l'intento di queste iniziative editoriali con le quali il loro autore tentava di presentare il grande umanista olandese come padre nobile di quell'idea di cristianesimo ragionevole al centro dell'arminianesimo da lui promosso<sup>18</sup>. L'ispirazione erasmiana, sotto questo profilo, serviva ad amalgamare un pensiero ampio e variegato che si

---

<sup>17</sup> *Riflessioni*, II, XVI, p. 282-283.

<sup>18</sup> Cfr. Stefano Brogi, *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella "République des Lettres"*, Milano, Franco Angeli, 2012.

avvaleva della moderna esegesi storico-critica dei Testi sacri e intrecciava i fondamenti dell'empirismo lockiano con una teologia anti-trinitaria di stampo sociniano<sup>19</sup>.

Nell'*Appendix Augustiniana*, in particolare nell'ambito del commento del *De utilitate credendi*, viene ribadita la difesa della libertà umana contro ogni forma di predestinazionismo e di determinismo. Le Clerc accusa Agostino di aver tradito l'originario nucleo dottrinale della Chiesa dei primi secoli che gli sembrava, invece, più conforme alle dottrine di Pelagio. Per rendere conto del suo sistema della grazia e della sua teoria della predestinazione, il vescovo di Ippona aveva finito per ridurre la religione cristiana a una credenza cieca che rinuncia a qualsiasi esame razionale del suo contenuto. Così facendo, l'aveva messa sullo stesso piano delle «favole» e delle «menzogne» diffuse dalle superstizioni di «pagani» e di «giudei»<sup>20</sup>. A questo, Le Clerc riduceva il senso della celebre formula agostiniana del *credo ut intelligam*.

Tale principio, ai suoi occhi, svincolava del tutto la fede dalla ragione. Gli appariva, inoltre, il riflesso della scarsa pratica della critica biblica propria dell'età patristica e di un'esegesi scritturale unicamente imperniata sul criterio dell'interpretazione letterale che, con tutte le sue inevitabili contraddizioni, imponeva di rinunciare a giustificazioni razionali e favoriva l'emergere di dottrine in contrasto con la sana ragione, come, secondo il teologo arminiano, dovevano essere considerate quelle avanzate dallo stesso Agostino sulla grazia<sup>21</sup>. Al dottore della Chiesa veniva contrapposto soprattutto il nome di Grozio come l'esempio di un autore che aveva difeso il cristianesimo con le armi della sola ragione e, da questo punto di vista, aveva dimostrato come la fede, per non essere superstizione, doveva essere conforme all'intelletto<sup>22</sup>.

Muratori avrà presto tra le mani l'*Appendix* di Le Clerc, inviatagli, al principio del 1704, da Apostolo Zeno<sup>23</sup>, e proverà subito il desiderio di una risposta capace di riscattare il

---

<sup>19</sup> Su Jean Le Clerc, vedi Luisa Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch-J. Le Clerc*, Firenze, Olschki, 1984; M. C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, op. cit.; S. Brogi, op. cit.

<sup>20</sup> Johannes Pherponus [J. Le Clerc], *Animadversiones in librum De utilitate credendi*, in *Appendix augustiniana, in qua sunt. S. Prosperi carmen De ingratis cum notis Lovaniensis theologi, Joannis Garnerii [...] Dissertationes pertinentes ad historiam pelagianam; Pelagii Britanni commentarii in epistolas S. Pauli; ac denique Des. Erasmi, Joan. Lud. Vivis, Jacobi Sirmondi, Henrici Norisii, Joannis Phereponi et aliorum præfationes, censurae [...] in omnia S. Augustini opera [...]*, Antwerpiae (ma Amsterdam), Mortier, 1703, p. 596.

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

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cfr. Lettera di A. Zeno del 10 gennaio 1704, Archivio muratoriano, Biblioteca Estense Universitaria di Modena, filza 82, 40, citata in A. Vecchi, *Tradizione e teologia nel Muratori* cit. L'anno successivo, Zeno farà

pensiero agostiniano dalle critiche del teologo arminiano. Ne deriva una riflessione sui nodi essenziali della tradizione cattolica che trascende il piano della controversia specifica, per trasformarsi in analisi sistematica dei freni e dei diritti dell'intelletto nelle questioni di fede. L'opera, nonostante tutti i tentativi di farla uscire in Italia<sup>24</sup>, viene pubblicata a Parigi, nel 1714, grazie alla mediazione di Jean-Paul Bignon, allora presidente dell'*Académie des Sciences*, in seguito destinatario della dedicatoria che fa da prefazione al testo<sup>25</sup>.

Fin dall'inizio, Muratori era ben consapevole dei pericoli ai quali si esponeva nel parlare, «con modesta libertà», sia ai cattolici che ai protestanti, su temi delicati come quello, tra gli altri, della censura ecclesiastica dei libri e delle opinioni<sup>26</sup>. Le previste difficoltà di stampa erano legate, in buona parte, al clima di tensioni che accompagnava lo scontro tra la Curia romana e il movimento giansenista. Non bisogna dimenticare, infatti, che il manoscritto del *De Ingeniorum moderatione* viene diffuso e fatto leggere, in Italia e in Francia, negli stessi anni delle polemiche sollevate dalle posizioni sostenute da Pasquier Quesnel nelle *Réflexions morales*, condannate nel 1713 da Clemente XI nella bolla *Unigenitus*, con una decisione mal digerita da parte del clero gallicano e contrastata apertamente dai teologi giansenisti.

L'opera di Muratori creava scontento sia presso il clero italiano, per la critica dell'infalibilità pontificia nelle materie di fatto, sia presso quello francese, per il troppo spazio concesso all'autorità papale. Anche per questo, al momento della pubblicazione, il testo rimase vittima di alcune «aggiunte gallicane» in direzione conciliarista che vengono

---

avere a Muratori anche l'*Ars critica* dello stesso Le Clerc e l'*Augustinus vindicatus* di François-Jacques-Hyacinthe Serry (Cfr. *Carteggi con Zacagni... Zurlini*, cit., XI, Apostolo Zeno, Lettere 90 e 92, pp. 278 e 280). Su Serry e sulla sua polemica con Muratori, vedi A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962, pp. 225 e ss.

<sup>24</sup> Prima di inviarlo in Francia, nel 1709, Muratori spedì il manoscritto del *De ingeniorum* inizialmente a Padova ad Antonio Vallisneri affinché ne favorisse la stampa, presso la tipografia del Seminario; l'edizione del testo venne però rifiutata, a meno di pesanti modifiche, dal cardinale Giorgio Cornero (cfr. *Carteggi con Ubaldini... Vannoni*, a cura di Michela L. Nichetti Spanio, Firenze, L. S. Olschki, 1978, Lettere 9, 11, 16, 17, pp. 130-133). L'anno dopo, il manoscritto venne inviato ad Apostolo Zeno che non ebbe migliore fortuna e inoltre, preda di una malattia nel 1711, non ebbe più modo di aiutare l'amico e dovette restituirglielo (cfr. *Carteggi con Zacagni... Zurlini*, cit., XI, Apostolo Zeno, Lettere 141, 142, 143, pp. 317-319).

<sup>25</sup> Per le vicende legate alla pubblicazione del *De ingeniorum moderatione* vedi Gian-Francesco Soli-Muratori, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, in L. A. Muratori, *Opere*, I, Arezzo, Michele Bellotti, 1777, pp. 32-33. L'opera ebbe una certa diffusione europea grazie alle immediate ristampe a Colonia (1715) e a Francoforte (1716) che ne garantirono la circolazione nei paesi riformati.

<sup>26</sup> Nel marzo 1707 Muratori avvertiva Filippo del Torre di aver in mente l'idea di un'opera «che servirà di difesa di S. Agostino criticato dal Clerc, e perché l'argomento mio è più vasto porterà forse per titolo *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* dove tratterò dei diritti e dei freni che ha d'aver l'uomo in cercare e insegnare la verità. Pensando io di parlare con una modesta libertà, dubito se potrò stampare il libro ovunque vorrò e se v'abbia a mettere col mio nome. Perciò la prego di tacere, e di credermi cattolicissimo, perché tanto i cattolici quanto gli eretici han bisogno di un tale trattato» (cfr. Lettera a Filippo del Torre, in *Epistolario*, cit., III (1903), p. 915).



prontamente denunciate e smentite dal prevosto modenese con una lettera apparsa, nel 1716, sul *Giornale de' letterati*, con lo scopo ulteriore di evitare il rischio di procedimenti di censura da parte della Congregazione dell'Indice<sup>27</sup>.

L'intento di Muratori era non solo quello di costruire una pronta replica all'arminianesimo di Le Clerc e alle sue posizioni anti-agostiniane, ma anche di difendere un'idea di cattolicesimo capace di mettere da parte l'ignoranza e la superstizione per confrontarsi senza pregiudizi con i risultati della scienza moderna. In questa prospettiva, viene argomentata e circostanziata la galileiana separazione tra dottrina della fede e della morale, da interpretare in accordo con il magistero della Chiesa, e l'ambito delle scienze e della storia, rispetto alle quali deve prevalere la massima libertà dell'intelletto. Nel quadro di una tale divisione delle sfere di competenza, viene posta la giustificazione dello statuto dell'erudizione sacra in quanto strumento positivo di precisazione del dogma e di purificazione del culto dalle pratiche superficiali, non conformi né alla ragione, né alla tradizione accertata, come quella del voto di sangue per l'immacolata concezione della Vergine<sup>28</sup>.

Così, proprio al fine di specificare i diversi territori del discorso scientifico e di quello religioso, si ribadiscono con più precisione le categorie poste nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*. Fin dal primo capitolo, Muratori chiarisce la differenza tra «sapere» e «credere»: il primo definisce propriamente una «scienza» ed è fondato, o sulle esperienze dei sensi esterni confermate, dopo attento esame, dall'assenso della ragione, o su quanto lo stesso intelletto scopre da sé, riflettendo con le regole della logica sulle conoscenze offerte dalle arti e dalle altre discipline; l'altro è all'origine della persuasione, ossia dell'opinione che permette di accedere a ciò che è più verosimile o più probabile, sulla base di una serie di strumenti quali le testimonianze esterne, la tradizione comprovata dalla fama, il confronto tra racconti attendibili concernenti una stessa questione e facendo leva, più in generale, su tutti i mezzi resi possibili dall'umano commercio<sup>29</sup>.

In posizione media, tra persuasione e scienza, viene posta la fede religiosa, definita come «persuasio firma» che in forza dell'autorità divina supera la certezza di qualsiasi altro sapere<sup>30</sup>. Da queste premesse, derivano le uniche due fonti della conoscenza, individuate nella *ratio*, il lume dell'intelletto che permette di discernere il vero dal falso tramite

---

<sup>27</sup> Cfr. G. F. Soli-Muratori, *Vita del proposto*, op. cit., Appendice IX, pp. 267-268.

<sup>28</sup> Su questa polemica muratoriana vedi Paola Vismara, *Muratori «immoderato»*, *Le censure romane al De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, «Nuova rivista storica», 83, 2, 1999, pp. 315-344.

<sup>29</sup> Lamindo Pritanio (L. A. Muratori), *De ingeniorum moderatione*, op. cit., 1752, I, I, p. 4.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

l'argomentazione conseguente, e nell'*auctoritas*, la forza di persuasione fondata sulla *narratio*, o testimonianza esterna, orale o scritta. Rispetto a quest'ultima, viene ribadita la differenza tra autorità divina, immune dall'errore, quando è la causa della persuasione, e quella umana, spesso fallace, incapace di garantire validità universale al giudizio<sup>31</sup>.

Per respingere le velenose critiche di Le Clerc, Muratori ribadisce i punti dell'apologetica agostiniana contro il manicheismo. Rispetto alla religione, riafferma l'antioriorità del credere su qualunque forma di sapere razionale. All'uomo resta preclusa la piena intelligenza degli *arcana religionis* che costituiscono il nocciolo dell'autorità divina, fonte di una *persuasio firma* altrimenti inattingibile. Si tratta in ogni caso di conoscenze superiori alla ragione e non contrarie ad essa<sup>32</sup>. In tal senso, la credenza nella verità della rivelazione deve precedere e non seguire il momento della sua comprensione razionale. Per questo, la pretesa dei Manichei di fondare con la ragione «per explicationem omnimodam, atque evidentem demonstrationem» i dogmi della religione, in ossequio all'idea secondo la quale bisogna credere solo ciò che è anche possibile conoscere, non era altro che una «falsa promessa di razionalità», come aveva affermato lo stesso Agostino nel *De utilitate credendi*<sup>33</sup>.

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

---

<sup>31</sup> Ivi, III, p. 9.

<sup>32</sup> Ivi, V, p. 16.

<sup>33</sup> Ivi, p. 15; Agostino, *De utilitate credendi*, 6, 13: «falsa pollicitatione rationis inaudita millia fabularum credere et colere fuisse coactos».

facilmente riconosciuti anche da tutti coloro che non arrivano a comprendere le prove logiche e razionali degli assunti religiosi<sup>34</sup>.

La priorità dell'*auctoritas* sulla *ratio* è funzionale al rifiuto del principio della *sola scriptura* e alla riconferma della Chiesa come la sola autentica depositaria della fede cristiana<sup>35</sup>. In tal senso, la *recta ratio* è propriamente quella che rigetta la piena comprensibilità del fatto religioso e ammette il «freno» dell'autorità ecclesiastica «in religionis negotio» e, più in particolare, nell'interpretazione dei dogmi divini<sup>36</sup>.

Per meglio definire l'ambito irrimediabile della tradizione dogmatica e distinguerlo da quello della ragione che ammette la 'novità', Muratori discute ed espone le fonti della tradizione che articolano il contenuto del dogma cattolico. Di queste, *firma et inconcussa argumenta* sono il Testo sacro e la tradizione apostolica, i concili, i giudizi dei pontefici e il sentimento unanime dei Padri. Fonti solo probabili sono, in ordine di grado, la storia antica, gli scritti dei teologi, l'uso autonomo della ragione e il riferimento all'autorità dei filosofi<sup>37</sup>. Significativa è soprattutto la precedenza concessa alle discipline storiche sulla teologia e sulla filosofia, considerato che, al contrario, per Melchior Cano essa rappresentava l'ultimo dei luoghi teologici utili a definire la dottrina, subito dopo le altre due<sup>38</sup>. Rovesciamento, questo, che, se è certo il riflesso della preferenza degli argomenti esterni su quelli interni nella giustificazione del fatto religioso, risponde anche al ruolo prioritario attribuito all'erudizione sacra nella formazione della coscienza religiosa.

In quest'ottica, Muratori dedica grande attenzione proprio alla doppia funzione della storia della religione. Questa viene distinta in storia divina e in storia ecclesiastica. La prima comprende la storia della rivelazione, vale a dire la predicazione di Cristo, insieme a quanto tramandato dagli scritti e dalle parole dei Profeti e degli Apostoli. Qui, l'unica libertà concessa agli ingegni è quella di interrogarsi se certi fatti siano storicamente avvenuti, o piuttosto non siano raccontati come allegorie che nascondono significati più profondi, oltre

---

<sup>34</sup> *Ibidem*. Il discorso di Muratori mantiene sullo sfondo le categorie elaborate nella IV parte della *Logique de Port Royal* in cui ritornano le analoghe distinzioni di fede umana e fede divina, motivi interni (*circonstances intérieures*) e motivi esterni della credenza (*circonstances extérieures*), volte a definire il concetto di certezza morale, distinta dalla certezza metafisica e riportata alla probabilità e alla verisimiglianza (A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éd. par P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993, pp. 335-342).

<sup>35</sup> Ivi, IX, pp. 35-38.

<sup>36</sup> Ivi, XI, p. 45.

<sup>37</sup> Ivi, p. 46.

<sup>38</sup> È stato rilevato da A. Vecchi in *Tradizione e teologia nel Muratori*, «Studia patavina» (1968), XV, pp. 272-273.

che ricercare le condizioni storiche e materiali di ogni evento narrato, sebbene nel rispetto della tradizione della Chiesa.

La storia ecclesiastica, invece, riguarda i fatti successivi all'età apostolica e si avvale, in particolare, dei Concili, degli scritti dei Padri, degli editti dei vescovi, delle storie dei santi, della storia dei movimenti eretici. A differenza della prima, essa non è oggetto della rivelazione e tutto quanto viene riferito si fonda sulla sola autorità umana. In questo senso, afferma Muratori, «ad eccezione di quelle riportate nel Testo sacro o divulgate dalla tradizione legittima, nessuna storia può essere accettata per fede soprannaturale»<sup>39</sup>. La storia ecclesiastica, allora, si occupa di avvenimenti che, per lo più probabili, restano sempre soggetti alle regole dell'accertamento razionale<sup>40</sup>. Da questo punto di vista, in nessun modo è possibile ammettere come infallibili i pronunciamenti della Chiesa relativi all'autenticità delle storie dei santi, dei miracoli e delle reliquie. Qui, i «concili anche ecumenici» possono sbagliare, così come soggetto a errore è il giudizio espresso sulle persone e sui libri<sup>41</sup>.

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

---

<sup>39</sup> Ivi, XVI, p. 73.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 71-75.

<sup>41</sup> In particolare, ivi, XX, p. 90 e sgg.

<sup>42</sup> Ivi, XXII, p. 102.

<sup>43</sup> *Ibidem*; ma cfr. anche ivi, V, p. 22.

bisogna presupporre che, per esprimersi in conformità alle immaginazioni popolari e alle spiegazioni comuni, gli autori sacri abbiano fatto ricorso all'uso di figure poetiche<sup>44</sup>.

Per questo, in tutte le materie che ricadono al di fuori delle verità rivelate, una dottrina che poggi su validi «experimenta» e su «potentes rationes» non può essere condannata solo perché appare contraria alla lettera della Scrittura; ma, piuttosto, occorre rendere quest'ultima conforme a quanto dimostrato dalla ragione, nella misura in cui è possibile ricorrere a qualche «commodam Interpretationem»<sup>45</sup>. A riprova di questo assunto, Muratori faceva appello all'autorità di Agostino. Questi, nel II libro di *De Genesi ad litteram*, aveva ribadito che nelle questioni indifferenti alla fede, come quelle astronomiche relative alla forma e alla figura del cielo, sebbene gli autori sacri conoscessero «quod veritas habet», nulla però era stato rivelato dallo «Spiritus Dei, qui per ipsos loquebatur», giacché si trattava di cose del tutto inutili alla salvezza dell'anima (II, 9, 20).

Erano questi i medesimi passi che Galilei, nella *Lettera a Cristina di Lorena*, aveva richiamato per argomentare la stessa idea secondo la quale «nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie». L'«intenzione de' Santi Padri», richiamata soprattutto nelle parole della *Genesi ad litteram* di Agostino, non si rivelava contraria all'uso di ogni nuova «cognizione e dimostrazione» nell'«investigazione de' veri sensi delle Sacre Lettere in quei luoghi che in apparenza mostrassero di sonar diversamente». Del resto, osservava sempre Galilei, per tutto ciò che non è «direttamente de Fide, non è chi dubiti che il Sommo Pontefice ritien sempre assoluta potestà di ammetterle o di condannarle; ma non è già in poter di creatura alcuna il farle esser vere o false, diversamente da quel che elleno per sua natura e de facto si trovano essere»<sup>46</sup>.

Nonostante le notevoli remore inquisitoriali che segnano l'attività di Muratori e, con lui, di buona parte degli autori del Settecento italiano, nelle pagine del suo *De ingeniorum moderatione* poteva trovarsi una delle più limpide prese di posizione, dopo *l'Apologia pro Galileo* (1622) di Tommaso Campanella, a favore dell'illustre pisano, sebbene il suo nome non venisse mai menzionato. La distinzione galileiana dei rapporti tra scienza e fede diviene così uno dei punti saldi di quel 'discorso sul metodo' che egli va definendo in questi anni, ma,

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ivi*, XXIV, p. 115.

<sup>46</sup> Galileo Galilei, *Lettera a Cristina*, in *Opere*, a cura di Antonio Favaro, Giunti-Barbera, Firenze 1968, vol. V, p. 343.

certo, a un secolo di distanza dalla condanna di Galilei, essa non conserva più lo stesso significato di rottura. All'interno del moderatismo di Muratori, essa funziona piuttosto da contrappeso a spinte contrarie con la quale si intende fornire una via di fuga, da una parte per impostare una politica ecclesiastica di apertura alla discussione e alla critica delle nuove idee, dall'altra per arginare la diffusione delle correnti meccanicistiche, deistiche e scettiche che confondevano scienza e fede, alla confutazione delle quali il prevosto modenese dedicherà una parte importante dei suoi ultimi anni.

#### 4.3 *Apologetica religiosa e filosofia moderna*

Nel *De ingeniorum moderatione*, chiara è la difesa della lettura e del libero esame delle opere cartesiane contro la condanna senza appello dei censori più zelanti e tradizionalisti, così come, a partire da qui, della compatibilità della fisica dei *Principes* con il sacramento dell'eucarestia, posto tra gli *arcana religionis* inesplicabili alla ragione<sup>47</sup>. Tuttavia, Muratori preferirà mantenere sempre una certa distanza dalla filosofia di Descartes, apprezzato soprattutto nella sua funzione culturale di critica della Scolastica, ricompresa, tuttavia, nel più lungo processo culturale avviato dal rinascimento italiano delle lettere dopo il cattivo gusto delle epoche precedenti.

Già nelle *Riflessioni*, Muratori biasimava l'eccesso di fiducia nella ragione dimostrato da alcuni «valentuomini Cartesiani» che avevano alzato «alle Stelle gli studi della Metafisica, e della Geometria», perché, attraverso «quelle salde e intellettuali verità», credevano di arrivare «a Dio» e «alla Pietà», «con sicuro e facile viaggio»<sup>48</sup>. Anche per questo, aveva messo in guardia dal rischio di rifiutare Aristotele e gli antichi per gettarsi nelle braccia della moderna filosofia. Non bisognava infatti dimenticare «i molti errori» e «i sogni, che lo stesso Cartesio fra molti bellissimi insegnamenti ha spacciato nell'Opere sue»<sup>49</sup>. E questi saranno ricordati soprattutto al filosofo siciliano Tommaso Campailla, vero e proprio «Lucrezio cristiano e italiano» che aveva messo in versi il pensiero cartesiano e che, verso la fine degli anni '20,

---

<sup>47</sup> Vedi *De ingeniorum*, op. cit., II, 13, p. 181; I, 24, pp. 117-118; cfr. anche *Lettera ai capi, maestri lettori ed alti ministri degli ordini religiosi d'Italia*: «Né è buon gusto poscia, né alla carità cristiana mostrerà di dar ricetta, chi senza aver prima ben disaminate le opinioni del Cartesio, e senza aver prima ben pratica delle ragioni e difese sue, scaglia contro di lui e de' suoi seguaci ogni villania, o giunge fino a spacciare francamente per eresie gl'insegnamenti di questo Filosofo, e per Eretici, e talvolta ancora per peggio che eretici, i di lui partigiani, adoperando tutta l'eloquenza, e le arti per far credere falsa pericolosa e contraria alla fede una tal dottrina, per armare contro la venerabile autorità e i più riveriti Tribunali della Cattolica delle Chiesa» (*Opere*, cit., I, pp. 217-218).

<sup>48</sup> *Riflessioni*, I, VII, p. 193.

<sup>49</sup> *Ivi*, V, p. 167.

aveva fatto avere a Muratori i propri scritti, il poema dell'*Adamo* (1709; 1723) e il trattato dei *Problemi naturali*, per chiederne il giudizio<sup>50</sup>.

L'insoddisfazione nei confronti degli eccessi del razionalismo cartesiano spingono Muratori verso un rapido avvicinamento alla cultura britannica. Accolto, nel 1716, nella *Royal Society Academy* grazie alla mediazione di Antonio Conti, egli si sentirà subito vicino a Newton e agli 'inglesi' per via dell'atteggiamento sperimentale e antisistemico alla scienza.

Ma l'Inghilterra era anche terra che, per essersi allontanata dal seno della Chiesa cattolica, aveva visto proliferare infinite eresie. Nella *Lettera scritta a nome di una inglese cattolica ad uno inglese protestante* (1734), Muratori elogia Robert Boyle e l'«istituto lodevole» delle *Boyle lectures*, ma osserva che, se questo ha prodotto molti libri sulla «Religion naturale», non ne ha prodotto nessuno su quella «rivelata». Sotto lo stesso cielo, erano nati William Whiston, «protettore di Ario», John Clendon, «avvocato di Socino», Daniel Whitby, sostenitore del «Pelagianesimo», Samuel Clarke, ostile al dogma trinitario, Thomas Burnet, contrario a concedere il paradiso ai giusti prima del giudizio universale<sup>51</sup>, Thomas Gataker, critico dell'«efficacia del Battesimo de' Fanciulli». E che dire, infine, di Henry Dodwell, il quale «con rinnovar vecchi errori sostenne essere l'Anima umana di sua natura mortale, e solamente per privilegio immortale? e del *Loke*, il quale ha lasciato in dubbio, se questa Immortalità le si possa attribuire?»<sup>52</sup>.

Contrastanti e inquietanti, in effetti, erano state le impressioni ricevute dalla lettura dell'*Essay Concerning Human Understanding*, avvenuta nel 1726 sulla traduzione francese di Pierre Coste. Nel 1733, Muratori scrive a Girolamo Tartarotti di trovare rifugio nella religione e in San Paolo di fronte alle affermazioni di Locke sulla possibilità di una materia dotata di pensiero, avvicinato, per questo, alle tesi dell'aristotelismo eretico di Pomponazzi e di Cremonini. E non manca di suggerire all'amico, interessato a trattare un tema «oscuro» come

---

<sup>50</sup> Muratori di fronte all'attaccamento di Campailla al sistema cartesiano, contrapponeva gli 'inglesi' che «oggi non si compiacciono molto d'ipotesi»; inoltre ricordava gli errori sostenuti da Cartesio tra i quali, in particolare, annoverava la convinzione «che l'anima sempre pensa» finanche «ne' fanciulli nel ventre della madre» e nel sonno (cfr. Lettera a Campailla, Modena, 18 maggio 1730, in *Epistolario*, cit., VII (1904), p. 2906). Sul rapporto tra Muratori e Campailla vedi l'introduzione di A. Vecchi a *Lettere di Tommaso Campailla a L. A. Muratori*, a cura di A. Vecchi, Modena, Aedes Muratoriana, 1956. Per il riferimento al «Lucrezio cristiano e italiano», vedi la Lettera a Giuseppe Prescimoni del 27 gennaio 1727, in *Epistolario*, cit., VI (1703), pp. 2613-2614.

<sup>51</sup> Sulla questione, Muratori ritornerà nel *De Paradiso regnique caelestis gloria non expectata Corporum Resurrectione Justis a Deo conlata, adversus Thomae Burneti Britanni librum De statu mortuorum*, Veronae, Typis Seminarii apud Jacobum Vallarsium, 1738. Su questa polemica vedi Gustavo Costa, *Thomas Burnet e la censura pontificia*, Firenze, Olschki, 2006.

<sup>52</sup> *Epistolario*, cit., VIII (1905), pp. 3354-3355.

quello dell'anima, di «vedere l'opera del Fardella, [...], il quale ha trattato questa materia secondo Sant'Agostino»<sup>53</sup>.

Il commento con il quale Michelangelo Fardella aveva delucidato il *De quantitate animae* di Agostino rappresentava, senza dubbio, un riferimento rassicurante, considerato il fatto che l'autore, nello stesso testo, si impegnava, tra le altre cose, in una ampia confutazione del *De rerum naturae* di Lucrezio<sup>54</sup>. Ma Muratori lo apprezzava e ne consigliava la lettura, più per la generale riconduzione del cartesianesimo nell'alveo dell'agostinismo, che per le dottrine gnoseologiche sostenute. Lontana dalla sua mentalità, tutta rivolta al mondo concreto della storia e dei fatti, doveva infatti rimanere la forte svalutazione della conoscenza sensibile operata dall'illustre professore dello Studio padovano, spintosi fino a negare la stessa esistenza reale dei corpi.

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

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

---

<sup>53</sup> Ivi, VII (1904), pp. 3117-3118.

<sup>54</sup> Cfr. M. Fardella, *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, Venetiis, Sumptibus Hieronymi Albricci, 1698, pp. 237-297.



Muratori prova a ribattere a Locke fin dalla *Filosofia morale* (1735), nella quale viene presentata una prima sistemazione del problema dell'anima. Qui, con allusioni cartesiane, il corpo viene definito come principio «*Occasionale*, delle umane Morali Operazioni»<sup>55</sup>, ma con l'intento soprattutto di rimarcare l'importanza del ruolo giocato dalla sensibilità nel processo di formazione della conoscenza. Per quanto riguarda la sede dell'anima, viene subito dichiarata la preferenza per la «maniera, con cui insegnano i moderni Filosofi». L'autore esclude perciò tutte le antiche teorie per collocarla nel «*Cerebro, o sia Cervello*», senza individuare una parte precisa come luogo dei rapporti con il corpo. Da questo punto di vista, viene scartata l'ipotesi della ghiandola pineale, così come tutti i tentativi di identificare l'esatta localizzazione delle diverse operazioni conoscitive, della prima apprensione, del senso comune, della memoria<sup>56</sup>.

In accordo con l'indirizzo meccanicistico, il corpo umano viene descritto nei termini di macchina complessa, composta di filamenti nervosi che collegano gli organi di senso al cervello. A tal proposito, Muratori ricorda gli studi di anatomia e di fisiologia di Gabriele Fallopio, di Thomas Willis, di Marcello Malpighi. Le nozioni di spiriti animali e di tracce/immagini cerebrali vengono impiegate per spiegare il funzionamento della memoria e dell'immaginazione<sup>57</sup>. La fantasia, interpretata come facoltà materiale, riproduttiva e rappresentativa, che riassume in sé anche le funzioni mnemoniche, viene allora fatta coincidere con la stessa massa del cervello; in tal modo, del tutto separata dall'anima ragionevole, ristretta, invece, alle sole facoltà della ragione e del libero arbitrio.

---

<sup>55</sup> *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Milano, in regio-ducato Corte, 1736, p. 19. Malebranche aveva in particolare sostenuto che i desideri sono le cause occasionali delle nostre conoscenze di modo tale che Dio, per mezzo di essi, muove in noi la volontà; un'ottica deterministica, questa, decisamente esclusa da Muratori; cfr. N. Malebranche, *Oeuvres complètes*, Tome XI, *Traité de morale*, éd. par M. Adam, Paris, Vrin, 1966, V, II, III, p. 60.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 20-21. L'idea che la fantasia sia facoltà da identificare, nel suo complesso, con tutto il cervello è probabilmente formulata in polemica con Tommaso Campailla che nei *Problemi naturali* aveva soprattutto fatto fede alla tesi dei *corpora striata* di Willis per spiegare le operazioni immaginative (vedi *Discorso disordinato sull'uomo* in *Problemi naturali*). In ogni caso, già Malebranche, nella *Recherche de la vérité*, contro le diverse ipotesi di Willis, di Fernel e di Descartes, aveva preferito indicare la sede nella quale si esercitava la funzione dell'immaginazione in una «partie principale» che era inutile definire in maniera più precisa (*De la recherche de la vérité*, a cura di Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1962, II, I, I, § I, pp. 191-192).

<sup>57</sup> Ivi, pp. 21-22. Per quanto riguarda gli spiriti animali, Muratori li definisce qui, al modo corrente della neurofisiologia cartesiana, come quelli che, formati nel cervello dalla «parte più pura del Sangue dell'Uomo», «scorrendo per la cavità de' Nervi, portano ai muscoli forza e comandamento per muovere le membra», così come, viceversa, «ricevendo col tatto l'impressione de' Corpi esterni, speditissimamente ne volano a fare la relazione all'Anima, con imprimere nel cervello la modificazione stessa, che in loro dianzi fu impressa» (p. 23); ma già nelle *Forze dell'intendimento umano* avanza qualche dubbio sulla loro reale esistenza, facendo notare che nessuno li aveva mai veduti e come molti li ritenessero mere «chimere» (*Delle forze dell'intendimento umano*, Venezia, Pasquali, 1748, II, p. 20).

La memoria e l'immaginazione, in quanto capacità corporee, sono fermamente escluse dal novero delle «Potenze primarie e maestre dello Spirito umano». A quest'ultimo competono le sole facoltà dell'intelletto e della volontà che in nessun modo possono essere qualità o affezioni della materia<sup>58</sup>. L'anima, ridotta così alla sola vita razionale, è concepita quale principio attivo «che ognuno, posta qualche attenzione, sente, o può sentire in sé stesso, e che opera, o è atto ad operare con consiglio, con ragione, e sempre con qualche fine a sé proposto». Come un «abitatore d'altra sfera», un tale principio si ritrova assolutamente diviso dalla sostanza corporea e solo ad esso spetta la prerogativa di «distinguere con idee chiare il Bene dal Male, il Vero dal Falso, il Bello dal Brutto»<sup>59</sup>.

Le idee che rendono possibile la conoscenza provengono sia dai sensi che dall'intelletto, ma si rappresentano esclusivamente nella fantasia come immagini impresse e, in un certo senso, 'archivate' nella massa del cervello. Quelle sensibili e materiali, in particolare, sono «condotte da' Nervi» e si dispongono nella membrana cerebrale a seconda delle terminazioni nervose degli organi di senso da cui dipendono. Le immagini intellettuali e spirituali si riferiscono a quelle cognizioni astratte che si scoprono per mezzo del raziocinio o si apprendono dalla comunicazione con gli altri, ma vengono comunque rappresentate tramite i segni sensibili della parola<sup>60</sup>.

A partire da qui, Muratori prendeva posizione contro Locke e contro il «veleno a cui non tutti fanno riflessione» che aveva sparso «nel suo libro dell'*Intendimento*». Condannava la critica dell'innatismo condotta nel I libro dell'*Essay* e faceva notare come, se non era facile trovare ragioni pienamente convincenti capaci di dimostrare l'esistenza di idee che non derivino dall'esperienza sensibile, non era possibile negare la presenza di un «innato vigore di scoprire le proporzioni, le relazioni, le cagioni, gli effetti, la verità o falsità d'infinite cose». Questo era anche una guida sicura per distinguere il giusto dall'ingiusto e, a partire da qui, la regola evangelica dell'«*Amore universale* del Genere umano», funzionale al mantenimento dell'ordine sociale, così come la stessa nozione di onestà morale. E il fatto che una tale regola sembrasse mancare in molte delle società primitive che erano recentemente affiorate con le nuove scoperte geografiche, non era da considerare un buon argomento a favore dell'assenza di principi morali innati e condivisi, come voleva Locke, ma era cosa da imputare alla

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 28.

<sup>59</sup> Ivi, p. 30.

<sup>60</sup> Ivi, p. 27.

mancanza di istruzione e alla forza delle passioni capaci di sviare l'individuo dall'intelligenza del vero bene<sup>61</sup>.

Al filosofo inglese che rinnovava il principio aristotelico secondo cui 'nulla è nell'intelletto che prima non fu nel senso', Muratori, in sostanza, rispondeva come avrebbe fatto Leibniz nei *Nouveaux essais*, 'se non l'intelletto stesso', ma se questi spiegava le verità innate nel quadro della sua metafisica come disposizioni – le venature del blocco di marmo che scoprono la figura di Ercole grazie al lavoro dell'intelletto –, il prevosto modenese rimaneva invece sospeso tra due fuochi: riconosce la validità delle argomentazioni empiriche ma teme di mettere in dubbio il dogma dell'immortalità dell'anima, al contrario perfettamente comprensibile all'interno dello schema dualistico cartesiano della distinzione reale fra anima e corpo che presuppone la prima dotata di un insieme di principi e di idee innate.

Questo quadro teorico definito nella *Filosofia morale* non cambia in modo sostanziale negli anni '40, ma viene approfondito in direzioni che meritano di essere prese in considerazione perché mettono al centro il difficile rapporto con l'empirismo e, in particolare, ricomprendono il discorso gnoseologico alla luce del rapporto tra ragione e fede.

Nelle *Forze dell'intendimento umano* (1745), Muratori si propone di controbattere alle argomentazioni scettiche del *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* di Pierre-Daniel Huet, uscito postumo ad Amsterdam nel 1723, ma, appena l'anno dopo, pubblicato a Padova in traduzione italiana<sup>62</sup>. Anche a causa di questa sua fortuna nella Penisola, il prevosto modenese, qualche tempo dopo, decide di scriverne una confutazione, per ribadire le ragioni della certezza della conoscenza, rimasto insoddisfatto della replica avanzata da Jean-Pierre de Crousaz nell'*Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1733) che discute largamente le opere di Pierre Bayle, ma dedica poco spazio al vescovo di Avranches<sup>63</sup>.

Fin da subito, Muratori avanzava dubbi sull'autenticità del testo, considerato il risultato di «qualche mascherato ateista» o, quanto meno, il frutto di ampi rimaneggiamenti libertini, perché, altrimenti, «grande scandalo è questo presso i cattolici»; anche se, viene fatto notare, già lo stesso Huet, con la critica al *cogito* nella *Censura philosophiae cartesianae* (1689),

---

<sup>61</sup> Ivi, pp. 86-90.

<sup>62</sup> *Trattato filosofico della debolezza dello spirito umano, a cura di A. Minunni*, Padova, Giovanni Battista Conzatti, 1724. La traduzione era priva dell'*Avertissement* e dell'*Éloge de Mr. Huet*. Il curatore, Antonio Minunni, era già noto per aver tradotto i *Dialogues des Morts* di Fénelon (Venezia 1720) e le *Maximes* di La Rochefoucauld, presentate insieme a quelle della marchesa de Sablé in un unico testo edito a Venezia nel 1718.

<sup>63</sup> L. A. Muratori, *Le forze dell'intendimento*, cit., p. XXXV.

aveva mostrato i segni di un «cervello inclinato alla sofisticheria»<sup>64</sup>. Il trattato viene così ricompreso tra i «perniciosissimi libri» che hanno messo in discussione i principi della religione. Il suo autore è avvicinato a Montaigne e a Bayle per la «palpabile illusione» di una felice conciliazione tra scepsi e fideismo. Al sofista che mette in questione il valore e l'uso della ragione, Muratori oppone l'immagine di un Huet sostenitore della *concordia rationis et fidei*, desunta, con qualche forzatura, dalle *Alnetanae Quaestiones* (1690)<sup>65</sup>.

L'appello a una regolata libertà di filosofare e la preoccupazione religiosa vanno nella direzione di ribadire le ragioni di un'apologetica tradizionale, ricompresa nell'ottica di una ragione che precede la fede e predisponga all'accettazione del dogma, secondo l'impianto dottrinario messo in piedi nel *De ingeniorum moderatione*. In tal senso, quello che viene rigettato è lo stesso progetto con il quale Huet intendeva presentare lo scetticismo accademico come unico «sistema» propedeutico alla religione nella misura in cui, nel riconoscimento dell'inattinibilità di una completa certezza da parte della ragione, veniva vista la condizione preliminare e necessaria per l'accettazione della fede<sup>66</sup>.

Per Muratori, un tale scetticismo, piuttosto che sostenere la religione, la disorienta, fino a mettere in discussione la stessa tradizione cristiana. Per «non volersi attaccare a *Setta alcuna*» e per aver dubitato delle capacità dell'intelletto e dei sensi, l'autore del *Traité* aveva finito per minare qualsiasi possibilità di dare un contenuto preciso alla fede, così come di affermare la verità di un 'credo' su un altro. Del resto, viene fatto notare, una volta posta come «*sovrana legge*» quella di «*Dubitare*», si era portati a crearsi «un sistema di Filosofia e di Religione» secondo quello che più «piace» o più «aggrada»<sup>67</sup>.

La difesa della certezza della conoscenza umana viene così ricompresa nella battaglia controriformistica contro il veleno dell'eresia messo in circolo da una smodata *libertas philosophandi*. Lo stesso criterio dell'evidenza è interpretato in modo estensivo; viene riferito tanto alla conoscenza immediata e intuitiva, quanto a quella empirica e sperimentale. Se

---

<sup>64</sup> Ivi, pp. XVIII-XX. Muratori aveva letto il testo di Huet già negli anni '20, come riferisce in una lettera a Giovan Giacomo Zamboni, del 23 dicembre 1727, nella quale ricorda che «non da molto tempo ho letto un libro di cui l'autore, se piace a Dio, viene spacciato per Huet» (*Ep.*, VII (1904), p. 2821). In ogni caso, in una lettera a Domenico Bricchieri Colombi del 22 gennaio 1746, mostrerà di non avere più dubbi circa l'autenticità del testo, se afferma che l'*Intendimento* aveva solo «mostrato di credere che [Huet] non sia autore, o almen dubitato, di quel libro che è non poco nocivo» (cfr. *Epistolario*, XI (1907), p. 4915).

<sup>65</sup> Sullo sviluppo delle posizioni scettiche e della prospettiva fideistica ad esse connessa in Huet, cfr. E. Rapetti, *Pierre-Daniel Huet: erudizione, filosofia, apologetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

<sup>66</sup> Vedi P.-D. Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, Amestrdam, Henri de Sauzet, 1723, in particolare capp. II e III.

<sup>67</sup> *Forze dell'intendimento*, cit., pp. 131-132.

moltissime verità si apprendono «senza fatica», perché «ne restiam certificati per la chiara Idea delle medesime», tanto da non «restare in noi dubitazione alcuna» che una cosa sia così come la percepiamo, nel caso di altre, è necessario l'accurato uso dei «Sensi» e della «Ragione», applicati con molta «attenzione» in un esame che deve essere avvalorato, in ultima istanza, dall'«attestato della Sperienza»<sup>68</sup>.

L'evidenza sensibile e razionale, concepita quale inappellabile contrassegno di verità, trova poi conferma e giustificazione sul piano di un immediato consenso universale, perché «quanto io sento ed affermo» di un qualunque oggetto naturale, anche riguardo la sua semplice esistenza, «il medesimo lo sentiranno ed affermeranno tutti gli altri Uomini di mente sana, ed avran sentito ed affermato tutti quei de' Secoli trascorsi, ed ognun d'essi senza dubbio o timore d'ingannarsi; e sì fatta stabile credenza comparirà anche ne' Secoli avvenire»<sup>69</sup>.

Su questo sfondo, emergono le suggestioni provenienti dalla teoria empirica della ragione di Locke. Muratori distingue le idee in 'semplici' e in 'complesse o composte', ma ne spiega la differenza soprattutto in riferimento alle percezioni delle cose esterne. Le idee semplici sono le singole affezioni dei sensi, come i colori per la vista, che l'intelletto accoglie in modo passivo e con la massima evidenza, mentre quelle complesse sono gli oggetti di cui, sebbene non sia possibile definirne in modo immediato tutte le «proprietà», tuttavia se ne può riconoscere «chiaramente l'Esistenza e Identità»<sup>70</sup>. In entrambi i casi, si tratta di verità fondate sull'«ordinario corso della Natura» che sono ricevute nella stessa maniera da tutti gli uomini, a meno che il «Sensorio» non sia «guasto» o non si frapponga qualche ostacolo tra «il Senso e l'Oggetto»<sup>71</sup>. distinzione

La difesa della conoscenza sensibile, di sapore aristotelico ma in ottica sperimentale, non pregiudica l'affermazione di un netto dualismo. La presenza di una sostanza spirituale distinta dal corpo resta stabilita soprattutto a partire dalle capacità astrattive della mente che, in tal modo, rivela la sua natura di principio di pensiero non derivabile dalla materia. Infatti, ragiona Muratori, anche quando si accetti l'ipotesi che tutte le idee astratte siano «scoperte

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 45.

<sup>69</sup> Ivi, p. 46.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>71</sup> Ivi, p.19. Muratori riporta la differenza fra idee semplici e complesse ai «Cartesiani», ma è evidente che sia un debito soprattutto nei confronti dell'*Essay* di Locke e, in seconda battuta, di Gassendi che l'aveva affermata in modo analogo nel *Syntagma*. Non è escluso che, per il riferimento ai «Cartesiani», Muratori abbia in mente sempre Régis che nel *Système* aveva ripreso la distinzione delle idee in semplici e complesse, ma la svolgeva su un piano meramente intellettuale.

dall'Anima colla Riflessione alle cose sensibili», è sempre la ragione che ne riconosce l'«Evidenza di Verità», supposto che «i Sensi non sono quegli'infedeli Ministri, che ci vengono dipinti dagli Scettici»<sup>72</sup>.

Al cartesianesimo 'ortodosso' di Antoine Le Grand che aveva rimarcato come non bisognasse fare affidamento sui sensi, poiché se ci ingannano una volta, ci possono ingannare sempre<sup>73</sup>, Muratori mostra di preferire quello 'empirico' di Pierre-Sylvain Régis, presentato come «saggio cartesiano» che, insieme ai «saggi Peripatetici, [...], con sicuri fondamenti stabiliscono, che i Sensi non s'ingannano mai, ed essere colpevole dell'inganno il solo Intelletto, perché non assenta con la dovuta attenzione, se il Senso sia disposto, e l'oggetto proporzionato alla capacità del Senso con altre avvertenze»<sup>74</sup>.

In tal senso, rimane significativo come, contro le «sostituzioni di Monsignor Huet» utilizzate nel suo «Esame della Filosofia Cartesiana» per mettere in dubbio la verità del *cogito* cartesiano, Muratori metta in campo l'autorità di Pierre Gassendi, con un passo tratto dal suo *Syntagma Philosophicum* (1658), fatto valere per giustificare l'argomento secondo il quale il fatto di pensare presuppone pur sempre qualcosa di esistente e non può derivare dal nulla<sup>75</sup>. Del resto, tra i 'sogni' di Cartesio e le soluzioni scettiche e materialistiche di Huet e di Locke, il pensiero del canonico di Digne offriva a Muratori un riparo sicuro. Non a caso, per quanto lo biasimasse perché nelle *Exercitationes Paradoxicae*, preso dalla disputa antiperipatetica, si era spinto verso lo scetticismo affermando «*quod nulla sit Scientia, et maxime Aristotelica*»<sup>76</sup>, lo stesso prevosto modenese non mancherà di precisare che «senza fallo non fu un Pirronista»<sup>77</sup> e ne richiamerà il nome soprattutto per la difesa dell'immortalità dell'anima

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 98.

<sup>73</sup> Antoine Le Grand, *Institutio Philosophiæ, Secundum Principia D. Renati Descartes*, Norimbergae, Typis Andreae Knortzii, 1679 (1672), *Logica*, I, art. II, II, pp. 14-16.

<sup>74</sup> *Forze dell'intendimento*, cit., p. 172.

<sup>75</sup> Ivi, p.179. Il passo è estrapolato dal *De logicae fine*: Quidquid Gorgias obiiciant, verum tamen est, certumque, esse aliquid; et quod res per se manifesta sit, tota eius ratiocinatio apparet merus esse cavillus. Certe, nisi aliquid foret, non venire tilli in mentem inficiari, aliquid esse; et nisi ipse, aliquid esset, non ita ratiocinaretur. Quare et qui audiunt, non sic fascinantur, ut arbitrentur se esse nihil; nihil ipsum, qui loquitur; nihil caetera, quae interum ob oculos habent. Et satis aliunde sibi esse putant, si paralogismis, Sophismatibusque, Diogenis more floccifaciendo verba, respondeant, ac forte etiam illud obiiciant. Non est, Amice, quod conquerere, si quis verberet, aut occidat te: quando verberat et occidit nihil (cfr. *De logicae fine*, cap. V, *Posse aliquam veritatem signo aliquo ignoscere et Criterio dijudicari*, in *Opera omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658, mit einer Einleitung von Tullio Gregory, Band I, Stuttgart-Bad Connstatt, Friederich Frommann-Gunther Holzboog, 1994, p. 80).

<sup>76</sup> Si tratta del titolo della VI *Exercitatio* del II libro (cfr. *Opera omnia*, cit., vol. III, 192).

<sup>77</sup> *Forze dell'intendimento*, cit., p. 246.

contro le tesi dell'«Epicureo Lucrezio», confutate nella seconda parte dello stesso *Syntagma Philosophicum*<sup>78</sup>.

In questo quadro, non stupisce la sfiducia di Muratori nei confronti dell'innatismo dell'idea di Dio che, tuttavia, resta «il più importante e primario oggetto» dell'intelletto, a partire dal quale viene fondato tutto il resto dell'edificio della conoscenza. Se «i più» la suppongono innata per sostenere che non possono esistere ateisti speculativi, i dubbi di Gassendi e di Locke in merito non gli sembrano del tutto fugati, e, considerata la infinita varietà delle opinioni umane, gli pare ben difficile escludere *a priori* «che possa darsi, e si dia taluno di sì guasto Intelletto, e corrotta coscienza, che non voglia riconoscere l'Esistenza» di una qualche divinità<sup>79</sup>. Una tale idea viene piuttosto giustificata come una conoscenza comune alla universale tradizione del genere umano, fondata sui principi della teologia naturale o derivata per mezzo della rivelazione giudaico-cristiana. In questo senso, alle dimostrazioni *a priori* di Anselmo e di Cartesio, vengono preferite quelle *a posteriori* della tradizione tomistica, ma soprattutto quelle fondate sulle cause finali, proprie della fisico-teologia dei *Boyle lecturers*<sup>80</sup>.

Il ripiegamento del criterio dell'evidenza sul piano delle 'sensate esperienze' e la sfiducia nei confronti delle soluzioni innatistiche si uniscono al rifiuto deciso di ogni dogmatismo, fondato sull'illusione di una comprensione totale e univoca della realtà, frutto di un orgoglio non meno dannoso per la religione di quello degli scettici. I sistemi filosofici, in tal senso, sono lo specchio di una verità inattuabile e per questo solo postulabile, si tratta di «un complesso di varie nozioni concatenate insieme con Verisimiglianza, ma non già con Evidenza di Verità»<sup>81</sup>. E qui viene fatta una significativa concessione alla debolezza della ragione argomentata da Huet, ma si tratta anche di un esito inevitabile dei presupposti empirico-sperimentale mantenuti nella riflessione di Muratori della conoscenza.

In effetti, in capitoli abbozzati per le *Forze dell'intendimento*, poi non pubblicati, sebbene in parte rifiutati in esso, lo stesso Muratori osservava che a scorrere «l'emporio delle scienze e dell'arti», a rigore, solo in «alcune parti delle matematiche» poteva trovarsi «il vero e talvolta l'incomprensibile», in tutte le altre, non c'è che un misto di «verità certe ed altresì

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 298; P. Gassendi, *Opera omnia*, cit., vol. II, l. XIV, *De animorum immortalitate*, cap. III, 633-660.

<sup>79</sup> Ivi, p. 252.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 253-254.

<sup>81</sup> Ivi, p. 54.

non minor numero di verisimili, ed anche delle incomprensibili»<sup>82</sup>. Ed è per questo che filosofi e scienziati di ogni tempo si sono dovuti accontentare di una conoscenza per lo più probabile e verosimile. Proprio la tendenza a estendere la comprensione della natura oltre il ristretto limite delle proposizioni pienamente certe ha indotto, nei vari ambiti del sapere, a produrre sistemi filosofici più o meno verosimili.

Certo, diversa cosa è se tali ipotesi siano fondate più sulla ragione piuttosto che sulla fantasia. Solo nel primo caso, infatti, un determinato sistema «si trova ingegnoso e si industriosamente formato, che con esso comodamente si rende ragione di tutti i fenomeni spettanti ad esso»; di questo bisogna renderne «gran merito all'autore» che, se non ci ha portati a «mirare intuitivamente la verità», almeno ci ha di molto avvicinato ad essa. Il problema nasce quando si tenta di spacciare «per verità certa quel che ristretto solamente fra i limiti della verisimiglianza e probabilità il che altro non è che opinione»; oppure quando «si volesse obbligare l'intelletto altrui a tenere per certo ciò, che finora non ha acquistato una tal chiarezza di luce»<sup>83</sup>.

Il discorso sul rapporto tra immaginazione e conoscenza viene ripreso e ampliato in pagine importanti della *Forza della fantasia* (1745). Si tratta di distinguere la scienza, regno della certezza perché fondata sulla deduzione di verità di per sé evidenti, dall'opinione, regno del probabile e del verosimile perché «fondata sopra delle premesse non tutte certe, ma che sembrano accostarsi ora più ora meno alla Verità». In effetti, il filosofo, alla ricerca delle cause e delle relazioni delle cose, non sempre è provvisto di «Cannocchiali e Microscopi per iscoprire il Vero e Certo d'esse»; in mancanza di tali strumenti, deve ascoltare quanto gli suggeriscono la memoria e la fantasia. È costretto allora a «maneggiar le Immagini della Probabilità e Verisimiglianza» e, su di esse, costruisce «una fabbrica» di cui difficilmente può assicurare che non sia «fondata sul Falso». Sotto questo punto di vista, l'attività del filosofo viene paragonata a quella del «trafficante» che ha sotto mano qualche commercio e studia il modo per trarne il maggior vantaggio possibile. A tal fine, si sforza di ricordarsi tutto quanto già conosce su quell'affare, così come di immaginarsi ciò che gli resta ancora da sapere. Valuta gli accidenti favorevoli, gli ostacoli, i pericoli e i mezzi che ha a disposizione per

---

<sup>82</sup> L. A. Muratori, «Delle forze dell'intendimento umano, o sia il pirronismo confutato», capitoli inediti dell'opera muratoriana, in S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, cit., *Appendice terza*, p. 511.

<sup>83</sup> Ivi, pp. 515-516.



portare a compimento il proprio lavoro nel modo migliore. Ma nonostante tutti i suoi calcoli, nulla gli può assicurare che le cose vadano come se l'aspettava e desiderava<sup>84</sup>.

Allo stesso modo, di fronte a questioni per le quali mancano intuizioni chiare ed evidenze certe, l'ingegno filosofico combina quanto trova depositato nella memoria per elaborare interpretazioni che, forse, l'esperienza o il progresso scientifico potranno forse verificare un giorno in quale misura si siano avvicinate alla verità. Sotto questo profilo, «*immaginare*» e «*ideare*», spiega Muratori, sono termini del tutto sinonimi, usati per indicare una attività che interessa tanto la mente quanto la fantasia laddove la prima maneggia i materiali offerti dalla seconda per farne risultare un «edifizio nuovo»<sup>85</sup>.

In questo senso, «ogni sistema ed ipotesi altro non è che una immaginazione, in cui ha parte ora più ora meno anche la fantasia, se pure non li vuol taluno appellare manufatti propriamente spettanti a questa potenza». Infatti tali 'immaginazioni' finiscono per non essere altro che 'sogni' nella misura in cui siano contraddette «dalla Sperienza contraria, o dal Raziocinio». E, da questo punto di vista, per Muratori, anche la filosofia aveva i suoi «visionari e chimerici artefici, fabbricanti di pianta-castelli in aria al pari dell'Ariosto e degli altri romanzieri e poeti». Tra i sogni dei filosofi erano da annoverare la teoria geologica di Thomas Burnet, i vortici di Descartes, la fisica aristotelica, l'astronomia tolemaica; ma anche l'attrazione di Newton, benché «proposta con molta modestia», e la metafisica di Leibniz<sup>86</sup>.

Del resto, pur quando non fossero *magna magnorum Doctorum deliramenta*, come li aveva definiti Sant'Agostino, i sistemi filosofici non fornivano altro che soluzioni provvisorie che «sogliono aver voga finattantochè venga un altro [sistema] che ne proponga una diversa o contraria con architettura migliore». Una conclusione, questa, che non è tanto un'anticipazione del principio di fallibilità delle teorie elaborato da Karl Popper due secoli dopo, quanto la constatazione dei limiti della ragione inerenti alla debolezza della creatura. In effetti, viene fatto notare, molte verità sono del tutto incomprensibili all'uomo e «se l'intelletto nostro si appaga talvolta anche di queste apparenze del vero, fa come il povero, che veste e mangia come può, ma non come vorrebbe»<sup>87</sup>.

Del resto, più che rimarcare il ruolo inventivo delle teorie e la necessità di modelli generali di spiegazione della natura, Muratori osserva che questi «immaginari edifizii

---

<sup>84</sup> *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Giambattista Pasquali, 1753, p. 163.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 163-164.

<sup>86</sup> Ivi, p. 165.

<sup>87</sup> Ivi, p. 166.

dell'Intelletto umano» appaiono un inutile «perditempo» di fronte alle sagge ricerche della «Filosofia e Medicina sperimentale, delle Matematiche, dell'Astronomia e d'altri studi delle verità particolari» che andavano promuovendo le più rinomate accademie europee e italiane. Il «delizioso mestier di fabbricar sistemi» è sempre visto come un'invasione nel campo delle verità rilevate dalla religione o, per lo meno, il frutto dell'infinito orgoglio dell'uomo che spinge la sua mente e la sua fantasia a farsi interprete dei disegni della provvidenza divina per indovinare le «occulte ruote» della realtà naturale.

Vergognandoci noi di proferire quel brutto *Non so, non intendo*, vogliam piuttosto mostrar di sapere e d'intendere con figurarsi le cose tali quali le faremmo noi stessi, quasichè la mente e la fantasia nostra possano o debbano dar norma ai disegni e voleri di Dio, e divenire scorta sicura agli altri per iscoprire tutte le occulte ruote e i segreti della natura<sup>88</sup>.

Una *curiositas*, connotata in senso agostiniano, finisce per far prevalere il desiderio di spiegare i «vari Misteri della Religione» su quello che è invece il suo contenuto essenziale, vale a dire «le regole principali del retto vivere» che sono, al contrario dei primi, «ben chiare» e a tutti comprensibili<sup>89</sup>.

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

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

Lasciatosi alle spalle la filosofia scolastica, al bivio tra teologia razionalistica, inaugurata dal cartesianesimo, e lo scetticismo fideistico di Montaigne e di Bayle che vedeva riproposto da Huet nel *Traité philosophique sur la foiblesse de la raison*, Muratori sceglie una *via media*,

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 167.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 168-169.

vale a dire una religione depurata dalla ragione, fatta di semplici regole morali, limitata nel patrimonio dogmatico, in accordo con i risultati della scienza sperimentale e ridotta il più possibile all'interiorità della coscienza. Una tale *via media* sarà anche quella imboccata da Genovesi per costruire il proprio riformismo in dialogo con l'Illuminismo europeo.

## Parte II.

# Antonio Genovesi e la fondazione della filosofia civile

## 1. Metafisica ed empirismo

### 1.1 *Muratori a Napoli*

Le relazioni di Muratori con i letterati napoletani erano state assai intense e significative; non solo avevano segnato l'attività e la produzione letteraria del primo, ma avevano lasciato una traccia nel vivace tessuto culturale del Regno di Napoli. La sua opera tende a inserirsi in modo organico in un contesto contraddistinto dalla perenne polemica fra *veteres* e *novatores*, così come da quella, ad essa parallela, fra curialisti e anticurialisti, complicato, per di più, dalla riflessione e dal magistero di Giambattista Vico.

Fin dagli anni milanesi, tra il 1696 e il 1700, Muratori aveva intrecciato rapporti con lo stampatore napoletano Antonio Bulifon e con il figlio Filippo, alla ricerca di materiali, prima per gli *Anecdota*<sup>1</sup>, poi per la *Vita* di Carlo Maria Maggi, premessa all'edizione delle sue *Rime*<sup>2</sup>. Attraverso la famiglia Bulifon, egli aveva poi tentato di diffondere a Napoli i suoi primi lavori<sup>3</sup>. E del resto in queste due direzioni – da una parte il reperimento di pezze d'appoggio documentarie per le grandi opere storiche, dall'altra la diffusione e la stampa dei suoi scritti – si andrà giocando buona parte dello scambio epistolare intrattenuto, nel corso dei

---

<sup>1</sup> *Anecdota, quae ex Ambrosianae bibliothecae codicibus nunc primum eruit, notis, ac disquisitionibus auget Ludovicus Antonius Muratorius*, Mediolani, typis Iosephi Pandulfi Malatestae, 1697.

<sup>2</sup> *Rime varie di Carlo Maria Maggi, sacre, morali, eroiche, raccolte da Lodovic'Antonio Muratori*, Milano, Giuseppe Malatesta, 1700.

<sup>3</sup> Per il carteggio con la famiglia Bulifon, cfr. L. A. Muratori, *Carteggi con Botti....Bustanzo*, X, II, a cura di Fabio Marri, con la collaborazione di Daniela Giannaroli e Franca Stocchi, Firenze, Olschki, 2003, pp. 481-493. Da notare come, già nel 1703, Muratori ricerchi di far stampare a Napoli uno dei suoi primi scritti impegnati nel campo della riforma della cultura, forse i *Primi disegni*, divulgati nel 1704, proprio con la data di Napoli 1703, oppure la *Perfetta poesia*, allora ancora manoscritta, pubblicata 3 anni dopo, a Modena, per Soliani. È quello che si desume da una lettera del 4 dicembre del 1703 di Filippo Bulifon (cfr. *ivi*, pp. 490-491). Sull'attività della famiglia Bulifon cfr. G. De Caro, *Bulifon, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 15, 1972, pp. 57-61.

primi decenni del Settecento, con i diversi esponenti dell'ambiente culturale del Regno di Napoli<sup>4</sup>.

Quando venne meno il legame con Bernardo Trevisan che aveva assicurato l'edizione dei *Primi disegni* (1704) e della prima parte delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1708), Muratori si rivolse alla rete di rapporti intessuta con gli ultimi eredi dell'Accademia Investigante, per far pubblicare la seconda parte delle *Riflessioni*, uscita, grazie all'aiuto di Costantino Grimaldi e di Biagio Maioli d'Avitabile, nel 1715, a Napoli (con la falsa indicazione di Colonia), a spese dello stampatore Raillard. Da allora, la città partenopea divenne il luogo privilegiato di diffusione dei suoi testi, oltre che la cornice di diverse polemiche che, da una parte, investivano l'opposizione di Muratori al voto di sangue in difesa della immacolata concezione della Vergine, espressa a partire dal *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714); dall'altra, riguardavano le tesi avanzate nei *Difetti della giurisprudenza* (1742), fatte oggetto delle critiche di Francesco Rapolla e di Giuseppe Pasquale Cirillo, ma difese da Giuseppe Aurelio Di Gennaro<sup>5</sup>. È in considerazione di questa fortuna letteraria, in parte voluta e ricercata, che Muratori fece di Napoli la sede dei dialoghi, con i quali, sotto il nome di Ferdinando Valdés, reagisce alle polemiche suscitate, soprattutto a Palermo, dal *De superstitione vitanda* (1740)<sup>6</sup>.

A Napoli, le sue idee vengono subito lette in continuità con il progetto culturale e le aspirazioni dei *novatores*, all'indomani del processo degli ateisti e dell'aspro confronto con le posizioni tradizionaliste di Giovanni Battista de Benedictis, sostenute sotto il nome di

---

<sup>4</sup> Per una ricostruzione dei rapporti intrecciati da Muratori con i letterati napoletani, vedi Romeo De Maio, *Muratori e il Regno di Napoli, Amicizie, fortuna e polemiche*. «Rivista storica italiana» (1973), LXXXV, 3, pp. 756-777, che aggiorna il lavoro di Michelangelo Schipa, *Muratori e la coltura napoletana del suo tempo*, Napoli, Piero e Veraldi, 1902.

<sup>5</sup> La prima ristampa napoletana dei *Difetti della Giurisprudenza* esce nel 1743, per Felice Carlo Mosca. L'anno dopo, Giuseppe Pasquale Cirillo, professore di leggi dell'università di Napoli, ripubblicò l'opera aggiungendovi le sue rapide osservazioni, *Dei difetti della giurisprudenza trattato di Lodovico Antonio Muratori, bibliotecario del sereniss. signor duca di Modena, nuovamente ristampato colla giunta delle osservazioni del regio professor di leggi nella Università di Napoli, Gioseffo Pasquale Cirillo*, Napoli, Stamperia Muziana, 1744. Nello stesso anno uscì anche lo scritto di Rapolla, *Difesa della giurisprudenza, scritto in occasione del libro del signor Lodovico Antonio Muratori intitolato Dei difetti della giurisprudenza*, Napoli, Giovanni de Simone, 1744. Di Gennaro, a sostegno di Muratori, pubblica invece il trattato *Delle viziose maniere di difendere le cause nel foro* (Napoli, Felice Carlo Mosca, 1744). Sul dibattito sollevato dallo scritto muratoriano tra i giuristi del tempo vedi Franco Venturi, *Settecento Riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 168-177; sul dibattito napoletano in particolare, cfr. Michelangelo Schipa, *Muratori e la coltura napoletana del suo tempo*, cit., pp. 53-66; R. De Maio, *Muratori e il Regno di Napoli*, cit., p. 761 e sgg.; Italo Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 368-375, concentrato quest'ultimo sulla *Difesa* di Rapolla.

<sup>6</sup> Ferdinandi Valdésii *Epistolae sive appendix ad librum Antonii Lampridii de superstitione vitanda ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum ostenditur*, Mediolani, apud Simonem Occhi, 1743.

Benedetto Aletino. E del resto è lo stesso Muratori a inserirsi all'interno di quelle polemiche, sia attraverso il rapporto instaurato con Costantino Grimaldi di cui approvava e incoraggiava la polemica con l'Aletino<sup>7</sup>, sia quando intercede per far stampare la *Lettera del signor Giuseppe Valletta Napoletano in difesa della moderna Filosofia, e de' coltivatori di essa*, pubblicata nel 1732, a Rovereto<sup>8</sup>.

Non è un caso che Grimaldi, quando aggiorna le sue *Risposte* all'Aletino, nelle *Discussioni storiche, teologiche, e filosofiche fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino* (1725), si serva ampiamente delle *Riflessioni sopra il buon gusto* e del trattato *De ingeniorum moderatione*. Ne riporta le tesi e le affermazioni sulla riduzione della teologia scolastica a favore della teologia dogmatica e positiva, sulla condanna dello 'zelo inerudito', sulla polemica con la censura ecclesiastica, sulla netta separazione, tra scienza e religione, tra ambito della ragione e ambito della fede, così come sul significato prettamente morale delle Sacre Scritture, fino a farsi scudo, con esse, rispetto all'ammissibilità della teoria copernicana<sup>9</sup>.

In questo quadro, quegli ideali che, alla promozione delle scienze sperimentali, univano l'appello a una 'regolata devozione' contro le pratiche superstiziose nate in seno alla Chiesa cattolica, calati nel particolare clima della cultura napoletana, ravvivano e danno corpo alle esigenze dell'anticurialismo regalista e dell'anticlericalismo meridionale<sup>10</sup>. Il riformismo di Muratori, sul piano religioso e politico, in parte anche acuito dalle critiche di varia natura e dalle diverse opposizioni incontrate nel Regno delle Due Sicilie, favorisce, più che altrove, quelle dinamiche di scontro diretto con le correnti tradizionaliste. Le sue opere stimolano le

---

<sup>7</sup> Muratori aveva letto le *Risposte* pubblicate da Grimaldi tra il 1699 e il 1704, fattegli avere da Benedetto Bacchini, e incoraggia la pubblicazione delle *Discussioni storiche, teologiche, e filosofiche*. Quando riceverà l'opera, riferirà a Grimaldi che «non ha certo l'Italia opera uguale, in cui sia più esattamente esaminata la scolastica e la filosofia aristotelica e difesa la cartesiana» (*Epistolario*, a cura di M. Càmpori, VII (1904), Modena, Società tipografica modenese, 1901-1922, lettera del 21 dicembre 1731, p. 3019). Sui rapporti intellettuali tra Muratori, Grimaldi e Giannone cfr. anche S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1960, pp. 407-412.

<sup>8</sup> La *Lettera*, «indirizzata alla Santità di Clemente XI», esce a Rovereto, a cura di Girolamo Tartarotti, per Pierantonio Berno. Sulla mediazione di Muratori, cfr. V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta e le sue opere*, «Archivio storico per le provincie napoletane» (1962), III serie, II, pp. 123-124. I primi accenni agli inediti lasciati da Giuseppe Valletta si trovano nello scambio di lettere tra Muratori e i figli dell'erudito napoletano, Francesco e Nicola Saverio Valletta, vedi *Carteggi con Ubaldini ... Vannoni*, XLIV, a cura di Michela L. Nichetti Spanio, Firenze, L. S. Olschki, 1978, pp. 87-99.

<sup>9</sup> Per il peso esercitato dalle opere di Muratori nelle *Discussioni* di Grimaldi, vedi V. I. Comparato, *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in Id., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli 1968, pp. 48-93. Comparato, in ogni caso, riferendosi soprattutto all'uso delle idee espresse nel *De ingeniorum moderatione*, ha riscontrato, da parte di Grimaldi, «una certa strumentalizzazione del pensiero dell'abate modenese in senso molto più radicale» (ivi, nota a p. 63).

<sup>10</sup> R. De Maio, *Muratori e il Regno di Napoli*, cit., p. 757.

frange culturali reduci dall'esperienza dell'Accademia degli Investiganti, ne definiscono e ne orientano la riflessione sulla natura e sulla libertà di filosofare, sui limiti della politica ecclesiastica, sulla necessità di una riforma del diritto e della religione, sull'importanza del commercio e delle nascenti scienze economiche in vista dell'ideale condiviso della pubblica felicità. Del resto, anche quello che viene considerato il suo testamento spirituale, la *Pubblica felicità* (1749), appare legato a doppio filo con l'ambiente napoletano, tenuto conto del fatto che l'opera si nutre degli apporti e del confronto con Carlantonio Broggia<sup>11</sup> e che essa è, a tutti gli effetti, l'incunabolo di quella svolta 'da metafisico a mercatante' che vede Genovesi protagonista, cinque anni più tardi, con l'acquisizione della cattedra di 'commercio e meccanica', da lui poi denominata di 'economia civile', dopo le vicende inquisitoriali che lo costrinsero alla rinuncia agli studi teologici<sup>12</sup>.

Soprattutto il percorso intellettuale di Genovesi restituisce una viva immagine del peso esercitato dall'eredità muratoriana a Napoli. Dopo la prima formazione avvenuta sugli autori tanto della Scolastica quanto cartesiani, sotto la guida del medico e suo parente Niccolò Genovese, e dopo i primi disordinati studi tra la biblioteca dei cappuccini a Castiglione, il paese di origine, e quella dei francescani riformati a Buccino<sup>13</sup>, è a Salerno che, nel 1735, Genovesi, su consiglio di Antonio Doti, il vicedirettore del seminario dove si apprestava a ricevere gli ordini di suddiacono, inizia a leggere «le *Riflessioni sopra il buon gusto* del Muratori, colle altre opere di quel valent'uomo»<sup>14</sup>, insieme ai principali testi di Antoine Arnauld, di Malebranche, di Bernard Lamy, di Richard Simon, di Thomas Blount, di Huet. Un episodio, questo, che è un'ulteriore conferma della fortuna e la diffusione del riformismo muratoriano in tutta la Penisola, tanto da essere accolto e promosso negli ambienti religiosi e seminari della provincia napoletana.

Nel corso della giovinezza, Genovesi si riconosce e si rispecchia nel programma culturale dischiuso dall'ideale del 'buon gusto', fondato sull'accordo di erudizione e di filosofia, così come dalle prese di posizione critiche nei confronti dei limiti del potere

---

<sup>11</sup> Per quello che riguarda l'aiuto materiale dato da Broggia a Muratori nella composizione della *Pubblica felicità*, vedi il carteggio Muratori-Broggia, in *Carteggi con Botti ... Bustanzo*, cit., pp. 164-235.

<sup>12</sup> Per una contestualizzazione storica dell'istituzione della cattedra economica, vedi R. Iovine, *Una cattedra per Genovesi. Nella crisi della cultura moderna a Napoli, 1744-1754*, in «Frontiere d'Europa», VII, 2001. Sul primato italiano dello studio universitario dell'economica, cfr. P. Audegean, *Leçons de choses. L'invention du savoir économique par ses premiers professeurs : Antonio Genovesi et Cesare Beccaria*, Astérior [En ligne], 5/2007, URL : <http://asterion.revues.org/824>.

<sup>13</sup> *Vita di Antonio Genovese* (1756), in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, cit., pp. 8-10, 12.

<sup>14</sup> *Vita di Antonio Genovese* (1750), in P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit., p. 811.

ecclesiastico, volte a definire, un equilibrato rapporto tra ragione e dogma di fede, soprattutto nei confronti delle scienze e della storia profana. Con questo orientamento critico, segnato da forti aspirazioni al rinnovamento, nel 1737, arriva a Napoli, dove ha modo di confrontarsi con le opere di Giambattista Vico, con i fondi vallettiani della Biblioteca dei Gerolamini e, in seguito, con i principali testi dell'Illuminismo europeo.

## 1.2 *Buon gusto e filosofia eclettica*

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

Le aperture di Muratori verso una prudente emancipazione della ragione, nelle opere di Genovesi si realizzano sotto forma di una esplicita professione di fede eclettica. Del resto, già nella lettera di prefazione *Lectori philosopho* del primo volume dei suoi *Elementa metaphysicae in morem mathematicum adornata* (1743), egli avverte di aver fatto largamente uso della «libertas philosophandi Eclecticorum» che deve servire da guida alla *recta ratio* per confermare l'autorità delle opinioni<sup>15</sup>, e lamenta che, da lungo tempo, l'Italia soffriva la mancanza di spirito critico.

Né peripatetico, né cartesiano, né newtoniano, Genovesi condanna tanto coloro che si erano fondati sull'«arabo-peripatetica philosophandi ratio», quanto quelli che si erano legati ai sistemi di Descartes o di Newton. Se i primi vedevano nella filosofia più recente solo una pericolosa «Schola atheismi», i secondi, al contrario, l'accettavano senza l'esame preliminare dei loro giudizi e dei loro sensi. È nel libero uso della ragione che è necessario ritrovare gli argomenti per difendere i principi della religione, messi in dubbio da eretici e miscredenti<sup>16</sup>,

---

<sup>15</sup> Antonio Genovesi, *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata, tomus primus*, Bassano, Remondini, 1779, *Lectori philosopho*, p. XVI (da adesso in poi *Ontosophia & Cosmosophia*). Viene qui presa a riferimento una ristampa dell'ultima edizione dell'opera, pubblicata tra il 1760 e il 1763.

<sup>16</sup> *Ibidem*: «*recta quoque ratio Religioni adversabitur, quo quid impius dici potest ?*»; ma vedi anche Id., *Elementa artis logico-criticae*, Bassano, Remondini, 1779, pp. 82-83: «*Philosophia Eclectica, seu Electiva, ea est, in qua sapientiam ratione tantum quaerimus: rationem autem regimus sensuum experimentis & observationibus, intima conscientia, ratiocinatione, & auctoritate in iis, quae alia via sciri nequeunt. [...]. Haec*



secondo un eclettismo le cui radici sono fatte risalire ad autori classici come Cicerone, Clemente d'Alessandria o Lattanzio, si risolve nella definizione di una metafisica critica e storica, sul modello delle opere di Jakob e Christian Thomasius, di Johann Franz Budde e di Johann Jakob Brucker<sup>17</sup>.

L'estrema dissoluzione della filosofia scolastica passa allora per un'esplicita accettazione di un modello 'debole' di ragione. Non è un caso che Genovesi dichiarò di sentirsi parte di quella tradizione di 'scetticismo moderato', ricordata da Pierre-Daniel Huet nel *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, nella quale figurano tutti i grandi filosofi del passato, compresi in un lungo elenco, esteso da Ferecide di Siro fino ai Cartesiani e a Locke<sup>18</sup>. Si tratta di uno scetticismo volto a dimostrare i limiti conoscitivi dell'uomo e sorretto da una meditazione filosofica diretta a confermare quelle che, per Genovesi, rimangono le verità naturali facenti parte del patrimonio collettivo del senso comune: l'esistenza dei corpi, dell'io, in quanto anima razionale e sostanziale, e di Dio, come causa prima distinta della realtà creata.

In questo modo, Genovesi tentava di rifondare i contenuti tradizionali della metafisica, messi al vaglio critico della storia filosofica e confermati sul piano empirico da un appello alla riflessione e all'esperienza della coscienza. Una difesa, questa, che viene così condotta nel quadro delle correnti più avanzate del razionalismo europeo, fino all'approdo conclusivo su posizioni lockiane. Sotto questo profilo, il criterio del buon gusto viene recepito nel suo senso più pieno e fecondo, tanto da divenire la base di una filosofia eclettica e storica che si traduce in un libero confronto con le principali correnti del pensiero moderno, attraverso l'esplicito riferimento ad autori protestanti, inglesi, olandesi e tedeschi.

---

autem philosophia in primis Theologo adhibenda est : sectarius esse Theologus alicujus Philosophorum scholae nec potest, nec debet».

<sup>17</sup> Sull'eclettismo di Genovesi cfr. Paola Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit., pp. 321-418, che sottolinea la convergenza della posizione genovesiana con i criteri espressi da Denis Diderot nell'articolo *Éclectisme* dell'*Encyclopédie* (vol. 5). In tempi recenti, Michael von Albrecht ha tuttavia, messo in dubbio la possibilità di ritrovare nell'opera del filosofo napoletano una vera e propria forma di eclettismo nel senso di «Auswahl» («selezione»), cfr. *Eklektik: eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, pp. 561-562. Sul rapporto tra metafisica e storia in Genovesi, vedi Eugenio Garin, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, 1993, pp. 247-264. Più in generale, sulla nascita della storiografia moderna e sulle sue relazioni con la nozione di eclettismo tra Sei e Settecento, vedi *Storia della storia generale della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, a cura di Giovanni Santinello e di Gregorio Piaia, Brescia, La Scuola, 1979.

<sup>18</sup> A. Genovesi, *Scepticismus confutatus*, in *Ontosophia & Cosmosophia*, § I, p. 228. Rispetto all'opera di Huet, il riferimento ai cartesiani e a Locke è un'aggiunta di Genovesi. Per il catalogo degli scettici stilato da Pierre-Daniel Huet, vedi il suo *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, Sauzet, 1723, I, 14, p. 100 e sgg.

Nonostante l'adozione del *mos geometricus* proprio della trattatistica sei-settecentesca, Genovesi, nei suoi manuali latini di metafisica, procede sulla base di un sostanziale accordo tra erudizione e filosofia. In virtù di una tale sintesi, la storia diventa il vero e proprio terreno di discussione dei problemi più spinosi, nell'ambito di una conoscenza – quella delle prime cause sostanziali – ormai sempre più relegata alla sfera del verosimile e del probabile. La critica storica, libera e ragionevole delle opinioni filosofiche viene contrapposta alle oziose questioni dell'intellettualismo scolastico, cercando, al contempo, di mettere argine alle derive scettiche, materialiste e panteiste del pensiero moderno. Da questo punto di vista, il suo programma di rinnovamento si iscrive all'interno di una proposta di apologetica religiosa conforme al criterio del 'buon gusto', diretto a moderare le istanze del pensiero moderno con gli assunti della tradizione cristiana.

I primi scritti di logica e di metafisica, pubblicati da Genovesi a Napoli tra il 1743 e il 1747, gli procureranno subito gli elogi di Muratori, anche lui impegnato, nel corso degli anni '40, su temi di gnoseologia e di epistemologia, con i trattati delle *Forze dell'intendimento* e della *Forza della fantasia*, usciti, entrambi, nel 1745. In una lettera del 18 maggio del 1747, ne incoraggia gli sforzi e vede nelle sue opere un lavoro capace di contribuire «assaiissimo al moto degl'ingegni italiani per sempre più depurare la filosofia e ridurre il sapere entro que' limiti che si convengono ai nostri corti intelletti, se pure non si udiran fulmini di chi dappertutto paventa rovina della religione»<sup>19</sup>. Genovesi gli risponderà che «prima le sue dotte *Riflessioni sul buon gusto*, che hanno tanti giovani valorosi destati in tutta Italia alla vera maniera di pensare, e poi l'altre sue opere immortali che io ho lette fin di miei primi anni studiosamente, sono state la sorgente di quello che ella ora loda ne' miei scritti»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Epistolario*, cit., IX (1907), pp. 5061-62. Paola Zambelli ha rilevato come questa sia la prima lettera con la quale Muratori apriva il carteggio con Genovesi che, in precedenza, gli aveva fatto dono dei primi due volumi dei suoi *Elementa metaphysicae* (1743; 1747). È invece frutto di un errore di Càmpori, l'indicazione di Genovesi come destinatario di una lettera del 13 gennaio 1746 che fa riferimento a contenuti e a interessi eruditi assenti e del tutto privi di riscontro nella biografia intellettuale dell'autore (ivi, p. 4914; cfr. P. Zambelli, *La formazione filosofica*, cit., p. 151). Il carteggio tra Muratori e Genovesi risulta in buona parte perduto, ma è probabile sia durato fino alla morte del primo (1750), come fa sapere Domenico Forges-Davanzati nell'avvertimento *A cortesi leggitori* della raccolta da lui curata delle *Lettere familiari* di Genovesi, dove ricorda che «tra le dolorose perdite, di cui sempre il pubblico sarà dolente, è da annoverare il carteggio, che il nostro Genovesi ebbe per molti anni col dottissimo Lodovico Antonio Muratori, [...]» (cfr. *Lettere familiari*, Venezia, Pietro Savioni, 1787<sup>2</sup>, p. V). A tre si riducono le uniche lettere pervenute: oltre quella citata del 18 maggio del 1747 e la risposta di Genovesi (*Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 59-60), l'ultima di Muratori, del 26 gennaio del 1748 (*Epistolario*, cit., XI (1907), p. 5133).

<sup>20</sup> Cfr. A. Genovesi, Lettera a Ludovico Antonio Muratori del 29 giugno 1747, in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, cit., pp. 59-60. Nella stessa lettera, inoltre Genovesi ricorda che «i primi miei maestri, che mi han tratta dall'oscurità e dall'errore, sono stati il suo *Buon gusto*, i *Trattenimenti* del Lamy e la *Ricerca della verità* del Malebranche, ne' quali io quasi per caso m'abbattei».

Il prevosto modenese, da parte sua, non poteva non approvare il progetto di integrare le regole della critica nella scienza logica portato avanti negli genovesiani *Elementa artis logico-criticae* (1745). Questo era in fondo il frutto della commistione della storia e dell'erudizione con l'indagine filosofica e scientifica, legata all'idea di una ragione sperimentale che, sempre più ristretto il campo della certezza, è pensata, sullo scorcio del crepuscolo del probabile, in modo strumentale, in vista della costruzione di un sapere utile per l'uomo. Anche per questo, nella *Pubblica felicità*, Muratori farà menzione del giovane professore dell'Università di Napoli come uno di quegli autori che aveva spinto «l'umano intendimento a ben riflettere sulle cose, senza fermarsi alla loro appartenenza e con penetrare nel midollo d'esse, purché siano di quelle, che appartengono alla giurisdizione della ragione, cioè non troppo astruse come avviene in tante ricerche di cose naturali e molto più nelle soprannaturali»<sup>21</sup>.

In effetti, negli *Elementa artis logico-criticae*, Genovesi si sforzava di definire i fondamenti di una logica come vera e propria *ars ratiocinandi*, arricchita dalle regole della critica storica e dell'ermeneutica. il metodo di Descartes è accettato ma in quanto semplice principio generale di ordine da rispettare nella ricerca scientifica. Il criterio dell'evidenza è riportato sul piano della sensibilità e della coscienza intima che si dispiega alla luce di un *sensus optimorum communis*, ovvero delle autorità filosofiche e religiose<sup>22</sup>.

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

### 1.3 Da Platone a Locke

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

---

<sup>21</sup> *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi, seguito dai Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di Matteo Al Kalak, con un saggio di Cesare Mozzarelli e una presentazione di Fabio Marri, Roma, Donzelli, 2016, p. 80.

<sup>22</sup> Cfr. *Elementa artis logico-criticae*, cit., III, III, § 10, p. 189.

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

In effetti, quella di Platone è un'immagine lacerata e contesa tra antichi e moderni. A Napoli, la filosofia platonica, ravvivata da Giambattista Vico ma riletta alla luce delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e della *Recherche de la vérité* di Malebranche, è riferimento comune di autori assai diversi. Se Valletta e Grimaldi, nei primi decenni del secolo, l'avevano richiamata per giustificare l'ortodossia del cartesianesimo<sup>23</sup>, all'indomani del processo degli ateisti, il 'vichiano' Paolo Mattia Doria, nel 1734, vi faceva appello, in modo ambiguo, per smentire il 'materialista' Locke<sup>24</sup>.

Genovesi, che ancora nella maturità si dichiarerà allievo di Vico, del quale, non appena arrivato a Napoli nel 1737, aveva seguito le ultime lezioni di retorica, rimase in un primo tempo affascinato dal 'sistema delle idee innate' e, allo stesso modo, dalle critiche del Platone-Doria alla gnoseologia dell'*Essay*<sup>25</sup>. In seguito, approfondita la conoscenza con Celestino Galiani e Bartolomeo Intieri che, intuendone le capacità, ne facilitarono l'arrivo sulla nuova cattedra universitaria d'economia politica, si trasformerà in uno dei più impegnati

---

<sup>23</sup> Si fa riferimento alla difesa della filosofia cartesiana condotta nell'ambito delle polemiche seguite alla pubblicazione delle *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica* (1694) del gesuita Giovan Battista De Benedictis, sotto lo pseudonimo di Benedetto Aletino. Valletta aveva difeso le ragioni del cartesianesimo inizialmente nella *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa* (scritta nel 1693-97, ma edita solo nel 1732), poi, dalla prospettiva di un suo accordo con l'antica tradizione pitagorico-timaica, soprattutto nella *Istoria filosofica*, scritta tra il 1697 e il 1704 e stampata parzialmente nel 1703-04. Costantino Grimaldi, invece, in successive *Risposte* pubblicate tra il 1699 e il 1704, poi raccolte e ampliate nelle *Discussioni storiche, teologiche, e filosofiche di Costantino Grimaldi fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino* (Lucca, s. e., 1725). Sulle polemiche sorte a Napoli intorno alla diffusione del cartesianesimo si ricorda, tra gli altri studi, Giulia Belgioioso, *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, Galatina, Congedo, 1992; Ead., *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999; Ead., *Images of Descartes in Italy*, in *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, dir. Tad M. Schmaltz, Londres/New York, Routledge, 2005, pp. 171-196; *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Cartesio e Napoli*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997; Ettore Lojacono, *Immagine di René Descartes nella cultura napoletana (1644-1755)*, Lecce, Conte, 2003; Pierre Girard, *Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'âge classique*, «Corpus, revue de philosophie» (2011), 61, pp. 113-132.

<sup>24</sup> La polemica con Locke e Berkeley è portata avanti soprattutto nella *Filosofia di Paolo-Mattia Doria con la quale si schiarisce quella di Platone*, Amsterdam [ma Ginevra], 1728. Su Doria, P. Zambelli, *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 149-98; V. Ferrone, *Seneca e Cristo: la 'Respublica christiana' di Paolo Mattia Doria*, in «Rivista storica italiana», 1984, 96, 1, pp. 5-68; *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, Atti del Convegno di studi, Lecce (4-6 novembre 1982), Galatina 1985; G. Belgioioso, *Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVIIe siècle*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1995, 1, pp. 19-47.

<sup>25</sup> Cfr. A. Genovesi, *Vita di Antonio Genovese*, in P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, op. cit., pp. 819-820. Su Genovesi e Doria, cfr. *Ibidem*, pp. 294-320.

sostenitori e interpreti del filosofo inglese<sup>26</sup>. Nonostante questo ‘affetto’ perduto (o forse proprio per questo), la metafisica platonica, insieme a quella cartesiana è fatta oggetto di una dura requisitoria fin dalle prime opere pubblicate negli anni ‘40, nelle quali ancora evidente rimane il conflitto tra indirizzo empirico-sperimentale ed esigenza sistematico-metafisica.

Già nel primo volume degli *Elementa metaphysicae*, consacrato ai principi dell’*ontosophia* e della *cosmosophia*, pubblicato, nel 1743, senza l’approvazione ecclesiastica, suscitando i primi scandali<sup>27</sup>, l’autore affermava che «la sapienza innata e il lume interno dei platonici, se con questo nome si intenda la stessa ragione e la forza conoscitiva, come qualcosa di incontestabilmente divino, sono pensieri funesti di uomini che lavorano di bile; infatti, non c’è altra via per raggiungere una sapienza universale, se non quella dei sensi, della meditazione e della congettura»<sup>28</sup>. Di più, a partire da questa prospettiva empirica che nega qualsiasi forma di conoscenza innata, così come la realtà metafisica degli universali, la stessa unità, da principio metafisico, diviene nozione astratta, proprietà del singolo ente individuale, ma che non può essere attribuita al concetto di totalità, da intendersi invece in quanto somma composta di individui<sup>29</sup>. Più in generale, la filosofia platonica gli appare incompatibile con la religione cristiana su diversi punti e soprattutto per quello che riguarda «le verità eterne, la natura e l’origine della materia e dell’anima»<sup>30</sup>. Da questo punto di vista, Doria, ricordato da Genovesi perché «aveva giustamente insegnato che bisogna eliminare le ipotesi arbitrarie [dalla metafisica]», è allo stesso tempo biasimato per aver

---

<sup>26</sup> Sul ruolo di Galiani nella formazione di Genovesi, oltre l’opera citata di P. Zambelli, cfr. anche V. Ferrone, *Scienza, natura e religione*, cit., pp. 616-618. Sulla figura e l’opera di Intieri, vedi M. Fubini Leuzzi, *Intieri Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 62, 2004. Per quello che riguarda la nascita della cattedra di economia vedi Raffaele Iovine, *Una cattedra per Genovesi. Nella crisi della cultura moderna a Napoli, 1744-1754*, in «Frontiere d’Europa», VII, 2001, pp. 359-532. Nei primi anni ‘40, all’epoca del sodalizio con Galiani e Intieri, Genovesi tenta una traduzione dall’edizione francese di P. Coste della *Reasonableness of Christianity* di Locke (cfr. *Vita di Antonio Genovese*, op. cit., pp. 833-34).

<sup>27</sup> Per confutare le critiche e le accuse mosse a quest’opera dall’autorità religiosa, Genovesi scrisse una *Appendix ad priorem Metaphysicae parte qua quaedam paullo obscuriora clarius explicantur et argumento scepticorum diluuntur*, Napoli, 1744, poi ricompresa come appendice dell’*Ontosophia & Cosmosophia* a partire dalla prima riedizione del testo nel 1751.

<sup>28</sup> *Ontosophia & Cosmosophia, Prolegomena*, § 8, p. 4: «Quinimmo quum sapientia illa innata, & lumen internum platoniorum, nisi eo nomine ipsa ratio & vis intelligendi accipiatur, quae profecto divina res est, sint commenta hominum atra bile laborantium; nulla reliqua est via, qua sapientia universalis acquiri possit, nisi sensuum, mediatationis, atque conjecturae».

<sup>29</sup> Ivi, V, propp. XLII-XLV, pp. 32-34; e VII, propp. XCIII e XCIV, pp. 125-132.

<sup>30</sup> Ivi, *Prolegomena*, § 11, p. 5.

respinto l'assunto, prima aristotelico e poi lockiano, secondo il quale «mentem instar tabulae nudaе corpus subire, ideasque omnes sensu, et meditatione acquirere»<sup>31</sup>.

Sulla base di un tale presupposto, viene decisamente respinta ogni forma di innatismo e quell'ontologia, ad esso legata, fondata sul principio metafisico dell' 'Uno', sostenuta, tra gli altri, dallo stesso Doria, foriera di inevitabili conseguenze eterodosse e panteiste<sup>32</sup>. Su Doria, del resto, gravava già l'accusa di spinozismo avanzata da Francesco Maria Spinelli che ne aveva letto alcuni dialoghi cartesiani, oggi perduti. In questi scritti, come confesserà in seguito il loro autore, «per conseguenza dello studio che avea fatto delle *Meditazioni*», senza rendersene conto si era «incontrato» con Spinoza<sup>33</sup>. Il cartesianesimo di partenza viene allora aggiornato all'interno di una «filosofia platonica» sulla base della quale si pretende di correggere gli errori di Spinoza, in parte dello stesso Descartes, di Bayle, di Locke<sup>34</sup>. Ne deriva un sistema metafisico fondato sul principio dell'unità immateriale in un'ottica che reinterpreta soprattutto la tradizione ficiniana di un platonismo cristianizzato.

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

---

<sup>31</sup> Ivi, § 9, p. 4. Per il rifiuto delle ipotesi in metafisica, cfr. Paolo Mattia Doria, *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori*, Venezia (ma Napoli), s. e., 1732, p. 48.

<sup>32</sup> Ivi, § 10, p. 5; ma vedi anche V, prop. XLIV, schol., p. 33.

<sup>33</sup> P. M. Doria, *Risposte ad un libro stampato in Napoli nella Stamperia di Felice Mosca l'anno 1733 con il titolo Riflessioni di Francesco Maria Spinelli*, Napoli, Angelo Vocola, 1733, p. 105

<sup>34</sup> P. M. Doria, *Narrazione di un libro inedito fatta affine di preservare e difendere le numerose sue opere da quell'oblio nel quale tentano di seppellirlo i suoi contrari*, Napoli, Angelo Vocola, 1745, p. 22: «Ed invero nelle mie *Opere* io ho fatto vedere, con la Filosofia Platonica si convincono di manifesto errore Benedetto Spinoso, nella sua *Ethica*, Renato Des-Cartes nella 4, 5 e 6 *Meditazione*, il signor Bayle nel suo empio libro della *Cometa* ed il signor Locke nel suo libro de' *Saggi di filosofia*».

Di fronte alle domande di Conti circa il problema dell'universalità delle idee, Genovesi non esita a riconoscere la questione come al di là dei confini dell'intelletto umano. Ad ogni modo, questo non gli impedisce di intraprendere una discussione approfondita delle diverse soluzioni in campo. Per prima cosa, rileva i pericoli di spinozismo e di materialismo hobbesiano impliciti nell'opinione che riduceva le percezioni a semplici passioni o modificazioni dell'anima e, di conseguenza, l'intendimento umano a mera potenza passiva; opinione condivisa da una lunga serie di filosofi che comprendeva tanto gli Scolastici quanto i cartesiani<sup>35</sup>. Al termine di un'ampia disamina critica dei diversi sistemi dell'anima, ripresa e approfondita nel II tomo degli *Elementa metaphysicae* (1747), vengono rigettate «le spezie universali de' Platonici, e de' Semi-Platonici» e la concezione delle verità eterne su di esse fondata. L'origine delle idee universali viene piuttosto spiegata come il frutto di un processo di astrazione che parte dalla «percezione de' simili, e singolari» per arrivare alla formazione di idee generali che riuniscono i caratteri comuni degli individui. Una concezione, questa, che, come riconosce lo stesso Genovesi, non era diversa da quella sostenuta dall'abate veneziano<sup>36</sup>.

Antonio Conti, in effetti, nella sua opera inedita sosteneva un platonismo dalle forti tendenze empirico-sperimentali<sup>37</sup>. In particolare, nell'*Illustrazione del Parmenide*, veniva proposta una rilettura 'anti-metafisica' del dialogo platonico, volta a giustificare una concezione dell'universalità delle idee fondata esclusivamente su procedimenti di natura astrattiva. Frainteso dai Padri della Chiesa e, in età rinascimentale, da Ficino che intendevano rendere la filosofia di Platone conforme alle verità della religione cristiana, il dialogo non avrebbe affatto suggerito la tesi che le idee fossero da considerare entità metafisiche separate e partecipate dall'intelletto, ma le avrebbe piuttosto spiegate alla luce di una teoria

---

<sup>35</sup> Cfr. *Lettera II. All'abate Antonio Conti, A Venezia*, in *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi*, Tomo I, Venezia, s. e., 1844 (riproduce l'edizione a cura di Forges Davanzati, pubblicata per la prima volta a Napoli nel 1774), § 4, pp. 25-26.

<sup>36</sup> Ivi, § 23, pp. 52-53. Conti a sua volta risponderà di apprezzare poco la teoria delle idee generali di Locke, cfr. *Lettera dell'abate Antonio Conti*, firmata 5 febbraio 1745 (ma 1746), in *Lettere familiari*, op. cit., p. 56: «Io per me non posso concepire ciò, che pretende di concepire il Lockio, o che abbiamo l'idea d'un triangolo, che non sia né isoscele, né scalena, né equilatero, né acutangolo. Questa è l'idea generale, ch'egli propone, e per cui crede trarne la spiritualità dell'anima, negando alle bestie tali idee generali».

<sup>37</sup> Nicola Badaloni ha rilevato che il platonismo di Conti è «radicalmente indirizzato in senso metodologico e in direzione dell'esperienza», cfr. Id., *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 14; sul problema delle idee, vedi in particolare ivi, p. 118 e sgg.

dell'astrazione in linea con quella di Aristotele, degli Scolastici e per ultimo di Christian Wolff<sup>38</sup>.

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

Se Jean de Serres e Ficino, sulla base di queste interpretazioni 'teologizzanti', avevano attribuito al Parmenide-Platone la tesi di un Dio distinto dal mondo, creato e ordinato per mezzo dell'idea dell'unità, dotata di realtà ontologica<sup>39</sup>, al contrario, per Conti, Platone aveva voluto respingere la concezione metafisica e ontologica della conoscenza nata nell'ambito della scuola pitagorica. L'indagine dell'Eleate su tutte le possibili relazioni dell'uno all'ente è di per sé inconcludente, ma si rivela un'utile ginnastica dialettica che mette in gioco i diversi metodi di dimostrazione teoretica, in particolare la riduzione all'assurdo e l'analisi euristica che procede per esclusione di casi. Le aporie di Parmenide, sorte al momento di dimostrare l'esistenza dell'uno, servono a rendere evidente proprio l'impossibilità di pensare le idee come entità dotate di realtà al di fuori del processo astrattivo e intellettuale dell'animo, e confermano per contro la concezione del tutto in tutto.

L'originale interpretazione argomentata nell'*Illustrazione del Parmenide* riflette la polemica di stampo newtoniano contro le ipotesi e i sistemi, frutto del potere della fantasia nelle costruzioni metafisiche, portata avanti da Conti nelle sue diverse opere manoscritte. Ma si distingue anche per il richiamo all'ontologia di Wolff letta in linea con la tradizione aristotelica. Genovesi, sempre nel 1743, era già su posizioni analoghe, o comunque non distanti, che alla critica antisistemica affiancavano la metafisica wolffiano-leibniziana,

---

<sup>38</sup> A. Conti, *Illustrazione del Parmenide di Platone con una Dissertazione Preliminare*, Venezia, Giambattista Pasquali, 1743, p. 43: «ma chi può dire che Platone ebbe disegno di proporsi in questo Dialogo Parmenide, qual mercatante venditore, ed appaltatore di bujo pesto, che così devono chiamarsi le questioni tenebrose, ed allambicate; bujo pesto è quello di cui troppo liberamente lo caricano il Ficino, ed il Serrano, non quel che combina la dottrina d'Aristotele, con quelle di Platone; dottrina che tutt'i Peripatetici, e gli Scolastici abbracciarono, e che ultimamente con tanta chiarezza, e precisione, espose il Wolfio nella sua Ontologia. Questo Dialogo è primieramente ontologico, e preso in questo senso non ha in sé in più di pericolo che la metafisica d'Aristotele, ma ridotta alla Dialettica». L'opera era stata scritta poco dopo la ristampa, nel 1742, delle *Opere* di Platone nella traduzione secentesca di Dardi Bembo, corredata dalle note critiche del teologo calvinista Jean De Serres.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 40-41.



sebbene corretta da determinati presupposti empirici diretti a sottolineare i limiti della conoscenza umana contro l'entusiasmo filosofico di cartesiani e platonici.

Del resto, se, nel primo volume degli *Elementa metaphysicae*, con qualche difficoltà, sulla base dell'*Essay* di Locke, egli riconosceva l'impossibilità di avere una nozione chiara e distinta della sostanza<sup>40</sup>, è soprattutto la teoria dell'astrazione, fondata sulla distinzione tra essenze nominali ed essenze reali e sulla concezione delle idee generali<sup>41</sup>, a essere recepita nella sua metafisica. Benché queste premesse rendevano del tutto problematico qualunque tipo di discorso ontologico, Genovesi non rinuncia al tentativo di definire *more geometrico* un sistema capace di contrapporsi in modo efficace allo spinozismo e a tutte le metafisiche che sfociavano nel determinismo e nel fatalismo. In questo senso, dalla constatazione empirica e sensibile delle *res* particolari, si sforza di risalire alla necessità di una sostanza eterna e spirituale<sup>42</sup>, così come di dedurre l'esistenza di un ordine di essenze finite<sup>43</sup> e create dalla stessa sostanza divina<sup>44</sup>, benché sulla base di una necessità 'ipotetica' e non assoluta, in modo da escludere *a priori* qualsiasi tipo di conseguenza fatalista<sup>45</sup>. In un tale contesto, rimane incerta soprattutto la definizione delle sostanze degli enti naturali che, nel 1743, vengono riportate all'idea di un principio attivo ricompreso in una sorta di *anima mundi* di cui tutti i corpi partecipano; in seguito, a partire dal 1751, vengono spiegate sulla base di un principio individuale, di stampo leibniziano-wolffiano, una *vis* che nell'uomo diventa propensione al vero e al buono<sup>46</sup>.

L'accettazione della teoria della conoscenza di Locke fa comunque cadere gradualmente tutte le aspirazioni a fondare in modo scientifico una tale ontologia, volta, in fin dei conti, a confermare i contenuti religiosi tradizionali. Questi, al di fuori della rivelazione cristiana, finiscono per rimanere il patrimonio di una coscienza interiore, fondata sull'universale consenso degli uomini e sulle considerazioni che traggono spunto dalla constatazione della finalità e della organizzazione della natura. È questo il motivo per cui Genovesi marginalizza progressivamente il discorso ontologico e, nel 1763, preferisce dimostrare la natura di Dio

---

<sup>40</sup> *Ontosophia & Cosmosophia*, I, def. XXII, p. 21.

<sup>41</sup> Ivi, I, def. XXVIII, p. 27; def. XLVII, p. 35.

<sup>42</sup> Ivi, propp. XXXIII e XXXIV, pp. 83-84.

<sup>43</sup> Ivi, prop. XXXVII, p. 85; prop. XLV, p. 88.

<sup>44</sup> Ivi, prop. LXV, p. 105.

<sup>45</sup> Ivi, prop. LXVII, p. 109. Sul rifiuto del fatalismo vedi propp. CLXXIII-CLXXXIX, pp. 203-250.

<sup>46</sup> Ivi, prop. XXXII, p. 26. Su questo passaggio e, più in generale, per un'analisi dei problemi alla base dell'ontologia di Genovesi, vedi Maria Teresa Marcialis, *Genovesi tra Wolff e Locke. Metafisica ed empirismo nella Ontosophia genovesiana*, «Pubblicazioni Istituto di filosofia», Cagliari (1984), 32, pp. 5-45.

solo a partire dal preteso *consensus gentium* e dagli argomenti della fisco-teologia<sup>47</sup>, con ragionamenti ripresi e ampliati, qualche anno dopo, nella prima parte delle *Scienze metafisiche* che, già dal semplice titolo di *Cosmologia*, perde ogni riferimento specifico alla precedente *ontosofia*<sup>48</sup>.

Venuti meno i presupposti scientifici che rendono possibile la ricerca delle prime cause interne della realtà, acquisiscono sempre maggiore peso i rapporti e le relazioni nel quale si manifesta l'ordine esistente e che, a prescindere dalla sua giustificazione metafisica, formano i fenomeni naturali e morali, gli unici oggetti a essere conoscibili dalla ragione umana. Anche all'interno di questa rinnovata attenzione per le relazioni, piuttosto che per i fondamenti della natura, si spiega l'emergere dei nuovi interessi per il campo economico, sociale e antropologico che segnano la fase matura del pensiero di Genovesi<sup>49</sup>.

#### 1.4 Contro gli 'entusiasmi' della ragione

In questo quadro, segnato dalla tensione tra orientamento empirico e tentativo di fondazione metafisica che vede il progressivo abbandono dello studio tradizionale dell'ontologia, bisogna considerare anche la polemica contro gli 'entusiasmi' della ragione. A questo riguardo, a essere fatta oggetto di critiche, è soprattutto la filosofia cartesiana, specie nella sua versione malebranchiana, sempre soggetta a rivolgersi in un aperto spinozismo, come Johannes Regius aveva sostenuto nell'opera *Cartesius Spinozismi Architectus* (1719)<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Si tratta della *Dissertatio III, De natura Dei*, compresa nel V volume dell'ultima edizione degli *Disciplinarum elementa metaphysicae* (edizione 1779, pp. 193-237).

<sup>48</sup> Soprattutto i primi quattro capitoli sono dedicati alla dimostrazione dell'esistenza di una causa prima, eterna e indipendente che fonda l'ordine della realtà; vedi in particolare *Delle scienze metafisiche per li giovanetti*, in *Logica e metafisica*, Milano, Società tipografica dei classici italiani, 1835, I, I, p. 306: «Esservi qualche cosa eterna e sussistente di per sé, è il senso di tutto il genere umano, ed è mostrato chiarissimamente per la ragione. Non v'è stato mai né nazione né filosofo, in mente a cui fosse venuto esservi questo mondo, e non esservi intanto niente eterno e sussistente da sé; perché l'esistenza di questo mondo porta seco essenzialmente unito un senso dell'eternità di qualche cosa che ne sia o materia o fondo o causa, o tutto esso finalmente». Si fa qui riferimento a un'edizione del testo che riproduce la terza, pubblicata postuma, nel 1777, e integrata da note inedite.

<sup>49</sup> Sull'importanza svolta dalla nozione di relazione nel quadro dello sviluppo degli interessi e della filosofia di Genovesi, oltre che nel saggio precedentemente citato, vedi M. T. Marcialis, *Antonio Genovesi e la costruzione scientifica dell'economia civile*, in *Ragione natura e storia. Quattro studi sul Settecento*, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 112.

<sup>50</sup> Cfr. *Lettera all'abate Antonio Conti*, op. cit., p. 45: «Perciocché da così fatti principi cominciò lo Spinozismo. Giovanni Regis l'ha dimostrato nel suo libretto *Cartesius Spinozismi Architectus*. Spinoza nel trattato Teologico-Politico avea stabilito, che il pensiero umano è esso pensiero di Dio, e in conseguenza la mente umana contiene in se un saper divino, e sia ciascuno per natura Profeta, [...]. Quindi rivoltandosi, ed intrigandosi sempre più nel suo errore, nell'Etica negò esser la mente sostanza distinta da Dio, e costituì tutta la sua essenza in una idea di cosa particolare; [...]. Giovanni Regis ha dimostrato, che queste erano conseguenze

In realtà, Genovesi aveva riconosciuto in Descartes il corifeo della *libertas philosophandi*, o meglio il restauratore della filosofia che, dopo Galileo e Bacone, secondo un'immagine ormai consolidata nel Settecento, aveva completato il processo di emancipazione della scienza dalle astrazioni e dall'intellettualismo scolastico.

Nell'*Ars logico-critica*, viene descritto come colui che aveva riportato la filosofia «a vocabulorum ludo, et ab inepta Sophisticae ad res ipsas». In particolare, gli spettava il merito di aver diffuso la libertà di filosofare e di aver rinnovato l'*ars dubitandi*, l'unica capace di rimettere in questione i pregiudizi «aut populi, aut magistrorum, aut sensuum». Con il principio della chiarezza e della distinzione, aveva gettato le fondamenta della moderna «critica», mentre, grazie all'introduzione del metodo geometrico, aveva fatto avanzare di molto tutte le scienze<sup>51</sup>. In ogni caso, viene condannata l'eccessiva fiducia cartesiana negli strumenti della ragione che deve, invece, mantenersi all'interno dei limiti delle prove sperimentali, «come Bacone aveva insegnato». In effetti, proprio a causa di un tale abuso dell'intelletto, la «Schola Cartesiana» era caduta in un «portentosus fanaticismus». Del resto, soprattutto l'uso sregolato delle ipotesi arbitrarie e astratte, proprie della matematica, impiegate da Descartes nella investigazione dei misteri della natura, l'avevano irrimediabilmente allontanato dalla verità. Era questo il motivo per cui i filosofi più avveduti erano rimasti fedeli alla via sperimentale<sup>52</sup>.

Negli *Elementa metaphysicae* gli sviluppi 'fanatici' e 'platonici' della metafisica cartesiana sono letti attraverso la griglia interpretativa affinata dalla storiografia protestante che aveva tentato di riportare lo spinozismo al contesto del pensiero antico e pagano. In particolare Johann Franz Budde, sulla scia di Pierre Bayle, aveva insistito sulla coincidenza tra l'entusiasmo della metafisica neoplatonica dell' 'Uno' e l'immanentismo di Spinoza: perché, come viene spiegato nella dissertazione *De Spinozismo ante Spinozam*, «sebbene questi vizi sembrano del tutto opposti, tuttavia debbono provenire da un'unica fonte, infatti laddove l'entusiasmo riconduce tutte le cose a Dio, lo Spinozismo trasforma Dio nelle cose o nella materia»<sup>53</sup>.

---

del Cartesianesimo, ed io gli son d'accordo, con tutto che io sappia di certo, che tanto fu lungi da sì ree conseguenze il Malebranche, quanto la sua vita fu di vero savio, cioè di Cristiano».

<sup>51</sup> A. Genovesi, *Elementorum artis logico-criticae*, Bassano (Venezia), Remondini, 1779, *Prolegomena*, §§ 35-36, pp. 15-16.

<sup>52</sup> Ivi, § 37, p. 16.

<sup>53</sup> J.-F. Budde, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halae Magdeburgicae, Typis Christiani Henckelii, 1706, p. 15; vedi anche *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Ienae, apud Johann Bielckiae, 1717, II, § V, p. 217. Su Plotino e Spinoza, cfr. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*

In termini analoghi, Genovesi avvicina il «fanatismo» e il «materialismo» e li descrive come due «scogli difficili da evitare per ogni metafisico». Se i materialisti «disprezzano l'anima tanto da renderla una affezione del corpo e sopprimono, in questo modo, la sostanza spirituale»; i fanatici, al contrario, si fidano troppo della loro «immaginazione» e accordano all'anima una considerazione «eccessiva», fino a «giustificare tutta la realtà attraverso il solo fondamento *delle idee innate, dell'unione con Dio o della luce della sostanza divina*». Tra questi ultimi, figurano «Malebranche Poiret, Leibniz, Wolff e tutti coloro che hanno ammesso l'Idealismo, se ne esistono ancora di filosofi così deliranti»<sup>54</sup>.

In questo modo, se, nella *Psychologia rationalis* (1734), Wolff aveva stigmatizzato come idealiste quelle dottrine che finivano per negare la realtà dei corpi e riconoscere solo quella delle idee e dell'anima, una tale categoria veniva ritorta contro lo stesso filosofo tedesco, colpevole di aver sostenuto insieme a Leibniz il principio dell'incomunicabilità delle sostanze, e ricompreso, per questo, nella deriva panteista della *schola* cartesiana e platonica<sup>55</sup>.

In questo quadro, bisogna comprendere il rapporto di Genovesi con le diverse ipotesi nate sul terreno della metafisica cartesiana, a proposito del problema della natura dell'anima e della sua unione con il corpo, discusse soprattutto nel secondo volume degli *Elementa metaphysicae* (1747). In tal senso, l'obiettivo è proprio quello di rifiutare ogni tipo di assimilazione dell'anima all'attività e all'unicità di Dio, per difendere una concezione metafisica tradizionale fondata sull'esistenza di una sostanza spirituale, immortale e distinta

---

[...] cinquieme édition, revue corrigée et augmentée par Mr Des Maizeaux, t. III, Amsterdam, Brunel, 1740, Plotin, remarque D, p. 760 : «il semble qu'en certains points ce Philosophe ne s'éloignoit pas beaucoup du Spinozisme. [...]. Que vouloit dire Plotin quand il fit deux Livres pour prouver, *Unum et idem ubique totum simul adesse* ? N'étoit-ce pas enseigner que l'Etre qui est par tout est une seule & meme chose ? Spinoza n'en demande pas davantage».

<sup>54</sup> A. Genovesi, *Elementa artis logico-criticae*, op. cit., II, cap. VI, § 4, p. 113: «In hoc studio [la métaphysique] duo cavenda sunt. *Fanatismus*, § *materialismus*. Sunt duo isti scopuli adeo evitatu difficiles, ut vix reperias Metaphysicum, qui in alterutrum non illiserit. Fanatismum voco eam sectam, in qua nimium animae & phantasiae tribuitur, & omnia, quae cognoscimus, ex *ideis innatis, unione cum Deo, lumine Dei substantiali* repetuntur. Materialismum vero eam, in qua nimium anima demittitur, fitque corporis affectio, idest omnis substantia incorporea aufertur. Pertinent ad priorem sectam Malebranchius, Poiretus, etiam Leibnitius, & Wolfius, & quicumque Idealismum profitentur, si ulli sunt, qui sic insaniant. Ad alteram vero quum vetres Epicurei, tum recentiores Hobbesiani, Epicurei & ipsi de grege porci».

<sup>55</sup> Wolff, in realtà, tra gli idealisti che ammettono l'esistenza ideale dei corpi e ne negano quella reale, come faceva Berkeley, distingueva, come loro specie particolare, gli egotisti che, come Malebranche, ammettono soltanto l'esistenza reale dell'io in quanto anima e degli altri enti in quanto sue idee; cfr. *Psychologia rationalis*, sez. I, cap. I, § 36 e § 38. Per il giudizio di Genovesi su Wolff cfr. anche *Lettera II all'abate Antonio Conti*, op. cit., p. 32: «E mi meraviglio forte, che il Volfio, in parlando dell'*Idealismo*, il dileggi, e 'l dica nato dalla scuola del Malebranche: poiché io non truovo sentimento, che dirittamente ne meni all'Idealismo, cioè nella Setta di credere menti, ed idee, e di negare tutti i corpi, quanto l'armonia prestabilita del Leibniz, e del Volfio».

dal corpo<sup>56</sup>. Sotto questo profilo, a partire dai testi di Jakob Thomasius, di Budde e di Michael Gottlieb Hansch<sup>57</sup>, viene ricostruita una vera e propria genealogia del concetto di *anima mundi*, impiegato per spiegare la generazione delle anime individuali per emanazione dalla sostanza divina. Genovesi ricorda che si tratta di una teoria che, seppur in forme diverse, era stata sostenuta dalla filosofia degli antichi Egizi, da Pitagora, da Platone, dagli Stoici, dai Neoplatonici, dall'aristotelismo arabo e che, oltre i confini europei, si poteva ritrovare nella filosofia cinese e in quella giapponese<sup>58</sup>.

Aldilà di tutto, il panteismo spinoziano rimane il reale bersaglio della polemica. Così, vengono messe in contraddizione e rigettate le diverse proposizioni dell'*Ethica* spinoziana che avevano visto nell'anima individuale una modificazione dell'intelletto infinito di Dio<sup>59</sup>, che trovava una corrispondenza oggettiva nel corpo, definito quale modo attuale di determinazione dell'estensione in quanto attributo infinto dell'unica sostanza divina<sup>60</sup>. In definitiva, la constatazione empirica dei limiti dell'uomo viene opposta all'ammissione della possibilità di una conoscenza adeguata dell'idea di Dio<sup>61</sup>, sulla quale riposava il sistema del filosofo olandese.

Per Genovesi, le dottrine spinoziane si fondavano su uno scarto insanabile tra perfezione divina e finitezza della natura umana, ma senza essere in grado di risolverlo. Volendo ridurre l'anima umana a una semplice modificazione della sostanza infinita, esse erano cadute in un entusiasmo peggiore di quello delle Sibille di Delfi<sup>62</sup>. Del resto, perfino Pierre Poiret, incline a sostenere la teoria dell'emanazione per spiegare la generazione dell'anima, nella sua *Oeconomia divina* (1687), aveva dovuto riconoscere l'impossibilità di spiegare in maniera più precisa un tale concetto<sup>63</sup>. Per gli stessi motivi, bisogna rigettare l'interpretazione dei Testi

---

<sup>56</sup> Cfr. A. Genovesi, *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata*, III, op. cit., prop. XIX, p. 144: «Mens humana neque Deus est, neque Dei pars, aut idea». Nell'ultima edizione dell'opera di Genovesi (1760-1763), qui presa a riferimento, il secondo volume (da adesso *Psychesophia*) diventa il terzo e prende il posto di quello consacrato alla *theosophia*, pubblicato per la prima volta nel 1751.

<sup>57</sup> *Diatriba de Enthusiasmo Platonico*, Leipzig, Gleditsch, 1716.

<sup>58</sup> A. Genovesi, *Psychesophia*, pp. 144-145.

<sup>59</sup> *Ethica*, parte II, prop. XI, coroll. Genovesi conosceva l'*Ethica* attraverso la confutazione di Christoph Wittich, *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis* (Amsterdam, 1690), come fa sapere in una lettera dell'11 settembre 1756, indirizzata a Romualdo Sterlich (cfr. *Autobiografia e lettere*, cit., p. 102). In ogni caso, l'opera di Spinoza circolava ampiamente a Napoli sotto forma manoscritta (cfr. F. Biasutti, *Spinoza et la culture italienne du 18<sup>e</sup> siècle*, «Revue de métaphysique et de morale», (1988), 2, pp. 173-187).

<sup>60</sup> Ivi, prop. XIII.

<sup>61</sup> Ivi, prop. XLVII.

<sup>62</sup> A. Genovesi, *Psychesophia*, pp. 145-147.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 147-148.

sacri avanzata da Spinoza e dai suoi «sectatores» – come John Toland e lo stesso Poiret – per giustificare i loro errori. Del tutto infondato appare poi a Genovesi l'uso che essi fanno del passo paolino, «in Deo nos vivere, movere et esse», per argomentare l'assenza di forme di mediazione tra l'azione divina e la contingenza della realtà naturale, quando, al contrario, numerosi gli sembrano i luoghi biblici che confermano la tesi canonica secondo la quale Dio è il fondamento originario e distinto di un mondo creato *ab initio*, secondo la sua volontà e la sua libertà.

Per quanto riguarda il problema dell'unione dell'anima e del corpo, soprattutto i sistemi di Malebranche e di Leibniz vengono criticati per aver rifiutato l'ipotesi della comunicazione fra le due sostanze. L'occasionalismo viene definito come una teoria «incerta» e piena di contraddizioni che mette in dubbio gli stessi fondamenti della religione<sup>64</sup>. Il pensiero del padre oratoriano, riletto alla luce delle tesi sostenute da Laurent-François Boursier nell'opera *Des actions de Dieu sur les créatures* (1713), viene posto sullo stesso piano del panteismo di Spinoza e di Pierre Poiret. In effetti, Boursier aveva interpretato la dottrina delle cause occasionali a partire dalla nozione tomista di premozione fisica e aveva finito per sostenere che «Dieu est le seul acte, la seule âme, la seule nature du monde». Aveva così svelato, secondo Genovesi, la conclusione implicita nei principi assunti da Malebranche nella *Recherche de la vérité*<sup>65</sup>. Peraltro, mal fondato era il ragionamento attraverso il quale Boursier si sforzava di dimostrare la dipendenza di tutta la realtà naturale dall'azione continuata della sostanza divina, argomentata a partire dall'incapacità del corpo e dell'anima di produrre, autonomamente, qualsiasi movimento materiale o spirituale. Era questo un modo di ridurre l'infinità di Dio alle regole limitate della razionalità umana.

Più in generale, per Genovesi, la dottrina occasionalista non può non entrare in contraddizione con la religione, perché, nel tentativo di spiegare il rapporto tra *res cogitans* ed *extensa*, priva l'uomo della sua libertà individuale, precipitandolo in un fanatismo che lo spoglia di qualsiasi responsabilità morale nei confronti delle proprie azioni<sup>66</sup>.

Analoghe critiche vengono avanzate anche rispetto al sistema leibniziano dell'«armonia prestabilita». Fin da subito, viene fatto presente che già i suoi principali sostenitori, Christian Wolff e Georg Bernhard Bilfinger, ne avevano ammesso lo statuto di mera supposizione non

---

<sup>64</sup> Ivi, prop. XXVI, p. 165.

<sup>65</sup> Ivi, p. 166. In realtà, Malebranche aveva preso le distanze dalle tesi dell'opera *Des actions de Dieu sur les créatures* nelle sue *Réflexions sur la notion de prémoion physique* (1715), che Genovesi non sembra però tenere presente.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 167-170.

dimostrabile. Sotto questo profilo, una tale ipotesi non era né più né meno verificabile di quella secondo cui, al contrario, Dio avrebbe fornito all'anima e al corpo la forza di influenzarsi a vicenda. Ma, per Genovesi, sono gli stessi concetti alla base della metafisica di Leibniz a rivelarsi il frutto di una fantasia eccitata e a far crollare, di conseguenza, anche la sua concezione dei rapporti anima-corpo. Difatti, la nozione di monade spirituale, priva di ogni rapporto con la realtà esterna rimane del tutto sconfessata dalla semplice esperienza delle sensazioni di dolore e di piacere che presuppongono necessariamente l'esistenza dei corpi. Anche la tesi leibniziana a partire dalla quale, in base al principio di ragion sufficiente, il pensiero non poteva non risolversi in un *continuum* di stati psicologici successivi e conseguenti, non si accordava, di fatto, con quanto attestato quotidianamente dalla nostra coscienza che si rivela, piuttosto, il teatro di una serie di rappresentazioni senza alcuna particolare relazione l'una con l'altra. Inoltre, con la riduzione dell'anima a mero automa spirituale, dotato di una *idea totius universi* che deve dispiegarsi gradualmente in essa, il filosofo tedesco la rendeva del tutto indipendente e separata dalla realtà esterna, con la conseguenza di relegare le stesse acquisizioni della scienza umana nel mondo dei sogni «poetici e romanzeschi»<sup>67</sup>. Da questo punto di vista, per Genovesi, l'armonia prestabilita sostenuta da Leibniz e da Wolff, si rivela il frutto di un'architettura metafisica nella quale ogni cosa è sottomessa al principio della ragione sufficiente e, così facendo, la stessa apparenza dei corpi è funzionale a riconoscere l'unica realtà di Dio e dell'anima. Per un tale motivo, la monadologia leibniziana si era persa in un idealismo non differente da quello di Malebranche.

Rispetto alla questione dell'origine delle idee, l'autore della *Recherche* resta ancora il principale oggetto della polemica di Genovesi che accusa soprattutto gli enunciati del «systema malebranchianum» di aprire la strada all'entusiasmo filosofico<sup>68</sup>. Anche qui, viene ricostruita una genealogia letteraria fatta risalire addirittura a Omero che, nell'*Odissea*, «se

---

<sup>67</sup> Ivi, prop. XXVII, pp. 173-177. Genovesi conosce la *Monadologia* di Leibniz nella versione latina apparsa nel 1721 negli *Acta eruditorum*, sotto il titolo dei *Principia philosophiae*, menzionati in nota. Per la storia di questa edizione, cfr. *Le prime traduzioni della "Monadologie" di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, a cura di A. Lamarra, R. Palaia, P. Pimpinella, Firenze, Olschki, 2001. In altri contesti, Genovesi mostra di conoscere anche i *Collection of Papers, which passed between the late learned Mr Leibniz and Dr Clarke. In the Years 1715 and 1716 relating to the Principles of natural Philosophy and Religion* (London, 1717), citati nella traduzione francese a cura di Pierre Des Maizeaux (Amsterdam, 1720) che conteneva, tra le altre cose, la *Réplique de M. Leibniz aux réflexions contenue dans la seconde édition du Dictionnaire de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie e l'Examen des principes du pere Mallebranche*.

<sup>68</sup> A. Genovesi, *Elementa artis logico-criticae*, cit., *Prolegomena*, § 42, pp. 18-19.

vogliamo abbandonarci all'immaginazione», avrebbe sostenuto l'idea secondo la quale «Dio modifica in ogni momento i pensieri degli uomini». L'antecedente storico-filosofico più prossimo alla teoria di Malebranche rimane comunque il neoplatonismo e, in particolare, quel concetto di *mundum noeticum et archetypicum* introdotto per la prima volta da Giamblico, poi ampiamente richiamato e ampliato da Plotino e dagli *Oracoli caldaici*<sup>69</sup>.

Genovesi menziona i diversi autori che avevano confutato le dottrine dell'Oratoriano: Antoine Arnauld, nel *Des vrais et des fausses idées* (1683), Pierre Poiret, nelle *Cogitationes rationales* (1677), John Locke, nell'*Examination of Malebranche's Opinion* (1706) e, infine, Johann Georg Pritz, nella dissertazione *Francisci Malebranchii Enthusiasmus* (1710). Ne ricorda le principali obiezioni. In particolare, la petizione di principio propria della dimostrazione dell'unione dell'anima con Dio che era fondata sulla possibilità, non dimostrabile, della comunicazione divina delle idee. Ma anche la stessa critica avanzata da Locke secondo cui tale dottrina riposava su un *argumentum ad ignorantiam*, capace di mettere in evidenza solo i ristretti limiti del nostro intelletto, senza poter chiarire nessuna questione in modo risolutivo<sup>70</sup>.

Per quanto poi riguarda le autorità richiamate da Malebranche a sostegno della sua tesi, l'appello a Platone, secondo Genovesi, non faceva altro che confermare l'origine neoplatonica dell' 'entusiasmo' delle affermazioni dell'Oratoriano. Nemmeno il ricorso a Sant'Agostino poteva essere d'aiuto. Infatti, se il Padre della Chiesa, in diversi suoi scritti, aveva fatto riferimento al concetto di *lumen intellectualis Dei* quale fonte della conoscenza umana, una tale idea non trovava corrispondenza né nel Testo sacro, né poteva essere giustificata con ragioni assolutamente indubitabili<sup>71</sup>. All'eredità contrastata dell'agostinismo, viene preferita l'autorità di Tommaso d'Aquino di cui vengono ricordate le critiche avanzate nella *Summa Theologiae* nei confronti di Platone e dello stesso vescovo di Ippona.

Più in particolare, per mettere in contraddizione la gnoseologia malebranchiana, veniva ripresa la distinzione tomista tra visione nell'oggetto conosciuto («vedere in obiecto cognito») e visione nel principio («vedere in principio et lumine»)<sup>72</sup>. Se l'idea di visione di tutte le cose nella sostanza divina è presa nel primo senso, come è il caso delle immagini riflesse in uno specchio, questo vorrebbe dire che è possibile comprendere in un'unica intuizione Dio e tutta

---

<sup>69</sup> Id., *Psychesophia*, pp. 195-196.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 197-198.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Tommaso d'Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, cum commentariis Thomae De Vio Caietani*, Romae, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1891, I<sup>o</sup>, q. 84, a. 5, co., p. 322.



la sua conoscenza infinita; ipotesi che cade di fronte alla constatazione della parzialità del sapere umano, legato alla memoria e costituito da nozioni molto differenti l'una dall'altra, sviluppate in diverse fasi della vita. In questo senso, viene rimarcato come anche il concetto di Dio non sia né chiaro, né concepito in maniera identica in tutto il mondo, ma si tratta di un concetto costruito gradualmente, attraverso l'esperienza dei sensi e della riflessione razionale, come dimostravano i molti popoli selvaggi che ne erano del tutto privi<sup>73</sup>. Se invece per visione in Dio s'intende il «vedere in principio et lumine», allora, per Genovesi, non si sta dicendo altro che le cose sono apprese così come noi le comprendiamo grazie all'«aiuto del lume divino, ovvero della ragione naturale»<sup>74</sup>. Un'affermazione, questa, che correggeva in realtà il pensiero di Tommaso D'Aquino, al contrario propenso ad ammettere la diretta partecipazione dell'intelletto alle verità eterne e innate, almeno limitatamente ai primi principi e fondamenti della conoscenza<sup>75</sup>. Genovesi può comunque trarne la conclusione che «la dottrina dell'unione sostanziale dell'anima con Dio può essere compresa solamente nello spinozismo».

Del resto, se il sistema di Malebranche e quello di Spinoza giungono al medesimo esito fanatico, si tratta, secondo lui, di un errore che bisogna perdonare a tutto il secolo precedente: era questo il secolo in cui «l'opera di Descartes e quella degli altri Platonici erano molto studiate (quando i libri di Agostino costituivano la maggior parte dell'erudizione francese)»<sup>76</sup>.

In analoghi termini, vengono messe in evidenza le contraddizioni del «sistema delle idee innate». Genovesi rammenta come i Platonici avevano per primi sostenuto una tale tesi, a partire dall'affermazione della preesistenza delle anime ai corpi. Dopo Aristotele e la Scolastica, Descartes, aveva rinnovato la medesima idea, ma con la differenza che, al contrario di Platone e dei suoi discepoli, per i quali le idee erano forme «scolpite» nell'anima e create per partecipazione divina, per il filosofo francese, esse derivavano da una necessità intrinseca alla facoltà di pensare, come veniva spiegato nelle *Notae in programma quoddam*<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> *Psychesophia*, p. 199.

<sup>74</sup> Ivi, p. 200.

<sup>75</sup> *Summa Theologiae*, op. cit., I<sup>a</sup> q. 84 a. 4 co., p. 320.

<sup>76</sup> Ivi, p. 201, fatta esclusione per le parti comprese fra parentesi, censurate nell'ultima edizione dell'opera, qui utilizzate (cfr. a questo proposito, *Psychesophia* (1751), p. 176).

<sup>77</sup> Ivi, p. 202. Genovesi si riferisce in particolare all'articolo 12 delle *Notae in programma quoddam, sub fine anni 1647 in Belgium editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humana, sive animae rationalis, ubi explicatur qui sit, et quid esse possit* (cfr. *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, VIII-2, pp. 335-369), che riporta in questi termini: «Renatus Cartesius iterum ideas innatas praedicare occoeperit, des significatu longe a Platonicis diverso: ideas enim innatas vocat non formas aut a Deo menti participatas, aut in animo insculptas, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi, sed earum

Inoltre, vengono prese in esame le differenti interpretazioni dell'innatismo proposte da Henry More, da Pierre-Sylvain Régis e da Leibniz. Se nessuna di queste si dimostra inoppugnabile, secondo Genovesi, era perché ogni maniera di spiegare le idee innate implicava contraddizioni insolubili. In effetti, nei confronti di coloro che, con il termine di 'innato', comprendevano tutte le idee come create, in un medesimo tempo, insieme all'anima conoscente, rimaneva decisiva l'obiezione avanzata contro Descartes da Malebranche. Questi, nella *Recherche*, aveva rimarcato che in quel caso l'animo dell'uomo si sarebbe ritrovato riempito di una tale infinità di idee da ridurlo a una totale debolezza e impotenza; e del resto «s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étendue est très limitée»<sup>78</sup>. Analoghe questioni potevano porsi anche contro chi, per 'innato', intendeva un numero ristretto di idee, separate e distinte dal resto delle 'avventizie'. Infatti, se, per spiegare queste ultime, apprese dall'uomo nel corso della sua vita, si ricorreva all'intervento dell'azione divina, veniva a mancare la ragione per la quale Dio le aveva distinte dalle prime e, nella sua infinita semplicità, non le aveva ispirate all'anima, insieme alle altre, tutte al momento della sua creazione. Se, invece, le idee 'avventizie' venivano fatte derivare dal senso e dalla riflessione, bisognava presupporre che la stessa cosa non potesse farsi anche con quelle innate. Ma, per Genovesi, le argomentazioni del *Saggio sull'intelletto umano* avevano chiarito come fosse possibile dedurre dall'esperienza tutto il presunto patrimonio *a priori* della ragione, ovvero le idee di Dio, dei principi logici e morali, quelle matematiche delle proporzioni e dei numeri<sup>79</sup>.

Con la diffusione della fisica gravitazionale di Newton e la crisi del modello della natura fondato sulla scienza meccanica, la portata del cartesianesimo viene definita soprattutto in termini di acquisizione metodologica. Da questo punto di vista, il fanatismo cartesiano diviene l'espressione di una razionalità che sorpassa i limiti dell'intelletto umano fino a oscurare le ragioni della fede religiosa. Contro i *desiderata* di una filosofia che pretende di conoscere i fondamenti della natura, Genovesi invoca i limiti della conoscenza ristretta ai dati dell'esperienza. I fallimenti dei differenti sistemi idealisti che, in diversa misura, avevano

---

*cogitationum formas, quae cogitationes, nec ab objectis externis, nec a voluntatis determinatione proveniunt, sed a sola facultate cogitandi, quasi nempe necessitate naturae a mente ipsa manantes, si recte accipio».*

<sup>78</sup> N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, a cura di Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1962, I, III, cap. IV, p. 244: «L'esprit voit donc toutes ces choses: il en a des idées: il est sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il emploierait des siècles infinis à la considération même d'une seule figure; & que s'il n'aperçoit pas ces figures infinies tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étendue est très limitée. Il a donc un nombre infini d'idées; que dis-je, un nombre infini! il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de différentes figures; de sorte que puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut pour connaître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées».

<sup>79</sup> Ivi, pp. 203-205.

ravvivato le concezioni platoniche non fanno che confermare l'incapacità dell'intelletto umano di formarsi idee precise sulla natura delle essenze e delle loro relazioni.

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

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

## 2. Scienza dell'uomo e riforma della società

### 2.1 Fisiologia e teoria delle passioni

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

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

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

In realtà, Genovesi aveva già consacrato una parte importante della sua *Psychesophia* all'esame delle «propensiones», vale a dire delle inclinazioni naturali che definiscono il

---

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

<sup>2</sup> A. Genovesi, *Scienze metafisiche*, op. cit., p. 608. Rispetto all'utilizzo del termine 'antropologia' per indicare una scienza ancora commista di categorie metafisiche, non è privo di interesse ricordare che Giambattista Gorini Corio nel 1756 aveva pubblicato a Lucca un trattato dal titolo *L'uomo. Trattato fisico-morale*, tradotto, pochi anni dopo, in francese con il titolo di *Antropologie. Traité métaphysique* (Losanna, Marc-Michel Bousquet & Compagnie, 1761). Sulla nascita della moderna 'scienza dell'uomo', vedi Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970.

comportamento umano per mezzo delle abitudini e della memoria che le affina. Se, inizialmente, tali inclinazioni, in accordo con Malebranche, vengono concepite come «leggi meccaniche» impresse nello spirito umano dalla volontà divina, a partire dagli anni '60, nell'ambito della revisione dei trattati latini di metafisica<sup>3</sup>, viene rimarcato come esse nascano «ex usu vitae», per soddisfare la ricerca crescente del piacere e delle cose utili o «consentanae» alla vita degli individui<sup>4</sup>. Tale prospettiva 'empirica', venata di un certo epicureismo, diviene nel tempo una nota dominante del suo discorso filosofico che si avvale sempre più di una fisiologia che fa appello agli studi di Hermann Boerhaave e di Albrecht von Haller.

In effetti, proprio Haller trovava in Italia grande diffusione, anche grazie alla traduzione di alcuni suoi scritti<sup>5</sup>, e alle diverse polemiche, in ambito medico-scientifico, cui dava adito, a partire dal 1755, il suo concetto di irritabilità<sup>6</sup>. Genovesi, in ogni caso, si serve di una tale idea in senso assai ampio e mai in modo tecnico o specifico. Laddove Haller aveva parlato di una irritabilità indipendente dalla sensibilità e limitata alle sole fibre di determinati organi (cuore, intestino e muscoli) capaci di reagire agli stimoli con una contrazione indipendente dal sistema nervoso, egli tende invece a impiegare lo stesso concetto di irritabilità per interpretare, in via generale, tutta la sensibilità e i differenti processi ad essa connessi, legati alle appetizioni e al funzionamento della memoria<sup>7</sup>. Da questo punto di vista, rimane piuttosto vicino alle concezioni di Boerhaave per il quale i nervi e la sensibilità interessano tutte le parti dell'organismo e ogni irritazione nervosa che produce un movimento muscolare viene sempre percepita dall'anima. Non a caso, sebbene, nella *Logica*, Genovesi ricordi che ad Haller

---

<sup>3</sup> L'opera degli *Elementa metaphysica mathematicum in morem adornata* era stata pubblicata in 4 volumi tra il 1743 e il 1752 (Napoli, Simoniana), rimaneggiata, con diverse aggiunte nel 1752 e nel 1756, prima della sua sistematizzazione definitiva in 5 volumi tra il 1760 e il 1763.

<sup>4</sup> Ivi, § XII, p. 43. Si tratta di una nota apposta a partire dalla seconda edizione del testo (1752).

<sup>5</sup> *Sull'insensibilità e irritabilità di alcune parti degli animali. Dissertazioni de' signori Haller Zimmerman e Castell trasportate in lingua italiana dal p. Gian Vincenzo Petrini [...] colle lettere del p. Urbano Tosetti sullo stesso argomento*, Roma, nella stamperia di Giovanni Zempel, 1755. Sul dibattito nato in margine alla diffusione degli scritti di Haller in Italia, cfr. Alessandro Dini, *Vita e organismo: le origini della fisiologia sperimentale in Italia*, Firenze, Olschki, 1991.

<sup>6</sup> I principali interventi di queste dispute furono raccolti dal medico bolognese Bartolomeo Fabri nell'opera *Sull'insensibilità ed irritabilità halleriana opuscoli di vari autori*, 2 voll., Bologna, per Girolamo Corciolani ed Eredi Colli a S. Tommaso d'Aquino, 1757-1759. Genovesi non dà prova di essere informato, né di questo testo in particolare, né delle discussioni italiane sulla fisiologia halleriana.

<sup>7</sup> Per questi aspetti, vedi Maria Teresa Marcialis, *Natura e sensibilità nell'opera manualistica di Antonio Genovesi*, in *Ricerche sul pensiero del secolo XVIII*, a cura di Giovanni Solinas, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari, Cagliari, 1987, pp. 83-124.

spettava il merito di aver dato un sistema del corpo animale<sup>8</sup>, nella terza parte delle *Scienze metafisiche*, si riferirà al «trattato *De' Sensi* di Boerhave», e dunque alle sue *Istitutiones medicae* (1708), per la descrizione degli organi di senso<sup>9</sup>.

L'irritabilità diviene così sinonimo del corpo fibroso ed elastico proprio dell'animalità. Più in particolare, coincide con la 'tela nervosa' che si origina nel cervello<sup>10</sup> per collegare tutti gli organi di senso. Si tratta di una risposta immediata, di attrazione o di repulsione, dell'affettività allo stimolo dei bisogni e dei desideri, spesso definita anche come 'l'elettricità' della natura umana. L'uomo è prima di tutto una macchina animale, composta di fibre, membrane e nervi, di cui gli affetti, gli appetiti, le passioni non sono che le «irritazioni» del «tessuto nervoso» nel quale si risolve il corpo sensibile. Tale vita animale rimane il «tronco selvaggio su cui l'uomo è innestato» e, da questo punto di vista, «non sarebbe possibile formarsi alcun giusto concetto delle azioni e passioni dell'animo, senza avere un abbozzo almeno e un leggero disegno del corpo, e dell'animalità del corpo». Alla fisiologia spetta allora «l'analisi del cuore» umano<sup>11</sup>, nel quale viene vista la sede di tutta la sensibilità e di tutti i movimenti che da essa dipendono.

Quest'idea di affettività, fondata su un'interpretazione estensiva del concetto di irritabilità, si inserisce, per altri versi, all'interno di una accentuazione dell'inquietudine morale che chiama in causa la riflessione morale di Agostino. In questo senso, Genovesi offre un esempio di quella sintesi tra rigorismo agostiniano e un rivitalizzato epicureismo, diffusa a Napoli grazie alla ricezione contemporanea del cartesianesimo di Nicolas Malebranche e dell'atomismo di Pierre Gassendi<sup>12</sup>. Si trattava di riconoscere la fragilità dell'uomo lasso e, con essa, l'incapacità della ragione di avere un dominio completo sulla sfera passionale.

---

<sup>8</sup> *Logica*, op. cit., V, III, § XXXIII, 259-261: «Quasi tutti i moralisti son mancanti in qualcuna di queste tre parti. I Greci e i Latini analizzano il cuore, ancorché superficialmente: non si curavano quasi nulla della macchina e poco dell'intelletto. Dopo che Locke ci ha data l'arte di analizzar l'*intelletto*, Bonnet, l'*anima*, e Haller ha analizzato il corpo animale; sarebbe scipito, freddo e poco utile un moralista che senza farse carico pretendesse di analizzare, perché l'analisi del cuore dipende necessariamente da quelle due altre».

<sup>9</sup> A. Genovesi, *Scienze metafisiche*, op. cit., III, I, § I, p. 608

<sup>10</sup> Ivi, I, § X, p. 616: «questo cervello si è riputato la sorgente di tutt'i nervi, e con ciò il solo istrumento delle sensazioni de delle cogitazioni, non essendovi sensazioni dove non ha nervi: ancorché la sostanza del cervello sia dell'intutto priva d'ogni sensibilità».

<sup>11</sup> Ivi, § XV, p. 621: «È mostrato per un'infinità di sperimenti, che dove non ha nervi, né fibre nervose, non vi ha sensibilità. [...]. Sembra che la tela nervosa si possa concepire come un ammasso d'infiniti piccoli vermicoli tutti sensitivi, ma sì ordinati che formino una sensibilità generale in tutta la macchina dell'animale. Negli animali perfetti il centro di questa sensibilità è il setto traverso, o sia il diaframma e il cuore».

<sup>12</sup> Cfr. John Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 46. Secondo l'autore, l'intreccio di cartesianesimo agostiniano e gassendismo è uno dei fattori che permette di avvicinare la filosofia sviluppata a Napoli, nel corso del Settecento, al pensiero della scuola scozzese che si andava formando a partire da Francis Hutcheson e che, negli

Per questo, Genovesi, proprio ricordando le parole di Agostino, *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Confessioni*, I, 1)<sup>13</sup>, rilevava come la vita umana sia mossa da una ricerca irrefrenabile del piacere che riproduce in continuazione se stessa<sup>14</sup>, nella misura in cui la sua soddisfazione si rivela un punto vuoto, «un fine maturato nel gran magazzino de' nienti»<sup>15</sup>. Sotto questo profilo, laddove il piacere diviene una sorta di «quiete e una specie di letargo» tra un desiderio e l'altro che apre all'infinita «inquietudine dell'anima», il dolore rimane l'unico effettivo dato morale. Lo stesso desiderio non è altro che «un'irritazione dolorosa, e delle volte assai più stimolante, che sono i dolori i più acri e violenti del corpo»<sup>16</sup>. Ogni nostro movente «ad operare», allora, si può ridurre al «dolore» e all'«inquietudine», a qualche «irritazione noiosa e spiacevole». È questo il «principio motore degli uomini»<sup>17</sup> che è anche però positiva spinta all'agire e, con ciò, a interagire con gli altri nella società, perché «ogni dolore è un sito per noi scomodo; e quindi è, che ci studiamo a tutto potere di cambiarlo in meglio, e adagiarci in modo, che o non sentiamo dolore, o ne sentiam men che si può»<sup>18</sup>.

In questa idea di dolore nella quale le passioni sono quasi completamente riassorbite, veniva recuperato tutto il portato del concetto di *uneasiness*, sviluppato da Locke nell'*Essay Concerning Human Understanding*, ma diffuso nell'accezione della versione francese di *inquiétude*, termine impiegato da Pierre Coste nella sua fortunata traduzione dell'opera<sup>19</sup>. Genovesi, nel fare largo uso di questa nozione, non ne recuperava solo il retroterra agostiniano, ma anche l'idea di impulso originario all'agire.

---

stessi anni, vedeva emergere, in entrambi i contesti, l'importanza delle scienze economiche e sociali. Sulla rassomiglianza di condizioni storiche e culturali, tra la Scozia e il Regno di Napoli, vedi anche Franco Venturi in *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970; per un raffronto tra i due contesti filosofici, risulta inoltre utile Marialuisa Baldi, *Hume nel Settecento italiano. Filosofia ed Economia*, Firenze, La Nuova Italia, 1983.

<sup>13</sup> Genovesi riporta il motto in termini non perfettamente letterali: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te* (cfr. *Della diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di Nicola Guasti con una presentazione di V. Ferrone, Venezia, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo Giovanni Stiffoni, 2008, I, I § XV, nota a, pp. 27-28)

<sup>14</sup> Sul tema dell'inquietudine, vedi il classico studio di Jean Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979.

<sup>15</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, I, II, § I, p. 296.

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

<sup>17</sup> *Diceosina*, op. cit., I, I § XII, p. 26

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Per l'utilizzo della traduzione di Coste cfr. A. Genovesi, *La prima autobiografia*, in P. Zambelli, op. cit., p. 819. In ogni caso, Genovesi conosceva anche l'inglese e non si può escludere che avesse letto l'*Essay* in lingua originale.

In effetti, il tratto essenziale dell'inquietudine veniva ad essere soprattutto la spinta all'industria<sup>20</sup>, così come ribadisce anche Leibniz, sebbene nel quadro di una più complessa riflessione sulle strutture della conoscenza, nei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, redatti nel 1704 ma editi postumi nel 1765. Qui, ricordati i dubbi espressi da Coste in merito alla esatta corrispondenza della nozione francese con quella impiegata da Locke<sup>21</sup>, il filosofo tedesco sosteneva che la specificità dell'*inquiétude* chiariva meglio la natura e il significato da dare al concetto di *uneasiness*. Non si trattava tanto della percezione di un dolore effettivo, quanto di «une disposition et une préparation à la douleur» inerente allo stato d'animo del desiderio. Compresa alla luce della dottrina della *petites perceptions*, essa era il frutto degli impercettibili «demies douleurs» che agivano come «des aiguillons du desir», nella cui soddisfazione era possibile sentire il piacere di ciò che «nous aide et nous soulage». L'inquietudine umana veniva allora paragonata al pendolo di un orologio che non è mai perfettamente a suo agio, così come ogni piccola modificazione interna costringe l'uomo, in continua oscillazione tra un desiderio e un altro, a una sorta di «combat perpetuel» con se stesso per raggiungere una condizione che gli sembra migliore<sup>22</sup>.

Anche se Genovesi non potrà leggere i *Nouveaux essais* fino al 1765, in modo analogo, riconosceva però la funzione di pungolo del disagio individuale che rendeva vana la soddisfazione del piacere e disponeva l'uomo a una continua «fatica» per migliorare il proprio stato. In questo modo, l'accentuazione del dolore morale in quanto radice psico-fisiologica della vita degli individui, benché richiami l'antropologia agostiniana, perde quel valore di trascendenza metafisico-esistenziale che era invece prevalente, in differenti modi, nella riflessione, per esempio, di Pascal e di Malebranche.

In tal senso, tutte le passioni, legate alle risposte fisiologiche della macchina irritabile, vengono definite come veri e propri «dolori», distinti in quelli di «*di natural sensazione, di*

---

<sup>20</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di Peter H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, 1979, II, XX, § 6, p. 230: «The uneasiness a Man finds in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the *Idea* of Delight with it, is that we call *Desire*; which is greater or less, as that uneasiness is more or less vehement. Where, by the by, it may perhaps be of some use to remark, that the chief, if not only spur to human Industry and Action is uneasiness».

<sup>21</sup> Coste aveva osservato in nota che «par ce mot Anglois l'auteur entend l'Etat d'un homme, qui n'est pas à son aise, la manque d'aise et de tranquillité dans l'âme, qui à cet égard est purement passive» (cfr. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1998 II, 20, § 6, nota, pp.177). Sulla traduzione di Coste vedi Davide Poggi, *Lost and found in translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze Olschki, 2012; in particolare per quanto riguarda la resa del concetto di *uneasiness*, Appendice I, *Uneasiness e Inquiétude. Ridefinizione psicologica di un concetto agostiniano*, ivi, pp. 263-273.

<sup>22</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Philosophische Schriften*, VI Band, 6, Berlin, Akademie Verlag, 1962, II, 20, § 6, pp. 163-166.



*energia simpatica o antipatica, di cura e riflessione*»<sup>23</sup>. I primi si riferiscono ai bisogni primari che rappresentano il «gran principio motore d'ogni animale» e che «ci stimolano e aizzano a ricercare tutti i mezzi a soddisfarli». I «dolori di energia» sono al contrario suscitati da una repulsione o attrazione provata istintivamente, davanti alle rappresentazioni degli oggetti forniti dall'immaginazione. Tali movimenti dell'anima hanno un controllo più «durevole» sulla mente dell'uomo perché «hanno molto dell'entusiasmo» e coincidono con una risposta immediata di «consonanza» o di «dissonanza» soggettiva. Ne sono un esempio «la compassione all'aspetto di chi patisce miseria, l'amore di quel che ci par bello, l'ira che bolle ad un segnale d'ingiuria, il timore del soprastante male, la noia e 'l disgusto di ciò ch'è discorde dall'avvezamento delle nostre sensazioni e del pensar nostro»<sup>24</sup>. Si tratta di passioni o dolori che caratterizzano la condizione di barbarie, dominata dall'immaginazione e dalla poesia, e, per questo, chiamati «di primo rapporto» a differenza di quelli «di secondo rapporto», nati dalla riflessione e propri delle nazioni civili. Questi ultimi sono ravvisati in moventi quali il «lusso», l'«avidità» e la «speranza», 'mediati' ma anche 'complicati' dallo sviluppo della socialità, del linguaggio e della ragione che calcola le idee e compara le situazioni. A motivo della stretta corrispondenza tra il progresso civile e il raffinamento passionale, in ogni caso, i primi affetti e bisogni, per così dire 'irriflessivi' o «di primo rapporto», sono concepiti come la vera molla che conduce alla nascita delle strutture sociali.

Sul piano della costruzione della socialità umana, il disagio e l'inquietudine interni alla dinamica psicologica del desiderio sono messi in relazione alla 'simpatia', risposta immediata ed emozionale dell'uomo in quanto animale, all'origine della disposizione sociale verso gli altri che compensa l'impulso egoistico. Nelle *Lezioni* l'abate spiegava che «se il soddisfare al dolore e la sollecitudine si dica interesse (ed è in fatti), è chiaro che l'uomo non opera naturalmente che per interesse»; sarebbe comunque errato vedere in esso il solo frutto dell'«*amor proprio riflesso*» perché, secondo Genovesi, «l'esperienza» mostra come l'uomo sia in primo luogo «un *essere elettrico*, e che il principio simpatico sia la sorgente di tre quarti delle azioni umane»<sup>25</sup>. Del resto, «la virtù medesima, cioè l'energia simpatica di giovare agli altri, è fondata sul dolore, cioè sull'inquietudine che un uomo prova, dove non s'impiega in pro del genere umano», in tal senso presuppone una coscienza morale quale proprietà dell'individuo

---

<sup>23</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, I, II, § II, p. 297.

<sup>24</sup> Ivi, § IV, pp. 297-298.

<sup>25</sup> Ivi, § VI, p. 300.

che si ritrova in uno stato di disagio nella misura in cui non risponde a un obbligo sentito come naturale<sup>26</sup>.

L'analisi dell'affettività viene in questo modo ricompresa nel quadro del problema morale e di un tentativo di ricomposizione delle tensioni tra «amor proprio» e «amore della specie». Su queste basi, l'autore definisce la sua antropologia in quanto anatomia delle passioni e l'orienta verso l'idea di una moralità civile che coincide, in definitiva, con l'armonizzazione delle due forze opposte. L'una radicata nell'amor proprio e nell'interesse personale. L'altra, fondata sulla compassione naturale e la spinta altruista. In questo modo, sul piano psicologico, individuale e sociale, si riproduce la polarità che caratterizza l'ordine della natura: la «cupidità» e la «socialità» sono interpretati come le espressioni delle forze naturali, centripeta e centrifuga, che regolano l'universo<sup>27</sup>.

## 2.2 Senso interno e diritti di natura

Per la definizione delle sue categorie morali, Genovesi ricorre in modo significativo al pensiero di Shaftesbury. Non soltanto impiega un vocabolario tratto in gran parte dalle *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) e fondato sulle nozioni dell'«entusiasmo», della «simpatia», sulla dialettica tra «amore di sé» e «amore sociale», ma segue il filosofo inglese soprattutto nella definizione dell'esercizio della moralità sulla base di un senso interno di natura così come viene definito soprattutto nell'*Inquiry Concerning Virtue or Merit*<sup>28</sup>. In realtà, l'interesse per le sue opere emerge solo a partire dall'allargamento degli interessi di studio all'economia che lo spinge a riflettere sui valori della società commerciale, fondata sui rituali della *politesse* e della comunicazione<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, nota a.

<sup>27</sup> La distinzione tra «cupiditas» e «socialitas» viene espressa per la prima volta in alcuni paragrafi aggiunti alla quarta parte degli *Elementa metaphysicae*, al momento dell'ultima revisione negli anni '60, per definire le due 'leggi' che regolano i corpi politici e che ripropongono, sul piano antropologico e sociale il modello della gravitazione universale (cfr. *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, cit., IV, *De principiis legis naturalis ac de officiis quae inde manant*, I, XII, § V, pp. 91-92). Una tale idea viene ripresa da Genovesi nelle sue opere italiane per spiegare l'opposizione, sul piano dell'individuo, tra una forza psicologica «concentriva» e una forza «diffusiva» di cui la prima è l'espressione dell'«amor proprio» e la seconda dell'«amore della specie».

<sup>28</sup> Su questi temi vedi Lawrence Eliot Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Laurent Jaffro, *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.

<sup>29</sup> Sull'emergere della discussione dei valori della società commerciale nel pensiero di Genovesi, cfr. R. Bellamy, «Da metafisico a mercatante»: Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth-Century Naples, in *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by ANTHONY PAGDEN, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 277-299.

In effetti, anche un rapido esame dei suoi scritti mostra che Genovesi si avvicina al testo delle *Characteristics* relativamente tardi. Il primo riferimento diretto risale solo al 1763, nell'ambito della revisione della *Dissertatio de anima brutorum*, posta in appendice al volume della *Psychesophia*. Shaftesbury viene menzionato come «Anglus magni nomini philosophus» e viene riportato un passo dal *Soliloquy or Advice to an Author* per ricordare quel perpetuo conflitto tra ragione e immaginazione che segna l'attività filosofica, sempre soggetta a degenerare in vani sogni o astrazioni, quando non è fondata sulle prove dell'esperienza e si fa invece guidare dalla fantasia<sup>30</sup>. Ma, aldilà della polemica antimetafisica, il pensiero del filosofo inglese viene impiegato soprattutto per definire le condizioni della socialità umana e della morale che ne deve regolare i rapporti.

Fin dalla prima edizione della *Dissertatio* (1747), Genovesi prendeva posizione nell'ambito di una delle più celebri controversie del cartesianesimo per sottolineare che la specificità umana, rispetto agli altri animali, oltre che nella cognizione di Dio e del diritto, stava nella capacità di sentire l'ordine della natura e, a partire da questo, la norma del dovere morale. Con le parole di Cicerone, veniva ricordato come l'uomo fosse l'unico animale a 'sentire' «*quid sit ordo quid sit quod deceat in factis dictisque qui modus*»<sup>31</sup>. Il passo ciceroniano, tratto dal *De officiis*, rimandava a quell'idea di morale stoica che ricomprendeva il concetto di *honestum* come coscienza dell'ordine universale e, su questa base, radicava i doveri nella *convenientia rerum* propria dell'armonia della natura<sup>32</sup>.

Era su questo terreno, in fin dei conti, che la riflessione di Genovesi s'incontrava con la tradizione del giusnaturalismo moderno, anche se, rispetto a quest'ultimo, piuttosto che a Grozio e a Samuel Pufendorf che avevano posto la fonte del diritto di natura nella

---

<sup>30</sup> A. Genovesi, *Dissertatio de anima brutorum*, in *Psychesophia*, § I, note I, p. 314. Il passaggio ripreso dai *Soliloquy* è questo: «This [il conflitto della ragione con l'immaginazione] is a business which can never stand still. I must always be winner or loser at the game. Either I work upon my fancies, or they on me. If I give quarter, they won't. There can be no truce, no suspension of arms between us. The one, or the other must be superior and have the command. For if the fancies are left to themselves, the government must of course be theirs. And then, what difference between such a state and madness?» (III parte, II sezione). Genovesi cita un'edizione delle *Characteristics* risalente al 1757 di cui non si conosce esattamente né il luogo di pubblicazione (forse Edinburgh o Glasgow) né il nome dell'editore.

<sup>31</sup> Ivi, § XVIII, p. 336; Cicerone, *De officiis*, I, IV.

<sup>32</sup> Numerosi studi sono stati dedicati all'influenza dello stoicismo in età moderna, a partire da quello di Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1914. Più di recente, una ricostruzione d'insieme sulla fortuna moderna dei temi e delle tesi stoiche è stata fornita dai contributi presenti nella miscellanea a cura di Pierre-François Moreau, *Le stoïcisme au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1999; in particolare cfr. Id., *Les trois étapes du stoïcisme moderne*, ivi, pp. 11-28, e, su Shaftesbury, quello di L. Jaffro, *Les Exercices de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire*, ivi, pp. 340-354. Sull'etica stoica nel Rinascimento vedi Amedeo Quondam, *Forma del vivere civile. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010.

socievolezza o sociabilità umana, egli guarda soprattutto a Richard Cumberland e Johann Gottlieb Heinencke che avevano visto nella mutua benevolenza e nella felicità comune il principio di pensabilità della legge naturale. È a partire da questi autori che, nella IV parte degli *Elementa metaphysicae*, pubblicati nel 1752, vengono rigettati i sistemi di Hobbes e di Spinoza<sup>33</sup>. In seguito, una tale idea di morale viene meglio chiarita alla luce del naturalismo etico di Shaftesbury.

In particolare, nell'*Inquiry Concerning Virtue or Merit* del filosofo inglese, Genovesi poteva trovare una definizione della bontà o virtù come «interesse pubblico». In particolare, qui, ogni sorta di affezione o di disposizione umana acquisiva i valori di bene e di male in relazione al «sistema» nel quale era incluso il soggetto senziente, ricompreso a sua volta in un «sistema universale» che veniva a coincidere con quello dell'intera «economia animale». Sotto tale profilo, la «rettitudine», l'«integrità» o la «virtù» può essere attribuita solo a quelle affezioni dirette a soddisfare il bene pubblico e della società nel suo complesso<sup>34</sup>. L'affezione morale per essere perfetta doveva riguardare «la società intera, considerata come un tutto», perché «un'inclinazione sociale debole», un amore «parziale» e non «intero», non può produrre «quella gioia che deriva dalla partecipazione e dalla condivisione tanto essenziali per la nostra felicità»<sup>35</sup>.

L'uomo, per Shaftesbury, disponeva di un sentimento o giudizio (*sentiment or judgement*) capace di «discernere ciò che viene compiuto secondo un'affezione giusta, equa e buona, da ciò che viene compiuto da un'affezione contraria»<sup>36</sup>. Si tratta di un naturale *sense of right and wrong* che anche la più debole delle creature doveva possedere; vale a dire di un principio intuitivo che, pensato in analogia con il senso estetico, permette a tutti di riconoscere ogni condotta offensiva come iniqua e degna di punizione e, al contrario, come

---

<sup>33</sup> Nella quarta parte degli *Elementa metaphysicae* procede a una esposizione storico-critica dei principali sistemi di diritto naturale dove si dichiara in sostanza concorde con quello di Cumberland e Heinencke e respinge Hobbes e Spinoza che fondavano i loro sistemi solo sull'egoismo e sull'amor proprio (cfr. *De principis legis naturalis ac de officis*, I, capp. X-XI, pp. 77-89). Per il rapporto con le dottrine giusnaturalistiche cfr. Elugero Pii, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla "politica civile"*, Firenze, Olschki, 1984.

<sup>34</sup> Shaftesbury, *Inquiry*, II, parte I, sez. I (ed. consultata *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by L. E. Klein, Cambridge University Press, 1999): «We have found, that to deserve the name of good or virtuous, a creature must have all his inclinations and affections, his dispositions of mind and temper, suitable, and agreeing with the good of his kind, or of that system in which he is included, and of which he constitutes a part. To stand thus well affected, and to have one's affections right and entire, not only in respect of one's self, but of society and the public. This is rectitude, integrity, or virtue. And to be wanting in any of these, or to have their contraries, is depravity, corruption, and vice».

<sup>35</sup> Ivi, II, parte II, sez. I.

<sup>36</sup> Ivi, I, parte II, sez. III.

meritevoli di ricompensa, i comportamenti e le azioni eque<sup>37</sup>. Un tale sentimento naturale diviene coscienza morale quando, nel foro interno (*inward part*), la mente controlla «ciò che le accade dentro, così come nelle affezioni o nella volontà»; ovvero attraverso un vero e proprio «auto-esame» (*self-inspection*) nel quale l'uomo ritorna a considerare le sue azioni e i suoi comportamenti ingiusti. Del resto, osserva Shaftesbury, «se una persona non è capace di fare ciò, ve ne sono altre pronte con la critica a rammentarglielo, e a rinfrescarle la memoria»<sup>38</sup>.

Genovesi fa propria l'idea che vede nella virtù un accordo tra ragione e passioni diretto a mettere in equilibrio interesse personale e pubblico<sup>39</sup>. A più riprese, con metafora 'newtoniana', ripete che la moralità nasce dall'armonizzazione della «cupidità», vale a dire la «gravità» dell'amor proprio, e della socialità, o meglio la forza «centrifuga» che spinge all'unione amichevole.

Nella *Logica*, in particolare, a Shaftesbury viene riconosciuto il merito di essere stato il primo dei moralisti ad aver distinto le due forze che governano il comportamento umano senza far derivare l'una dall'altra. Era stato questo l'errore di «Obbes» che aveva preso l'altruismo per una forma di egoismo nata dal timore, così come dello stesso «Volfio» che aveva pensato l'«amore della spezie» come un effetto dell'«amore per la propria felicità». Ma era stato anche lo sbaglio di quanti, al pari di «Platone, Cicerone, Grozio, Cumberland, Puffendorff», avevano visto nell'amore di sé un riverbero della pulsione «diffusiva» verso gli altri<sup>40</sup>.

Per questo, Genovesi ripropone a più riprese la metafora con la quale il filosofo inglese aveva paragonato le affezioni dell' «essere vivente» alle corde di uno strumento musicale<sup>41</sup> per sottolineare che gli uomini convengono in una medesima natura in virtù della quale è possibile quel sentimento di reciproca 'simpatia' naturale che li unisce in modo istintivo:

---

<sup>37</sup> Ivi, I, parte III, sez. I: «Thus offence and injury are always known as punishable by every-one; and equal behaviour, which is therefore call'd merit, as rewardable and well-deserving from every-one. Of this even the wickedest creature living must have a sense. So that if there be any further meaning in this sense of right and wrong; if in reality there be any sense of this kind which an absolute wicked creature has not; it must consist in a real antipathy or aversion to injustice or wrong, and in a real affection or love towards equity and right, for its own sake, and on the account of its own natural beauty and worth».

<sup>38</sup> Ivi, II, parte II, sez. I.

<sup>39</sup> Cfr. *Lezioni di commercio*, cit., § XII, note i, p. 306, in cui Genovesi, rinviando alla II parte dell'*Inquiry*, definisce la virtù come «un accordo armonico tra le passioni e la ragione così per riguardo a noi medesimi, come per rispetto all'affezione del ben pubblico».

<sup>40</sup> *Logica*, op. cit., V, V, §§ XXXVI-XXXVII, pp. 261-262.

<sup>41</sup> Shaftesbury, *Inquiry*, II, parte I, sez. III: «it may be said properly to be the same with the affections or passions in an animal constitution as with the cords or strings of a musical instrument».

come nelle corde di un cembalo al toccarne una risuona l'ottava per consonanza della tensione, [...]; a quel medesimo modo, essendo le nostre nature lavorate, quanto sembra, ad un medesimo regolo, e stampate su una medesima stampa, non sia possibile, che nell'incontro l'aria dell'uno non commuova simpateticamente l'altro.<sup>42</sup>

La simpatia, sotto questo profilo, non caratterizza solo il lato umano più emozionale e immediato che permette di riconoscere l'altro come proprio simile e dispone alla socievolezza, ma contribuisce a chiarire il processo di costruzione della coscienza morale, inteso quale 'senso ragionato' fondato sulla legge di natura. Quest'ultima non è più pensata come una regola inscritta nella ragione, ma piuttosto come il frutto di un intimo senso di natura che garantisce agli individui un criterio di misura morale dell'azione diretto alla realizzazione dell'interesse pubblico.

In effetti, passioni quali quelle dell'ira che porta all'ingiuria, o della compassione in quanto sentimento della benevolenza naturale, sebbene risposte emozionali dell'animale uomo, rappresentano anche le prime manifestazioni di una coscienza dell'accordo o del disaccordo con la legge naturale che ordina tutti gli enti della natura. Le offese e le ingiurie, prima dell'intervento di qualsiasi processo razionale, fanno emergere la presenza di diritti primitivi propri della persona che devono essere ristabiliti, la compassione e la pietà permettono di sentire l'obbligazione al «mutuo soccorso» sulla quale si fonda qualsiasi società umana.

Genovesi ne conclude che, a partire dal principio della «*simpatia*», quale «natural combaciamento», e dell'«*antipatia*», come «dissonanza fisica», la virtù e la giustizia si conoscono «per un senso interno, o per un tatto morale». È buono e onesto tutto quello che mantiene l'individuo nell'«equilibrio» e nell'«ordine» che lo circonda; è ingiusto e disonesto tutto quanto al contrario lo pone in un «sito violento». Proprio per questa ragione «la pace della coscienza, o il rimorso» possono essere considerati «effetti della natura, e della sua costituzione, dell'ordine, e non dell'opinione»<sup>43</sup>. Un sentimento, questo, che riflette in ultima istanza la legge di natura inscritta nel «tribunale della coscienza» di tutti gli uomini, fondata sul rispetto dei diritti degli altri<sup>44</sup>, sulla base della quale le passioni devono essere regolate così da realizzare l'armonia tra privato e pubblico.

---

<sup>42</sup> A. Genovesi, *Diceosina*, op. cit., t. I, I, I, § XVII, pp. 29-30; ma cfr. anche *Scienze metafisiche*, III, V, § VIII, p. 660 e inoltre II, IV, § IV, nota 1, p. 452, dove però Genovesi, per ricordare la stessa metafora, fa appello a un passo della *Ricciardetto*, poema burlesco di Niccolò Forteguerra, pubblicato nel 1730 (canto XV, IV).

<sup>43</sup> Ivi, IV, § XIX, p. 67.

<sup>44</sup> Ivi, III, § XI, p. 47-48; § XIV, p. 50; § XVII, p. 51-52.

In questo modo, Genovesi, sulla scorta di Shaftesbury, cercava di offrire un argine a tutti i sistemi morali dell'egoismo con una forma di utilitarismo che non disgiunge interesse personale e pubblico. Contro tali prospettive, in effetti, ribadisce che le parole di «giusto, onesto, virtù, utile, interesse, non si possono se non stoltamente disgiungere», perché solo la giustizia, che si dà nel «serbare intatti i diritti di Dio, i nostri, quelli degli altri», può fare «la nostra presente felicità», e dunque essere «il vero utile, ed il nostro vero interesse»<sup>45</sup>.

Nell'ambito di una tale sintesi filosofica, anche la riflessione sul diritto di natura viene riletta secondo i presupposti della stessa etica naturalista. In questo modo, nella *Diceosina*, la moralità viene legata alla immediata percezione di diritti ingenerati e, con essi, di una norma di giustizia capace di regolare le azioni<sup>46</sup>. Così come sente il bisogno, l'uomo sente di avere la facoltà di servirsi di tutte queste innate «proprietà» in vista della sua «felicità», nella quale risiede il fine della legge di natura<sup>47</sup>. Una tale felicità dipende dall'equilibrio fra passioni egoistiche e passioni sociali volto a ridurre al minimo il dolore e la pressione dei bisogni individuali, ma soprattutto di mettere in armonia il singolo con la comunità civile.

Da che dunque dipende la presente felicità dell'uomo e delle nazioni? Da questo, cred'io, di trovar la legge dell'equilibrio fra quelle due forze: da farne una massima regolatrice: da attaccarvisi e seguirla con coscienza. Perché allora le due forze cospireranno al medesimo punto, ch'è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutt'i mali che possano venirvi addosso dall'elasticità delle persone o offese o non soccorse ne' bisogni: e dov'eccede la diffusiva, viene a spiantar il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi, verrebbero tutti a distruggere sé stessi, come se tutti fossero Orlandi furiosi.<sup>48</sup>

La morale viene ritrovata in una regola di giustizia volta a misurare le azioni, motivate dall'appetito animale, sui diritti o «proprietà», sentiti da ognuno per natura.

Il rispetto dei diritti diventa quindi il principale interesse dell'uomo, in quanto fine di una volontà razionale che deve regolare gli appetiti animali. Se questi ultimi sono come la «molla nell'orologio», ovvero l'istinto macchinale che coincide con «la *concupiscenza*, e l'*irascibilità*, rispetto a' beni e mali particolari, o sensibili, o fantastici», essi trovano un freno nella tensione verso il «bene in generale, oggetto della sola ragione, e proposto dalla

---

<sup>45</sup> Ivi, § XVIII.

<sup>46</sup> A. Genovesi, *Diceosina*, op. cit., *Proemio*, pp. 14-15, ma anche ivi, I, I, III, § II, p. 41. Sugli stessi argomenti vedi anche A. Genovesi, *De iure et officiis ad usum Tyrorum*, Pezzana, Venezia 1785, I, 1, pp. 1 e 8; II, 5, p. 266. Per una contestualizzazione della riflessione giusnaturalistica di Genovesi all'interno della scuola napoletana, da Vico a Pagano, vedi V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ivi, I, cap. I, § XX.

ragione»<sup>49</sup>. In quanto senso inscritto nella natura delle cose, la legge di natura si fa coscienza morale nella misura in cui diventa metro delle azioni umane per equilibrare le pulsioni degli affetti, attraverso il calcolo del raziocinio che guida la scelta. All'interno di questo quadro, l'esercizio della giustizia e l'attività della stessa moralità su di essa fondata, si risolve in una sorta di aritmetica dei diritti soggettivi in vista dell'assunzione di scelte volte al pareggio dei diritti personali e di quelli degli altri, in quanto condizione dell'equilibrio tra felicità privata e pubblica.

Tale calcolo rimane in ogni caso una scienza solo «probabile», perché, se i principi che riposano sul diritto naturale sono certi, le situazioni esperibili non sono prevedibili e gli stessi diritti e doveri possono entrare in «collisione» fra loro, elidendosi a vicenda o facendo in modo che uno dei due ceda di fronte alla maggiore forza dell'altro. Già nel *Proemio*, Genovesi avvertiva che quando Locke sosteneva che la «*Morale è capevole di dimostrazione*» si riferiva ai principi, ma non guardava alla loro «*applicazione*»<sup>50</sup>. Del resto, al di fuori delle scienze astratte della geometria pura e della matematica, come viene ricordato con un'altra allusione all'*Essay*, il «lume» delle scienze non è altro che «crepuscolare». Nelle stesse discipline «moralì e politiche», i punti certi sono pochissimi e per tutto il resto bisogna accontentarsi delle verisimiglianza<sup>51</sup>. Per questo, quando dalle assunzioni di principio si deve passare al piano dei fatti e delle situazioni particolari, la coscienza morale che regola le azioni si fa nella maggior parte dei casi 'errante', in balia delle probabilità «estrinseche», derivanti dall'opinione dei dottori, e di quelle «intrinseche», regolate dalle interpretazioni delle leggi civili<sup>52</sup>.

Se dal punto di vista applicativo la «filosofia del giusto e dell'onesto» non garantisce certezze, saldo è però il fondamento sul quale poggia. In effetti Genovesi tende a dare un valore schiettamente metafisico e ontologico ai diritti personali. Sono questi a distinguere l'uomo dal resto delle creature comprese nella grande catena dei rapporti fra le sostanze<sup>53</sup>. In questo senso, viene ribadito che «*usia, jus, proprietà sono in Morale termini sinonimi*». Addirittura, ricalcando il metodo e lo stile vichiano<sup>54</sup>, Genovesi, giocando sul suo doppio

---

<sup>49</sup> Ivi, t. I, I, I, § V, p. 19.

<sup>50</sup> Ivi, *Proemio*; per il riferimento alla «morality capable of demonstration» cfr. J. Locke, *Essay*, op. cit., IV, III, § 18, p. 549.

<sup>51</sup> Ivi, IV, § XV, p. 65.

<sup>52</sup> Ivi, § XIV, p. 64.

<sup>53</sup> Ivi, III, § IV, p. 42.

<sup>54</sup> Per il rapporto con Vico e, soprattutto, per la ripresa di temi, motivi e stile vichiano nell'ultima fase del pensiero di Genovesi, cfr. P. Zambelli, *La formazione filosofica*, cit., p. 239 e sgg.



significato latino, riporta l'origine etimologica del termine *ius* all'idea di un «succo» o di un «brodo sostanziale» il cui contenuto rimane legato all'espressione di una «norma» e di un'«obbligazione morale» capace di coinvolgere l'esercizio della ragione e del libero arbitrio<sup>55</sup>.

Si tratta di diritti innati che fondano la natura razionale dell'uomo e, tra di essi, in accordo con la tradizione giusnaturalistica, vengono ricomprese «le doti del corpo e dell'animo, la vita, la libertà, l'appetito alla beatitudine e a un diritto a tutto ciò ch'è in terra, donde dipende la nostra vita e felicità presente». Tali proprietà risaltano alla minima «percossa» della natura umana che, in tal senso, non si comporta diversamente dai «corpi elastici». Si «sentono» con un immediato atto di «riflessione» che nasce «dalle interne sensazioni della coscienza»<sup>56</sup>. Su di esse, in un secondo momento, si innestano gli altri diritti acquisiti, come i «beni acquistati», benché «senza invadere quell[i] d'un altro», oppure quelli sanciti con «patti e contratti»<sup>57</sup>.

In questo quadro, Genovesi argomenta la difesa dell'idea di uguaglianza naturale degli uomini che rappresenta, in particolare, il filo conduttore del I libro della sua *Diceosina*. Contro Buffon che, nella *Histoire naturelle*, aveva diviso l'uomo in diverse razze, egli ribadisce l'unità della specie umana, aldilà delle differenti qualità fisiche e morali, legate alla diversità dei climi e dei costumi<sup>58</sup>. Ma la polemica colpisce anche lo stesso Shaftesbury che aveva rilevato come, nel sistema della natura, alcuni animali siano destinati al sostegno della vita degli altri. Contro un tale principio che, per analogia, giustificava la superiorità di alcuni uomini, votati al comando, su altri uomini, destinati a servirli<sup>59</sup>, si opponeva la relatività delle abitudini alimentari di bestie, anche carnivore, pronte ad avvezzarsi a qualsiasi genere di cibo al quale fossero allevate, o al quale fossero portate dalla fame, in mancanza di nutrimento migliore.

Allo stesso modo, nessuna 'teleologia' può indurre ad ammettere una «differenza sostanziale» che giustifichi il predominio dell'uno sull'altro e, di conseguenza, una

---

<sup>55</sup> Ivi, IX, § I, nota a, p. 147; ma, rispetto all'obbligazione cui vincola in coscienza il diritto, cfr. anche ivi, V, § V, p. 78. Il termine *ius* in latino può significare, oltre che diritto, anche 'succo'.

<sup>56</sup> Ivi, III, § XIV, p. 50

<sup>57</sup> Ivi, III, § V, p. 43.

<sup>58</sup> Ivi, IX, §§ II-III, pp. 147-148. Genovesi afferma in modo generico che Buffon «parla delle diverse specie di uomini nel tomo IV della Storia naturale», ma non riconosce e in alcun modo problematizza la differenza tra i concetti di 'specie' e di 'razza' che questi aveva posto alla base della stessa *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-1788).

<sup>59</sup> Ivi, § IV-VII, pp. 148-150. Per il riferimento a Shaftesbury vedi *Inquiry*, I, parte II, sez. I

diseguaglianza naturale degli uomini. Tutti condividono «i medesimi bisogni, il medesimo fine, ed i medesimi rapporti con quel fine»<sup>60</sup>. Per questo, non solo dispongono degli stessi «diritti», ma anche di «reciproche ingenite obbligazioni»<sup>61</sup> che fondano il vincolo sociale. Dal comune bisogno e dai diritti primitivi di vita, di libertà e di felicità deriva il diritto/dovere al reciproco aiuto.

Gli uomini son tutti per natura simili: nascono con eguali *jussi*, ed egualmente deboli e bisognosi; dunque nascono tutti con un *jus*, o ingenita proprietà, di esser soccorsi, o nell'obbligazione di soccorrersi scambievolmente quanto sanno e possono.<sup>62</sup>

L'uguaglianza di natura, fondata sull'unità della specie, ma nata dal comune bisogno costituisce quell'«*essenziale dipendenza*» che vincola gli uomini in un'«unione amichevole», prima della comparsa di qualsiasi forma di legge espressa<sup>63</sup>. A partire da tale «*essenziale dipendenza*», a sua volta fonte di un diritto/dovere al mutuo soccorso, l'uomo deve essere pensato innanzitutto come «persona naturale», soggetto morale che risponde all'obbligo di aiutare i propri simili, prima che come «persona civile», soggetto giuridico che risponde al sistema di leggi vigenti all'interno di un certo stato o nazione. L'uguaglianza fra gli uomini, sostrato della disposizione morale che fonda il naturale consorzio umano, rimane il «collante» di qualsiasi forma di *civitas* perché la radice dell'unico concetto positivo di felicità, inteso quale armonia degli interessi privati nel pubblico bene.

È questo il contenuto della legge cristiana che deve farsi regola della morale e che porta Genovesi ad affermare che «chiunque rifiuta il titolo di fratellanza e di socio a qualsivoglia degli uomini, è empio»<sup>64</sup>. In questa prospettiva, trova spazio la polemica antifeudale, diretta in particolare contro tutti quegli istituti, come fedecommissi e maggiorascati, che costituivano una manifesta violazione dei diritti, rispetto ai quali viene ricordato che «il riputarsi più che uomo, e metter gli altri nel numero delle bestie con arrogarsi su di loro un diritto che non dà né la natura né Dio, è un rovesciare da' fondamenti il diritto di proprietà che è in Dio»<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Ivi, II, § III, p. 34.

<sup>61</sup> Ivi, IX, § VIII, p. 150.

<sup>62</sup> Ivi, VIII, § I, p. 132.

<sup>63</sup> *Ibidem*: «la similitudine di natura, l'egualità del *jus* stretto ingenito, il comune bisogno formano un'«*essenziale dipendenza*» dell'uno uomo dall'altro, e questa essenziale dipendenza è un *jus*. [...]: la natura dunque stessa ci fa sentire che l'uomo è nato per l'uomo, e che non può esser quaggiù felice, che nel di lui amichevole consorzio. [...] È l'interesse dicono; cioè il bisogno, dico io: questo bisogno è impastato colla natura umana; è dunque un essenziale dell'uomo; dunque un essenziale di tutti gli uomini per istinto, chieder ajuto».

<sup>64</sup> Ivi, VI, § XII, p. 94.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

### 2.3 *Habitus, costumi e gusti pubblici*

Per aver riportato la moralità alla sfera emotiva e sensibile della natura umana e l'averla studiata fin quasi nella struttura fisiologica della macchina corporea, Genovesi è portato a riflettere in modo sempre più stringente sui rapporti che legano e contrappongono natura e civiltà; una questione, questa, che rimaneva problematica fin dalle prime opere latine pubblicate negli anni '40.

Punto di partenza della sua riflessione, rimane la nozione, prima aristotelica e poi tomistica, di *habitus* definito come «la facilità acquisita dalla natura umana con una lunga disciplina per mezzo di atti interiori, mentali o morali, o esteriori legati al linguaggio, ai gesti, ecc.»<sup>66</sup>. Il processo di acquisizione di queste «facilitates» implica la partecipazione dell'intelletto, della volontà e del corpo e si perfeziona nella formazione di comportamenti e di conoscenze che rispondono al fondo delle passioni e dei desideri dell'uomo. Le inclinazioni o le propensioni, «confermate per atti ripetuti», divengono gli *habitus* che costituiscono, secondo la nota conclusione aristotelica diffusa nella letteratura moralista da Montaigne a Pascal, una seconda natura dell'uomo<sup>67</sup>.

Sotto questo profilo, l'uomo non è altro che una «congeries habitum», vale a dire il risultato dei costumi elaborati nel corso della vita civile e attraverso i rapporti sociali che ne definiscono le maniere. La distinzione tra naturale e civile viene riportata allo scarto che passa tra la «confectam statuum», modellata dagli artifici sociali, legata agli abiti spirituali e fisici, e il «rude metallum», il materiale grezzo della macchina animale, con il suo patrimonio di inclinazioni e di disposizioni<sup>68</sup>. La radice di queste «propensiones» si ritrova nella forza che spinge l'individuo alla conservazione di sé e, con questo, «al commercio con il mondo».

---

<sup>66</sup> A. Genovesi, *Psychesophia, Definitiones*, § XV, p. 49: «facilitates eae naturae humanae, longa disciplina contractae, quibus actus aliquos seu internos cogitationum & voluntatum, seu etiam externos linguae, manuum etc.». L'*Etica a Nicomaco* era stata ricompresa tra i libri necessari a chi si volesse dedicare allo studio dell'uomo, oltre a numerose altre letture tra cui figurano, tra gli autori antichi, Platone, Teofrasto, Cicerone, Seneca, Plutarco, Epitteto, Marco Aurelio; mentre tra i moderni, René Descartes, Scipione Chiaramonti, Marin Cureau De La Chambre, Jean de la Bruyère, François Lamy, Pierre Nicole. Per la ripresa dell'etica aristotelica nel XVIII secolo in Italia, cfr. Francesca Maria Crasta, *L'eloquenza dei fatti. Filosofia, erudizione e scienza della natura nel Settecento veneto*, Napoli, Bibliopolis, 2007.

<sup>67</sup> *Ibidem*: «Natura certe nostra quum esse incipit, nulla insita vi ullibi flectitur, nisi ad se conservandum, ut superius dictum est : propensiones commercio mundi acquirunt. Si quam in partem saepius aut ab objectis externis, aut ab internis animi cogitationibus impellitur, in eam sit propensior; ea propensio continuatis actibus confirmata habitus est, & quidem, ut inquit, altera natura».

<sup>68</sup> *Ibidem*, schol. Anche in seguito, nella *Diceosina* (1766), Genovesi ripeterà quasi con le stesse parole che «noi non siamo poi, che un ammasso di abiti», che «ci vengono dall'educazione o domestica, o civile, o religiosa» (*Diceosina*, cit., I, I, V, § XXX, pp. 74-75).

Questo segue il cammino tracciato degli oggetti interiori o esteriori che «urtano» la sensibilità dei singoli e che orientano, in questo modo, il radicamento di abitudini durevoli, comportamentali o cognitive.

Il richiamo all'etica di Aristotele, del resto, viene utilizzato contro le stesse categorie della teologia scolastica. Sulla base del principio secondo il quale *nullum habitum esse ingenitum*, tratto dal II libro dell'*Etica a Nicomaco*, Genovesi rigetta la possibilità di *habitus* innati o «infusi» secondo l'espressione utilizzata da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* che, tuttavia, non appare qui menzionato<sup>69</sup>. In realtà, una tale critica assumeva un doppio risvolto: da una parte, serviva all'autore per manifestare la propria adesione all'empirismo gnoseologico, nel quadro della più ampia polemica contro l'innatismo, dall'altro, sottraeva l'etica a una possibile ipoteca teologica, per radicarla in una antropologia pensata in modo moderno, come anatomia delle passioni umane.

Genovesi fa dell'*habitus* un criterio di interpretazione di tutto il processo di formazione morale e cognitiva dell'uomo. Anche nella memoria e nel ragionamento ritrova i tratti di due facoltà che si perfezionano per esercizio e per abitudine. La prima viene riportata alla facilità di reazione che le fibre irritabili del cervello acquisiscono in presenza o al ricordo di certe idee<sup>70</sup>; la seconda è identificata con la facilità appresa dall'associazione delle conoscenze e dalla connessione di antecedenti e conseguenti. Sebbene, su questo punto, egli presti attenzione a distinguere la «vis» specifica del ragionamento che, indipendentemente dal suo contenuto particolare, resta «innata», al fine di escludere ogni possibilità di riduzione materialista dell'intelletto alla sensibilità<sup>71</sup>. In ogni caso, memoria, reminiscenza e ragionamento concorrono a formare l'intera «eruditio» umana e, a partire da qui, quell'«ammasso» di abitudini che forma la storia dei popoli e delle nazioni<sup>72</sup>.

La nozione di *habitus*, riletta alla luce del modello della macchina sensibile, derivato dalla fisiologia della fibra irritabile, è in questo modo ridefinita nel contesto della moderna filosofia empirica e si colora di sfumature assai lontane dal pensiero aristotelico e dalla sua interpretazione tomista. D'altra parte, la riflessione sull'abitudine individuale rifluisce, senza strappi, in quella sui costumi sociali. Gli abiti intellettuali e morali strutturano le conoscenze e

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 50. Per il riferimento a Tommaso d'Aquino, vedi *Summa Theologiae*, op. cit., I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 51, a. 4, *Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo*, p. 329. Sulla nozione di *habitus infusi*, cfr. Servais Pinckaers, *Habitude et habitus*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII-1, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 2-11.

<sup>70</sup> Ivi, propp. LV-LVI, pp. 244-246.

<sup>71</sup> Ivi, prop. LVII, p. 246.

<sup>72</sup> Ivi, prop. LVIII.

i comportamenti che formano le usanze dei popoli e si modellano attraverso la lingua, la comunicazione delle opinioni e delle passioni. Essi sono lo stesso spazio nel quale prende forma il progresso civile, messo in movimento dagli affetti e dai desideri.

Se le abitudini scolpiscono l'*altera natura* dell'uomo che «in mille modi rimpasta, e modella la prima, e torna in tante guise, quante ciascuno può vederne ogni dì in questo mondo»<sup>73</sup>, essi fanno tutt'uno con lo sviluppo politico e sociale e, da questo punto di vista, rinviano a un problema sentito con sempre maggior interesse da Genovesi, quello dell'educazione e dell'opinione pubblica che formano i costumi di una nazione. Il «costume selvatico», quando è nutrito solo dalla «fame» che non conosce legge e dalla superstizione, spinge alla «ferocia». Presso gli Irochesi, nativi del Canada, riferisce Genovesi, «le madri danno a' bambini a succhiare del sangue, a mangiare delle crude membra degli animali, e talora, degli uomini medesimi». La stessa crudeltà si poteva riscontrare presso «i Galli, i Germani, i Britanni, i Danesi, gli Svezzesi, i Polacchi, gli Ungari, e alcune parti d'Italia altresì». Anche l'*Histoire des Incas* (1744) di Garcilaso de la Vega viene ricordata perché confermava come le popolazioni peruviane, prima di riunirsi sotto uno stesso impero, fossero «crudeli» e «andropofaghe», finché «il governo, la religion pacifica, l'istruzione, il lungo avvezzamento ne fece un popolo il più placidi e amorevole che fosse in terra»<sup>74</sup>. La difformità originaria di comportamento, perciò, non poteva dipendere solo da «cagioni fisiche», ovvero dalla natura dei climi, così come voleva Montesquieu, ma in massima parte era da ascrivere alla «disciplina» e all'«avvezzamento» come prova il fatto che all'interno di uno stesso popolo e «ne' medesimi climi» si può riscontrare la più grande variabilità di costumi<sup>75</sup>. Infatti, «le forze dell'ingegno e del corpo prendono sempre, quanto il permette il clima, quelle

---

<sup>73</sup> A. Genovesi, *Ragionamento intorno all'uso delle grandi ricchezze per risguardo all'umana felicità*, in *Lezioni di commercio*, cit., II, § XVIII, p. 848.

<sup>74</sup> Ivi, § XIX.

<sup>75</sup> Ivi, § XX, p. 849. Genovesi fu tra i primi in Italia a leggere Montesquieu. Già a partire dal 1749 consiglia l'*Esprit des lois* ai propri studenti (cf. *Elementa artis logico-criticae* (1753), *op. cit.*, II, VII, § 4, p. 151), più tardi, inoltre, annota la stessa opera con un commentario pubblicato postumo (1777) a Napoli da Domenico Terres, ora ricompreso in *Dialoghi e altri scritti intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di E. Pii, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008. Sul rapporto Montesquieu-Genovesi, cfr. Riccardo Faucci, *Genovesi commentatore di Montesquieu*, in *Genovesi economista nel 250° anniversario dell'istituzione della cattedra di «commercio e meccanica». Atti del convegno di Studi di Napoli del 5-6 maggio 2005*, a cura di B. Jossa, R. Patalano, E. Zagari, Napoli, Istituto italiano per gli Studi filosofici, 2007, pp. 233-244; Enrico De Mas, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello Spirito delle leggi*, Firenze, Le Monnier, 1971; E. Pii, *Antonio Genovesi*, *op. cit.*, 1984, *passim*; Girolamo Imbruglia, *Antonio Genovesi lecteur de Voltaire et de Montesquieu*, «Revue Voltaire» (2013), 13, pp. 267-279.

modificazioni e piegature che loro dà l'educazione e 'l costume, grandissimo maestro e modellatore della nostra natura»<sup>76</sup>

È il potere dell'educazione, sottolineato nelle *Lezioni* con parole che fanno eco alle opere di Claude-Adrien Helvétius: «tutto quel che noi siamo, il dobbiamo principalmente all'educazione» e «senza di essa l'uomo sarebbe animale rozzissimo, esposto ad uscire ad ogni momento dall'atmosfera della sua natura, e perciò a maggior miseria che non sono le bestie»<sup>77</sup>. Ma nella misura in cui le leggi fanno il carattere dei popoli, «niente tanto modella la natura umana quanto la religione dominante». Così, se gli àuguri e gli oracoli dei «pagani» avevano nutrito a dismisura la superstizione e la credulità delle persone, i sacrifici di sangue dei «Massageti», invece, avevano reso gli uomini «feroci e crudi» mentre la fede «maomettana con la dottrina della predestinazione assoluta gli fa ostinati e caparbi». Solo «la cristiana (ma pura)», intesa come semplice messaggio morale, «fa gli uomini dabbene, non consistendo essenzialmente, che nell'amore di Dio, e del prossimo, e nel timore di offender chicchessia»<sup>78</sup>.

In questo quadro, la riflessione sui costumi mette in gioco una nozione di 'gusto pubblico' nella quale si raccolgono i modi di pensare, gli usi e le abitudini condivisi da una determinata nazione. Nelle *Scienze metafisiche*, Genovesi presenta gli abiti, acquisiti dall'uomo nella vita associata, nei termini di «callosità» del tessuto nervoso e irritabile, formate dalle «percosse continuate» che gli «usi comuni» comportano «in tutta o in gran parte di una nazione»<sup>79</sup>. Il «gusto o disgusto pubblico» viene allora legato alla «consonanza» dei piaceri o dolori privati nella quale si riflettono le somiglianze tra gli «ondeggiamenti» della tela nervosa delle teste dei singoli. Sotto tale profilo, si distingue un «gusto naturale», identico per tutti, da «un gusto artificiale», relativo alle abitudini sociali; così come a un «gusto universale», condiviso dai popoli nelle diverse fasi storiche, è contrapposto un «gusto particolare», che si modifica rispetto ai luoghi e alle epoche<sup>80</sup>. La diversità delle nazioni e dei

---

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, I, I, § XXI, p. 286. In particolare per Helvétius erano «les principes de Locke» che «loin de contredire cette opinion, la confirment; ils prouvent que l'éducation nous fait ce que nous sommes; que les hommes ont entr'eux d'autant plus de ressemblance, que leurs instructions sont plus les mêmes» (*De l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, VI, *Oeuvres complètes*, XII, Paris, Didot, 1795, p. 148)

<sup>78</sup> A. Genovesi, *Ragionamento*, op. cit., § XXI, p. 850.

<sup>79</sup> A. Genovesi, *Scienze metafisiche*, op. cit., III, V, § XVII, p. 674.

<sup>80</sup> *Ivi*, §§ XV-XVI, pp. 672-674.

costumi si gioca su questo secondo piano, fermo restando il presupposto di un modo di sentire comune e invariabile per tutti gli uomini.

L'autore riconosce tre generi di gusto pubblico: «sensibile, morale, razionale o scientifico», ognuno dei quali riproduce la fondamentale dicotomia tra «naturale» e «artificiale». In particolare, nel caso della morale, a un sentire «armonico al corso della natura, che tende al ben essere delle parti e del tutto», sono contrapposti i «gusti morali artificiali, che chiamiamo costumi o maniere». A seconda delle «vibrazioni» trasmesse alla tela nervosa degli individui, possono divenire «miglioratori» o «peggioratori», predisporre più o meno il soggetto alla moralità. In questo senso, essi possono «ingrossarsi» fino ad opprimere «il naturale amore per la virtù». Del resto, le opinioni hanno un'influenza inevitabile sul costume. Ed è per questo che una persona virtuosa mai potrebbe andare «all'unisono» tra coloro che regolano la propria vita sul vizio. In un contesto del genere, essa susciterebbe solo dei pensieri contrariati e sarebbe motivo di un disgusto tale da sovvertire la sua stessa coscienza<sup>81</sup>.

Il gusto pubblico, sotto tale profilo, si presenta come «il gran principio motore delle nazioni»; esso muove «gli abiti degli ondeggiamenti» umani, delle mode e dei costumi dei popoli, una sorta di 'senso comune' che si modella in modo continuo sulla tensione fra 'naturale' e 'artificiale'. Da questo punto di vista, secondo Genovesi, il sogno di Platone non può non cadere davanti alla forza della diffusione delle nuove teorie e convinzioni. Ciò che rende «platonica» la «Repubblica» pensata dal filosofo ateniese, infatti, è proprio l'illusione di poter «impedire il crescere di notizie, i loro accozzamenti, i sistemi, le nuove scoperte, le nuove opinioni» al fine di mantenere salde e immutabili le leggi<sup>82</sup>. Il flusso continuo di idee, al contrario, è il fondamento della vita sociale. La stessa legislazione civile segue il variare storico delle esigenze e delle abitudini messo in moto dalle nuove conoscenze.

L'antropologia di Genovesi, costruita intorno al concetto di *habitus*, ripensato secondo le differenti istanze e tensioni della filosofia moderna, sviluppa l'idea di una sensibilità sociale a cui ricondurre le lingue, le abitudini e le norme. In realtà, si tratta di prospettive che richiamano ancora aspetti centrali del pensiero di Shaftesbury che aveva rimarcato la necessità di un'ampia libertà di espressione e di parola in seno alla società civile poiché «we polish one another», attraverso una sorta di «amicable collision». Restringere questo

---

<sup>81</sup> Ivi, § XVIII, pp. 674-675.

<sup>82</sup> *Ibid.*, § XIX.

confronto non solo significherebbe far arrugginire gli intelletti degli uomini ma esso si rivelerebbe «a destroying of civility, good breeding and even charity itself, under pretence of mantaining it»<sup>83</sup>.

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

In un tale scenario, i costumi, gli usi e le abitudini sono in continuo e aperto dialogo con i dati di natura, limandone e contendendone lo spazio. A partire da questa dialettica, si definisce la possibilità di pensare un'etica moderna, attenta al farsi concreto e processuale dei costumi e dei comportamenti civili, posta come riscoperta del significato autentico del cristianesimo. Le condizioni dell'emergere di una tale moralità dipendono da quello stesso intreccio passionale che compone la trama dell'ordine sociale. La naturale benevolenza umana resta oscurata dagli affetti e dalla folla delle passioni prodotta dall'ignoranza delle verità e delle reali cause dei fenomeni, dalle chimere o dalle deformazioni dell'immaginazione che tendono a far prevalere gli egoismi antisociali, così come dall'incontrollabile 'elasticità' della natura umana.

Si apre così il problema della riformabilità morale della società. I «falsi appetiti» che portano alla dissoluzione del vincolo civile popolano non solo le epoche barbare ma anche quelle più coltivate. In ogni caso, se presso le prime prevalgono gli affetti nati dall'ignoranza e dalle illusioni della fantasia, nelle nazioni civili, è il fondo animale e irrazionale, costituito dalle simpatie e antipatie naturali suscitate dalle cose esterne, ad essere la radice di comportamenti spesso in contraddizione con l'interesse comune nel quale dovrebbe confluire quello privato. Mentre il progresso delle conoscenze elimina gradualmente le credenze erronee che sono all'origine di affetti disarmonici e antisociali, oltre un certo limite l'uomo, secondo Genovesi, non è più riformabile. Del resto, sotto il velo artificiale delle «modificazioni» del costume si vede sempre «tralucere» la «forza del temperamento», il dato

---

<sup>83</sup> Shaftesbury, *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humor*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* cit., I, Sect. 2, p. 31.



ultimo dell'indole e del carattere e, da questo punto di vista, «non si può svelle il naturale, né tanto vestire, che per qualche parte non si manifesti»<sup>84</sup>. In ogni caso questo non impedisce a Genovesi di argomentare, soprattutto nelle *Lettere accademiche*, la sua difesa del progresso civile contro Rousseau: la civiltà moltiplica i bisogni e, con essi, l'inquietudine e l'infelicità umana, ma la condizione d'ignoranza dello stato naturale è ancora più misera perché le passioni, quando non sono regolate da una corretta disciplina, «sbalzano» l'uomo dal «giro» dei suoi veri interessi.

Se tutti questi falsi appetiti, provenienti «dalla testa o dal cuore», inducono gli individui verso quell'«infinita varietà di opinioni, di false idee, d'errori» che corrompono i costumi sociali e che allontanano dalla volontà di indirizzare la propria condotta alla realizzazione del pubblico bene, nella *Logica*, comunque, si intravede la possibilità di trovare un criterio di armonia sociale, se non rispetto a tutti i comportamenti, almeno riguardo alle azioni «le più importanti a mantenere l'unità del corpo civile». In tutto il resto – scrive Genovesi – «è da lasciare a ciascuno la libertà di sapere, o impazzire a spese sue. Ogni altro rimedio è peggiore del male»<sup>85</sup>.

Insomma, al di là dei «vizi» e delle «follie» private che oltre un certo limite non sono eliminabili, rimane la possibilità di una coesione sociale capace di promuovere la felicità pubblica e solo «questa unione fa che il nostro intelletto divenga una fiamma composta di mille e mille fiamme; che noi veggiamo cogli occhi di tutti; che lavoriamo a spignere i mali colle destre di tutti; che tutti soccorriam tutti»<sup>86</sup>.

#### 2.4 *Educare la natura*

In questo quadro, diventa centrale la possibilità di definire una pedagogia volta alla moralizzazione del corpo sociale con la diffusione di comportamenti ispirati al bene pubblico. Allo scopo di preservare la società dalla caduta in uno stato di barbarie e di corruzione morale, è necessaria una «savia educazione» che fornisca all'individuo gli strumenti per «mettere in equilibrio gli appetiti naturali con le forze e con i diritti»<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> Ivi, § XXII.

<sup>85</sup> A. Genovesi, *Logica*, op. cit., § XVIII, p. 42.

<sup>86</sup> A. Genovesi, *Scienze metafisiche*, cit., p. 720.

<sup>87</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, I, I, § XXI, p. 286.

In effetti, punto di partenza rimangono i principi esposti da Locke nei *Thoughts Concerning Education*<sup>88</sup>. Questi aveva fatto prevalere l'importanza dell'esperienza concreta, in vista dello sviluppo e della formazione della persona. Sulla stessa linea, Genovesi richiama la necessità che l'educazione privilegi «gli occhi», l'esempio, più che «l'udito», soprattutto nel corso dell'infanzia<sup>89</sup>. Inoltre, viene caldeggiato l'uso di metodi educativi che rispettino prima di tutto «la natura generale dell'uomo» e, in seguito, «la natura particolare de' climi»<sup>90</sup>, nella convinzione che compassione e socievolezza siano il fondo della natura umana. Sotto tale profilo, benché Rousseau sia criticato poiché pretendeva che «l'educazione anzi di migliorare ci guasti» e «invece di addomesticare gli uomini, nel che è posta l'umana virtù, si studia a farli inselvaticare»<sup>91</sup>, ne viene però recuperato l'appello all'autenticità promosso nei *Discours*.

Nella misura in cui il fine di una 'savia' educazione è «il perfetto sviluppo del corpo e il perfetto sviluppo della ragione»<sup>92</sup>, essa è legata a quelle stesse qualità che sono proprie per natura a tutti gli individui. Pretenderla, da questo punto di vista, diventa per Genovesi un diritto di tutti i «ragazzi» e «i genitori, o quelli che ne fanno le veci» ne contraggono l'obbligazione «o per un fatto libero o per un patto»<sup>93</sup>. Del resto, all'educazione «domestica» e familiare, Genovesi ne sovrappone una «pubblica» e civile, sotto la tutela dello stesso potere politico. Questa non è solo la disciplina che passa attraverso le leggi, ma anche il positivo impegno all'accrescimento delle intelligenze attraverso l'istituzione di collegi pubblici dove educare «gentiluomini» che servano «di esempio e di maestri a più bassi»<sup>94</sup>. Progetto al quale lo stesso Genovesi lavorerà all'indomani della soppressione dell'Ordine dei gesuiti nel 1767 con una proposta di riforma commissionata da Bernardo Tanucci per trasformare gli istituti religiosi in scuole pubbliche d'istruzione secondaria, rimasta fino ad allora, nel Regno di Napoli, in mano ai conventi e ai seminari<sup>95</sup>.

---

<sup>88</sup> J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, Londra, printed for A. and J. Churchill, 1693, conosciuta da Genovesi attraverso la traduzione in francese di P. Coste, *De l'éducation des enfants*, Amsterdam, Schelte, 1708.

<sup>89</sup> Cfr. A. Genovesi, *Dialogo XIII*, in *Dialoghi*, op. cit., p. 199: «i ragazzi fino a dieci anni hanno più occhio che udito. Dunque i genitori vogliono educarli più coll'esempio che colle massime o col raziocinio».

<sup>90</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, op. cit., I, VI, § III, p. 358.

<sup>91</sup> A. Genovesi, *Diceosina*, op. cit., III, III, § VII, p. 338.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> A. Genovesi, *Dialogo XIII*, in *Dialoghi*, op. cit., p. 198

<sup>94</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, op. cit., I, XXII, § XXVIII, p. 637.

<sup>95</sup> Eugenio Martorelli, *L'opera educativa di Antonio Genovesi nella storia della pedagogia italiana*, «Rivista pedagogica», (1923), XVI, fasc. 1-2, p. 71.

L'educazione come sviluppo culturale e progresso del 'gusto pubblico' è perciò innanzitutto questione politica, legata alla realizzazione della pubblica felicità<sup>96</sup>. Finché essa era lasciata alle cure esclusive del «diritto privato», diveniva fonte di «opinioni e pregiudizi pubblici fra loro opposti» e, per questo, era motivo di una disaffezione pubblica che finiva per disunire gli «interessi» comuni, così da rendere, allo stesso tempo, «incerta l'obbedienza de' sudditi, e precario l'imperio del sovrano»<sup>97</sup>. Di contro, emergeva la necessità, non solo di una pedagogia, ma anche di un controllo delle opinioni che rafforzasse il tessuto morale e sociale, tenendo lontano persone e famiglie dall'«eccesso della mollezza, del lusso e de' vizi, e d'ogni cagione d'indebolimento della natura umana e di dissociamento delle persone»<sup>98</sup>.

Su questo sfondo, va letta la polemica con Montesquieu condotta nelle *Note* alla traduzione italiana dell'*Esprit des lois*. Genovesi, in più occasioni, rimprovera all'autore francese di aver costruito un 'romanzo filosofico' per aver inteso distinguere, con artificio metafisico, tra onore, in quanto principio delle monarchie, e virtù, in quanto principio delle repubbliche. In realtà, quel «falso onore» che Montesquieu rilevava alla base del sistema delle società monarchiche gli sembrava mero «interesse senza virtù». Si tratta di «forza disciogliente» che rende impossibile lo stesso vincolo sociale su cui si regge qualsiasi unione civile<sup>99</sup>. In questo senso, i *bona mores* rimangono la miglior forma di governo politico e, al relativismo dell'*Esprit des lois*, viene opposta una massima tanto antica quanto moderna:

---

<sup>96</sup> Per un'analisi dei rapporti tra cultura, politica e felicità nella riflessione genovesiana, vedi C. Passetti, *Una fragile armonia: felicità e sapere nel pensiero di Antonio Genovesi*, «Rivista storica italiana» (2009), 2, pp. 857-868, ora in *Felicità pubblica, felicità privata*, a cura di Anna Maria Rao, Roma, Edizioni di Storia e di Letteratura, 2012, pp. 287-300. Sul tema della felicità quale *leitmotiv* della cultura europea del Settecento, oltre il volume appena citato a cura di A. M. Rao, vedi Wolfgang Rother, *La maggiore felicità possibile: Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord-und Mittelitalien*, Basel, Schwabe, 2005.

<sup>97</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, op. cit., I, VI, § XI, p. 366.

<sup>98</sup> Ivi, I, § XXXII, p. 292.

<sup>99</sup> A. Genovesi, *Note allo Spirito delle leggi*, cit., nota 4 al l. III, cap. 7, cpv. 5, p. 333; e nota 3 al l. III, cap. 3, cpv. 5, p. 329. Le *Note* di Genovesi all'*Esprit des lois* sono state pubblicate postume a Napoli, nel 1777, da Domenico Terres in calce all'edizione Graziosi (*Spirito delle leggi del signore di Montesquieu*, Venezia, Antonio Graziosi, 1773, 4 voll.), basata sul testo definitivo del 1757. Enrico De Mas ha comunque rilevato che, con ogni probabilità, il testo annotato da Genovesi era di un'edizione precedente, probabilmente la prima, quella del 1748, da lui letta e posseduta sin da quell'anno (cfr. *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello Spirito delle leggi*, cit.). Al contrario, Eluggero Pii ha fatto notare come, «a giudicare dai riferimenti presenti nelle sue opere», Genovesi dovette essere a conoscenza anche dell'edizione del 1757. (Cfr. E. Pii, *Nota critica*, in *Dialoghi*, op. cit., p. 620) Per le vicende che hanno caratterizzato le edizioni napoletane dello *Spirito delle leggi*, vedi Paola Berselli Ambri, *Montesquieu nel Settecento italiano*, Olschki, Firenze 1960; Salvatore Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, Bologna, il Mulino, 1970.

«Qual è il miglior governo? domanda il savio Burlamacchi? È quello, non dove sono le migliori leggi, ma dove i migliori governano. Era un detto di Democrito»<sup>100</sup>.

Del resto, Jean-Jacques Burlamaqui era, tra i teorici del diritto natura, quello che più aveva rilevato l'importanza della «*sapientia*» e della «*benignitas*» quali «vera fundamenta imperii», il cui fine riposava nell' «*utilitas*» e nel «*commodum*» degli uomini<sup>101</sup>. In particolare, la benevolenza si dimostrava virtù essenziale al sovrano poiché «*suos subditos revera vult beatos praestare, unde ad illam subditorum felicitatem cunctas sapientiae et potentiae suae actiones constanter dirigit*»<sup>102</sup>. In altre parole, andava in direzione di quell'idea di pubblica felicità che Genovesi pone, senza troppe differenze, alla base delle nozioni della virtù, dell'onore, dell'utile, dell'interesse, del timore, che diventano valori interscambiabili, fondati sulla natura sociale dell'uomo, e che rendono possibile l'unione sociale a prescindere dalla forma costituzionale di governo<sup>103</sup>. In realtà, è per lui del tutto impossibile disgiungere i costumi, l'«astenersi dal far male altrui», dalla virtù, la spinta morale verso il «ben pubblico», tradotta sempre più spesso nei termini di «amor di patria»<sup>104</sup>.

Per questo, se Montesquieu aveva distinto la «virtù politica» dalla «virtù morale» e aveva inserito la riflessione sui *mœurs* nel quadro più vasto di una analisi delle istituzioni politiche e di una critica delle strutture costituzionali, Genovesi, invece, rimane all'interno dei confini del problema della riforma della società civile<sup>105</sup>, e anche nelle *Lezioni di commercio*, rispetto alla considerazione delle diverse forme di costituzione, il discorso rimane fermo alla definizione delle condizioni di una diffusa moralità:

gli abiti di educazione devono esser convenienti alla costituzione e alle classi delle persone. Nelle repubbliche popolari la prima massima debb'esser quella della comune libertà, e della virtù che n'è di sostegno; nelle repubbliche de' nobili si richiedono due generi di educazione: la massima fondamentale per la nobiltà debb'esser la virtù e la moderazione; quella del popolo: I. che la salute dipenda dall'esser governata da' nobili; II. e il suo sostegno dall'arti. Nella monarchia l'educazione comune dee aver per base: I. Uno sovrano. II. Infinito rispetto per le leggi. In tutti i governi poi si richiede dell'intelligenza, del costume, dell'arti. Vi voglion esser de' collegi a far de' dotti, de'

---

<sup>100</sup> Ivi, nota 7 al l. III, cap. 10, cpv. 8, p. 337; J.-J. Burlamaqui, *Juris naturalis elementa*, Genève, De Tournes, 1754, I, IX.

<sup>101</sup> J.-J. Burlamaqui, *Juris naturalis elementa* cit., I, cap. IX, § VII.

<sup>102</sup> Ivi, § VIII.

<sup>103</sup> A. Genovesi, *Note allo Spirito delle leggi*, cit., nota 1 al l. III, cap. 7, cpv. 1, p. 333.

<sup>104</sup> Cfr. *Lezioni*, op. cit., I, I § XXXII, nota w, p. 292: «Un grand'uomo ha detto che nelle monarchie non è necessaria la virtù, ma sì bene il costume. La virtù è l'affezione pel ben pubblico, il costume l'astenersi dal far male altrui. Il virtuoso si sacrifica al ben della patria; il ben costumato non offende nessuno, ma, se è senza virtù, ogni altro uomo gli è indifferente. È egli a farsi de' lunghi passi dal risguardare gli altri con indifferenza all'offendergli? Non credo dunque che si possa aver buon costume senza virtù nessuna».

<sup>105</sup> Sulla posizione pre-montesquieuiana di Genovesi cfr. E. Pii, *Antonio Genovesi*, op. cit., pp. 261-271.

catechismi e della disciplina pel costume, delle case per l'arti. Le scienze vogliono essere le più nette e le più utili; il catechismo zelante, di pura morale, e disinteressato, le arti le necessarie e le più confacenti al paese.<sup>106</sup>

Nella repubblica il vincolo di cittadinanza è interpersonale e congiunge gli individui *uti universi* cosicché tutti sono interessati al bene comune; nella monarchia, invece, il vincolo di cittadinanza è personale e congiunge l'individuo *uti singulus* con la persona del sovrano, tanto da renderlo meritevole di premi e onori per effetto della sua obbedienza<sup>107</sup>. Se è vero che nel governo repubblicano l'interesse coincide con la virtù, è altrettanto possibile considerare l'onore, alla base delle monarchie, come il risultato di una certa dose di attaccamento alla *salus publica*, cosicché le differenze costituzionali divengono assolutamente inessenziali al processo di civilizzazione dei costumi e perciò non problematizzate.

In questa prospettiva, il dispotismo diviene quella forma degenerata di potere dove, se non è assente un certo «amor di patria»<sup>108</sup>, manca completamente il costume morale che è condizione del rispetto per le leggi<sup>109</sup>. Senza virtù diffusa nel corpo politico, le leggi «saranno eluse con scaltrezza» e il vincolo sociale della mutua dipendenza sarà così disciolto, mentre, sul fronte politico, un sovrano iniquo e corrotto cercherà di piegare le leggi «a' suoi capricci» e si comporterà da «tiranno»<sup>110</sup>. Il dispotismo finisce dunque per designare quel regime di immoralità in cui tutto è venale; un pericolo a cui è esposto qualsiasi potere politico, indipendentemente dalla sua struttura, nella misura in cui viene a mancare il fondamento della morale.

Messa da parte la riflessione politica intorno alle forme costituzionali, assumono maggiore spazio, accanto all'educazione, tutte le questioni legate alla formazione delle opinioni, alla comunicazione in quanto strumento capace di orientare i gusti pubblici e alle

---

<sup>106</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, op. cit., I, VI, § V, p. 360.

<sup>107</sup> Cfr. E. De Mas, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello Spirito delle leggi* cit., p. 117.

<sup>108</sup> Cfr. A. Genovesi, *Note allo Spirito delle leggi*, cit., nota 1 al l. III, cap. 9, cpv. 1, p. 334-35: «Ovunque è società, ivi son delle famiglie; ed ovunque sono più famiglie stanti, ivi dee essere proprietà. Ovunque è società, vi è religione. La religion propria, la proprietà, i figli, i congiunti, gli amici, anche prescindendo dalle leggi, costituiscono quel che si dice patria. Nel dispotismo dunque gli uomini hanno patria. Dove gli uomini hanno patria, hanno amore per la patria e tanto più n'hanno, quanto sono più rozzi. Dov'è amor della patria, ivi è questa virtù. Distruggere questa virtù, il sovrano non è né monarca, né despota. Questo amor della patria è la radice del vero onore. I governi dispotici non hanno mai fatto gran cose senza questo onore: testimoni i Turchi».

<sup>109</sup> Ivi, nota 3 al l. III, cap. III, cpv. 6, pp. 329-330: «Questa parola Virtù è molto ambigua. Ella può significare l'umiltà cristiana: può significare un grande amore della libertà civile: io chiamo virtù l'animo disposto a non invadere, né violare i diritti di alcuno. Questa virtù è necessaria in ogni Stato in chi governa; senza essa il governo discioglie la società naturale, senza la quale non vi è società civile. La seconda non è virtù, ma interesse, e può bene allentarsi col tempo».

<sup>110</sup> Ivi, nota 1 al l. III, cap. 3, cpv. 1, p. 329.

lingue<sup>111</sup>. In quest'ottica, la stessa considerazione dell'origine del linguaggio nel corso dello sviluppo del pensiero di Genovesi si arricchisce di sfumature significative. A partire dall'ultima edizione dell'*Ars logico-critica* (1758) viene superata la concezione aristotelica che vedeva nel «sermo» solo una proprietà essenziale dell'uomo che, grazie ad esso, resta l'unico, tra tutti gli animali, ad essere perfettamente adatto alla società<sup>112</sup>. Lo sviluppo umano delle capacità comunicative appare piuttosto come la risposta alla continua pressione di bisogni e di passioni che spingono gli uomini verso l'unione sociale, nell'ambito della quale essi sono poi portati a esprimere rozzamente i propri stati interni. Da qui, attraverso il raffinamento della lingua, segue la nascita di «coetus et societates, ut scilicet junctis communibus viribus, commodius omnes ac beatius viverent»<sup>113</sup>.

In questo modo, viene accettata e accreditata l'ipotesi lucreziana dell'origine sensibile del linguaggio che, in accordo con la *Scienza Nuova* di Vico, è riportata al forte scuotimento dei sensi e dell'immaginazione che agita i «primi creatori delle lingue», in balia delle «cause esterne», spingendoli ad emettere i primi suoni significanti<sup>114</sup>. D'altronde, già nell'*Ars logico-critica* e, più diffusamente, nella *Logica* italiana, secondo una concezione comune non solo a Vico ma anche a William Warburton, Condillac e Jean Jacques Rousseau, viene esplicitamente sostenuta l'esistenza di un linguaggio emotivo e corporale, fatto di «segni naturali», espressi sotto forma di «monosillabi», interamente legati ai bisogni e alle sensazioni immediate di dolore e piacere<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> Cfr. M. Perna, *L'universo comunicativo di Antonio Genovesi*, in *Editoria e cultura a Napoli nel secolo XVIII*, Napoli, Liguori 1998, pp. 391-404, che ha messo in rilievo come nelle *Lezioni* sia sempre maggiore «l'attenzione per i campi semantici dei termini: *opinione, pregiudizio, gusto, atmosfera, sfera, tuono* e la relativa aggettivazione: *privato, personale, domestico, pubblico, nazionale*» (p. 395).

<sup>112</sup> Su questo passaggio, cfr. in particolare E. Pii, *Per i criteri di trascrizione dei testi di Antonio Genovesi*, «Annali della fondazione Luigi Einaudi», 1982, vol. 16, pp. 435-465. Il testo subirà diversi rimaneggiamenti anche per via di vicissitudini inquisitoriali. Su queste, vedi Nicola Borchì, *I guai di un apologista newtoniano: la «Metaphysica» e l'«Ars logico-critica» di Genovesi processati dalla Congregazione dell'Indice*, «Giornale critico della filosofia italiana» (2000), 79, pp. 386-400; Id., *Quando l'inquisitore si distrae: ancora sul processo alla «Metaphysica» e all'«Ars logico-critica» di Genovesi*, ivi (2002), 81, pp. 405-29.

<sup>113</sup> *Ars logico-criticae*, cit., II, IX, § 2, p. 129.

<sup>114</sup> Ivi, § 7, nota f, p. 131. Se Genovesi, anche per remore censorie, rifiuta l'ipotesi epicurea e lucreziana che riconduceva l'origine della comunicazione linguistica fra i primi uomini alla sola necessità e utilità di imitare i suoni esterni per significare le cose, al di fuori di qualsiasi piano provvidenziale divino (Ivi, § 6, p. 130); più tardi, nella *Logica* italiana, sosterrà al contrario che «[t]utte le parole son di lor prima origine figlie o della natura, o del caso, o del bisogno, o della comunicazione de' popoli o delle lingue antidiluviane» (cfr. *Logica*, op. cit., I, V, § I, p. 42).

<sup>115</sup> *Ibidem* ma cfr. ugualmente *Logica*, op. cit., p. 43. Sulla filosofia linguistica di Genovesi, vedi Antonio Pennisi, *Filosofia del linguaggio e filosofia civile nel pensiero di A. G.*, in *Le forme e la storia*, (1980), 1, p. 321-380; Id., *La linguistica dei mercatanti: filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida, 1987. Più in generale sulla linguistica settecentesca, vedi Luigi Rosiello, *La linguistica illuministica*, Bologna, Il Mulino, 1969; Lia Formigari, *L'esperienza e il segno*, Roma, Editori Riuniti, 1990; *Linguaggio*,

Nate come risposta istintiva alla pressione sensibile, le lingue si sviluppano grazie a segni «arbitrari» o «artificiali», che rappresentano «cose o moti o suoni di cose più per convenzione che per natura». In tal senso, Genovesi riprende i punti essenziali delle considerazioni espresse da Locke nel III libro dell'*Essay*. Con l'accrescimento delle relazioni sociali, gli uomini imparano ad articolare i suoni in parole («vocabola») che, sulla base di accordi reiterati, stanno per idee «generali», determinate attraverso un meccanismo di associazione e di composizione delle idee particolari delle cose sensibili<sup>116</sup>. Le idee o gli affetti, del resto, non si lasciano mai spiegare completamente e, per questo, non intrattengono con le parole nessun rapporto definitivo o immutabile. Tutti i segni linguistici sono necessariamente «imperfetti», ambigui e privi di riferimenti fissi; i loro usi, perciò, variano e si modificano in continuazione. Ed è proprio una tale ambiguità e variabilità dei significati a permettere quell'evoluzione linguistica che accompagna l'origine e la storia delle nazioni.

Le lingue, allora, per Genovesi divengono fatto sociale e storico-culturale, metro del tasso di sviluppo di una civiltà. Il linguaggio nasce dal «praticar cogli altri uomini» e nella «comunicazione reciproca di pensieri», per questo «un uomo solo, [...], non imparerebbe, che pochissimo»<sup>117</sup>. Ma soprattutto esso è relativo «al pensare e a' bisogni, e l'uno e l'altro vanno crescendo con la cultura»; così muta e si perfeziona, «secondoché la Nazione, è più o meno culta, letterata, dotta, scienziata, fornita d'Arti, e di commercio»<sup>118</sup>. Lingua, pensiero e bisogni, in tal senso, formano un nesso unico che esprime la cultura di un popolo. Nella varietà indefinita delle lingue si rispecchia quella delle abitudini e dei costumi sociali, sviluppati dalle diverse nazioni, durante le differenti fasi storiche<sup>119</sup>. Proprio perché una lingua è tanto più «copiosa» quanto più una società è «coltivata»<sup>120</sup>, la povertà linguistica caratterizza la condizione di ignoranza e di barbarie dell'uomo nello stato di natura, che si ritrova non solo nel selvaggio o nel fanciullo ma, allo stesso modo, nelle masse di poveri che

---

*filosofia, fisiologia nell'età moderna*, Atti del Convegno (Roma 23-25 gennaio 2014), a cura di Cristina Marras e Antonella Schino, «ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali», 1, ILIESI-CNR, 2015 (consultabile sul sito: [http://www.iliesi.cnr.it/publicazioni/Ricerche-01-Marras\\_Schino.pdf](http://www.iliesi.cnr.it/publicazioni/Ricerche-01-Marras_Schino.pdf)).

<sup>116</sup> A. Genovesi, *Logica*, op. cit., III, IV, § IV, p. 650: «L'idee generali non sono che certi astratti di particolari sensazioni, i quali come non sieno ristretti e legati in certi segni vivi e distinti e sonori, scappan subito dall'animo, non altrimenti che gli *spiriti rettori* de' corpi, dove i vasi non sieno ben suggellati».

<sup>117</sup> Ivi, II, IV, § I, p. 51.

<sup>118</sup> Ivi, V, § III, p. 58

<sup>119</sup> Ivi, § XVI, p. 84: «[I]e lingue si modellano sul pensare, e sul costume. Il pensare e 'l costume d'una medesima età, e in una medesima nazione rendono il parlar comune e intelligibile a quell'età e a quella nazione».

<sup>120</sup> Ivi, § III, p. 73; ivi, § IV, p. 74: «le lingue sono come i fiumi: quanto più lungo tratto corrono per nazioni, dove si scrive, tanto diventano più copiose e piene».

popolavano il Regno di Napoli, rispetto alle quali, come nota lo stesso autore, «anche i Samoiedi potevano apparire coltivati»<sup>121</sup>.

In quest'ottica, fin dal *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* del 1753, Genovesi promuove, come premessa del suo programma politico-economico, la necessità di un importante piano di alfabetizzazione e di scolarizzazione, supportato dalla diffusione dell'uso della lingua italiana nei diversi ambiti della vita civile e culturale nella maggior parte dei quali, fino ad allora, prevaleva il latino. Posizione questa che emerge con nettezza nel *Dialogo degli studi*, nel quale viene messo in scena un incontro tra Celestino Galiani, Pietro Bembo e Nicola Fraggianni, illustre giurisdizionalista e consigliere della Camera di Santa Chiara, morto nel 1763. La tesi centrale del dialogo, espressa da Fraggianni, si risolve nella prescrizione dell'«uso pubblico»<sup>122</sup> dell'italiano, non solo nei confronti dell'insegnamento di tutte le materie che, invece, Galiani, nella propria riforma degli studi universitari, aveva lasciato fossero lette in latino, ma soprattutto nell'ambito della giurisprudenza e delle leggi che, secondo Genovesi, non possono rimanere «misterio di pochi», oltre che per quanto riguarda la teologia e la liturgia.

Nelle *Lezioni di commercio*, il binomio 'buone cognizioni-virtù' viene inquadrato nella prospettiva dello sviluppo della ricchezza nazionale che deve rendere possibile il «ben vivere» dei cittadini. La promozione della conoscenza a tutti i livelli, oltre a essere strumento di formazione delle coscienze e delle opinioni, doveva rappresentare il grande spazio nel quale educare la popolazione alla coesione sociale, e dunque al vivere civile, e al rispetto delle leggi, rafforzando il consenso intorno al potere politico. Sotto tale profilo, il sovrano quale «primo moderatore del corpo civile, il debbe anch'essere delle opinioni comuni, e perciò di tutte le scuole donde quelle si spargono, e per la forza delle quali si nutriscono»<sup>123</sup>.

A questo proposito, già negli *Elementi di commercio*, opera preparatoria alle *Lezioni di commercio*, Genovesi rimarcava la necessità di favorire, fin dalla giovanissima età, l'avvicinamento all'istruzione scolastica. In seguito, nelle *Lezioni*, attacca soprattutto Mandeville che aveva condannato le scuole di carità inglesi, colpevoli di allontanare le classi umili dai lavori manuali e avvicinarle agli ozi letterari che facevano le persone solo più furbe

---

<sup>121</sup> A. Genovesi, *Il vero fine delle lettere*, in Id., *Scritti*, a cura di Franco Venturi, Torino, Einaudi, 1977, p. 86: «il leggere e lo scrivere vi è stimata cosa miracolosa, l'urbanità e la politezza delle maniere non ha fra essi né idee né vocaboli, la loro nobiltà, come ne' secoli della più rozza barbarie, è tutta posta nella forza, la morale vi è selvatica di modo che non paiono esser cristiani se non perché battezzati».

<sup>122</sup> Cfr. A. Genovesi, *Dialogo degli studi*, in *Dialoghi*, op. cit., p. 405.

<sup>123</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, op. cit., I, XXII, § XIII, p. 623.



e più scaltre<sup>124</sup>. Al contrario, Genovesi rimarca l'importanza di apprendere, nei «primi dieci anni di vita», «l'arte di leggere, di scrivere e di calcolare», lasciando alla «buona educazione domestica e civile» il compito di «rivolgere la sottigliezza di ingegno da quella parte che giovi al ben pubblico»<sup>125</sup>.

Su questa base, bisognava fondare anche l'istruzione superiore che doveva essere rivolta alle scienze, ma senza allontanarsi dalle «reali e sode, non fantastiche, cognizioni»<sup>126</sup>. Inoltre, alla formazione scolastica era necessario affiancare la promozione delle arti «primitive, di comodo e di lusso», incentivate e sviluppate soprattutto attraverso la fondazione di accademie e la pubblicazione di libri che facessero avanzare la conoscenza delle diverse arti meccaniche<sup>127</sup>. All'istruzione pubblica, inoltre, è affidato il compito di radicare nella società un «severo e casto costume» e, con esso, il rispetto per le leggi civili. Queste ultime, in particolare, è necessario inizio a essere scritte in lingua italiana, e non più in latino, affinché le possano essere ben comprese da qualsiasi persona. Ma soprattutto esse devono essere coltivate «ne' cuori di tutti i cittadini», per mezzo di una «disciplina comune e continua» capace di renderle parte integrante «dell'educazione, affinché si trasmettano col costume più che coi libri»<sup>128</sup>.

Queste idee troveranno, di lì a poco, pieno sviluppo nel piano di studi per la riforma delle scuole ex-gesuitiche, stilato nel 1767 su commissione di Bernardo Tanucci. Qui, Genovesi sottolineava, in via preliminare, l'esigenza di fondare «un'ampia scuola di leggere, di scrivere, di abaco pratico, di piccolo catechismo», da considerarsi «subalterna» a tutti gli insegnamenti con il duplice scopo di allevare «i figli degli artisti, e dei bassi cortigiani» e di preparare «alle scuole più alte quei fanciulli che si destinano alle scienze»<sup>129</sup>. Successivamente, i nuovi istituti pubblici superiori, subentranti a quelli religiosi, avrebbero dovuto mettere a disposizione una «scuola di lingua, eloquenza e poesia toscana», affiancate da insegnamenti di letteratura greca, ebraica e latina. Dopo la matematica e la religione, si

---

<sup>124</sup> Bernard Mandeville, *An Essay on Charity and Charity-School*, in *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, London, Parker, 1723, pp. 326-329. Oltre questa edizione inglese, di cui si serve nelle *Lezioni*, a Genovesi era certamente nota anche la diffusa traduzione francese *La fable des abeilles, ou les fripons devenus honnetes gens avec le commentaire où l'on prevue que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*, traduit de l'anglois sur la VI édition par Jean Bertrand, Londres, aux dépens de la Compagnie, 1740.

<sup>125</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, I, XXII, § XV, p. 625; ma vedi anche *Elementi di commercio*, in *Lezioni di commercio*, op. cit., pp. 39-43.

<sup>126</sup> Ivi, § XVIII, p. 628.

<sup>127</sup> Ivi, §§ XIX-XX, pp. 629-630.

<sup>128</sup> Ivi, § XXII, pp. 631-632.

<sup>129</sup> A. Genovesi, *Interventi sulla riforma delle scuole*, in *Dialoghi*, op. cit., pp. 415-416.

sarebbero dovuti apprendere «gli elementi di storia universale e di cronologia», allo stesso modo che la geografia, la meccanica, il disegno e l'architettura, l'agricoltura, la logica, la filologia, il diritto naturale e le scienze fisiche<sup>130</sup>. Tali istituti dovevano rivelarsi una scuola «più di cose che di parole».

La riforma degli studi rimane per Genovesi un punto centrale della sua dottrina politica e sociale, anche se non troverà mai una realizzazione concreta. Nell'educazione viene visto il perno del processo di civilizzazione dell'uomo; ciò che permette alla società di rimanere in uno stato di equilibrio fra la barbarie e l'eccesso di lusso che corrompe l'integrità morale dei costumi e allenta il vincolo sociale fino a disgregarlo. E così 'savvia' – vale a dire 'utile' alla civiltà di un popolo – viene considerata quell'educazione che non solo è fondata sul «fisico della natura», sulla cura del corpo, sulla condanna dell'ozio, su un costume fatto di poche e semplici massime, ma che soprattutto si sforza di introdurre «un catechismo di leggi civili» capace di rendere queste «una disciplina comune», laddove rimanevano nel più dei casi «una scienza di pochi»<sup>131</sup>. In un tale processo una viene visto l'unico argine alla «crisi» dell'antico regime, sentita come quanto mai imminente<sup>132</sup>.

\*\*\*\*\*

Genovesi, attraverso la sua polemica metafisica e la critica empirica della conoscenza, proietta l'eredità muratoriana verso un'idea di riforma della società elaborata alla luce delle teorie di diritto naturale e dell'etica della 'simpatia'. Il nuovo modello di sapere, tutto rivolto alla vita civile, sostiene un programma di sviluppo culturale che, sulla base del binomio buone cognizioni-virtù, ritrova nell'educazione del gusto collettivo, la preconditione della realizzazione della pubblica felicità. Questa, in particolare, si presenta come il risultato del radicamento nel tessuto sociale della disposizione al bene reciproco, garantita dalla religione, alla base della moralità dei singoli cittadini. In questo modo, il moderatismo muratoriano veniva messo alla prova sul terreno delle istanze illuministiche di progresso e di

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 417.

<sup>131</sup> A. Genovesi, *Lezioni*, cit., I, VI, § XII, p. 366.

<sup>132</sup> *Ibidem*, nota d: «Il problema, *come riformare una nazione già interamente guasta*, mi è paruto sempre di difficile soluzione. Si può con minor fatica dar del costume ad una barbara, che ritirare una rilassata e corrotta; perché i popoli duri sono più facili ad ammolire, che i molli ad indurare. La più parte de' savii crede che la sola crisi può rimediarsi. E nondimeno stimo che pochi principi sodi con una forte applicazione potessero a lungo andare produrre del gran bene, e prevenire quella crisi che non giova che dopo uno sfracello».

uguaglianza secondo una sintesi filosofica che faceva dello stesso cristianesimo, riportato al suo puro significato morale, lo sfondo a partire dal quale pensare una condivisa cultura civile. Una tale sintesi di pensiero, con tutte le sue problematiche, sarà destinata a rimanere un inevitabile termine di confronto per la cultura italiana successiva.

## Bibliografia

### *Fonti*

ARNAULD ANTOINE, NICOLE PIERRE, *La logique ou l'art de penser*, éd. par PIERRE CLAIR ET FRANÇOIS GIRBAL, Paris, Vrin, 1993

BACONE, *Opere filosofiche*, a cura di ENRICO DE MAS, Bari, Laterza, 1965

BENEDETTO ALETINO [= GIOVAN BATTISTA DE BENEDICTIS], *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, Napoli, 1694

BAYLE PIERRE, *Dictionnaire historique et critique, cinquieme édition, revue corrigée et augmentée par Mr Des Maizeaux*, Amsterdam, Brunel, 1740

BOURSIER LAURENT-FRANÇOIS *Des actions de Dieu sur les creatures*, Paris, François Babuty, 1713

BUDDE, JOHANN FRANZ *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halae Magdeburgicae, Typis Christiani Henckelii, 1706

ID., *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Ienae, apud Iohann Bielckiae, 1717

BURLAMAQUI JEAN-JACQUES, *Iuris naturalis elementa*, Genève, De Tournes, 1754

*Collection of Papers, which passed between the late learned Mr Leibniz and Dr Clarke. In the Years 1715 and 1716 relating to the Principles of natural Philosophy and Religion* London, James Knapton, 1717; tr. fr., *Recueil de diverses pieces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathematiques, & c. Par mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres auteurs celebres*, éd. par Pierre Des Maizeaux, Amsterdam, Henri Du Sauzet, 1720

CONTI ANTONIO, *Illustrazione del Parmenide di Platone con una Dissertazione Preliminare*, Venezia, Giambattista Pasquali, 1743

COOPER ANTHONY ASHLEY (III conte di Shaftesbury), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by L. E. KLEIN, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

CORIO GIAMBATTISTA GORINI, *L'uomo. Trattato fisico-morale* Lucca, A. R., 1756; tr. fr., *L'anthropologie. Traité metaphysique par monsieur le marquis De Gorini Corio traduit de l'italien*, Losanna, Marc-Michel Bousquet & Compagnie, 1761

D'AQUINO TOMMASO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, cum commentariis Thomae De Vio Caietani*, Romae, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1891

DE FLORIANI ORAZIO e TERRANOVA LUCA [GIOVANNI BATTISTA MORGAGNI] *Epistola, qua plus centum, et quinquaginta errores ostenduntur in recenti libro inscripto Oculorum, et*

Mentis Vigiliae, [...]. *Huic præfixa est quasi vice Praefationis altera Epistola in illud idem Argumentum [...]*, Romae, Typis Ioannis Francisci Buagni, 1705

DESCARTES RENÉ, *Œuvres*, a cura di CHARLES ADAM e PAUL TANNERY, Paris, Vrin, 1996

DORIA PAOLO MATTIA, *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori*, Venezia (ma Napoli), s. e., 1732

ID., *Risposte ad un libro stampato in Napoli nella Stamperia di Felice Mosca l'anno 1733 con il titolo Riflessioni di Francesco Maria Spinelli*, Napoli, Angelo Vocola, 1733

ID., *Narrazione di un libro inedito fatta affine di preservare e difendere le numerose sue opere da quell'oblio nel quale tentano di seppellirlo i suoi contrari*, Napoli, Angelo Vocola, 1745

FARDELLA MICHELANGELO, [...] *veritatis amatoribus, & inquisitoribus mathematicis*, Romae, typis Varesii, 1683

ID., *Lettera [...] in cui per rintracciare colla maggiore facilità il vero metodo di studiare, brevemente s'espongono la corruzione ed abusi delle umane scienze, i vitii, e difetti de' Letterati*, in *La Galleria di Minerva ovvero notizie universali*, tomo I, parte XII, Venezia, Albrizzi, 1696, pp. 361-368

ID., *Lettera seconda, [...], in cui si dimostra quanto sia presentemente corrotta e allontanata dal suo primo istituto l'Arte di parlare*, in *La Galleria di Minerva*, tomo II, parte I, Venezia, Albrizzi, 1697, pp. 1-16

ID., *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, Venetiis, Sumptibus Hieronymi Albricci, 1698

ID., *Pensieri scientifici e Lettera antiscolistica*, a cura di SALVATORE FEMIANO, con una prefazione di EUGENIO GARIN, Napoli, Bibliopolis, 1986

FERDINANDI VALDESII [= L. A. MURATORI] *Epistolae sive appendix ad librum Antonii Lampridii de superstitione vitanda ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum ostenditur*, Mediolani, apud Simonem Occhi, 1743

GALILEI GALILEO, *Opere*, a cura di Antonio Favaro, Giunti-Barbera, Firenze 1968

GENOVESI ANTONIO, *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata*, voll. 5, Bassano, Remondini, 1779

ID., *Elementorum artis logico-criticae*, Bassano, Remondini, 1779

ID., *De iure et officiis ad usum Tyronum*, Pezzana, Venezia 1785

ID., *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi*, Tomo I, Venezia, s. e., 1844

ID., *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di GENNARO SAVARESE, Milano, Feltrinelli, 1962

ID., *Scritti*, a cura di FRANCO VENTURI, Torino, Einaudi, 1977

ID., *Dialoghi e altri scritti intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di ELUGGERO PII, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008

*Giornale de' letterati d'Italia* Venezia, Giovanni Gabbriello Ertz, 1710-1740

GRIMALDI COSTANTINO, *Discussioni istoriche, teologiche, e filosofiche di Costantino Grimaldi fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino*, Lucca, s. e., 1725

HANSCH MICHAEL GOTTLIEB, *Diatriba de Enthusiasmo Platonico*, Leipzig, Gleditsch, 1716

HUET PIERRE-DANIEL, *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, Sauzet, 1723

ID., *Trattato filosofico della debolezza dello spirito umano, [...]. Tradotto dall'Idioma Francese in Italiano da Antonio Minunni*, in Padova, per Giovanni Battista Conzatti, 1724

LE CLERC JEAN, *Ars critica in quad ad studia lingua rum latinae, graecae, et hebraicae, via munitur, veterumque emendatorum, spurio rum scriptorum a genuinis dignoscendorum, et judicandi libris ratio traditur*, I-III, Amsterdam, Schelte, 1712

LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in *Philosophische Schriften*, VI Band, 6, Berlin, Akademie Verlag, 1962

LOCKE JOHN, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with an introduction, critical apparatus and glossary by PETER H. NIDDICH, Oxford, Clarendon Press, 1979

ID., *The reasonableness of christianity: as delivered in the scriptures*, edited with an introduction, notes, critical apparatus and transcriptions of related manuscripts by JOHN C. HIGGINS-BIDDLE, Oxford, Clarendon, 1999

ID., *Some Thoughts Concerning Education*, London, Churchill, 1693

MABILLON JEAN, *Traité des études monastiques*, Paris, Robustel, 1691

MANDEVILLE BERNARD, *The fable of the bees: or private vices, publick benefits. The second edition, enlarged with many additions. As also an Essay on charity and charity-schools. And a search into the nature of society*, London, Parker, 1723

MALEBRANCHE NICOLAS, *Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, éd. par Geneviève Rodis-Lewis, avant-propos de Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1962

MURATORI LODOVICO ANTONIO, *Anecdota, quae ex Ambrosianae bibliothecae codicibus nunc primum eruit, notis, ac disquisitionibus*, Mediolani, typis Iosephi Pandulfi Malatestae, 1697

ID., *Rime varie di Carlo Maria Maggi, sacre, morali, eroiche, raccolte da Lodovic'Antonio Muratori*, Milano, Giuseppe Malatesta, 1700

ID., *Perfetta poesia spiegata e dimostrata con varie osservazioni*, Modena, Soliani, 1706

- ID., *Della carità cristiana in quanto è amore del prossimo*, Modena, Soliani, 1723
- ID., *De Paradiso regnique caelestis gloria non expectata Corporum Resurrectione Justis a Deo conlata, adversus Thomae Burneti Britanni librum De statu mortuorum*, Veronae, Typis Seminarii apud Jacobum Vallarsium, 1738
- ID., *Delle forze dell'intendimento umano, o sia il pirronismo confutato, trattato opposto al libro del preteso Monsig. Huet intorno alla debolezza dell'umano intendimento, edizione seconda*, Venezia, Giambattista Pasquali, 1748
- ID., *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Giambattista Pasquali, 1753
- ID., *Opere*, Arezzo, Michele Bellotti, 1771
- ID., *Corrispondenza tra L. A. Muratori e G. G. Leibniz conservata nella R. Biblioteca di Hannover ed in altri Istituti*, Modena, Vincenzi, 1892
- ID., *La corrispondenza [...] col mondo germanofono: carteggi inediti*, a cura di FABIO MARRI, MARIA LIEBER, con la collaborazione di DANIELA GIANAROLI, Frankfurt am Main, Peter Lang, 210
- ID., *Epistolario*, voll. XIV, a cura di MATTEO CÀMPORI, Modena, Società Tipografica Modenese, 1901-1911
- ID., *Opere*, a cura di GIORGIO FALCO e FIORENZO FORTI, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964
- ID., *Carteggi con Zacagni...Zurlini*, a cura di ANNA BURLINI CALAPAJ, Firenze, Olschki, 1975
- ID., *Carteggi con Ubaldini...Vannoni*, a cura di MICHELA L. NICHETTI SPANIO, Firenze, Olschki, 1978
- ID., *Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, a cura di ALFREDO COTTIGNOLI, Firenze, Olschki, 1984
- ID., *Carteggi con Botti....Bustanzo*, X, II, a cura di Fabio Marri, con la collaborazione di Daniela Giannaroli e Franca Strocchi, Firenze, Olschki, 2003
- ID., *Dell'utilità ed eccellenza della lingua greca*, introduzione e note di V. MAZZINI, traduzione di LIVIO STANGHELLINI, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2011
- ID., *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi, seguito dai Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di Matteo Al Kalak, con un saggio di Cesare Mozzarelli e una presentazione di Fabio Marri, Roma, Donzelli, 2016
- [ORSI GIOVAN GIOSEFFO], *De moralibus criticae regulis compendiosa monita, ad quorum normam veluti obiter exiguntur tum controversia prius agitata inter celeberrimos viros Marcellum Malpighium, et Joannem Hieronymum Sbaraleam, tum quaedam Epistolae nuper a quibusdam illius asseclis adversus hunc evulgate*, Coloniae, typis Eymerici de Francal, 1706

PARRHASE THEODORE [= JEAN LE CLERC], *Parrhasiana ou pensées diverses sur des matieres de Critiques, d'Histoire de Morale et de Politique. Avec la défense de divers Oubrages de Mr. L. C.*, Amsterdam, Schelte, 1701

PHEREONUS JOHANNES [= JEAN LE CLERC], *Animadversiones in librum De utilitate credendi, in Appendix augustiniana, in qua sunt. S. Prosperi carmen De ingratis cum notis Lovaniensis theologi, Joannis Garnerii [...] Dissertationes pertinentes ad historiam pelagianam; Pelagii Britanni commentarii in epistolas S. Pauli; ac denique Des. Erasmi, Joan. Lud. Vivis, Jacobi Sirmondi, Henrici Norisii, Joannis Phereponi et aliorum præfationes, censurae [...] in omnia S. Augustini opera [...]*, Antwerpiæ (ma Amsterdam), Mortier, 1703

PRITANIO LAMINDO [= L. A. MURATORI], *De ingeniorum moderazione in religionis negotio, ubi quæ iura, quæ fraema futura sint homini christiano in inquirenda et tradenda veritate, ostenditur: et sanctus Augustinus vindicatur a multiplici censura Joannis Phereponi, editio tertia veneta, præcedentibus accuratior, et castigatior*, Venetiis, typis Joannis Baptiste Pasquali, 1741

PRITANIO LAMINDO [= L. A. MURATORI], *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, Venezia, Niccolò Pezzana, 1742

PRITANIO LAMINDO [= L. A. MURATORI], *Della regolata divozione de' Cristiani*, Venezia, Albrizzi, 1747

SOLI-MURATORI GIAN FRANCESCO, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, Napoli, Giuseppe Ponzelli, 1758

*Sull'insensibilità e irritabilità di alcune parti degli animali. Dissertazioni de' signori Haller Zimmerman e Castell trasportate in lingua italiana dal p. Gian Vincenzo Petrini [...] colle lettere del p. Urbano Tosetti sullo stesso argomento*, Roma, Giovanni Zempel, 1755

*Sull'insensività ed irritabilità halleriana opuscoli di vari autori*, 2 voll., Bologna, Girolamo Corciolani, 1757-1759

TURRETTINI JEAN ALPHONSE, *Saeculo XVII erudito et hodiernis literarum periculis, oratio academica*, Genevæ, typis Societatis, 1706

VALLETTA GIUSEPPE, *Lettera del signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna filosofia, e de' coltivatori di essa, indirizzata alla santità di Clemente 11. Aggiuntavi in fine un'osservazione sopra la medesima*, Rovereto, Pierantonio Berno, 1732

VILLIERS PIERRE (DE), *Traité de la satire, ou l'on examine comment on doit reprendre son prochain et comment la satire peut servir à cet usage*, Paris, Jean Anisson, 1695

WITTICH CHRISTOPH, *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis*, Amstelaedami, Joannem Wolters, 1690

WOLFF CHRISTIAN, *Gesammelte Werke*, 6, *Psychologia rationalis*, herausgegeben und bearbeitet von JEAN ECOLE, JOSEPH EHRENFRIED HOFMANN, MARCEL THOMANN, HANS WERNER ARNDT, Hildesheim, Olms, 1972



## Letteratura

*Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, Firenze, Olschki, 1979

ADDANTE PIETRO, *Antonio Genovesi e la polemica antibayliana nella filosofia del '700: contributo di ricerche storico-filosofiche*, Bari, Centro di ricerche storico-filosofiche, 1972

AGRIMI MARIO, *Antonio Genovesi e l'Illuminismo riformatore nel Mezzogiorno*, «Belfagor», XXII, 1967, pp. 373-410

AJELLO RAFFAELE, *Cartesianesimo e cultura oltramontana al tempo della 'Istoria civile'*, in *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita*, Napoli, Jovene, 1980

ALBRECHT MICHAEL (VON), *Eklektik: eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994

ANDREOLI ALDO, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, Il Mulino, 1972

ID., *Saggio sulla mente e la critica letteraria del Muratori*, Bologna, Cooperativa La tipografica nazionale, 1921

ARATA FIDIA, *Antonio Genovesi: una proposta di morale illuminista*, Venezia, Marsilio, 1978

ARECCO DAVIDE, *Antonio Genovesi e l'immagine lockiana della scienza*, «Studi settecenteschi», XXIII (2003), pp. 149-180

AUDEGEAN PHILIPPE, *Leçons de choses. L'invention du savoir économique par ses premiers professeurs : Antonio Genovesi et Cesare Beccaria*, Astérior [En ligne], 5/2007, URL : <http://asterion.revues.org/824>

BADALONI NICOLA, *Antonio Conti: un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968

BALDI MARIALUISA, *Hume nel Settecento italiano. Filosofia ed Economia*, Firenze, La Nuova Italia, 1983

BARNES ANNIE, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938

BEDONI GIUSEPPE, *Muratori e Nicole*, «Muratoriana» (1967-1968), 14, pp. 25-58

BELGIOIOSO GIULIA, *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, Galatina, Congedo, 1992

EAD., *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999

EAD., *Images of Descartes in Italy*, in *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, dir. Tad M. Schmaltz, Londres/New York, Routledge, 2005, pp. 171-196

EAD., *Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1995, 1, pp. 19-47

BELLAMY RICHARD, «*Da metafisico a mercatante*»: *Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth-Century Naples*, in *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by ANTHONY PAGDEN, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 277-299

BENZONI GINIO, *Intellettuali e potere nell'Italia della Controriforma e barocca*, Milano, Feltrinelli, 1978

BERSELLI AMBRI PAOLA, *Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960

BERTELLI SERGIO, *La crisi dello scetticismo e il rapporto erudizione-scienza agli inizi del secolo XVIII*, «Società», XI, 1955, pp. 435-456

ID., *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1960

ID., *Erudizione e crisi religiosa nella coscienza europea avanti l'opera muratoriana*, in *Terza miscellanea di studi muratoriani*, Modena Aedes muratoriana, 1963, pp. 35-65

ID., *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La nuova Italia, 1973

BIANCHI DANTE, *L. A. Muratori e il "buon gusto"*, «Muratoriana», 9, Modena, Aedes Muratoriana, 1960, pp. 17-45

BIASUTTI FRANCO, *Spinoza et la culture italienne du 18<sup>e</sup> siècle*, «Revue de métaphysique et de morale», (1988), 2, pp. 173-187

BIROCCHI ITALO, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 368-375

BORCHI NICOLA, *I guai di un apologista newtoniano: la "Metaphysica" et l' "Ars logico-critica" di Genovesi processati dalla Congregazione dell'Indice*, «Giornale critico della filosofia italiana» (2000), 79, p. 386-400

ID. *Quando l'inquisitore si distrae: ancora sul processo alla "Metaphysica" e all'Ars logico-critica*, ivi (2002), 81, p. 405-29

BORGHERO CARLO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983

BRAGAGNOLO MANUELA, *Lodovico Antonio Muratori giurista e politico*, tesi di dottorato anno accademico 2007/2008, Università di Trento, 2008

BROGI STEFANO, *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella "République des Lettres"*, Milano, Franco Angeli, 2012

CARPANETTO DINO, RICUPERATI GIUSEPPE, *L'Italia del Settecento: crisi, trasformazioni, lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2008

CHIOSI ELVIRA, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Gianni Editore, 1992

CILLERAI BEATRICE, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Pisa, ETS, 2008

COCHRANE ERIC WILLIAM, *L. A. Muratori e gli storici italiani del Cinquecento*, in *L. A. Muratori storiografo, Atti del convegno internazionale di studi muratoriani, (Modena, 1972)*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 227-240

CODIGNOLA ERNESTO, *Illuministi, giansenisti, giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze, La nuova Italia, 1947

COMPARATO VITTOR IVO, *Giuseppe Valletta e le sue opere*, «Archivio storico per le provincie napoletane», III (1962), 2, pp. 109-131

ID., *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in ID., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli 1968, pp. 48-93

CONTINISIO CHIARA, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999

CORPACI FRANCESCO, *Antonio Genovesi note sul pensiero politico*, Milano, Giuffrè, 1966.

*Corte, buon governo e pubblica felicità. Politica e coscienza civile del Muratori, Atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995)*, Firenze, Olschki, 1996

COSTA GUSTAVO, *Locke di fronte alla Santa Sede*, «Nouvelles de la République des lettres», 2003, ff. I-II, pp. 37-122

ID., *Malebranche e Roma*, Firenze, Olschki, 2003

ID., *Thomas Burnet e la censura pontificia*, Firenze, Olschki, 2006

COTTIGNOLI ALFREDO, *Muratori teorico. La revisione della «Perfetta poesia» e la questione del teatro*, Bologna, CLUEB, 1987

ID., *Un inedito settecentesco: le Annotazioni di G.G. O. alla «Perfetta poesia»*, «Filologia e critica» (1981), VI, pp. 426-44

CRASTA FRANCESCA MARIA, *L'eloquenza dei fatti : filosofia, erudizione e scienze della natura nel Settecento veneto*, Napoli, Bibliopolis, 2007

EAD., *Forme e funzioni della memoria. Il caso della memoria fra Muratori e Conti*, in *Saggi di filosofia e storia della filosofia: scritti dedicati a Maria Teresa Marcialis*, a cura di ANNAMARIA LOCHE E MARIALUISA LUSSU, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 53-72

*Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Cartesio e Napoli*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997

DE CARO GASPARE, *Bulifon, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15, 1972, pp. 57-61

DE MAIO ROMEO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Esi, 1971

ID., *Muratori e il Regno di Napoli, Amicizie, fortuna e polemiche*. «Rivista storica italiana», LXXXV, 1973, 3, pp. 756-777

DE MARTINO GIULIO, *Muratori filosofo: ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Napoli, Liguori, 1996

DE MAS ENRICO, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello Spirito delle leggi*, Firenze, Le Monnier, 1971.

DEPRUN JEAN, *La philosophie de l'inquiétude en France au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979

DIAZ FURIO, *Illuminismo riformatore in Italia*, in *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973

DINI ALESSANDRO, *Vita e organismo: le origini della fisiologia sperimentale in Italia*, Firenze, Olschki, 1991

DONATI BENEDETTO, *Il mondo civile del Vico e la carità civile del Muratori*, in *Miscellanea di studi Muratoriani*, Modena, Società tipografica modenese, 1933, pp. 103-158.

DUPRONT ALPHONSE, *L. A. Muratori et la société européenne des pré-lumières : essai d'inventaire et de typologie d'après l'Epistolario, atti del Convegno internazionale di studi muratoriani : Modena, 1972, IV*, Firenze, Olschki, 1976

FALCO GIORGIO, *Sulla coscienza civile del Settecento italiano. Discorso letto all'inaugurazione del CLXXIII anno dell' Accademia delle Scienze di Torino*, Torino, Accademia delle scienze, 1955

FATICA MICHELE, *Il lavoro come mediazione civile e la "natura": alcuni problemi di "police" in Genovesi e nei suoi referenti culturali*, «Prospettive e Settanta», XI (1987), pp. 325-349

*Felicità pubblica, felicità privata*, a cura di ANNA MARIA RAO, Roma, Edizioni di Storia e di Letteratura, 2012

FERRONE VINCENZO, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982

ID., *Il dibattito su probabilità e scienze sociali*, «Physis», 22 (1980), 1, pp. 28-71

ID., *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangeri*, Roma-Bari, Laterza, 2003

ID., *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014

FLAMMINI GIUSEPPE, *Gli Anecdota Graeca di Ludovico Antonio Muratori e l'indagine filologica all'alba del secolo XVIII*, Macerata, EUM, 2006

FORMIGARI LIA, *L'esperienza e il segno*, Roma, Editori Riuniti, 1990

- FORTI FIORENZO, *L. A. Muratori fra antichi e moderni*, Bologna, Zuffi, 1953
- ID., *Dal Muratori al Baretti : studi sulla critica e sulla cultura del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1975
- FUETER EDUARD, *Geschichte der neueren Historiographie*, München-Berlin, Oldenbourg, 1911, tr. it., *Storia della storiografia moderna*, a cura di A. Spinelli, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970
- JAFFRO LAURENT, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998
- GALASSO GIUSEPPE, *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989
- GARIN EUGENIO, *L'educazione in Europa*, Bari, Laterza, 1966
- ID., *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Bari, Laterza, 1966
- ID., *Antonio Genovesi storico della scienza*, in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, pp. 301-333
- ID., *Antonio Genovesi metafisico e storico*, «Giornale critico di filosofia italiana», LXVII (1986), pp. 1-15
- Genovesi economista nel 250° anniversario dell'istituzione della cattedra di «commercio e meccanica». Atti del convegno di Studi di Napoli del 5-6 maggio 2005*, a cura di BRUNO JOSSA, ROSARIO PATALANO, EUGENIO ZAGARI, Napoli, Istituto italiano per gli Studi filosofici, 2007
- GENTILE GIOVANNI, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Milano, Treves, 1930
- GIRARD PIERRE, *Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'âge classique*, «Corpus, revue de philosophie» (2011), 61, pp.113-132
- GISONDI ANTONIO, *Verità, Ragione, Storicità. Forme della ragione, nella Napoli di G. B. Vico*, Napoli, Giannini, 2011
- GOLINELLI PAOLO, *Benedetto Bacchini (1651-1721): l'uomo, lo storico, il maestro*, Firenze, L. S. Olschki, 2003
- GRONDA GIOVANNA, *Conti, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1983, pp. 352- 359
- Grundriß der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Band 3: Italien*, herausgegeben von JOHANNES ROHBECK und WOLFGANG ROTHER, Basel, Schwabe, 2011
- GUASTI NICOLA, *Antonio Genovesi's Dicocesima: Sources of the Neapolitan Enlightenment*, «History of European Ideas», 32 (2006), 4, pp. 385-405

HAZARD PAUL, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935, tr. it, *La crisi della coscienza europea*, I-II, a cura di Paolo Serini, Torino, Einaudi, 1946

JEMOLO ARTURO CARLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, Laterza, 1928

ID. *Il pensiero religioso di Muratori*, «Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi», 4 (1923), pp. 23-78

*Il Settecento negli studi italiani: problemi e prospettive*, a cura di ANNA MARIA RAO E ALBERTO POSTIGLIOLA, Roma, Ets, 2010

*Il soggetto e la storia: biografia e autobiografia in L. A. Muratori, atti della seconda giornata di studi muratoriani, Vignola, 23 ottobre 1993*, Firenze, L. S. Olschki, 1994

IMBRUGLIA GIROLAMO, *Due opposte letture napoletane dell'Esprit des lois: Genovesi e Personè*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di Domenico Felice, I, Pisa, ETS, 2005, pp. 191-210

ID., *Antonio Genovesi lecteur de Voltaire et de Montesquieu*, «Revue Voltaire», 13, 2013, pp. 267-279

IOVINE RAFFAELE, *Una cattedra per Genovesi. Nella crisi della cultura moderna a Napoli, 1744-1754*, «Frontiere d'Europa», VII, 2001, pp. 359-532

ISRAEL JONATHAN I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006

KLEIN ELIOT, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

*La cultura illuministica in Italia*, a cura di MARIO FUBINI, Torino 1964

*La fortuna di L. A. Muratori, atti del Convegno internazionale di studi muratoriani: Modena, 1972, III*, Firenze, L. S. Olschki, 1975

*La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, a cura di BORGHIERO CARLO e BUCCOLINI CLAUDIO, Firenze, Le Lettere, 2015

LAURIA DONATELLA, *Agostinismo e cartesianesimo in Michelangelo Fardella*, Catania, Giannotta, 1974

*Le prime traduzioni della "Monadologie" di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, a cura di ANTONIO LAMARRA, ROBERTO PALAIA, PIETRO PIMPINELLA, Firenze, Olschki, 2001

*Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, éd. par PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Paris, Albin Michel, 1999

*Lodovico Antonio Muratori e la cultura contemporanea, atti del Convegno internazionale di studi muratoriani: Modena, 1972, I*, Firenze, Olschki, 1975

LOJACONO ETTORE, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana (1644-1755)*, Lecce, Conte, 2003

LOSACCO MICHELE, *Le dottrine edonistiche italiane del sec. XVIII. Saggio storico psicologico*, «Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», 34 (1902), pp. 181-308

MARCIALIS MARIA TERESA, *Note sulla Disputatio Physico-Historica di Antonio Genovesi*, «Annali Facoltà Lettere e Filosofia Cagliari», XXXII (1969), pp. 3-35

EAD., *Genovesi tra Wolff e Locke. Metafisica ed empirismo nella Ontosophia genovesiana*, in *Ricerche sul pensiero del XVIII secolo*, a cura di GIOVANNI SOLINAS, Pubblicazioni Istituto di filosofia, Cagliari, 32, 1984, , pp. 5-45

EAD., *Natura e sensibilità nell'opera manualistica di A. G.*, in *Ricerche sul pensiero del XVIII secolo*, a cura di GIOVANNI SOLINAS, Pubblicazioni Istituto di filosofia, Cagliari, 34-38, 1987, pp. 83-124

EAD., *Legge di natura e calcolo della ragione nell'ultimo Genovesi*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» (1994), XXIV, pp. 315-340

EAD., *Genovesi e Cartesio*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXV (1996), pp. 455-75

EAD., *Il cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, «Rivista di storia della filosofia» (1996), 3, pp. 581-612

EAD., *Genovesi e Wolff*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico. Atti del Convegno internazionale, Napoli, 2-5 aprile 1997*, a cura di GIUSEPPE CACCIATORE, Napoli, Alfredo Guida, 1999, pp. 47-69

EAD., *Antonio Genovesi e la costruzione scientifica dell'economia civile*, in *Ragione natura e storia, Quattro studi sul Settecento*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 103-133

MARRAS CRISTINA E SCHINO ANTONELLA (a cura di), *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna*, Atti del Convegno (Roma 23-25 gennaio 2014), «ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali», 1, ILIESI-CNR, 2015 (consultabile sul sito: [http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Ricerche-01-Marras\\_Schino.pdf](http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Ricerche-01-Marras_Schino.pdf))

MARRI FABIO, *Muratori filosofo, tra Modena e l'Europa*, Accademia Nazionale Scienze, Letteratura, Arti di Modena, «Memorie scientifiche giuridiche e letterarie», XIV (2011), I, pp. 211-230

MARTORELLI EUGENIO, *L'opera educativa di Antonio Genovesi nella storia della pedagogia italiana*, «Rivista pedagogica», XVI (1923), fasc. 1-2, pp. 70-81

MAUGAIN GABRIEL, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 a 1750 environ*, Paris, Hachette, 1909

MILANESE ARNAUD, *Bacon et le gouvernement du savoir. Critique, invention, système : la pensée moderne comme épreuve de l'histoire*, Paris, Classiques Garinier, 2016

*Miscellanea di studi muratoriani: atti e memorie del Convegno di studi storici in onore di L. A. Muratori, tenuto in Modena, 14-16 aprile 1950*, a cura del Comitato per le onoranze a L. A. Muratori nel bicentenario dalla morte Modena, Aedes muratoriana, 1951

MORAVIA SERGIO, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970

MORPURGO TAGLIABUE GUIDO, *Il concetto di gusto nell'Italia del Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1962

MOTTA FRANCO, *Bellarmino: una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005

NEGRI FRANCESCA, *Libri e autori inglesi nell'Epistolario di L. A. Muratori*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di EUGENIO CANONE, Firenze, Olschki, 1993, pp. 571-579

OLDRINI GUIDO, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 1973

OSBAT LUCIANO, *L'Inquisizione a Napoli: il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di storia e di letteratura, 1974

PASSETTI CRISTINA, *Una fragile armonia: felicità e sapere nel pensiero di Antonio Genovesi*, «Rivista storica italiana» (2009), 2, pp. 857-868

PENNISI ANTONINO, *Filosofia del linguaggio e filosofia civile nel pensiero di A. G.*, «Le forme e la storia», I (1980), pp. 321-380

ID., *Grammatici, metafisici, mercatanti. Riflessioni linguistiche nel Settecento meridionale*, in *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, a cura di L. Formigliari, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 83-107

ID., *La linguistica dei mercatanti: filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida, 1987, pp. 137-198

PERNA MARIA LUISA, *L'universo comunicativo di Antonio Genovesi*, in *Editoria e cultura a Napoli nel secolo XVIII*, Napoli, Liguori 1998, pp. 391-404

PETRUZZI PAOLO, *La «regolata» religione. Studi su Lodovico Antonio Muratori e il Settecento religioso italiano*, Cittadella, Assisi, 2010

PII ELUGGERO, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla "politica civile"*, Firenze, Olschki, 1984

ID., *Per i criteri di trascrizione dei testi di Antonio Genovesi*, «Annali della fondazione Luigi Einaudi», vol. 16 (1982), pp. 435-465

ID., *Le origini dell'economia civile in Antonio Genovesi*, «Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali», 12 (1979), n. 2, p. 334-343.

ID., *Bayle e la cultura napoletana intorno al 1750*, «Il pensiero politico», V (1972), pp. 320-342



PITASSI MARIA CRISTINA, *Entre croire et savoir : le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987

POGGI DAVIDE, *Lost and found in translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze Olschki, 2012

PRETI CESARE, *Malpighi Marcello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 68 (2007), pp. 271-276

*Problemi attuali di scienza e di cultura, Lodovico Antonio Muratori nel secondo centenario dalla morte*, Accademia Nazionale dei Lincei, quaderno XX, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1950

QUONDAM AMEDEO, *L'istituzione Arcadia. Sociologia e ideologia di un' accademia*, in «Quaderni storici», VIII (1973), 33, pp. 389-438

ID., *L'Arcadia e la 'Repubblica delle lettere'*, in *Immagini del Settecento in Italia*, Bari, Laterza, 1980, p. 198-211

RAIMONDI EZIO, *I lumi dell'erudizione: saggi sul Settecento italiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1989

*Retorica e Barocco, Atti del III Convegno Internazionale di Studi Umanistici (1954)*, a cura di ENRICO CASTELLI, Roma, Fratelli Bocca, 1955

ID., *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno editrice, 2008

ROBERTSON JOHN, *Antonio Genovesi: the Neapolitan Enlightenment and Political Economy*, «Historical of political thought», 3 (1987), 2, pp. 335-344

ID., *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples (1680-1760)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

ROSA MARIO, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969

ID., *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, Sansoni, 1974

ROSIELLO LUIGI, *La linguistica illuministica*, Bologna, Il Mulino, 1969

ROSSI PAOLO, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983

ROTHER WOLFGANG, *La maggiore felicità possibile: Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord-und Mittelitalien*, Basel, Schwabe, 2005

ROTTA STEFANO, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 1970

SANTUCCI ANTONIO, *Il problema della conoscenza nella filosofia dell'abate Antonio Genovesi*, «Il Mulino», 25-26 (1953), pp. 681-710

SCARAVELLI IRENE, *Il carteggio Muratori-Leibnitz e gli antecedenti di un'edizione critica*, AMDSPAPM, s. 11, v. 19, 1997, pp. 367-395

SCHIPA MICHELANGELO, *Muratori e la coltura napoletana del suo tempo*, Napoli, Piero e Veraldi, 1902

SIMONUTTI LUISA, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch-J. Le Clerc*, Firenze, Olschki, 1984

SOPPELSA MARIA LAURA, *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'aristotelismo nella Scuola di Padova*, Padova, Antenore, 1974

STAPELBROEK KOEN, *Commerce and Morality in Eighteenth-Century Italy*, «History of European Ideas», 32 (2006), 4, pp. 361-366

*Storia della storie generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, a cura di GIOVANNI SANTINELLO e GREGORIO PIAIA, Brescia, La scuola, 1979

*Studi in onore di Antonio Genovesi nel bicentenario della istituzione della cattedra di economia*, a cura di DOMENICO DE MARCO, Napoli, Arte tipografica, 1956

TEGA WALTER, *Arbor scientiarum: enciclopedie e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, Il Mulino, 1984

TISI ALFONSO, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi: (saggio di esposizione critica)*, Amalfi, Tipografia arcivescovile Andrea De Luca, 1937

TOLOMIO ILARIO, *Itorum sapientia. L'idea di esperienza nella storiografia filosofica italiana dell'età moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999

ULVIONI PAOLO, *Atene sulle lagune: Bernardo Trevisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Venezia, Ateneo veneto, 2000

VECCHI ALBERTO, *La critica del Muratori al Locke*, «Divus Thomas» (1951), LIV, pp. 213-222

ID., *Muratori e la filosofia del suo tempo*, in *Miscellanea di studi muratoriani*, Modena, Aedes Muratoriana, 1951, pp. 315-332

ID., *L'opera religiosa del Muratori*, Milano, Edizioni paoline, 1955

ID., *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962

ID., *Tradizione e teologia nel Muratori*, «Studia patavina», XV (1968), pp. 263-289

VENTURI FRANCO, *Settecento Riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969

ID., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970

VERHULST SABINE, *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, Franco Angeli, 2002

- VILLARI LUCIO, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze, Le Monnier, 1958
- VILLARI ROSARIO, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, «Studi storici», XI (1970), 1, pp. 26-52
- VIOLA CORRADO, *Muratori e le origini di una celebre 'querelle' italo-francese*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini*, Milano, Vita e pensiero, 2000, pp. 63-90
- ID., *Tradizioni letterarie a confronto : Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorni, 2001
- VISMARA PAOLA, *Muratori «immoderato»*, *Le censure romane al De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, «Nuova rivista storica», 83, 2, 1999, pp. 315-344
- WAQUET FRANÇOISE, *Le modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la république des lettres (1660-1750)*, Roma, École française de Rome, 1989
- YATES FRANCES AMELIA, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966; trad. it., *L'arte della memoria*, Milano, Einaudi, 1972
- ZAMBELLI PAOLA, *La prima autobiografia di Antonio Genovesi*, Napoli, Esi, 1971
- EAD., *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972
- EAD., *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. ZAMBELLI, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 149-98
- EAD., *Antonio Genovesi and Eighteenth-Century Empiricism in Italy*, «Journal of the History of Philosophy», XVI (1978), pp. 195-208
- EAD., *Illuminismo moderato e Illuminismo radicale a Napoli. «Quipù»: Segni d'intesa fra Sansevero e i «Moderni». Fraggianni, Genovesi, Orlandi*, in *L'Europa nel XVIII secolo. Studi in onore di Paolo Alatri*, a cura di VITTOR IVO COMPARATO, EUGENIO DI RIENZO, SILVIA GRASSI, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1992
- ZANTA LÉONTINE, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1914