

La civilizzazione statuale nell'opera di Gaetano Filangieri

Teoria politica, educazione giuridica, rivoluzione
costituzionale*

FRANCESCO DI DONATO, SONIA SCOGNAMIGLIO

*Per Raffaele Ajello.
In memoria*

Due opere, l'*Émile* di Rousseau e la *Scienza della legislazione* di Filangieri possono essere indicate come poli cronologici della fase più matura dell'illuminismo. L'educazione, diretta contro il conformismo e contro le faziosità, requisiti gli interessi della migliore civiltà europea, e costituì il vertice del pensiero moderno, dal punto di vista sia teoretico sia politico. La partecipazione italiana in questa direzione fu decisamente importante, grazie a Genovesi, Tanucci, Dragonetti, Filangieri. Così di fronte all'eccellenza dell'illuminismo europeo la cultura italiana, in particolare la napoletana, si presentò in modo più che dignitoso. La novità fu indicata da Rousseau come «religione civile»: una struttura mentale che, ancor oggi, in Italia è fragile. La stessa tematica fu poi ripresa da Gaetano Filangieri e posta al centro della *Scienza della legislazione*.

Raffaele Ajello

1. La genesi di un'opera capitale del costituzionalismo occidentale

La *Scienza della legislazione* apparve subito, fin dalla sua pubblicazione, per quel che è: l'opera fondamentale del pensiero costituzionale moderno¹. Non è affatto un caso che essa sia emersa dal contesto napoletano del XVIII secolo poiché l'*humus* culturale partenopeo era intriso delle principali correnti di pensiero europee maturate nel corso dell'epoca moderna.

1.1. Padre dei diritti costituzionali o campione della civilizzazione statuale?

L'autore, Gaetano Filangieri, compiva appena ventisette anni quando la prima edizione dell'opera, largamente incompleta rispetto al piano disegnato, fu data alle stampe². Conosciamo molti aspetti della vita, del carattere e del pensiero del giova-

nissimo principe grazie alle numerose testimonianze degl'intellettuali provenienti «d'ogni angolo d'Europa» che si recavano a visitarlo nell'eremo di "La Cava" (l'attuale Cava de' Tirreni) dove egli si era appartato per distaccarsi dalla nauseante e schizofrenica «conduzione del governo» regnicolo che, soprattutto ad opera della regina Maria Carolina di Asburgo Lorena, giovane e scritterata moglie del re Ferdinando di Borbone, e dei suoi accoliti Sambuca e Acton, si era ormai radicata nel cuore della corte napoletana³. Ce lo rivelano le sue stesse parole, molto amare e accorate, scritte a Benjamin Franklin in una delle sue lettere più toccanti: «La presenza d'un re, ed il contatto de' cortigiani m'imbarazza e mi tormenta. Io non so procurarmi i favori del primo, e disprezzo troppo gli altri per rendermeli o amici o indifferenti»⁴.

Queste poche righe – rappresentative di un intenso epistolario che compone un mosaico del quale conosciamo in dettaglio molti tasselli⁵ – ci fanno entrare nel travaglio interiore e nella complessa e tormentata personalità di Filangieri. Sui veri motivi di fondo di quest'opera poco o punto si è scritto e ragionato e si ha l'impressione che ben pochi siano gli studiosi che hanno letto l'opera per intero e con la pazienza richiesta da un testo di così grande complessità.

La fama di Filangieri è dovuta soprattutto all'idea che egli sia il padre dei moderni diritti costituzionali, la cui traduzione politica e istituzionale fu, com'è noto, opera della Rivoluzione francese⁶ e, a Napoli, della brevissima esperienza della Repubblica partenopea del 1799. Ma questo, pur essendo certamente un punto importante, e del resto ampiamente riconosciuto e dibattuto tra gli storici⁷, non è, tuttavia l'elemento essenziale della grande originalità di Filangieri.

Qui s'intende mettere in luce proprio questi aspetti finora trascurati nell'opera filangieriana, e in primo luogo l'individuazione del processo di civilizzazione statuale inteso da Filangieri come tratto tipico dell'identità culturale, sociale, giuridica e politico-istituzionale europea. È questo il punto concettuale nevralgico e decisivo dell'intera impalcatura argomentativa del giovane principe napoletano, una sorta di collante destinato a tenere insieme tematiche (come l'educazione e la religione civile, trattate nella seconda parte di questo saggio, dal § 7 in poi) che la costruzione stessa dell'opera pone in primo piano, restando invece l'altro elemento – quello appunto della civilizzazione statuale – sottotraccia e giocando quindi il ruolo di "fiamma-pilota", di struttura pre-comprensiva⁸ sottesa a tutta l'architettura creativa del pensiero filangieriano. Le dense pagine della *Scienza* devono perciò essere lette con lenti multiformi che permettano tanto l'approfondimento verticale quanto l'estensione orizzontale, con un'attenzione imprescindibile alla molteplicità dei piani discorsivi, concettuali e disciplinari che continuamente s'intersecano in quest'opera straordinaria, monumentale e di abissale complessità.

1.2. *Stile di anatra e lingua di cigno*⁹

L'intenzione di Filangieri non era di scrivere un agile e incisivo *pamphlet* concepito per colpire al cuore la struttura della società e l'impalcatura ideologica e istituzionale vigente. È Filangieri stesso a mettere sull'avviso il lettore: «Io non ho l'arte di esser chiaro, per chi non vuol essere attento»¹⁰. La *SdL* non era quindi intesa come un'arma

utilizzabile senza mediazioni per la lotta politica, com'era accaduto per i grandi testi simbolici più radicali dell'illuminismo europeo (soprattutto di matrice franco-inglese¹¹) destinati a fare breccia nell'opinione pubblica. Fu, invece, un'opera poderosa, pensata fin dalla sua concezione originaria come un monumentale trattato multidisciplinare a base giuridico-politica nel quale la vera protagonista, silenziosa e discreta, è l'organizzazione sociale e lo scopo prioritario è il disegno di assetti politico-istituzionali capaci di favorire il processo di civilizzazione statuale¹² per trainare fuori dalle secche microfeudali una pseudo-società impantanata nella barbarie di una mentalità ancora profondamente intrisa della *forma mentis* medievale.

Nel tempo della prima diffusione della *SdL*, tra le maggiori aggravanti che i censori dell'opera rimproverarono al giovane autore vi fu proprio quella «chiarezza e semplicità di stile» che rendeva la lettura «intelligibile a tutti», persino alle «femine», invogliando «così i popoli alla trasgressione» e alla «sedizione»¹³. Il dilemma concernente la leggibilità e la chiarezza espositiva o viceversa lo stile criptico e pesante della *SdL* si può sciogliere così: l'opera fu scritta in un linguaggio che per l'epoca apparve subito pericolosamente moderno ed efficace. Ciò non toglie che i ragionamenti che vi erano sviluppati si rivelarono ostici per il grande pubblico, essendo minuziosamente analitici e con molte ramificazioni concettuali continuamente intersecate su più piani discorsivi e considerato altresì che l'impianto complessivo del lavoro filangieriano era ispirato a una riflessione di particolare raffinatezza e complessità. Lo osservò acutamente l'abate Leonardo Panzini, in una lettera inviata allo stesso Filangieri il 1°

Ottobre 1783: «La più parte delle persone non è in grado di apprezzare ciò che Voi dite [...]. Chi ama trovarvi troppo raffinamento nelle vostre riflessioni, chi vi vede soverchia dottrina ed erudizione. [...] Del resto voi dovreste conoscere il nostro Paese. Qui si legge da un picciol numero di persone, e si legge a solo fine di ammazzar la noja. Un libro ch'esiga riflessione, e vera specie di studio, come il vostro, non è fatto che [per] ben pochi. [...] Noi per la infelice nostra costituzione abbiamo né Pubblico che giudica, né giudizio che [sia] nostro proprio. Servi in tutto, come nel pensare»¹⁴.

1.3. *I poteri forti contro la civilizzazione statuale*

Eppure ecclesiastici retrivi e intellettuali conservatori non badarono a questo. Essi furono – e con ragione dal loro punto di vista – spaventati e atterriti dalla rivoluzione culturale e dalla forza politica immensa che promanava dal grande affresco sociale che Filangieri aveva delineato. Era il disegno di una nuova società il cui avvento bisognava a tutti i costi impedire.

Fu proprio questa caratteristica – l'originalità e l'innovazione nell'interpretare il fenomeno più importante della modernità, la civilizzazione statuale, invisibile a tutte le forze in quel momento ancora dominanti, in primo luogo Chiesa ed entità feudali –, a determinare, fin da quando l'autore era ancora in vita, la reazione dei poteri costituiti e i conseguenti, pesanti giudizi di censura che si abbatterono violentissimi sull'opera, rendendone difficile la prima diffusione¹⁵. La *SdL* trovò ostacoli perfino negli ambienti universitari, nei più bene-

voli dei quali Filangieri fu considerato, pur tra molti elogi meramente formali e di facciata, un visionario dalle idee mirabolanti, inattuabili persino in un futuro lontano¹⁶. Non molto dissimile fu la sorte transalpina di quelle idee. Dopo una fiammata di successo nel corso degli eventi rivoluzionari e dei loro successivi sviluppi – un risultato al quale contribuì in modo sostanzioso la loggia massonica delle “Nove Sorelle” cui appartenevano personaggi come Benjamin Franklin, e notissimi giuristi francesi come Claude Pastoret e lo stesso Dupaty –, la visione socioistituzionale filangieriana ebbe eco più per l’interesse critico che nei suoi confronti avrebbe avuto alcuni anni più tardi un intellettuale molto *à la page* come Benjamin Constant, nel pieno clima politico della Restaurazione e della cultura romantica montante, che per una duratura forza di persuasione propria¹⁷.

A un cinquantennio di «massima diffusione», grosso modo dal 1780 al 1830, sarebbe seguito un lungo periodo di oblio¹⁸, al quale solo in una fase di molto successiva al secondo dopoguerra si sarebbe iniziato a porre rimedio¹⁹. A questo vero e proprio oscuramento contribuì non poco la prolungata avversità italiana al realismo fenomenologico – tratto tipico e fondamentale del pensiero moderno – da parte della dottrina cattolica, supportata dall’idealismo soprattutto crociano²⁰.

2. *Dalla Scientia Juris alla Scienza della legislazione*

Al centro della speculazione di Filangieri vi è dunque questo problema cruciale del mondo moderno, della sua struttura men-

tale e culturale e della sua organizzazione sociale e politica. Oltre al piano più propriamente giuridico e politico-istituzionale, che pur costituisce la colonna vertebrale dell’opera, è il processo di civilizzazione statuale, imperniato sull’educazione e sulla formazione dell’intero corpo sociale, in tutte le sue diverse componenti, a essere il vero protagonista della riflessione filangieriana. Una delle maggiori originalità dell’opera sta nel fatto che Filangieri inserisce il tema della civilizzazione statuale nel filone nascente del costituzionalismo: un’intuizione che appare precoce e acuminatissima²¹.

2.1. *La reazione contro il regresso barbarico della tirannia assolutistico-feudale*

Filangieri mostra un’attenzione inconsueta per il tema dell’“incivilimento progressivo” (che sarebbe stato poi ripreso da Romagnosi) della società determinato dal radicarsi dello “spirito delle istituzioni” nelle menti dei consociati²². La visione del mondo del giovane principe napoletano si fondava su una constatazione pessimistica e amara della realtà che gli si presentava di fronte e che aveva maturato in lui una ferma convinzione: che la rivoluzione della mente determinata dal pensiero moderno fosse ancora ben lontana dal penetrare negli agglomerati sociali dei territori italiani²³. Quella realtà, già precaria, si era aggravata a Napoli proprio negli anni in cui Filangieri concepiva e scriveva la *SdL*: a partire, infatti, dal 1776, l’espulsione dal governo di Bernardo Tanucci – ministro saggio e assennato, che pur tra mille prudenze, ineliminabili diffidenze e un tratto caratteriale tendente

alla *pesanteur*, alla pedanteria e alla misantropia, aveva saputo tenere fermi, i fondamentali principi costituzionali di una, sia pur embrionale, statualità – aveva inaugurato la dissennata fase della tirannia della regina Maria Carolina e dei suoi accoliti. Quella fase sarebbe durata a lungo, ben oltre la morte di Filangieri, arrivando – con una nefasta coerenza – fino alla folle strage del 1799. Nei paesi più civili e avanzati d'Europa la svolta moderna aveva superato da tempo «la barbarie de' Longobardi», «l'anarchia feudale», la dispersione sociale e politica e le conseguenti «oppressioni [che] regnavano da per tutto». Lì era stato, insomma, vinto l'oscurantismo medievale ed erano state annullate le sue funeste conseguenze («degrado», «avvilimento» e «ignoranza»)²⁴.

Il diritto poteva essere lo strumento principe di una *revanche* della razionalità, a patto che lo si concepisse come una scienza della formazione legislativa e non come una *Scientia juris*, scienza esoterica e arcana, appannaggio esclusivo di una ieratica consorte d'iniziati. Filangieri parte allora proprio dalla convinzione che «le buone leggi sono l'unico sostegno della felicità nazionale» e contestualmente dall'idea che «la bontà delle leggi è inseparabile dall'uniformità»²⁵. La sua ostilità, profonda e radicale, all'assetto feudale è fondata piuttosto su questo principio generale che su motivi – pur presenti nel suo pensiero – etico-sociali. La logica feudale è una logica dispersiva che non favorisce l'unità delle regole giuridiche e quindi la chiarezza complessiva di un ordinamento, poiché l'«uniformità non si può ritrovare in una legislazione [...] emanata da diversi legislatori»²⁶. La mentalità che ne deriva è vista (e combattuta) non *in re ipsa*, ma come

l'ostacolo maggiore all'affermazione della civilizzazione statuale. Quest'ultima è volta principalmente a trasformare un'orda semibarbarica di soggetti del tutto privi di un senso comunitario, dispersi e dediti solo al soddisfacimento dei propri interessi – spesso identificati con istinti primordiali – in un'ordinata *società* civile. Ecco perché, a qualsiasi riforma della legislazione doveva essere anteposto l'annientamento del sistema feudale, attraverso una prima fase di dispotismo politico illuminato, seguita da una seconda fase nella quale, una volta che l'obiettivo di abbattere la feudalità fosse stato raggiunto, quel dispotismo si sarebbe *naturaliter* affievolito: «Se prima non si urtava la gran macchina de' feudi, niuna riforma utile era da sperarsi nelle leggi»²⁷.

Ma in Italia la situazione restava ancora ben lungi dall'imboccare la via del progresso sociale. La dispersione microfeudale aveva determinato una situazione assurda, nella quale ogni valore politico e giuridico risultava rovesciato: «Tutti i diritti erano incerti [...] la spada teneva il luogo della giustizia [...] e le oppressioni regnavano da per tutto, perché coloro che dovevano ubbidire alle leggi erano più forti di colui che l'emanava»²⁸. Era, insomma, una condizione disastrosa nella quale l'emersione della *socialitas* era impedita *in re ipsa* e con essa era soffocata sul nascere la dimensione (e la coscienza) politica.

2.2. *L'educazione politica alla socialitas*

Quest'amara constatazione di fatto è la base empirica di tutto il sistema di pensiero filangieriano che punta all'educazione del popolo, idea-chiave alla quale è stretta-

mente connesso il radicamento negli animi di quel naturale rispetto per le istituzioni e per la cosa pubblica che solo pochi anni prima Rousseau aveva chiamato la «religione civile». Gli individui che compongono un contesto politico nazionale vanno tratti fuori della condizione d'indigenza materiale e morale nella quale si trovano, perché solo una dimensione socio-culturale che riesca nel suo obiettivo fondamentale di garantire il soddisfacimento del bisogno di cooperazione e di solidarietà che alberga in ciascun cittadino civilizzato può determinare la diffusione dell'*esprit de société*, l'amore per le istituzioni e il senso della cooperazione e della fiducia²⁹.

Ma come fare? Da dove partire? Da quale angolo iniziare quest'improbabile opera di riforma? E quali erano gli strumenti più utili a raggiungere l'obiettivo? Dalla prospettiva del giurista, si poteva ritenere che la riforma della legislazione comportasse di per sé l'effetto virtuoso di causare "a cascata" l'educazione del popolo? *Vexata quaestio*: se il diritto sia atto a cambiare la società o se non ne sia solo un riflesso. Se per un verso era ferma convinzione di Filangieri che «le buone leggi» fossero, come si è visto, «l'unico sostegno della felicità», ossia lo strumento-principe per assicurare la prevalenza dell'interesse generale su quelli particolari, per un altro s'imponeva un prudente scetticismo sull'efficacia indiscutibile dell'ordinamento giuridico a influire su mentalità sociali troppo radicate per poter essere scalfite da una, ancorché virtuosa, legislazione nuova. La concezione filangieriana del "diritto politico" è tutta intrisa di questa idea 'pedagogica' della socialità, nella convinzione che senza un'azione diretta a elevare il livello di coscienza civile dei consociati, l'ordinamento giuridico,

anche il più perfezionato e il meglio concepito, sia destinato a restare lettera morta e a fallire. Filangieri era convinto dei «prodigi dell'educazione», a cominciare dalla tenera «età, nella quale [l'uomo] non ha ancora avuto il tempo di corrompersi»³⁰.

Si tocca qui con mano, ancor più che in altri punti nevralgici dell'opera, in quale misura Rousseau sia stato il grande ispiratore di Filangieri. E rousseauiana quant'altre mai è l'affermazione secondo la quale, propedeutica a qualsiasi riforma legislativa sta l'opera di acculturazione delle «tante masse disperse», le quali necessitano per prima cosa di essere riunite in modo che gli uomini, ristabilendo i legami – in primo luogo comunicativi – tra loro «lasciassero di essere schiavi, poiché la natura ha proibito allo schiavo di pensare»³¹. La *liaison* con Rousseau non significa tuttavia appiattimento sul pensiero del genio ginevrino. Filangieri assorbe fin nel midollo le linee portanti del suo pensiero, ma le metabolizza fino a trasformarle in un nuovo profilo teorico del tutto originale e con effetti culturali e politici che nel contesto del Regno di Napoli assumevano contorni molto specifici in rapporto alla realtà transalpina. E l'identica considerazione può essere riferita a Machiavelli e a Montesquieu. Cosicché in definitiva: Machiavelli, Montesquieu e Rousseau costituiscono i tre assi portanti della costruzione filangieriana, i 'materiali' di base che il giovane principe utilizzò per edificare la sua grandiosa trabeazione concettuale. Con una differenza importante: se per Montesquieu non vi erano particolari problemi a manifestare il dialogo aperto con la sua opera, più felpata e 'istituzionale', per Machiavelli e Rousseau questo appariva imprudente e rischioso. Di qui la scelta – obbligata – di Filangieri di tenerli sottotraccia

o addirittura di fingere di confutarli, nello stesso momento in cui stava invece trasfondendo nella *SdL* molte delle loro idee³². Due erano i motivi 'scabrosi': da un lato il tema della religione civile; dall'altro il problema, gravissimo per Filangieri, della formazione dei giuristi. Entrambi sono, nell'ottica filangieriana, elementi essenziali per determinare la riuscita, o viceversa il fallimento, della civilizzazione statuale.

2.3. *Legge e/è religione civile*

Proprio «su queste basi, Filangieri attribuì alle leggi un fine strettamente funzionale, e considerò uno solo dei vari effetti che possono produrre: la promozione della religione civile, la capacità di far nascere nella coscienza intime motivazioni ad agire a favore dell'interesse collettivo»³³, nella convinzione che «è primaria nell'uomo la sperimentazione della propria capacità di relazionarsi con gli altri, al fine d'instaurare una collaborazione visibile», in un quadro d'insieme nel quale «le doti e le qualità umane più autentiche e produttive sono la socialità e la generosità»³⁴. Come Machiavelli, Montesquieu e Rousseau, Filangieri era profondamente convinto che «l'educazione civile» (che equivale al machiavelliano «vivere civile» e alla rousseauiana «religione civile») «dipende dall'ambiente sociale» e che solo immergendosi e «immedesimandosi in istituzioni evolute e civili, l'uomo realizza la pienezza della sua umanità»³⁵.

Filangieri pensava, applicando questa visione al proprio contesto, che i grandi mali che si erano radicati al di qua delle Alpi risiedessero negli «errori volgari»

tipici di «una morale corrotta dalla malizia di chi comanda e dall'ignoranza di coloro che ubbidiscono»³⁶. Di conseguenza egli riteneva che non solo i popoli meridionali stanziati nel regno di Napoli, ma tutte «le genti subalpine», anche quelle delle aree centro-settentrionali, «non avevano mai acquisito piena esperienza, se non locale e frammentaria, di quei meccanismi di coesione» che erano invece tipici delle società transalpine³⁷. Questa condizione, abnorme e regressiva, era dovuta soprattutto al fatto che quelle «genti» non «erano state mai indirizzate dai ceti dirigenti» a quei valori civili e politico-istituzionali che si erano invece radicati nelle grandi nazioni europee³⁸. I vertici delle già precarie comunità italiane avevano alimentato, a partire da un Medioevo che continuava a proiettare la sua lunga ombra, le divisioni e le forze disgreganti³⁹. Sta in questa profonda convinzione, che presuppone una contestazione radicale dell'idea, tipicamente endogiuridica, dell'autosufficienza del diritto dalle pratiche e dai valori radicati nella psicologia collettiva, la genesi e l'intento dell'opera filangieriana e la sua grande originalità e attualità. Il retroterra che alimenta il laboratorio intellettuale di Filangieri è quindi una visione radicalmente critica del vecchio diritto e della mentalità giuridica di derivazione medievale secondo cui l'*ordo juris* era fondato su verità metafisiche tanto incontrovertibili quanto inafferrabili e quindi totalmente dipendenti dalla mediazione patriarcale dei giuristi. Il legislatore era ormai divenuto un tecnico della politica legittimato a compiere scelte nell'interesse generale, un architetto sociale e istituzionale che metteva il suo sapere pratico al servizio del grande progetto della statualità e della socialità solidale. Filangieri osservava nel

carattere italiano la totale mancanza della "volizione adesiva" alla *socialitas* e proponeva – forse qui con qualche ingenuità, ma a rifletterci non più di tanto – d'invertire la rotta partendo dalla qualità razionale della legislazione destinata di per sé a produrre un effetto maieutico e pedagogico-sociale⁴⁰.

2.4. *Un diritto sempre rinnovato per realizzare l'innovazione sociale*

Per stimolare l'emersione – spontanea, e non forzata da un'energia decisionale discendente dall'alto – di quel sentimento occorre prima di tutto superare «la cieca venerazione del volgo in favore di tutto quello che è antico, e il suo irritante disprezzo per tutto quello che è nuovo»⁴¹. Questa era la mentalità dominante: il passato dettava legge e l'innovazione era un peccato *in re ipsa*. Propugnare leggi nuove significava quindi in primo luogo sopprimere molte delle «leggi antiche [= il diritto romano-comune]» e superare così tutti quei «mali che un'amministrazione difettosa ed imbecille ha cagionato alle nazioni»⁴². Per Filangieri l'*utilitas* del diritto doveva sostituire la sua presunta *æternitas*. La realizzazione di quest'obiettivo presupponeva un radicale cambio di mentalità: occorreva oltrepassare «i confini della cieca consuetudine per cercar l'utile nella novità»⁴³. Questo principio – già sovversivo e rivoluzionario ai suoi tempi e nel suo contesto – è integrato da Filangieri con il realismo machiavelliano e con l'idea – che Rousseau aveva tratto ed elaborato dalla "morale provvisoria" di Montaigne e di Descartes⁴⁴ – del contratto sociale, inteso

come accordo temporaneo modificabile dai consociati.

Per Filangieri nessun ordinamento giuridico può essere definitivamente un *Ordo juris*, una struttura ontica fissa – come le stelle del cielo tolemaico – e immutabile. Il diritto è, nell'ottica filangieriana, una struttura in permanente evoluzione che quindi necessita di continui aggiornamenti rapportati alla realtà sociale. La legislazione non può essere dedotta da una *Veritas* disincarnata dalla storia e fuori del tempo. L'inesausta ricerca dell'equilibrio normativo possibile nella società in continuo divenire è il concetto fondamentale sotteso alla *Scienza della legislazione*. Vi è una naturale «decadenza dei codici»⁴⁵ che determina, come in ogni organismo vivente, l'invecchiamento degli ordinamenti e impone a teorici del diritto e governanti la responsabilità della sostituzione delle leggi obsolete e inusitate. Solo in questo modo si poteva evitare che lo spirito di riforma fosse paralizzato dalla mentalità avversa a ogni novità⁴⁶.

3. *Lo studio delle logiche microfeudali*

La più importante 'novità' da realizzare nel contesto italiano era per Filangieri il superamento della dispersione microfeudale. Questa era un'azione propedeutica alla costruzione di una mentalità statale.

Ma il superamento di un sistema richiede la sua minuziosa conoscenza. E Filangieri si dedica, infatti, con ogni acribia analitica allo studio delle logiche intrinseche al sistema microfeudale. La prima cosa che egli nota a Napoli è una coesistenza paradossale tra uno sfrenato dispotismo del

potere centrale (impersonato negli anni in cui egli componeva la *SdL* dalla regina Maria Carolina⁴⁷) e la disgregazione feudale. Così si realizzava «un sistema, il più assurdo, che unisce tutti i vizi dell'anarchia agli orrori della tirannide»⁴⁸. Il governo tirannico-feudale determinava una situazione mostruosa nella quale il potere aveva grande agio nel fare il male e insormontabili ostacoli nell'operare il bene. Questa situazione non era determinata però solo da un assetto istituzionale. «Cosa è feudalità?», si chiede Filangieri. E risponde, in una delle sintesi più alte e riuscite dell'intera opera:

È una specie di governo che divide lo Stato in tanti piccoli stati, la sovranità in tante piccole sovranità; che smembra dalla corona quelle prerogative, che non sono comunicabili; che non ripartisce l'esercizio dell'autorità, ma divide, distrae ed aliena il potere istesso; che spezza il nodo sociale invece di restringerlo; che dà al popolo molti tiranni invece che un solo re; al re molti ostacoli a fare il bene, invece di un argine per impedire il male; alla nazione un corpo prepotente, che, situato tra il principe ed il popolo, usurpa i dritti dell'uno con una mano, per opprimere l'altro con l'altra; che in poche parole, mescolando in un istesso governo un'aristocrazia tumultuosa ad un dispotismo diviso, ci lascia tutta la dipendenza della monarchia senza l'attività della sua costituzione, e tutte le turbolenze della repubblica senza la sua libertà⁴⁹.

Dilaniata dall'egoismo e dall'interesse particolare delle posizioni microfeudali, la statualità era soffocata sul nascere rendendo impossibile l'emersione dell'interesse al disinteresse e dell'interesse generale come categorie fondamentali della psicologia individuale e sociale⁵⁰. La prepotenza dei signori presidiava quei mille e mille rivoli nei quali era disciolta la *Res publica*. L'assetto feudale produceva potere occulto e frammentario, disordine, conflitti per-

manenti, mediazioni continue, formalismo a iosa, massima disorganizzazione sociale, parassitismo e improduttività economica, una giustizia lenta e incapace di punire i colpevoli, mentre diventava spietata e inumana nel perseguire gl'innocenti⁵¹.

Questo momento cruciale nella riflessione filangieriana sul senso e il destino del mondo feudale sfocia in un'intuizione finissima, attraverso la quale Filangieri comprende che la sopravvivenza del feudo non era una questione squisitamente politica e istituzionale, non era cioè solo frutto di equilibrismi e mediazioni o di semplice misoneismo caratteriale collettivo, ma era, invece, soprattutto una distorsione mentale, un substrato della coscienza, una struttura precomprensiva del pensare e del sentire (quindi di lunghissimo periodo), sulla quale si ramificava poi l'identità feudale. La forza di quest'ultima risiedeva soprattutto nella sua natura antropologico-culturale, in quella che era diventata una condizione dello spirito, individuale e collettivo, un *habitus* mentale al quale tutti si erano adattati identificandosi con le sue logiche intrinseche e perverse. Quella del microfeudo è per Filangieri una categoria psicologica dell'esistenza, ancor più che della *socialitas*, una dimensione dell'essere, del sentire e del pensare che contamina nel profondo le menti, determinando – nel modo di produrre le strutture basilari, produttive del pensiero – irrisolvibili distorsioni nella visione del mondo e nella percezione della realtà.

In base a questa interpretazione di fondo Filangieri sviluppò la sua formidabile critica delle logiche microfeudali e dei gravi effetti eterogenetici a catena che esse producevano nell'economia e nell'assetto politico generale della società. Soprattutto

in Italia – e in specie nel Regno meridionale – «le oppressioni regnavano dappertutto, perché coloro che dovevano ubbidire alle leggi erano più forti di colui che l'emanava»⁵². Il pluralismo dispersivo e disarticolato generava «odii inevitabili tra vicini gelosi e deboli» e conflitti senza sosta che impantanavano ogni decisione sovrana in un ginepraio di cavilli ostativi e paralizzanti. Il diritto era lo strumento-principe per immobilizzare l'azione anziché per difendere i più deboli meritevoli di tutela. I giuristi, suoi sacerdoti, erano invischiati nel vortice del formalismo che impediva loro di diventare gli attori principali – com'era accaduto invece nella Francia medievale – della grande costruzione della civiltà statuale⁵³. Le moltitudini di micropoteri diffusi sui territori «mettevano dappertutto gli argini, ed impedivano la comunicazione»⁵⁴.

In questa situazione bloccata, nella quale una miriade di veti incrociati si neutralizzavano a vicenda, «come si sarebbe mai potuto intraprendere una riforma delle leggi?» E come si sarebbe potuto «maneggiare tanti interessi opposti? [...] Chi avrebbe potuto combinare tanti rapporti? I re, privi della maggior parte delle loro prerogative erano troppo deboli per sostenerla»⁵⁵. In Italia mancavano totalmente i contropoteri sociali, asserviti alla medesima logica dei vincoli microfeudali: il corpo «de' cittadini degradato e avvilito, era troppo ignorante» per opporvisi e finiva col diventarne parte⁵⁶. La pletora delle leggi che l'assetto microfeudale comportava era perfettamente funzionale al disprezzo della legalità. L'immenso coacervo di norme vigenti che si sovrapponevano l'una all'altra creando un caos ingestibile determinava condizioni ottimali per la trasgressione e il disordine. La prepotenza dei più forti e arroganti impera-

va. Dove la «feudale tirannide» produceva maggiori danni alla statualità era proprio nell'esercizio della giustizia⁵⁷. «Quale speranza» poteva allora esserci «nella giustizia dei giudici?»⁵⁸.

Questi effetti perversi avevano radicato negl'individui *formae mentis* inestirpabili e generato effetti psicologici e politici d'incalcolabile entità. Filangieri coglie qui il punto essenziale e decisivo concernente la statualità moderna: lo sgangherato assetto microfeudale, sempre precario e sull'orlo di crisi incipienti, sviluppava particolari abilità nell'interdizione e nell'opposizione, ma non era in grado d'incrementare la capacità costruttiva e innovativa, ossia la programmazione delle risorse e la loro produttiva allocazione. Perciò l'assetto feudale non era idoneo a favorire decisioni propositive che conducessero al progresso, ma solo indecisioni, attriti, intralci e rinvii, in attesa di un ennesimo compromesso al ribasso che avrebbe lasciato incancrenire questioni e problemi che, all'opposto, si facevano sempre più urgenti e pressanti. Il reticolato microfeudale, insomma, non favoriva la formazione di alcun *sistema* sociale e perciò soffocava sul nascere le precondizioni della statualità.

4. La civilizzazione statale: rinnovamento del diritto e superamento dell'ideologia giuridica

Parallela all'analisi della *socialitas* mancata è la disamina dell'ideologia giuridica dominante. L'idea di fondo di Filangieri, idea che anima tutto l'impianto della *SdL*, riguarda la *forma mentis* dei giureconsulti nella convinzione che quell'ideologia co-

stituisse il principale ostacolo all'emanipolazione della nuova società civile dalle tenebre della mentalità feudale. Il titolo stesso dell'opera assume, in questa veste, un significato polemico ben preciso: *scienza della legislazione* significava, prima di tutto, superare l'idea che la scienza del diritto s'identificasse esclusivamente con la *jurisdictio*, quel potere politico conquistato per via giudiziaria che fin dal Medioevo caratterizzava l'azione del ceto togato⁵⁹. Quella di Filangieri è di conseguenza una netta e coraggiosa posizione contro la conversione dell'attività giurisdizionale in potere politico sovrano (occulto)⁶⁰. Intitolare quindi un'opera *Scienza della legislazione* significava, di per sé, avanzare un ben delineato programma ideologico ed epistemologico in netto contrasto con l'ideologia giuridicotogata⁶¹.

Filangieri mette quella visione del mondo veicolata dalla *forma mentis* giuridica sotto la pesantissima accusa di aver impedito in Italia la civilizzazione statuale e portato la società nelle tenebre dell'oppressione e della servitù. Il nuovo tipo di giurista da lui delineato non era più l'interprete onnipotente e arbitrario del Verbo giuridico, non era più il possessore assoluto e apodittico di una *Scientia* di natura divina, ma doveva mettere il suo sapere – un sapere profondamente rinnovato nei metodi e nei contenuti – al servizio del grande e concreto progetto politico-istituzionale di costruzione della statualità⁶².

A conferma di questa posizione era stata anche la decisa scelta di un giovanissimo Filangieri (appena ventunenne) di appoggiare *apertis verbis* l'azione di Tanucci per imporre ai magistrati la motivazione dei provvedimenti giurisdizionali⁶³. Porre al centro dell'attenzione la *legislazione* (e non

la *giurisprudenza*) significava mettere l'accento sulla responsabilità del potere politico e sull'"illuminazione" che questo doveva trarre dagli uomini di cultura. Significava altresì dichiarare guerra aperta al potere occulto dei giuristi, ai loro *arcana juris*, alla loro pretesa di dominio incontrollato e allo strapotere tirannico degli apparati burocratico-giurisdizionali. Significava, infine, raccogliere «i gemiti e le lagrime d'una turba di vittime, che una legislazione artificiosa, oscura, complicata, e non adattabile allo stato presente delle cose, sacrifica in ogni giorno»⁶⁴. Insieme alla scelta del titolo vi era anche un altro aspetto di grande importanza: con l'accostamento della «legislazione» alla «scienza» il giovane principe intendeva realizzare un altro progetto ideale: sottratta agli *arcana juris*, ossia all'appannaggio esclusivo della magistratura togata, la legislazione diventava un ambito prettamente filosofico e politico nel quale vigevano i criteri universali della scienza razionale ed empirica. Filangieri applicava così, *variatis variandis*, la stessa logica che aveva portato Genovesi a convertirsi «da metafisico a mercatante». Passare dalla metafisica giuridica della *Scientia juris* alla scienza sperimentale della politica realizzava un decisivo progresso verso la civiltà. L'evoluzione di questa *forma mentis* nel campo della legislazione schiudeva un orizzonte di senso completamente svincolato dal mondo chiuso della *juris prudentia* per aprirsi all'universo infinito delle relazioni sociali.

Per questo non bisogna neppure – per altro verso – lasciarsi trarre facilmente in inganno dal titolo e credere che l'opera filangieriana voglia proporre un prontuario di tecniche (inevitabilmente esoteriche) per realizzare una buona legislazione. Fi-

langieri, al contrario, inorridiva di fronte all'idea che la funzione nomotetica e creativa del diritto potesse essere ridotta a un insieme di *tecniche* delle quali restava padrona assoluta la consorteria giuridica. Una scienza empirico-razionale della legislazione era per lui fondata sull'osservazione dell'esperienza storica e sulle dinamiche evolutive della struttura sociale. Lì andavano reperiti i valori essenziali della filosofia e della politica; e da lì occorreva attingere i concetti fondamentali da trasformare in decisioni operative. In definitiva "scienza della legislazione" significava per Filangieri "scienza (giuspolitica) dello Stato"⁶⁵.

5. *L'abitudine italiana al caos e le «passioni conducenti» alla statualità*

Ma il problema che Filangieri aveva davanti appariva già nel suo tempo un macigno insormontabile. Come esercitare una scienza razionale dello Stato in un contesto nel quale il senso dello Stato era pressoché assente? Gli italiani erano abituati al caos e incapaci di pensare nelle loro menti e nelle loro abitudini la *socialitas*. Quest'abiezione semibarbarica alla quale erano inchiodati costituiva il più grave ostacolo sulla via della civilizzazione statale. Il compito principale che Filangieri si pose fu l'individuazione di vie d'uscita da questa condizione.

La principale risposta egli la trovò nel concetto di «passioni conducenti». Filangieri chiama «passioni conducenti» quelle passioni insite nell'animo umano che possono condurre «al grand'effetto, che noi ci proponiamo, e che propor si dovrebbe il saggio legislatore», ossia il radicamento nel popolo di «quella virtù civile, che com-

bina la volontà col dovere, e che può sola costituire l'umana felicità»⁶⁶. La «combinazione della volontà con il dovere», ossia l'atteggiamento responsabile che ciascun soggetto deve assumere verso la libertà altrui e il rispetto delle regole scritte e non scritte che di quella libertà sono il presidio e la garanzia, è dunque per Filangieri il fondamento della statualità, dello spirito delle istituzioni e della civilizzazione statale. È, però, necessario individuare le condizioni che favoriscono l'affermazione e il radicamento negli animi di questa "volizione adesiva" dalla quale dipende la realizzazione di una società sana, ordinata, efficiente e ben organizzata. Filangieri ritiene che le passioni «le quali, così nella guerra come nella pace, così nella repubblica come nel regno, così nell'individuo come nel popolo, abbiano in ogni tempo, stabilmente ed in tutte le circostanze questa sublime qualità», sono soltanto due «e queste sono l'amor della patria e della gloria, allorché sono dal legislatore saggiamente introdotte, combinate, diffuse, invigorite»⁶⁷. La prima, che dà luogo al celebre detto *Pro patria mori*, è per Filangieri «la madre di tutte le virtù sociali» e «rende la seconda sorgente fecondissima dei prodigi di queste istesse virtù»⁶⁸.

La coesistenza di queste due forze era dunque determinante per disabituare le popolazioni italiane al caos, orientarle all'amore per l'organizzazione pubblica e inclinarle affettivamente verso l'interesse comunitario e la solidarietà sociale: «L'una presta soccorso all'altra ed a vicenda si fortificano e si fecondano»⁶⁹. L'intersezione delle due energie passionali – per la patria e per la gloria personale – realizzava il paradosso di far coesistere le due spinte contrastanti all'amore del prossimo e all'amor proprio (quelle che Genovesi aveva

chiamato «socialità» e «cupidità») e determinava quindi un decisivo travaso delle energie individuali dal 'particolare' al 'generale', trasformando l'egoismo individualistico in egoità sociale, ovvero l'altruismo egoista in egoismo altruista⁷⁰.

È quest'obiettivo supremo della *Scienza della legislazione*: far sì che la forza della società civile s'imponesse fino a diventare tanto grande da apparire a tutti «fatale», cioè irresistibile. Filangieri ricerca, attraverso l'aderenza della volontà dei singoli al senso del dovere instillato in ciascuno dall'educazione civile, l'utilità dell'interesse generale.

6. Società e/è libertà

Difendere – e prim'ancora costruire – la società è, dunque, per Filangieri il dovere prioritario di ogni cittadino e segnatamente di ogni uomo di pensiero. Costruire un minimo di reticolati sociali, pervenire a un livello almeno basilare d'interazione sociale, è un compito propedeutico a ogni azione legislativa.

Filangieri avverte la fondamentale importanza del legame tra libertà e legge: «Se il *dovere* senza la *volontà*, esclude la *libertà*; se la *volontà* senza il *dovere* esclude la dipendenza: il *volere* ciò che si *deve* conserva la *libertà* senza distruggere la *dipendenza*»⁷¹. La combinazione della volontà con il dovere è dunque la soluzione del problema: «Quando il cittadino desidera ciò che la legge prescrive, quando, correndo ove la sua volontà lo spinge, egli va dove le leggi lo chiamano, allora egli è dipendente perché vive sotto le leggi, ed è libero, perché seconda la sua volontà, e farebbe ciò che esse prescrivono,

ancorché esse non lo prescrivessero»⁷².

Ma come ottenere questa perfetta fusione tra volere e dovere? In fondo non sta proprio in questa *volizione adesiva* ai valori condivisi l'essenza della civilizzazione statuale? La risposta di Filangieri è che l'unica irresistibile forza che può determinare questa «sublime combinazione»⁷³, consistente nella concordanza tra volontà e legalità, è la passione che dà agli uomini la forza di realizzare qualsiasi obiettivo. Ma le passioni non sono tutte uguali e soprattutto esse non sono tutte 'naturali' in egual misura. Sono i valori sociali trasfusi nelle norme legali a determinare la gerarchia delle passioni. E sulla formazione o sul potenziamento di questi valori Filangieri riteneva che la legislazione potesse influire in modo determinante. Di qui l'importanza attribuita all'ordinamento giuridico che non è visto da Filangieri solo come un recettore delle tendenze culturali e sociali esistenti, ma piuttosto come un sistema di norme in grado di determinare, o quanto meno di orientare, i sentimenti morali che albergano nei consociati. Un sistema di buone leggi può allora risultare determinante nel creare istituzioni efficaci e attraverso di esse forgiare, stimolare e incrementare mentalità e comportamenti virtuosi.

Ma quali sono le buone leggi? È evidente che per Filangieri le «buone leggi» sono tutte quelle che si rivelano utili a innescare e potenziare il processo di civilizzazione statuale, facendo leva su quel tipo di passioni individuali che non si rivelano ondivaghe ed esposte al capriccio e al desiderio estemporaneo dei singoli individui, ma che siano espressione di un sentimento vero, vigoroso e costante, un sentimento suscettibile di estendersi e propagarsi a tutti o almeno alla grande maggioranza dei cittadini⁷⁴. Questo

tipo di sentire comune «che combina la volontà con il dovere» genera nell'individuo inserito nel contesto sociale una forza dirompente che nulla può arrestare.

Non è quindi, come pretendeva la religione tradizionale, contro l'amor proprio che bisogna dirigere gli strali. Come aveva insegnato Genovesi, quella 'passione' rivolta a se stessi si rivela invece utilissima, alla sola condizione di essere ben indirizzata cioè inserita in un contesto pienamente sociale. Partendo dall'insegnamento del maestro salernitano, Filangieri si propone di chiarire, conducendo un'analisi dal punto di vista più squisitamente giuridico, le implicazioni e gli sviluppi di quell'intuizione fondata sulla valorizzazione del *self-interest* come molla di sviluppo per la società. Inquadrato all'interno della *socialitas*, l'amor di sé determina una "egoità sociale" che, a dispetto delle apparenze (e dei valori morali astratti), combatte le tendenze egoistiche, le modera, le governa e le indirizza verso finalità generali. Occorre quindi opporsi e lottare «contro il governo e le leggi» che non sanno servirsi della natura umana indirizzandola verso obiettivi sociali e sanno solo recepire il contenuto dei precetti morali tradizionali⁷⁵.

Sapendo bene che la giurisprudenza non era riuscita a realizzare quell'obiettivo, anzi non se l'era mai neppure posto, Filangieri puntò tutto sulla legislazione, convinto che era quello lo strumento che si poteva utilizzare più efficacemente per innescare il processo di civilizzazione statutale. Questo – che Filangieri stesso definisce «sublime» – è il vero obiettivo della sua intera opera.

7. *L'enigma-Filangieri: pensatore astratto o filosofo realista?*

Ma perché l'ideologia giuridica, sottesa alla *jurisdictio* sulla quale gli apparati giudiziari imperniavano la loro attività e la loro arcana forza politica, non aveva alcuna capacità di uscire dallo schema tradizionale che giustificava e legittimava il diritto, l'*ordo juris*, con il ricorso astratto alle norme morali (salvo poi capovolgerne il senso nell'applicazione concreta)? Filangieri comprese che questa operazione, logica e ideologica, comportava una rivoluzione della mente ed era quindi del tutto inconcepibile nell'ottica del giurista italiano di Antico Regime. Fin dai trattati politici medievali (come il *De Tyranno* di Bartolo che aveva fatto scuola per intere generazioni di *legum doctores*), il giurista di quella lunga epoca del diritto comune, che stentava a tramontare nella frontiera d'Europa del Mezzogiorno italiano, era stato capace al più di formulare concetti astrattissimi e inconcludenti sull'interesse statutale, mostrandosi invece sempre meticolosamente attento a servire gl'interessi particolari disposti a remunerarlo meglio. I *sacerdotes juris* in definitiva erano stati tanto arroganti con i deboli quanto pronti di fronte ai potenti di turno.

Fin da giovanissimo, ancora si può dire imberbe, Filangieri si era reso conto della gravità di questa situazione e della necessità di ribaltarla completamente. Per realizzare questa rivoluzione bisognava partire dalle fondamenta dell'edificio che per quanto fastidioso era tuttavia ancora in piedi. Di qui l'attacco alla formazione dei giuristi e alle fonti che alimentavano la cultura giuridica. Il tema dell'educazione diventa perciò, fin dalla concezione originaria della *SdL*, un pilastro fondamentale destinato a reggere

l'intera costruzione concettuale dell'opera. L'aspetto pedagogico non investiva, infatti, solo la formazione delle giovani menti, ma si configurava nel disegno filangieriano come un fondamentale snodo politico attorno al quale si avviluppavano tutte le principali linee costitutive della socialità. L'istruzione diventava così un problema eminentemente politico, in quanto nella sua riuscita si determinava la strutturazione della *forma mentis* del nuovo cittadino dalle cui virtù civiche dipendeva la possibilità di riuscita del processo di civilizzazione socio-statale.

Intesa come problema del tutto intrinseco alla sfera politica – e non solo come un aspetto limitato al campo pedagogico – l'educazione diventava l'elemento decisivo anche per assicurare l'effettività del diritto, ossia per tramutare l'astrattismo normativo e assiologico in diritti acquisiti e cause vinte. Applicando in modo raffinato e discreto il metodo del realismo machiavelliano, Filangieri concepì con chiarezza l'idea che non esiste diritto che possa dispiegare la sua efficacia in assenza di una 'base' sociale disposta a riceverlo e applicarlo. Nessun diritto positivo produce effetti senza diventare in qualche misura consuetudinario, perché le sue regole per concretizzarsi e non restare solo enunciati astratti devono essere introiettate nelle abitudini e nella mentalità sociale, diventare *habitus mentis*.

La minuziosa attenzione che Filangieri pone al problema educativo è dunque un passaggio propedeutico a quel rinnovamento, tanto politico e sociale quanto giuridico e istituzionale, che fin dal titolo della sua opera egli intendeva realizzare. Per questo tutte le sue idee in tema di riforma degli studi e dei sistemi educativi vanno

lette non come tecniche per migliorare la pedagogia – che comunque si trovava per lui ancora in uno stato semi-ancestrale e quindi bisognosa d'interventi immediati per aggiornarla –, ma come un vero e proprio piano di rinnovamento *ab imis* del sistema istituzionale. Occorreva disciplinare minuziosamente la formazione di ogni fanciullo per crearne un cittadino virtuoso. E 'virtuoso' per Filangieri significava in primo luogo pronto a recepire nel suo animo le novità che la nuova scienza legislativa, ispirata ai criteri della razionalità, avrebbe disposto. Il suo obiettivo era quindi di avviare, attraverso un mirato percorso pedagogico, il processo di socializzazione di tutti gli abitanti del regno, affinché si potesse iniziare a costruire quel fondamento socio-culturale destinato poi a favorire il processo di piena maturazione della statualità. Con le sue parole, il vero scopo della riforma dei metodi educativi e dei *curricula* scolastici era la necessità di assicurare «col soccorso dell'educazione, alla nazione un carattere, ed al popolo una passione»⁷⁶. Il piano pedagogico-formativo disegnato da Filangieri è perciò un programma globale, che abbraccia l'intero sviluppo umano dalla più tenera età fino agli stadi più complessi del sapere. I giovanetti dovevano essere seguiti in base a un predeterminato e coerente *cur-sus*colare e dovevano essere guidati fino a conseguire l'obiettivo preposto, dall'età di cinque anni fino al compimento degli studi universitari.

Pur avendo come fine ultimo l'educazione del *civis* (quindi del popolo intero), nella sua idea di riforma della scolarità Filangieri riteneva che il problema più immediato – logicamente e operativamente prioritario rispetto a tutto il resto – fosse la formazione degli educatori. Qualsiasi

piano pedagogico, anche il più accorsato, si sarebbe infranto di fronte a questo scoglio, rimanendo quindi lettera morta. Si osserva qui all'opera il metodo fortemente realistico del nostro filosofo. Egli partiva dal presupposto che serve a poco o punto progettare splendide costruzioni teoriche se non ci si preoccupa di come farle funzionare in pratica. Il suo metodo si fonda quindi su un capovolgimento radicale del criterio tradizionale ispirato al deduttivismo di provenienza aristotelica (l'importante è l'aspetto speculativo, nella convinzione che la realizzazione delle idee avvenga per una loro presunta forza propria, in una sorta di autogenesi). Applicando l'assunto centrale del pensiero machiavelliano, Filangieri riteneva invece che il metodo giusto fosse quello di partire dall'osservazione della realtà così come essa è; e sulla base di quest'osservazione procedere poi induttivamente per stadi di approfondimento successivi fino a pervenire alla formulazione di principi generali. Questi ultimi, provenendo dall'osservazione empirica e non dalla speculazione teoretico-metafisica, mantenevano sempre una stretta correlazione con i problemi reali. La stessa formula divenuta famosa della «filosofia in soccorso dei governi» non è altro che la coniugazione alla politica di questo metodo. Nell'economia generale del linguaggio filangieriano significa che la teorizzazione doveva restare sempre agganciata ai problemi politici attuali e non librarsi nel cielo aeriforme delle idee pure.

Applicare questo metodo al tema della pedagogia politica significava porsi in primo luogo il problema di come formare coloro che erano destinati a educare i giovani. La soluzione che propone fa chiarezza sul fatto che, nella costruzione del suo pen-

siero, Filangieri non abbandoni mai una rappresentazione di se stesso come *giurista*. Un giurista però molto diverso dagli altri in quanto profondamente rinnovato nei metodi e nei contenuti del suo sapere. Per questo motivo egli attribuisce il delicatissimo ruolo di educatori ai magistrati. E sempre a un magistrato pensava di affidare il governo dell'intero sistema della pubblica istruzione. È evidente, però, che quest'obiettivo poteva essere raggiunto solo attraverso la rieducazione – a loro volta – dei *legum doctores*. Il piano di riforma procedeva di conseguenza su una duplice linea, precisa e coerente: da una parte si proponeva di fare dei magistrati – e più in generale dei giuristi formati a una nuova cultura e sensibilità – un gruppo sociale educato allo spirito delle istituzioni e proiettato alla religione dello Stato; dall'altro occorreva occuparsi dell'educazione del popolo.

Come si è già accennato, l'esperienza del giurista che ben conosceva i "difetti della giurisprudenza" e l'influenza della scuola economico-filosofica genovesiana, che denunciava la tirannia della magistratura e dei vecchi apparati ministerialitogati, aveva fatto maturare in Filangieri la consapevolezza che, per realizzare una vera riforma della società napoletana, la priorità assoluta era cambiare la mentalità dei giuristi. Risolto il problema dell'egemonia dei gesuiti sull'educazione con l'espulsione dei padri dal regno di Napoli nel 1767, bisognava ora partire da questo snodo cruciale per completare l'opera di modernizzazione culturale e politica intrapresa prima da Monteleagre e poi proseguita da Tanucci.

E proprio sulla funzione affidata nella nuova società ai magistrati si può riscontrare uno dei pochi elementi di dissenso tra il pensiero di Filangieri e quello di Rousseau.

Il ginevrino non avrebbe mai affidato l'educazione del popolo ai magistrati, sopra i quali aveva riversato il suo alluvionale e irriducibile odio, avendo compreso con una lucidità senza eguali che lì si annidava il vero problema della struttura socio-istituzionale dell'Antico Regime: Emile si rifugia nella natura per sfuggire alle grinfie dei *robins*; e proprio grazie a questo distacco dall'egemonia culturale e politico-istituzionale dei *sacerdotes juris* egli potrà rifondare i diritti costituzionali legittimandoli non più sulla mediazione patriarcale, ma sul patto sociale⁷⁷. Il passaggio dal *consensus gentium* al consenso elettorale si realizza quindi attraverso l'espulsione della vecchia cultura giuridica dal novero dei saperi utili alla costruzione socio-statuale. Con un atteggiamento più realistico, pragmatico e moderato, imposto dalle condizioni oggettive che aveva di fronte a sé nel Mezzogiorno italiano, Filangieri riteneva invece che nel suo concreto funzionamento lo Stato non avrebbe mai potuto fare a meno dei giuristi. La soluzione pertanto non poteva consistere in una radicale demolizione della funzione giurisdizionale, come durante la Rivoluzione avrebbe poi proposto Robespierre, ma nel favorire una sua graduale evoluzione verso forme meno aggressive e soprattutto meno versate a trascinare in forme occulte di esercizio della sovranità politica. Filangieri aspirava insomma a una riforma della mentalità giuridica per assimilarla il più possibile al processo di modernizzazione delle mentalità sociali⁷⁸.

Così, mentre dal pensiero di Rousseau si evince che l'unico sbocco della crisi – generata dal conflitto tra l'ideologia conservatrice della magistratura e le spinte innovatrici che provenivano dal campo intellettuale e politico in risposta a una società ormai in



Ritratto di Gaetano Filangieri, incisione all'acquaforte

pieno tumulto evolutivo – era la Rivoluzione⁷⁹, nell'ottica di Filangieri (non meno rivoluzionaria per i suoi contenuti, ma decisamente più morbida nella forma) occorreva partire da un lavoro "dal basso" e più graduale. Se per i rousseauiani la priorità era creare un nuovo assetto organizzativo dello Stato basato sul principio dell'assoluta trasparenza di tutti i poteri e su un nuovo senso attribuito al concetto di "legge"⁸⁰, per Filangieri, invece, la via d'uscita era rivoluzionare la mentalità dei magistrati portando all'interno della cultura giuridica i germi del rinnovamento riformatore. Quella che il giovane filosofo napoletano proponeva, in-

somma, era una "rivoluzione pacifica", ma non per questo meno innovativa e radicale, nella sostanza, rispetto all'idea rousseauiana⁸¹.

Filangieri era un filosofo prudente e concreto. Come Machiavelli, Montaigne e Montesquieu traeva la sua filosofia dall'osservazione storica e attraverso gli *exempla* degli antichi aveva colto un punto nevralgico dell'esperienza italiana: i territori stanziati al di qua delle Alpi non erano mai stati attraversati da congiunture traumatiche come le guerre di religione in Francia o le rivoluzioni inglesi. Quelli erano stati momenti di rottura e di cambiamento violento, ma salutare, fasi che avevano squassato la coscienza civile di quelle comunità nazionali, ma nel contempo avevano forgiato il carattere sociale, creando i fondamenti della coscienza politica. Quei passaggi, difficili, grevi, cruenti, avevano però contribuito in modo determinante al raggiungimento di un livello elevato di coesione e di maturità collettiva. Effetti paradossali delle vicende umane: dal baratro della violenza rivoluzionaria era scaturito il lievito per far crescere il processo di civilizzazione statale. Ma in Italia quelle condizioni non erano state possibili⁸². Ha dell'incredibile che una giovanissima mente come quella di Filangieri, per quanto avvezza a uno studio incessante e prolungato, abbia potuto comprendere così in profondità l'anomalia italiana in comparazione con le più avanzate società europee. Gli ultimi mesi della sua brevissima vita furono segnati dal lavoro intensissimo nell'intento di terminare gli ultimi capitoli della *SdL* e in particolare quel libro quinto destinato nel piano dell'opera a trattare il decisivo argomento della «religione civile».

Quando morì, il 21 luglio 1788, mancava meno di un anno allo scoppio della Rivolu-

zione francese della quale Filangieri aveva sentito, come nessuno in Europa, spirare il vento innovatore. Da quel momento sarebbero trascorsi ancora undici anni dalla cosiddetta "Rivoluzione partenopea" del 1799, che alle sue teorie – soprattutto attraverso Mario Pagano, quasi coetaneo ma in realtà il maggiore allievo di Filangieri – si sarebbe ispirata. E del resto vi sono vite che sembrano segnate nel loro esito. Quand'anche fosse sopravvissuto al suo infuato destino, Filangieri sarebbe con ogni probabilità finito tra i martiri del '99, giustiziato da quello stesso popolo per il miglioramento delle cui condizioni di vita si era come nessun altro battuto.

8. Il magistrato supremo dell'educazione

Filangieri ideò il suo programma sull'educazione pubblica sulla base di una ripartizione del popolo in due classi: la prima era composta da coloro che erano destinati a esercitare un lavoro nel settore agricolo o in quello manifatturiero; la seconda era formata da coloro che si destinavano alle «arti liberali, al commercio, a servir l'altare, a riparare ai mali fisici dell'uomo, ad istruirlo, a condurre gli eserciti, a guidar le squadre, ad amministrare il governo, a diffondere i lumi»⁸³.

La struttura amministrativa dell'educazione pubblica era composta da tre ordini di magistrati. Il *Supremo magistrato dell'educazione* era la figura apicale, cui era affidato il compito di sovrintendere e disciplinare l'educazione privata di tutti i ragazzi del Regno nel passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza, dai cinque ai quattordici anni⁸⁴. Per la prima classe della popolazione l'or-

gano monocratico doveva presiedere un collegio di magistrati formato da un togato per ogni provincia e da un numero di giudici togati pari al numero delle comunità urbane e rurali presenti in ciascuna provincia del Regno. Ai *Supremi magistrati di provincia* competeva la nomina, per ogni comunità, di un numero di «probi cittadini» che doveva essere proporzionato all'entità della popolazione. Il governo di questa magistratura popolare doveva essere delegato a un «magistrato particolare» (anch'egli togato) che era alle dirette dipendenze del *Supremo magistrato di provincia* e doveva occuparsi d'istituire i custodi. Quest'attività aveva anche una funzione di controllo e di garanzia che il sistema di valori fosse da loro trasmesso ai fanciulli delle singole comunità. Quel sistema di valori era tripartito: comprendeva la cura di sé, il comportamento sociale e l'etica del lavoro. Se il primo e l'ultimo obiettivo formativo erano d'immediata comprensione, perché riguardavano rispettivamente le abitudini della cura del corpo e l'avvicinamento al mestiere o alla professione, il secondo corrispondeva invece a un obiettivo più complesso – e più celato – che si annidava nelle falde profonde della filosofia filangieriana: riguardava la trasmissione ai giovani di quello “spirito delle istituzioni” che veicolava il senso dell'appartenenza a una comunità nazionale integrata nella dimensione politico-istituzionale della statualità⁸⁵:

L'oggetto dell'educazione morale in generale è di somministrare un concorso di circostanze il più atto a sviluppare queste facoltà a seconda della destinazione dell'individuo e degl'interessi della società della quale è membro⁸⁶.

L'educazione morale ai principi della cittadinanza doveva quindi essere affidata ai magistrati, in quanto dotati di un bagaglio culturale superiore alla media (che andava

comunque prima formato e poi progressivamente controllato e aggiornato). Ciascun magistrato avrebbe rivestito, quindi, anche la carica d'«istruttore morale» e questa, anzi, sarebbe stata

la più importante e la più nobile delle sue funzioni. La sua dignità, il lustro della sua carica, il rispetto, che questa procurar dovrebbe alla persona che ne sarebbe investita; la venerazione, che si dovrebbe da' custodi ispirare a' fanciulli per questo capo comune; i requisiti che ornar dovrebbero l'uomo, al quale questa cura verrebbe affidata; tutte queste circostanze, io dico, darebbero una efficacia maggiore alle sue istruzioni, unendo all'evidenza delle verità le prevenzioni dell'opinione⁸⁷.

Il primo obiettivo del magistrato doveva essere lo scardinamento della mentalità asociale dal popolo. Occorreva sostituire il sistema di valori derivante dalla tradizione religiosa e giuridica medievale⁸⁸ con il sistema dei valori moderni ispirati alla *socialitas*⁸⁹. Era un compito arduo e complesso che doveva partire dalla demolizione dell'accumulo di credenze che apparivano ormai grossolane e primordiali e che formavano un coacervo indistinguibile difficilissimo da estirpare, una quantità d'incrostazioni divenute *habitus* mentali e strutture pre-comprensive pressoché onnipotenti. Per Filangieri l'ignoranza, la superstizione, i pregiudizi, le false massime di una morale religiosa non aggiornata, dovevano essere sostituiti dalle «virtù sociali»⁹⁰. Queste ultime sono da lui intese come convincenti intrinseci alla coscienza, basati su un forte senso civico e incardinati su un solido sentimento di umanità⁹¹.

In ciascuna comunità del Regno ogni padre aveva il diritto di presentare al *Supremo magistrato della pubblica educazione* il proprio figlio, a partire dal compimento del quinto anno di età. In assenza, tutta-

via, di un vero e proprio obbligo di farlo. Filangieri aveva studiato un incentivo alla motivazione psicologica dei genitori per far sì che essi fossero indotti a presentare spontaneamente i pargoli. La leva motivazionale intersecava la sfera dell'economia politica dal momento che, con l'adesione al sistema educativo pubblico, tutte le spese d'istruzione e di sussistenza dei giovani sarebbero state a carico dello Stato. Il meccanismo era inoltre congegnato in modo da creare un concorso di responsabilità private e pubbliche per garantire l'istruzione degli allievi:

La sicurezza di avere un figlio educato ed istruito, ed il vantaggio di non dover pensare alla sua sussistenza, sono due sproni bastantemente forti per togliere dalle domestiche mura, ed invitare alla educazione del magistrato e della legge, tutti i fanciulli di questa classe senza costringere la paterna libertà⁹².

L'educazione pubblica doveva comunque essere assicurata anche alle fasce sociali più disagiate ed emarginate. I figli dei nullatenenti e dei mendicanti, così come gli 'esposti' (i cosiddetti "figli di nessuno") e gli orfani venivano affidati d'ufficio al magistrato che li assegnava a uno dei custodi della comunità in ragione delle esigenze legate all'offerta contingente di lavoro⁹³.

Filangieri definisce poi in dettaglio le funzioni dei magistrati e dei custodi. Il magistrato di ciascuna provincia aveva il compito d'individuare i custodi tenendo presente non solo la dimensione della popolazione di ogni comunità, ma anche la distribuzione professionale della popolazione attiva. Il supremo magistrato della pubblica educazione, competente per provincia, doveva affidare a ciascun custode un certo numero di allievi, stando attento a non superare il limite di quindici. Il suo

compito prioritario era «d'iniziare e d'istruire i fanciulli a lui affidati nel mestiere ch'egli professa»⁹⁴.

9. *La via socio-economica alla statualità*

La destinazione del giovane dipendeva quindi dalla professione esercitata dal suo custode. Ovviamente Filangieri non ignorava affatto la difficoltà di una simile disposizione. Una norma che sottraeva di fatto ai padri la libertà di decidere sull'avviamento al lavoro dei propri figli avrebbe provocato solo sconcerto: anche ad ammettere di riuscire a vararla, certamente sarebbe stata disattesa, poiché troppo contraria alla mentalità radicata. La struttura della società medievale e di Antico Regime era imperniata sulla concezione cattolico-tradizionale della famiglia, cellula attraverso la quale veicolavano tutte le tradizioni e le ritualità legate al culto religioso, e la Chiesa manteneva su questo punto l'atteggiamento arcigno del difensore di un confine – morale e sociale – considerato invalicabile. D'altra parte, se al padre fosse stata lasciata la totale libertà di scegliere il destino del figlio, tutte le misure più importanti e innovative della riforma proposta da Filangieri sarebbero state vanificate. L'argomento era dunque cruciale e la sua soluzione un aut-aut.

Il rischio opposto era quello di mantenere in piedi una società ingessata, per effetto di una scarsissima mobilità sociale. Assegnare un arbitrio illimitato al magistrato in questo delicatissimo campo delle scelte personali sarebbe stato d'altronde controproducente, perché imporre a un padre un mestiere piuttosto che un altro

per suo figlio avrebbe certamente avuto un effetto di deterrenza, a monte, disincentivando le famiglie ad affidare la figliolanza al magistrato. I capifamiglia temevano infatti che venisse disperso il patrimonio materiale (di utensili e macchinari) e immateriale (di conoscenze) connesso al tradizionale passaggio del mestiere per via patrilineare⁹⁵. Occorreva, quindi, studiare un sistema che garantisse un equilibrio nella naturale contrapposizione delle due posizioni alternative e perciò «limitare l'arbitrio del magistrato e del padre, e dare all'uno ed all'altro una parte nella scelta»⁹⁶. In concreto ciò significava che «il padre aver dovrebbe il solo diritto di pretendere, che il suo figlio fosse iniziato nell'istessa sua professione. Il magistrato dovrebbe aver quello d'indicare il *custode* o dell'istessa professione del padre, quando questi volesse far uso del suo dritto, o di quella professione che vuole, quando il padre rinunziar volesse a questo dritto»⁹⁷.

Una volta rispettata la libertà dei padri, ottenuta con ciò la loro fiducia e la loro predisposizione favorevole o almeno non ostile per principio all'affidamento dei figli, i giovani potevano iniziare il percorso formativo. L'impatto maggiore della riforma sul piano socio-economico si sarebbe evidenziato nel corso degli anni successivi.

A determinate condizioni «la prima destinazione de' fanciulli, ristretto ne' giusti limiti l'arbitrio del padre e quello del magistrato», poteva anche essere cambiata. Filangieri tiene, a questo proposito, a sottolineare come, nel processo formativo, sia di decisiva importanza individuare le predisposizioni e le propensioni individuali di ogni allievo nel rispetto della «libertà che si deve dare al talento»⁹⁸. La scelta del futuro lavoro doveva dipendere, in-

somma, dal talento di ogni singolo allievo, accertato, nel corso dell'*iter* formativo, dal magistrato che a sua volta vigilava sul quotidiano lavoro dei custodi⁹⁹. Il magistrato aveva così la possibilità d'individuare i casi nei quali la prima destinazione dei fanciulli non corrispondeva alle loro effettive attitudini, provvedendo a proporre una variazione dell'accordo originario stabilito con i padri. Il cambiamento poteva riguardare il passaggio da un mestiere a un altro restando nella medesima linea professionale o di mestiere, ma poteva anche riguardare il passaggio dalla prima classe, quella cioè composta da coloro che erano destinati a «servire la società colle loro braccia» (cioè a esercitare un lavoro nel settore agricolo o manifatturiero), alla seconda classe che costituiva l'*élite*¹⁰⁰.

Sempre attento agli aspetti economici della riforma dell'educazione, Filangieri sapeva bene che l'ipotesi di mutamento di destinazione dalla prima alla seconda classe comportava un sensibile aggravio delle spese per il mantenimento agli studi, dal momento che nel sistema educativo della seconda classe il fanciullo doveva lasciare la famiglia e frequentare un collegio fino ai diciotto anni. Qui il tema della differenziazione tra i talenti s'imbatteva nella più grave delle difficoltà di ordine sociopolitico, una difficoltà che atteneva alla struttura stessa della società di ordini.

Filangieri però ipotizzava anche il caso inverso. Qualora un magistrato non dimostrasse di essere pienamente capace di assolvere al proprio ruolo nel modo richiesto, ovvero qualora non perseguisse i principi dell'interesse generale, avrebbe dovuto essere trasferito in un altro settore, più consona al suo livello:

Quanti agricoltori, quanti artigiani sarebbero forse nati per amministrare il governo, e quanti magistrati sarebbero forse nati per coltivar la terra o maneggiar la scure?¹⁰¹

Si trattava, all'evidenza, di un'idea destinata a essere percepita come un'enormità iperbolica in una società come quella di Antico Regime. Era un'ipotesi assurda e talmente radicata in profondità nelle falde della psicologia sociale che ancor oggi nella realtà italiana – che per tanti versi contiene in sé larghi tratti ereditati da quell'esperienza che in tutta l'Europa civile può dirsi da tempo superata¹⁰² – l'espulsione di un giudice dal *corpus* (in larga parte ancora *mysticum*) della magistratura è considerata un'eventualità remotissima, eccezionale e, nel complesso, del tutto inverosimile, persino in casi di corruzione conclamata. Dotato di un umorismo tanto graffiante quanto sottile, ancorché (necessariamente) velato di uno schermo criptico, Filangieri trovò, sempre restando nell'ambito del ragionamento logico, il modo di mettere in evidenza le gravi *défaillances* ideologiche della magistratura napoletana a partire dal gravissimo problema dell'inaMOVibilità assoluta dei giudici.

Nonostante la sua diagnosi fosse così lucida e realistica, non era tuttavia per niente agevole individuare i rimedi. Gli evidenti progressi che sarebbero stati garantiti, nel complesso, dalla riforma proposta, rischiavano di essere vanificati dal momento che, non riuscendo a proporre soluzioni altrettanto realistiche, la sua visione poteva scivolare nell'utopia. A dispetto di molti suoi critici – che proprio per aver concepito un disegno mirabolante e inattuabile, più prossimo ai bei sogni che alla dura realtà, lo avrebbero accusato di astrattismo ingenuo – il machiavelliano Filangieri era sensibilissimo a questo aspetto della cor-

rispondenza tra valori politici e fatti storici e prestava la massima attenzione all'autocontrollo dei pensieri che trascriveva sulla pagina in modo da non farli mai decollare verso una sfera iperurania, inconciliabile con la realtà circostante. E la parte dedicata all'educazione è tra le più idonee dell'intera opera a farci osservare come la moderazione prudente operi in concreto¹⁰³.

Ad esempio per correggere le asimmetrie generate da un sistema educativo ancora troppo rigido, Filangieri prevede la fondazione di una *Cassa pubblica d'educazione* i cui fondi, messi a disposizione dallo Stato, erano assegnati a ciascuna provincia del Regno per coprire le spese del passaggio degli allievi meritevoli da una classe all'altra del sistema educativo. Così a ciascun giovinetto poteva esser offerta l'opportunità di seguire la propria strada, in attuazione del principio generale in base al quale a tutti i cittadini doveva esser data la possibilità di elevarsi e di raggiungere la felicità derivante dalla piena realizzazione della propria personalità¹⁰⁴.

10. *Il cuore della riforma: educare gli educatori*

Tutto il sistema filangeriano della pubblica educazione era dunque imperniato sulla figura di un nuovo magistrato che doveva a sua volta essere educato ai valori teorici ed empirici della statualità. Il cuore del piano di riforma puntava a tracciare le linee fondamentali di una nuova educazione dei giuristi per farli diventare un'*élite* aperta capace di sostenere il processo di modernizzazione della società. La critica di Filangieri all'ideologia della vecchia magistratu-

ra non era, nella sostanza, meno radicale di quella di Rousseau. Ma le condizioni politiche del Regno di Napoli non permettevano di schierarsi *apertis verbis* contro l'*establishment*, come avrebbero di lì a poco dimostrato i terribili eventi del 1799.

Nell'ordinamento che Filangieri disegna per assicurare la pubblica educazione alla seconda classe l'organizzazione prevedeva dei «Collegi» la cui amministrazione era affidata a tre ordini di magistrati. Il *Supremo magistrato dell'educazione* era la figura apicale; a lui era affidato il compito di regolare e sovrintendere all'educazione privata di tutti i giovanetti nel passaggio dalla fanciullezza alla maturità ossia dai cinque ai diciotto anni. Magistrati particolari governavano i singoli Collegi; e i custodi, che formavano la cosiddetta «magistratura popolare», dovevano seguire da vicino il percorso di crescita dei pupilli nel corso dei quattordici anni di studio avviandoli alle professioni scelte. Il disegno prevedeva la creazione di otto Collegi: «Dei magistrati e de' guerrieri; della Marina; de' Negozianti; de' Medici; dei chirurghi; dei farmaceuti; delle belle arti e de' sacerdoti». A ciascuna di queste professioni Filangieri dedica una specifica sezione del IV libro della *SdL*¹⁰⁵. A differenza di quanto stabilito per la prima classe, i costi della seconda erano completamente a carico delle famiglie, per lo più benestanti, che intendevano affidare i propri figli al *Supremo magistrato della pubblica educazione*. A carico della finanza pubblica restavano però gli eventuali trasferimenti dalla prima alla seconda classe dei giovani non facoltosi che manifestavano particolari attitudini per gli studi collegiali e tutte le relative spese di mantenimento¹⁰⁶.

Il sistema educativo dei «servitori della società» doveva essere analogo a quello

della prima classe. Il magistrato particolare dei Collegi doveva coordinare gl'insegnamenti divisi tra le «istruzioni»; queste ultime erano sia i precetti che dovevano essere «inculcati» ai fanciulli a partire dai cinque anni di età, sia i «discorsi morali» il cui fine «è piuttosto di formare il moral carattere degli allievi, che d'istruirli»¹⁰⁷.

Occorreva creare un insieme di credenze stabili, o meglio una gerarchia minima di valori comuni all'intera popolazione nella convinzione che «il paese più culto [e perciò meglio disposto a promuovere la civilizzazione statuale], a creder mio, sarebbe quello, ove vi fossero meno errori e più verità diffuse nel volgo, e meno semidotti tra gli scienziati»¹⁰⁸. La più grande disgrazia, infatti, non era quella di avere un popolo ignorante, ma quella di avere un popolo deformato dalle «mezze verità» raccontate loro dalla propaganda perniciosa dei «falsi dotti» e dei «semidotti». Mentre paese virtuoso era quello nel quale «l'opinione pubblica» non era «soggiogata dalla molteplicità dei semidotti» e non concedeva «ad essi i suoi suffragi»¹⁰⁹.

Filangieri comprende qui una verità di straordinario valore politico e sociale, ancora attualissima: l'*élite* (formata dalla seconda classe) deve essere ristretta e deve annoverare solo i veri talenti, i quali devono essere educati per un verso al realismo empiristico e per un altro al rispetto dei principi dell'eguaglianza e del rispetto della dignità umana. Un passo di straordinaria efficacia (anche stilistica) sintetizza alla perfezione questa linea:

Uno de' principali oggetti dunque dei morali discorsi, destinati per gli allievi di questa seconda classe, sarà l'energica esposizione dei principii dell'umana uguaglianza; del rispetto che si deve all'uomo; dell'ingiustizia di quello che si cerca

nella sola condizione [sociale ed economica]; dell'insania, dell'orgoglio, e della piccolezza della vanità. Il potere disgiunto dalla virtù, le dignità disgiunte dal merito, saranno loro mostrate come le vere cause dell'orgogliosa alterigia; e la moderazione, come il vero indizio della grandezza dell'animo e della superiorità dei talenti. La reciproca dipendenza degli uomini; lo scambievol bisogno, che hanno gli uni degli altri [...] concorreranno in questi discorsi a conseguire il desiderato fine¹¹⁰.

Quello che Filangieri intende qui perseguire, nell'educazione dell'*élite*, «è l'umanità» con il «sentimento che la produce [che] è la compassione»¹¹¹. Instillare il senso dell'umanità – per via compassionevole – nelle giovani menti destinate poi ad assumere il governo della società era un passaggio fondamentale per realizzare la civilizzazione statuale. Ecco perché Filangieri pone la massima attenzione in questo decisivo passaggio del processo educativo:

Per divenir compassionevole un fanciullo, bisogna ch'egli sappia, che ci sono degli esseri simili a lui, che soffrono ciò che egli ha sofferto, che sentono i dolori ch'egli ha intesi, o ch'egli sa di poter sentire: bisogna finalmente, che la sua immaginazione sia attiva a segno da potergli presentare e comporre queste dolorose immagini, allorché vede soffrire, e da trasportarlo, per così dire, fuori di sé medesimo per identificarlo coll'essere che soffre. Ecco perché i bruti non sono compassionevoli; eccon perché non lo sono né i fanciulli della prima infanzia, né gli stupidi; ed ecco finalmente perché sovente lo sono sì poco i ricchi, i grandi e i re¹¹².

Per questo i rampolli delle classi agiate avevano maggior bisogno di comprendere in che cosa consistano la compassione e l'umanità: «L'educazione deve dunque in questa classe riparare al male della condizione; l'educazione deve soccorrere il sentimento della compassione, per favorire la virtù dell'umanità»¹¹³.

Stabilito questo principio di eguaglianza nei valori sociali e nei sentimenti politici sottesi alla *paideia* civile, Filangieri si poté dedicare alla definizione degli obiettivi educativi specifici che dovevano essere raggiunti nel corso dei quattordici anni degli studi collegiali. Alla seconda classe egli affidava un compito fondamentale, determinato dall'importanza delle funzioni che, nel giro di pochi lustri, gli allievi avrebbero ricoperto nella società. A differenza della prima classe il cui apprendistato alla vita sociale e al lavoro durava nove anni, il *cursus studiorum* della seconda ne durava ben quattordici. Al termine di questo lungo periodo di formazione, i futuri medici, magistrati, avvocati o notai potevano iscriversi alle facoltà universitarie per completare il percorso di studi – più tecnici – che li avrebbe abilitati a svolgere le rispettive professioni.

11. La vera rivoluzione è riformare la mentalità dei giuristi

Tra le diverse *élites* costituite dalle professioni liberali, Filangieri è particolarmente attento alla formazione dei *legum doctores*. Seguendo (con estrema circospezione) il metodo di Rousseau, la sua critica allo spirito corporativo della magistratura costituisce uno degli aspetti principali dell'intero progetto educativo dispiegato nella *SdL*.

Occorreva partire da un dato che agli occhi del giovanissimo filosofo napoletano era tanto incontrovertibile quanto amaro, ma che occorreva osservare con distaccato e analitico realismo: l'ideologia giuridica basata sul *mos italicus* rappresentava ovunque il trionfo della mentalità asociale e antista-

tuale e il regno di Napoli non aveva fatto eccezione, benché per certi versi essa era stata mitigata da una forte tradizione fridericiana, rimasta sottotraccia anche nei numerosi regimi successivi, assumendo le forme del giurisdizionalismo e di una relativa autonomia dello Stato dall'invasione della Chiesa romana; un'autodeterminazione realizzata soprattutto attraverso l'istituto del regno *exequatur*.

Con grande lucidità autoriflessiva, e per quanto pienamente consapevole della sua originalità e vastità di orizzonti concettuali, Filangieri stesso sentiva di essere pienamente inserito in quella linea che da Chioccarello a Francesco d'Andrea, arrivava fino ad Argento, a Giannone, a Fraggianini, per culminare nell'insegnamento rivoluzionario di Genovesi, subito rinnovatosi in Dragonetti e in una fioritura di talenti e d'ingegni che iniziavano a emergere proprio negli stessi anni in cui il genio di Cerciola stava elaborando e componendo il suo capolavoro. La saldezza nella convinzione d'innestare la sua originale riflessione in un robusto tronco ben radicato nell'*humus* culturale del Regno fornì a Filangieri la base sulla quale poter edificare le sue rivoluzionarie proposte. L'educazione giuridica era il punto nevralgico dell'intero sistema politico-sociale e bisognava perciò prestarle la massima attenzione. Nel nuovo programma pedagogico disegnato da Filangieri l'educazione dei giuristi – e dei magistrati in particolare, cioè degli educatori degli educatori – era collocata al primo posto. Il fine ultimo della formazione del magistrato è per Filangieri eminentemente statuale: occorre che i nuovi dottori in legge acquisissero prima di tutto «la cognizione del vero stato della propria nazione, e di ciò che sotto questo nome si comprende; quella dei

suoi veri interessi e dei suoi rapporti»¹¹⁴. Prima ancora di essere un giurista, il magistrato doveva essere messo nelle condizioni di comprendere la realtà sociale, politica ed economica dello Stato in modo da non perdere mai il contatto con la realtà nell'esercizio delle sue funzioni amministrative e giurisdizionali. Già all'età di undici anni era quindi previsto un anno di studio delle «patrie leggi» e «de' veri e luminosi principi dell'ordine pubblico e della prosperità sociale» in modo che, fin dai primissimi passi, i futuri magistrati dovessero essere in grado di osservare e comprendere lo scollamento esistente tra lo «spirito delle leggi» e il loro grado di effettività¹¹⁵.

Siamo qui – *ictu oculi* – di fronte a una riforma radicale del metodo e del percorso formativo dei giuristi. I giovani dovevano essere iniziati a un impiego non retorico del lessico giuridico, apprendendo a fare un uso ragionevole e moderato dei concetti tipici del diritto e facendo sempre prevalere il principio della trasparenza e dell'intelligibilità dei testi prodotti e dei discorsi enunciati. Il dottorando doveva ispirarsi costantemente ai principi del realismo, imparando a osservare la realtà senza preve valutazioni. La formazione di un nuovo magistrato «sarebbe [stata] la conseguenza di questa istruzione»¹¹⁶. Anche la prosecuzione del *cursus studiorum* era impostata in base agli stessi valori dell'empirismo e della concretezza, con un'avversione nettissima per la retorica e la ridondanza tipiche della *forma mentis* del giurista tradizionale. Ma ciò che più contava era il fatto – di capitale importanza – che gl'insegnamenti dei corsi universitari non dovevano più essere costruiti in base a un approccio ontologico all'*ordo juris*. La critica frontale alla concezione ontica del diritto e l'opzione per un

ordinamento fondato, al contrario, sull'idea che poneva al centro della vita giuridica il continuo mutamento della realtà sociale costituiscono il fulcro della *SdL* e dell'intera speculazione filangieriana.

Del resto fin dal libro iniziale sulle regole generali della scienza della legislazione, Filangieri aveva messo in guardia sui pericoli gravissimi e irrimediabili degli *arcani juris* gestiti in condizioni di assoluta ed esoterica esclusività dai *legum doctores*. In quelle condizioni nessuna statualità poteva svilupparsi e l'interesse generale restava sul nascere soffocato dalla selva rovinosa degli interessi microfeudali gestiti con sapienziale e impeccabile avvedutezza dai togati, maestri ineguagliabili d'ipocrisia e di cinismo senza scrupoli e senza limiti:

Perché dove la verità non si dice apertamente è segno che la virtù è timida e che la forza prevale; è segno che l'intrigo e la cabala ha parte nelle assemblee; è segno finalmente che una mano occulta, ma tirannica, chiude la bocca della libertà, per non far sentire le grida dell'interesse pubblico¹¹⁷.

La funzione giurisdizionale era quindi esercitata ad arcigna e torva difesa del particolarismo feudale e della società di ordini nella quale il potere arbitrario delle magistrature e delle istituzioni giudiziarie dettava legge. Sulla mentalità dei *sacerdotes juris* gravavano pesanti «eredità medievali» consolidate nei secoli che Filangieri intendeva sradicare. Quando scriveva che «l'utilità pubblica richiede la distruzione della feudale giurisdizione» egli si riferiva non solo al diritto feudale in senso stretto ma anche – anzi soprattutto – alla mentalità che i giuristi manifestavano in tutte le giurisdizioni¹¹⁸.

12. *Il male assoluto della società: il «potere disgiunto dalle virtù»*

Da questa rapida disamina, emerge in tutta evidenza che per favorire lo sviluppo della società e perseguire l'interesse pubblico, i giuristi non potevano – nell'ottica di Filangieri – limitarsi a essere giuris-periti, cioè esperti con competenze solo tecnico-giuridiche. Quest'obiettivo poteva essere raggiunto solo mediante un'istruzione specifica avviata già all'età tenera di cinque anni, ovvero quando le strutture mentali e comportamentali dei futuri magistrati erano ancora libere dal peso di quelle eredità medievali. Si spiega così la decisione di porre al centro della *SdL* l'acquisizione da parte dei giovani (e soprattutto dei futuri magistrati) del sistema di valori tipici della moderna mentalità socio-statuale.

Di questa nuova disposizione culturale e mentale, Filangieri non si limita però a individuare i valori positivi. Egli enumera e isola – per poterli meglio studiare e comprendere – anche i disvalori che ostacolano o frenano il processo di civilizzazione socio-istituzionale. Il principale tra questi valori negativi era per Filangieri «il potere disgiunto dalla virtù» che significava anche attribuire «le dignità disgiunte dal merito».

L'insegnamento di entrambi i principi – tanto di quelli positivi che conducevano alla *socialitas* e al progresso, quanto di quelli negativi che avevano causato l'asocialità e l'arretratezza – era necessario per consentire agli allievi della seconda classe di riconoscere distintamente gli uni e gli altri per poter indirizzare le loro scelte presenti e future verso il «bene» inteso da Filangieri come espansione della statualità.

12.1. *L'educazione civile ottiene più risultati dello Stato autoritario*

La *SdL* è opera complessa e ingannevole, poiché per coglierne tutte le implicazioni e le sfumature più profonde bisogna addentrarsi in essa con la stessa ponderata circospezione con la quale ci s'inoltra in una foresta vergine e procedere gradualmente, con una lettura lenta, paziente, completa e meticolosa (cosa che – spiace dirlo – non sempre è stata fatta dagli studiosi che se ne sono occupati).

L'intento principale di Filangieri è di osservare le modalità con le quali opera il legame che s'instaura nelle società umane tra l'evoluzione pedagogica e il processo di civilizzazione statale. Da questa base prende avvio l'argomento secondo il quale l'attenzione alla formazione dei giovani non era solo un dovere politico e morale dei governi, ma costituiva un investimento utile al progresso politico e istituzionale dell'intera società. Dedicare energie e investire risorse per potenziare il capitale culturale complessivo della compagine sociale significava elevare il potenziale della statualità e costruire le basi fondamentali dell'emancipazione anche dei singoli. Filangieri rovescia quindi i valori politici e i sentimenti morali consolidati e cementati dalla fede e dalla tradizione, e per ciò solo si poneva contro la formidabile e capillare organizzazione della Chiesa, ma non – esattamente come avverrà non molto dopo con Tocqueville – contro il Cristianesimo, che anzi egli loda come religione 'dolce' che reca in sé tutte le potenzialità necessarie per favorire l'affermarsi della civiltà statale.

Che cosa si poteva opporre a una poderosa forza di penetrazione nelle coscienze come quella determinata dalla religione e

gestita dalla Chiesa? La soluzione non poteva essere individuata, com'era accaduto con la fase del giurisdizionalismo, nel semplice rafforzamento delle prerogative statali nell'ambito della giurisdizione. Non era dalla costruzione di uno Stato autoritario, magari alleato con l'altare, che ci si poteva attendere, per Filangieri, un rafforzamento dell'educazione dei cittadini e un miglioramento dei comportamenti individuali e collettivi. A questo risultato poteva pervenire solo la diffusione di una giusta educazione civile. Era da lì che occorreva allora partire: dal basso e non dall'alto. Da lì, e solo da lì, si poteva procedere allo sviluppo di una mentalità civile evoluta e con essa alla formazione di uno Stato avanzato e solido; e non viceversa. Lo Stato non aveva senso per Filangieri se non era sorretto da una forte statualità, cioè da una mentalità sociale cooperativa costruita sulla fiducia e sullo spirito diffuso delle istituzioni. Regole giuridiche giuste, immediatamente e intuitivamente comprensibili da tutti senza bisogno della mediazione patriarcale dei giuristi, dovevano essere introiettate nelle coscienze, e non imposte coattivamente. Di qui la funzione decisiva della *paideia* civile nella strutturazione della società.

12.2. *La vera riforma universitaria? Mettere l'empirismo in cattedra*

Questa impostazione privilegiava il sapere concreto e fattuale su quello metafisico e logico-formale. Era uno sviluppo della rivoluzionaria impostazione che aveva dato Genovesi qualche anno prima. Ecco il motivo per cui Filangieri costruisce tutto il suo piano di riforma dell'insegnamento

pubblico modellandolo sul metodo empirico che di fatto espelleva dai piani di studio tutta la zavorra dell'astrattismo moralistico della vecchia scolastica. Era l'empirismo a dover salire in cattedra per debellare la piaga dell'ontologismo farisaico, propugnato soprattutto da preti bigotti e giuristi cinici e formalisti. L'ideologia giuridica e il fanatismo religioso sono accomunati da Filangieri nella categoria della «superstizione» e perciò espulsi dal novero dei saperi utili a promuovere la vera *socialitas* veicolata dal processo di civilizzazione statuale¹¹⁹.

Questi erano i nuovi valori ai quali doveva ispirarsi l'insegnamento universitario segnatamente nel campo del diritto. Il sistema didattico immaginato da Filangieri avrebbe dovuto basarsi su un dialogo continuo tra docenti e discenti, senza la retorica pesante della *lectio magistralis* e con un continuo riferimento a molteplici letture che gli allievi erano invitati a compiere¹²⁰. La centralità dei testi favoriva per un verso la meditazione e l'assorbimento critico-riflessivo delle idee e per un altro il rapporto di scambio fecondo tra allievi e professori. Il metodo filangieriano spingeva, insomma, verso una maggiore autonomia dell'apprendimento e il ruolo del docente mutava di segno divenendo egli, da controllore severo di un'ortodossia e di una *Veritas* immutabile e incontrovertibile, una guida discreta volta a orientare e aprire le menti, abituandole gradualmente a sperimentare percorsi autonomi. Il giovane discente doveva essere «già bastantemente istruito per potervi da sé medesimo riuscire» e il docente avrebbe fatto quanto necessario «per accelerare i suoi passi, per favorire il suo corso, per risparmiargli alcuni ostacoli, e per garantirlo da alcuni errori». Per Filangieri la «legge» deve solo limitarsi a pren-

der atto di questa relazione scambievole tra docente e discente senza imporre valori astratti e impossibili da tradurre in pratica. Al primo posto doveva essere considerato l'interesse primario dello studente; e la legge stessa «sommministrar gli dovrebbe una guida, piuttosto che un maestro, un uomo da consultare, piuttosto che un oratore da sentire»¹²¹.

Per realizzare questo capovolgimento di prospettiva e affermare «queste vedute», occorreva impostare e applicare «il nuovo metodo d'istruzione da prescriversi nelle università»¹²². Questo metodo, scrive Filangieri, dovrebbe «esser ben diverso dall'antico», in quanto propone una visione euristico-pedagogica del tutto innovativa. Vale la pena di seguirlo in questo lungo e articolato passaggio, denso di crescente passione liberale e civile:

Il professore di una scienza non dovrebbe insegnarla, non dovrebbe montar sulla cattedra, per comunicare con un'orazione continua ciò che potrebbe con uguale utilità manifestare e pubblicare nei suoi scritti, o che si potrebbe dal giovane già provetto apprendere nelle migliori opere su quella scienza pubblicate. Le sue funzioni dovrebbero esser tutt'altro, e ben diversi esser dovrebbero i suoi doveri.

La funzione didattica mutava quindi completamente di segno, trasformandosi da 'oracolare' a 'orientativa'. Il docente non doveva «proferire un sermone non interrotto nel quale il giovane non farebbe che sentire», ma diventare una guida discreta e un compagno di strada che metteva a disposizione dell'allievo la sua maggiore esperienza e la sua più avanzata capacità:

Il suo ministero sarebbe meno facile, ma più augusto e più giovevole, quando si raggrasse a prestare una mano amica al giovane che implora il suo soccorso; a distruggere una difficoltà

che lo intriga, e che potrebbe distoglierlo dalla scienza, o condurlo in errori; a presentargli quelle gran vedute, che l'uomo superiore, e che osserva la scienza nel suo insieme, somministra sovente a chi lo interroga, senza neppure avvedersene; a dirigerlo nella scelta dei libri, ch'egli crede più opportuni allo studio di quella scienza; a risparmiargli la perdita d'un tempo prezioso, che la gioventù tante volte impiega nella lettura dei libri superficiali, che rovinano doppiamente, e per l'illusione del sapere che procurano, e per l'ignoranza reale che perpetuano; a mostrar sovente a' suoi discepoli l'istoria della scoperta delle più gran verità, che in quella scienza si contengono; a rivelar loro i segreti dell'invenzione per favorire i progressi; a far vedere loro la parte, che vi ha avuta il caso e quella che vi ha avuta l'ingegno; a mostrare il passaggio che la più gran parte di esse ha dovuto fare dallo stato d'opinione a quello della verità; a discreditar, sempre che l'occasione se ne presenta, quell'estremo opposto all'antico, ma non meno pernicioso, col quale, dalla mania di dare alle opinioni il peso che si deve alle verità, si è passati a quella di disprezzare senza distinzione tutto ciò che è opinione, o colle opinioni concatenato; a mostrar loro la differenza che passa tra le opinioni che non si raggirano, che ad una nuova combinazione di parole, o che invece di spargere un maggior lume su' fatti della natura o sulle idee degli uomini, falsificano, alterano, ravviluppano ed oscurano gli uni e le altre, e le opinioni che, sebben nuove ed ardite, son fondate sull'osservazione, generalizzano molti gran fatti considerati come solitari, assegnan loro una causa comune, e gli spiegano in una maniera più probabile, che alcun'altra ipotesi anteriormente immaginata; a far loro, io dico, distinguere la prima specie d'opinioni, che merita il maggior disprezzo, dalla seconda, ch'è uno dei mezzi più attivi e più efficaci della scoperta delle nuove verità, e del real progresso dello spirito umano; ad incoraggiare in questo modo lo spirito di congettura, e nel tempo istesso dirigerlo; e a distruggere un pregiudizio, che scoraggisce tanto gl'ingegni inventori, quanto favorisce la natural pigrizia dell'uomo più che mai durevole, allorché è combinata con una specie di applicazione leggiera, e, per dir così, meccanica, che alimenta la sua curiosità, senza tormentare il suo ingegno¹²³.

È, all'evidenza, la *forma mentis* scienti-

fica quella che qui Filangieri descrive come strumento privilegiato dell'educazione e della formazione. Ed è appena il caso di sottolineare che, provenendo da un intellettuale di formazione giuridica – ossia da un mondo nel quale le incrostazioni tradizionalistiche e misoneistiche si contendevano il primato con gli ecclesiastici¹²⁴ – un disegno di così profondo rinnovamento dell'ingegno universitario assumeva i tratti dirompenti di un fiume in piena destinato a sgretolare e travolgere il baluardo ideologico, già ormai indebolito, eretto a presidio del vecchio ordine giuridico.

12.3. La «civil libertà» alternativa alla logica dei conflitti che alimentava il potere togato

Vi è qui – e non potrebbe esservi conclusione più congrua con il nucleo essenziale del pensiero filangieriano, finora mai messo in luce con la dovuta chiarezza su questo specifico punto – la traccia per rinvenire il motivo profondo per cui Filangieri intendeva riformare non solo il diritto ma, a monte, le matrici intellettuali, pedagogiche e psicologiche del giurista moderno. Per lui il diritto è il principale strumento idoneo a realizzare la «civil libertà», soprattutto se inteso come diritto legislativo; e quanto questa sua «civil libertà» assomigli al machiavelliano «vivere civile» è di evidenza così palmare da non necessitare di ulteriore dimostrazione. Nel contesto di Antico Regime, nel quale invece il diritto era congegnato come una selva oscura che doveva generare i conflitti sociali e politici, in modo da favorire il continuo ricorso agli apparati giurisdizionali che da quel coacervo caotico di fonti,

da quel ginepraio contorto di norme incomprensibili e contraddittorie, traevano il loro inesauribile potere, questo concepire l'ordinamento giuridico come il dispositivo composto di norme essenziali, chiare e distinte, volte a realizzare «la civil libertà», suonava di per sé come un discorso rivoluzionario, eversivo e frontalmente opposto all'ideologia giuridica ancora imperante. Questo spiega in gran parte sia le feroci opposizioni che la *SdL* incontrò fin dal suo apparire a Napoli e in diverse altre realtà subalpine, sia il clamoroso successo che riscosse oltr'Alpe. Nella concezione di Filangieri – e questa è una *novitas* nel panorama delle dottrine giuspolitiche – le leggi, oltre che a determinare le condizioni dell'ordine sociale, devono servire a favorire la «civil libertà», ossia «l'elevazione degli animi» la quale presuppone a sua volta l'assenza di conflitti e di violenza. Seguiamo ancora il suo argomentare in uno dei passaggi più belli e intensi della *SdL*:

Se l'opulenza pubblica favorisce l'istruzione pubblica, non la favorisce meno la civile libertà. Nei popoli, ove si è questa indebolita o distrutta, le scienze e le arti han potuto avere dei momenti favorevoli, han potuto per alcune particolari circostanze avere qualche periodo di prosperità; ma la loro sorte è stata sempre precaria, la loro espansione sempre ristretta, e sempre effimera la loro durata. La coltura degli spiriti suppone l'elevazione degli animi, e l'elevazione degli animi suppone l'assenza delle violenze, il vigore delle leggi, la confidenza nella loro protezione, in poche parole, la civile libertà. Il godimento di questo bene è così evidentemente favorevole alla pubblica istruzione, come le ne è evidentemente contraria la diminuzione o la perdita¹²⁵.

In definitiva, si può concludere che il costituzionalismo di Filangieri e il patrimonio d'idee e di sentimenti politici che egli fu capace di coagulare intorno alla sua

teoria giuridica della statualità, al cuore della quale stavano tanto l'autonomia e la libertà dei singoli individui quanto l'organizzazione e l'efficienza del corpo sociale nel suo complesso, è inscindibile dall'aspetto dell'educazione civile. Quest'ultima, che presupponeva la fiducia nella possibilità d'innescare, anche in un ambiente particolarmente ostile – qual era la frammentazione microfeudale dell'area italiana –, il processo di civilizzazione statale, diventa così, nel sistema di pensiero filangieriano, il perno essenziale intorno al quale orbitano tutti i valori che alimentano il sistema politico-istituzionale, la vita della società e l'ordinamento giuridico dello Stato. Sono valori, come spesso è accaduto nella storia italiana – da Tommaso d'Aquino a Egidio Romano, da Valla a Machiavelli – destinati a essere più esportati che applicati nel contesto in cui erano stati concepiti.

L'esperienza, breve e intensissima, di Gaetano Filangieri resta un austero monito per il mondo attuale: spinge – almeno coloro che intendono fermamente continuare a credere che i problemi di una società e di un sistema politico e giuridico debbano essere affrontati, per parafrasare la celebre massima tacitiana, *sine ira sed ex studiis* (*Annales* I, 1,) – a riflettere sulla condizione dell'Italia. Essa non si svincola dal suo tragico e beffardo destino che la fa produttrice d'idee destinate a portare il mondo fuori della barbarie, senza riuscire poi ad applicarle dentro il perimetro, prima di tutto mentale, dei propri confini.

* Questo saggio si compone di due parti: la prima (§§ 1-6), di Francesco Di Donato, affronta il tema generale e si propone d'inquadrare il pensiero di Gaetano Filangieri nell'ambito del processo di civilizzazione statale; la seconda (§§ 7-12), di Sonia Scognamiglio, dà la dimostrazione di questo assunto in un campo specifico quale quello dell'educazione alla cittadinanza e della formazione dei giuristi, chiamati da Filangieri a una rivoluzionaria opera di emancipazione dalla vecchia *forma mentis* impregnata dell'ideologia giuridica di Antico Regime. La revisione finale e il coordinamento sono di Francesco Di Donato, ma il saggio è complessivamente opera omogenea sorta da un intenso dialogo e dalla collaborazione tra i due autori. Il lavoro è dedicato alla memoria di Raffaele Ajello, grande maestro della storiografia giuridico-istituzionale italiana ed europea che a Filangieri ha dedicato pagine memorabili, scomparso il 30 marzo 2020, proprio mentre gli autori ne stavano redigendo le battute finali. La citazione in esergo è tratta dalle opere citate *infra* in nota 40 (*Dalla metafisica alla socialità*, pp. 181-182 e p. 184; e *Civiltà moderna*, p. 83).

¹ L'opera (d'ora in avanti indicata, anche nel testo, con la sigla *SdL*) uscì in prima edizione in due tomi in 8° a Napoli nel 1780 per i tipi della Stamperia Raimondiana, ma il libro V rimasto incompiuto (Filangieri ne scrisse solo i primi otto capitoli) alla morte dell'autore è dedicato al tema più importante, la «religione civile», uscì postumo nel 1789. La vicenda filologico-editoriale della *SdL* è stata ricostruita da A. Trampus nel saggio *La genesi e le edizioni della «SdL»*, nella recente edizione dell'opera, diretta da V. Ferrone e curata dallo stesso Trampus *et al.* per il Centro di Studi sull'Illuminismo europeo "Giovanni Stiffoni", 7 voll., Venezia 2003-2004, in part. t. VII, pp. V-LXXXII (su

questa ed., cfr. il saggio recensivo di P. Costa, C. De Pascale, M. Ricciardi, *On Gaetano Filangieri's The Science of Legislation*, in «Iris», I, 1° apr. 2009, pp. 253-276). Una pregevole ristampa anast. dell'ed. della *SdL* pubblicata a Parigi dallo Stabilimento Tipografico di C. Derriey nel 1853 è stata pubblicata a cura di E. Palombi dall'editore Grimaldi & C., Napoli 2003 (salvo diversa indicazione, a questa ed. si riferiscono tutti i riferimenti seguenti). Alcuni passi scelti sono stati pubblicati da F. Venturi, *Nota introduttiva a Gaetano Filangieri*, in Id. (a cura di), *Illuministi italiani*, 3 voll., vol. II, t. 2: *Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1997 (1962', vol. V), pp. 603-659.

² Gaetano Filangieri era nato il 22 agosto 1753 (e non 1752, come molti testi continuano a indicare erroneamente). Cfr. G. Ruggiero, *La data di nascita di Gaetano Filangieri: un problema risolto*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXVIII, 2000, pp. 205-224, in part. p. 211.

³ La migliore ricostruzione del decennio cruciale del governo nel Regno di Napoli tra la metà degli anni Settanta e la metà degli anni Ottanta del XVIII sec., anni che videro la gestazione e poi la pubblicazione della *SdL*, si deve a R. Ajello, *I filosofi e la regina. Il governo delle due Sicilie da Tanucci a Caracciolo (1776-1786)*, in «Rivista storica italiana», anno CIII, fasc. II e III, 1991, rispettivamente pp. 398-454 e pp. 657-738 (la citazione del testo è nel fasc. II, p. 415). Senza questa contestualizzazione non si può comprendere in profondità la genesi e il significato dell'opera filangieriana.

⁴ Lettera a B. Franklin del 2 dicembre 1782, in Venturi (a cura di), *Illuministi italiani* cit., pp. 776-777. Lo stesso sentimento Filangieri aveva manifestato qualche giorno prima a Luigi Cremani: «La noia che mi cagiona la vicinanza d'un re ed il contatto de' cortigiani toglie al mio spirito la metà della sua

energia ed al mio cuore due terze parti della sua sensibilità» (ivi, pp. 774-775; e nell'epistolario citato qui nella nota successiva, pp. 234-235). Sul significato del 'ritiro' nel contesto della vita politica napoletana, avviata al baratro dai comportamenti violenti e sconsiderati della regina, cfr. Ajello, *I filosofi e la regina* cit., I, pp. 416 ss. e pp. 436-437.

⁵ Cfr. E. Lo Sardo (a cura di), *Il mondo nuovo e le virtù civili. L'epistolario di Gaetano Filangieri (1772-1788)*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999.

⁶ Molto significativa è l'esclamazione che Napoleone primo console rivolse a Charlotte Frendel, vedova di Filangieri, ricevendola con i figli: «Savez vous ce que c'est que tous ces livres que vous voyez sur cette table? C'est autant d'exemplaires des ouvrages de votre père, de ce jeune homme qui est notre maître à tous!». Cfr. G. Ruggiero, *Il pubblico di Filangieri: dalle province del Regno alle capitali d'Europa*, in «Frontiera d'Europa», XVI, n. 2, 2010, pp. 223-245, in part. p. 242. Cfr. V. Ferrone, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. VIII.

⁷ Cfr. Id., *La società giusta ed equa* cit., pp. 5-22 e pp. 100-123. Il punto è stato oggetto delle osservazioni critiche di E. Di Rienzo, *Sguardi sul Settecento. Le ragioni della politica tra antico regime e rivoluzione*, Napoli, Guida, 2007, pp. 171 ss., in part. p. 177. Sull'interpretazione e il significato dell'opera filangieriana nel contesto europeo, cfr. Ajello, *Dalla magia al patto sociale. Profilo storico dell'esperienza istituzionale e giuridica*, Napoli, L'Arte Tipografica, 2013, *passim* (ad indicem), e pp. 185-191, in part. p. 189. Il migliore profilo di Filangieri è la monografia di F. Berti, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2003.

⁸ Sul *topos* concettuale di «préno-

tions»: P. Bourdieu, *Esprits d'État*, in Id., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* Paris, Seuil, 1994, trad. it. *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Bologna, il Mulino, 1995 (nuova ed. 2009), pp. 89-131, in part. pp. 89-92; Id., *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012, trad. it. *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 13 ss. e *passim* (ad indicem). È appena il caso di precisare che, nel contesto italiano – ancora largamente dominato da una mentalità microfeudale – l'opera di Bourdieu è stata erroneamente letta come un'apologia dell'antistatalità.

⁹ Il titolo di questo § è ispirato al noto saggio di R. La Capria, *Lo stile dell'anatra*, Milano, Mondadori, 2001 (ultima ed. 2019). Questa metafora si adatta perfettamente al caso di Filangieri: al di sotto del suo stile, che, malgrado la sonuosità, è affilato ed elegante (una lingua da cigno), vi è un immenso e durissimo lavoro i cui materiali di base sono centinaia di letture molto meditate ed elaborate. Filangieri rivela in un suo appunto di non dedicare allo studio mai meno di undici ore al giorno: Lettera a Giulio Bernardino Tomitano, 8 del 1785 [sic], in Venturi (a cura di), *Illuministi italiani* cit., pp. 777-9, in part. p. 778.

¹⁰ *SdL*, libro III, parte I, capo XVIII cit., p. 169.

¹¹ Cfr. J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Ho consultato la traduzione francese *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Paris, Édition Amsterdam, 2005.

¹² Per la definizione e l'approfondimento di questo concetto si rinvia a: F. Di Donato, *Sulla civilizzazione statale*, in «Ragion Pratica», n. 42, giugno 2014, pp. 69-86; Id., *La civilizzazione statale*:

neologismo specialistico e strumento concettuale per la comprensione del pensiero moderno, in M.T. Zanola, C. Diglio, C. Grimaldi (a cura di), *Terminologie specialistiche e diffusione dei saperi*, Milano, EduCatt, 2016, pp. 41-74; Id., *La civilisation étatique: ordre juridique et représentations sociales*, in P. Bonin, P. Brunet, S. Kerneis (sous la dir. de), *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, «Actes du Colloque international des 14 et 15 janvier 2013», Universités Paris 1 Panthéon-Sorbonne e Paris Nanterre, Paris, Pedone, 2017, pp. 163-183; e da ultimo a Id., *Statualità. Civiltà Libertà. Scritti di storia costituzionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020, parte I, capp. 1-4.

¹³ Cfr. Ruggiero, *La SdL fra empietà e sedizione*, in «Frontiera d'Europa», XVI, n. 2, 2010, pp. 11-163, in part. p. 23, pp. 64-55; p. 74.

¹⁴ Ivi, p. 76, nota 142.

¹⁵ Cfr. Ruggiero, *La SdL fra empietà e sedizione* cit.

¹⁶ Questa violenta critica al pensiero di Filangieri, screditato come onirico, utopistico e «lunare», fu tra i principali argomenti utilizzati dagli avversari della *SdL*: cfr. Ruggiero, *La SdL fra empietà e sedizione* cit., *passim* e in part. pp. 72 ss., pp. 80 ss., p. 85 nota 162, pp. 92-93 nota 176, p. 144 nota 310, p. 148 nota 323 e pp. 157 ss. L'immagine di un «lucido illuso» è rimasta incollata a Filangieri fino a tempi recenti: cfr. V. Frosini, «Introduzione» alla *SdL*, edizione curata dal medesimo A., Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1984, riportata e condivisa, nella sostanza, da G. Galasso, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, in Id., *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 453-484, in part. p. 479.

¹⁷ Ruggiero, *Il pubblico di Filangieri* cit. L'ingenerosa critica di Benjamin Constant verso Filangieri, da lui considerato «un illuso» e addirittura una mente

d'«intelligenza mediocre», è del tutto erronea. Cfr. anche Di Rienzo, *Sguardi sul Settecento* cit., p. 251.

¹⁸ Ruggiero, *Il pubblico di Filangieri* cit., p. 227; Id., *La SdL fra empietà e sedizione* cit., pp. 160 ss.

¹⁹ Inizialmente soprattutto ad opera di Venturi, con la *Nota introduttiva* citata (pubblicata nel 1962). Occorrerà attendere il periodo tra la fine degli anni '80 e l'inizio del decennio successivo per giungere a un'iniziativa congressuale seguita da una pubblicazione di spessore che coinvolse numerosi e importanti autori: Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo, Napoli, Guida, 1990.

²⁰ Sottolineava quest'oblio «degli studi filangieriani» Galasso, *Filangieri tra Montesquieu e Constant* cit., p. 454, che però lo riferisce quasi esclusivamente al XX secolo esentando l'idealismo crociano dalla responsabilità (che invece vi fu).

²¹ Su questo legame tra la civilizzazione statale e il costituzionalismo contemporaneo, cfr. Di Donato, *Statualità. Civiltà Libertà* cit.

²² Cfr. D. Richet, *La France moderne: l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973 (nuova ed. 1991), trad. it. a cura di Di Donato, *Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1998 (2002³).

²³ Cfr. R. Ajello, *L'estasi della ragione. Dall'illuminismo all'idealismo. Introduzione alla «Scienza» di Filangieri*, in Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo cit., poi in Id., *Formalismo medievale e moderno*, Napoli, Jovene, 1990, pp. 37-184, in part. p. 135.

²⁴ *SdL*, «Introduzione», in Venturi, *Illuministi italiani* cit., p. 663.

²⁵ Ivi, p. 662.

²⁶ Ivi, pp. 662-663.

²⁷ Ivi, p. 663.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr., *ex multis*, «Sistemi intelligenti. Rivista quadrimestrale di scienza cognitiva e intelligenza artificiale», n. 1, 2013 (intero numero dedicato al tema); S.

Scognamiglio, *La statualità nella fiducia, la fiducia nella statualità. Valori politici e coesione sociale nel processo di civilizzazione statuale: esperienze storiche e teoria istituzionale*, in S. Gambino (a cura di) *Costituzione, Economia e Globalizzazione. Liber Amicorum in onore di Carlo Amirante*, Napoli, Esi, 2013, pp. 547-570, in part. pp. 555-558 e 567-568 (e bibliografia ivi cit.).

³⁰ SdL, lib. IV parte I, capo I: «Introduzione» cit., p. 285.

³¹ SdL, «Introduzione», in Venturi, *Illuministi italiani* cit., p. 664.

³² Sui motivi ispiratori rousseauiani della *Scienza di Filangieri*, cfr. Ajello, *I filosofi e la regina* cit., II, p. 691; Id., *Verso una giustizia non soltanto formale. La critica di Rousseau, Beccaria, Dragonetti all'idealismo giuridico formalistico*, in «Frontiera d'Europa», XV, nn. 1-2, 2009, pp. 9-425, in part. pp. 13 ss. (il realismo di Machiavelli fu all'origine del pensiero di Rousseau); pp. 169 ss. (Rousseau scoprì il dolo nascosto nelle vecchie strutture mentali, soprattutto giuridiche, e propugnò l'idea che i valori sociali dovessero essere solo politici e non giuridici); pp. 352 ss. (derivazione non esplicita dal *Contrat social* delle più importanti opere dell'illuminismo italiano); pp. 403 ss. (il contesto napoletano era dominato dal giustizialismo populistico); Id., *Dalla magia al patto sociale* cit., pp. 62-63 e 258-259 (ma molte altre pagine sono dedicate interamente al tema). Per Ajello l'ideale ispirativo di Filangieri fu «tratto segretamente dal modello rousseauiano» e si focalizzò sulla spinta a far sì che «le varie, combinate forze del legislativo sistema» dovessero «contribuire a far nascere una religione non dogmatica, ma civile, libera e problematica». E così la composizione della SdL fu tutta imperniata sull'individuazione degli «strumenti legislativi da adottare per promuovere questo sentimento»; ma ben presto Filangieri si rese conto che il tema delle

leggi destinate a «promuovere la religione civile, non poteva essere trattato liberamente in Italia» dove «i piccoli principati subalpini» dal carattere «oligarchico e feudale avevano interesse a mantenere torpida la coscienza sociale» (ivi, pp. 62-63). Sempre per Ajello «la storiografia ha avuto qualche resistenza a riconoscere che quelle finalità corrispondono esattamente alla "religione civile" teorizzata da Rousseau. [Ma la realtà è che] se Filangieri avesse avuto la libertà di esprimersi, prima del dicembre 1785 o nei circa trenta mesi dal 1786 al 1788, lo avrebbe fatto; ma, giustamente, il rischio fu ritenuto preclusivo» (ivi, p. 259). Si veda anche Id., *Dalla metafisica alla socialità* cit. infra nota 40, § 34 (dedicato specificamente al nesso Rousseau-Filangieri), pp. 177-184, dove indica nel *Contratto sociale* e nella SdL le due opere che, per la loro «educazione, diretta contro il conformismo e contro le faziosità» requisirono «gli interessi della migliore civiltà europea» e segnano perciò la «fase più matura dell'illuminismo» e «il vertice del pensiero moderno, dal punto di vista sia teoretico sia politico» (ivi, p. 181).

³³ Id., *Dalla magia al patto sociale* cit., p. 257.

³⁴ Id., *Eredità medievali paralisi giudiziaria. Profilo storico di una patologia italiana*, Napoli, Arte tipografica, 2009, p. 375.

³⁵ *Ibidem* e p. 373.

³⁶ Cfr. G. Ruggiero, *Una lettera inedita di Gaetano Filangieri*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXVI, 1998, pp. 149-150. Cfr. anche Ajello, *Dalla magia al patto sociale* cit., p. 258.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, il Mulino, 2003.

⁴⁰ Ajello, *Dalla magia al patto sociale* cit., pp. 256-257. Sul concetto-chiave di «volizione adesiva», rin-

vio a Di Donato, *La civilizzazione statale: neologismo* cit., p. 72. Riguardo alla rivoluzione moderna sulle strutture culturali e sociali, cfr. R. Ajello, *Dalla metafisica alla socialità. La rivoluzione moderna e le ambiguità italiane*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2015 (con molte pagine dedicate a Filangieri: cfr. *ad indicem*). Sul tema della mancata costruzione della *socialitas* nei territori subalpini, si vedano in quest'ultima opera in particolare le pp. 1-29 («La critica moderna nacque in Italia ma rimase» solo una «asociale formulazione del problema»; e Id., *Civiltà moderna. Lineamenti storici e problemi italiani*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2018).

⁴¹ SdL, lib. I, capo VII, cit., p. 285.

⁴² SdL, «Introduzione», in Venturi, *Illuministi italiani* cit., p. 666.

⁴³ SdL, «Introduzione» cit., p. 4.

⁴⁴ Cfr. L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York-Paris, Brentano's, 1944.

⁴⁵ SdL, lib. I, capo VI, cit., pp. 18-19.

⁴⁶ Cfr. G. Borrelli, *Non farnovità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

⁴⁷ Cfr. Ajello, *I filosofi* cit., I, pp. 415-416 e passim; Id., *Dalla magia al patto sociale* cit., pp. 242-243 e 254.

⁴⁸ SdL, lib. III, parte I, capo XVIII, p. 169.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Su questi concetti rinvio a Di Donato, *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizzazione istituzionale europea*, Bologna, il Mulino, 2010. Sull'«interesse al disinteresse», cfr. Bourdieu, *Sullo Stato* cit. (*ad indicem*).

⁵¹ Cfr. Ajello, *Dalla magia al patto sociale* cit., p. 241.

⁵² SdL, «Introduzione» cit., p. 2.

⁵³ Cfr. A. Rigaudière, *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge. XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Comité pour l'Histoire économique et financière de la France, 2003.

⁵⁴ SdL, «Introduzione» cit., p. 2.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, lib. III, parte I, capo XVII, p. 165.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969.

⁶⁰ Per lo sviluppo di questa fondamentale tematica (la conversione della *iurisdictio* in potere politico) rinvio a: Di Donato, *L'ideologia dei robins nella Francia dei Lumi. Costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime (1715-1788)*, Napoli, Esi, 2003, pp. 481-482, 509, 567-571, 677-681 e *passim*; Id., *La rinascita* cit.; e Id., *Statualità Civiltà Libertà* cit.

⁶¹ Sui caratteri di questa *forma mentis* dei giuristi di Antico Regime e sulla sua persistenza anche nel mondo contemporaneo, cfr. J. Krynen, *L'État de justice. France, XIII^e-XX^e siècle*, t. I: *L'idéologie de la magistrature ancienne*; t. II: *L'entreprise contemporaine des juges*, Paris, Gallimard, 2009 e 2012.

⁶² In questo intento di fondo egli s'inserisce appieno nella scia di quella «mutazione antropologica» che aveva, già da diversi secoli, caratterizzato la *forma mentis* dei grandi giuristi inglesi e francesi, la cui visione del diritto era stata orientata fin dal Medioevo in senso pienamente statuale: cfr. Rigaudière, *Penser* cit.; J. Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1993. Cfr. anche, nello stesso senso, Di Donato, *La rinascita* cit., pp. 34, 112, 301-311, 425-427 e 439.

⁶³ G. Filangieri, *Riflessioni politiche su l'ultima legge del sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia*, nella Stamperia di Michele Morelli, Napoli 1774, rist. anastatica a cura dell'Iisf e dell'Unisob, con una nota critica di R. Ajello, *Il tempo storico delle «Riflessioni»*, pp.

III-XI. Sui dispacci tanucciani, cfr. M. Tita, *Sentenze senza motivi. Documenti sull'opposizione delle magistrature napoletane ai dispacci del 1774*, Napoli, Jovene, 2000; e Di Donato, *La riforma e le pignatte. Dalla mediazione patriarcale alla de-motivazione delle sentenze. Diritto e politica nella Napoli del Settecento*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLVI, n. 1, giugno 2016, pp. 3-30.

⁶⁴ SdL, «Introduzione», in Venturi, *Illuministi italiani* cit., p. 667.

⁶⁵ Nel senso illustrato da A. Tenenti, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna, il Mulino, 1987.

⁶⁶ SdL, lib. IV, parte II, capo XLI, cit., p. 365.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. Ajello, *Egoità sociale. Alle origini del realismo critico e dello Stato moderno in Europa*, in «Frontiera d'Europa», anno II, n. 2, 1996, pp. 5-150; S. Moscovici, *Les formes élémentaires de l'altruisme*, in Id. (sous la dir. de), *Psychologie sociale des relations à autrui*, Paris, Nathan, 1994 (nuova ed. Paris, Colin, 2006, pp. 71-85, in part. pp. 82-84), trad. it. *La relazione con l'altro*, Milano, Raffaello Cortina, 1997, pp. 85-104, in part. pp. 100-102.

⁷¹ SdL, lib. IV, parte II, capo XXXV, pp. 359.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, capo XL, p. 364.

⁷⁵ Ivi, capo XXXVI, p. 360.

⁷⁶ Ivi, IV, cap. II, p. 287: *De' vantaggi e della necessità di una pubblica educazione*.

⁷⁷ Cfr. L.-P. Jouvenet, *Rousseau. Pédagogie et politique*, Toulouse, Privat, 1984; G. Benedetti, *La funzione pedagogica del diritto in Rousseau*, Roma, Università di Roma La Sapienza. Dipartimento di scienze dell'educazione, 1984; nonché lo studio classico di R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, trad. it., sull'ed. francese

del 1988, a cura di R. Ferrara, e con prefazione di N. Matteucci, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1993.

⁷⁸ Cfr. Di Donato, *L'ideologia dei robins* cit.; Krynen, *L'État de Justice* cit. Sull'evoluzione dal diritto metafisico al diritto fondato sul patto sociale, cfr. Ajello, *Dalla metafisica* cit. Sul passaggio dal *consensus gentium* al consenso democratico, cfr. D. Luongo, *Consensus Gentium. Criteri di legittimazione dell'ordine giuridico moderno*, 2 voll.: I. *Oltre il consenso metafisico*; II. *Verso il fondamento sociale del diritto*, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2007 e 2008.

⁷⁹ Cfr. Derathé, *Rousseau* cit.; J. Starobinski, J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, trad. it. a cura di R. Albertini, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, il Mulino, 1981; J.J. Israel, *Radical Enlightenment* cit.

⁸⁰ Cfr. Di Donato, *La trasparenza contro l'ostacolo. Il mutamento del concetto di «legge» nella Rivoluzione francese*, in «Lo Stato», Modena, Mucchi editore, n. 1, 2013, pp. 179-211; Id., *Statualità Civiltà Libertà* cit., cap. XVI.

⁸¹ È questo il principale motivo per cui non si può concordare con l'idea di Benedetto Croce che vede in Filangieri un filosofo astratto e visionario: cfr. G. Galasso, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, in Id., *La filosofia in soccorso de' governi* cit., pp. 453-484. La prospettiva di Filangieri è, infatti, improntata alla più grande concretezza e tutta la sua attività speculativa nasceva dall'osservazione analitica di problemi pratici e tendeva a individuare rimedi utili alla soluzione di quei problemi. Per l'interpretazione di segno opposto a quella neoidealistica, si faccia riferimento alle opere di R. Ajello citate in questo saggio.

⁸² Le ragioni profonde di questa 'anomalia' sono illustrate in: Ajello, *Eredità medievali* cit.; Id., *Dalla magia al patto sociale* cit.;

Id., *Dalla metafisica alla socialità* cit.; Id., *Civiltà moderna* cit. E per la situazione specifica del Regno di Napoli, Id., *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Napoli, Esi, 1996; Id., *Verso una giustizia non soltanto formale* cit. *supra* nota 32, pp. 9-425. Ulteriori elementi utili alla comprensione del fenomeno in Id., *Attualità di Antonio Genovesi: sintesi globale della natura e critica della società italiana*, in «Frontiera d'Europa», X, n. 2, 2004, pp. 5-233; Id., *Le "strane contraddizioni" tra teorie e prassi: origini e vitalità del formalismo giuridico italiano*, in «Frontiera d'Europa», anno XII, n. 2, 2006, pp. 19-115; Id., *L'asociale cordialità. Contributo alla storia delle mentalità in Italia*, in «Frontiera d'Europa», anno XIII, n. 1, 2007, pp. 5-72.

⁸³ SdL, lib. IV, cap. V, p. 290: *Ripartizione del popolo*.

⁸⁴ Ivi, pp. 289-290.

⁸⁵ Ivi, cap. X, pp. 300-310: *Generali regolamenti sull'educazione morale della prima classe*.

⁸⁶ Ivi, p. 301.

⁸⁷ Ivi, p. 302.

⁸⁸ Cfr. P.M. Arcari, *Idee e sentimenti politici dell'alto Medioevo*, Milano, Giuffrè, 1968; R. Ajello, *L'esperienza critica del diritto. Lineamenti storici. I. Le radici medievali dell'attualità*, Napoli, Jovene, 1999. Ma va precisato che il riferimento ai valori medievali riguarda solo i territori subalpini, poiché in Francia ad esempio già a partire dal IX secolo, con Hincmar di Reims e Jonas d'Orléans, iniziò a svilupparsi la teoria della statualità. Prese avvio allora una differenziazione tra le due realtà che andò sempre più approfondendosi determinando nel corso dei secoli una enorme differenza tra la *forma mentis* dei giuristi italiani e francesi (i primi dediti a se stessi i secondi allo Stato). Questa profonda differenza di visione è trasmigrata anche nelle storiografie giuridiche medievistiche.

Per averne un'idea basta porre a confronto due testi particolarmente rappresentativi delle rispettive visioni: P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995; Rigaudière, *Penser et construire l'État* cit. *supra* nota 53. Sull'argomento (assai poco considerato dalla storiografia giuridica italiana, poco propensa alle comparazioni) della diversificazione delle *formae mentis* tra le due tipologie di giuristi e di storici del diritto, cfr. Di Donato e Scognamiglio, *Medioevo francese e Medioevo italiano. Due storiografie a confronto*, in D. Novarese et al. (a cura di), *Oltre l'Università. Storia, Diritto, Istituzioni e Società. Studi in onore di Andrea Romano*, Bologna, il Mulino, 2020 (in corso di stampa).

⁸⁹ Si vedano le opere di Ajello fin qui citate.

⁹⁰ SdL, lib. IV, cap. X, art. I, p. 301.

⁹¹ Ivi, pp. 301-302.

⁹² Ivi, lib. IV, cap. VIII, p. 292: *Stabilimenti relativi all'ammissione, e ripartizione de' fanciulli di questa prima classe*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Ivi, cap. VIII, p. 293: *Stabilimenti relativi all'ammissione e ripartizione de' fanciulli di questa prima classe*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 294.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 290.

¹⁰¹ Ivi, cap. VIII, p. 294: *Stabilimenti relativi all'ammissione, e ripartizione de' fanciulli di questa prima classe*.

¹⁰² Cfr. Ajello, *Eredità medievali* cit.; Id., *L'esperienza critica* cit., pp. 413-417.

¹⁰³ SdL, lib. IV, cap. VIII, p. 294: *Stabilimenti relativi all'ammissione, e ripartizione de' fanciulli di questa prima classe*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, lib. IV, capp. XVII-XXXIII, pp. 316-357.

¹⁰⁶ Ivi, p. 317.

¹⁰⁷ Ivi, libro IV, cap. XXIII, pp. 320-

324, in part. p. 321: *Generali regolamenti sull'educazione morale della seconda classe. Articolo I. Delle istruzioni e de' discorsi morali*.

¹⁰⁸ Ivi, libro IV, cap. XVII, pp. 316-317, in part. p. 317: *Dell'educazione della seconda classe, e prima d'ogni altro dei motivi, pei quali questa dev'esser sostenuta a spese degli individui, che ne partecipano*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, cap. XXIII, p. 321.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ivi, p. 322 (i corsivi sono nel testo originale).

¹¹⁴ Ivi, lib. IV, cap. XXV, pp. 325-346, in part. p. 334: *Sistema d'educazione scientifica pel collegio de' magistrati e de' guerrieri. Articolo VII: Delle istruzioni degli ultimi sei anni*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Ivi, lib. I, cap. X, p. 23: *Primo oggetto di questo rapporto: la natura del governo*.

¹¹⁸ Questo specifico aspetto della filosofia filangeriana è sviluppato nel terzo libro dedicato alla feudalità: SdL, lib. III, cap. XVIII, p. 170: *Appendice all'antecedente capo sulla feudalità*. Sugli strascichi medievali ancora presenti all'epoca di Filangieri, cfr. Ajello, *Eredità medievali* cit.

¹¹⁹ Ivi, lib. IV, cap. L, p. 380: «L'istruzione pubblica è così inimica della superstizione, come la superstizione è inimica dell'istruzione pubblica. Per una conseguenza dunque tanto sicura, quanto evidente, le leggi che promuovono l'istruzione pubblica, concorreranno a distruggere la superstizione, e le leggi che distruggono la superstizione, concorreranno a promuovere l'istruzione pubblica».

¹²⁰ Ivi, lib. IV, cap. LI, p. 381.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Sul misoneismo (ossia l'avversità per partito preso, a ogni riforma) tipico dei giuristi nelle società pre-rivoluzionarie, cfr. F. Di Donato, *Esperienza e ideologia*

ministeriale nella crisi dell'Ancien Régime, 2 voll. Napoli, Jovene, 1996, pp. 52, 78-79, 323 e 509. Sulla competizione dei *legum doctores* con gli ecclesiastici, fenomeno che affondava le sue radici già nel Medioevo, cfr. J. Krynen, *Les légistes «idiots politiques»*. *Sur l'ostilité des théologiens à l'égard des juristes en France, au temps de Charles V*, in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, «Actes de la table ronde» organisée par l'École Française de Rome avec le concours du CNRS, Rome 12-14 nov. 1987, Collection de l'École Française de Rome (147), Roma 1991, pp. 171-198.

¹²⁵ *SdL*, lib. IV, cap. L, p. 380.