

## Lavoro e libertà nelle speculazioni di Gianvincenzo Gravina, di Giambattista Vico e di Francesco Longano

Gaetano Antonio Gualtieri  
(gaetano.gualtieri@istitutodellearti.tn.it)  
(Università di Bologna)

*Il saggio prende in esame le tematiche del lavoro e della libertà nell'ambito della filosofia di tre importanti esponenti della cultura moderna di area meridionale: Gianvincenzo Gravina, Giambattista Vico e Francesco Longano. Lavoro e libertà si intrecciano nella speculazione di questi pensatori, anche se diverse sono le problematiche che essi evidenziano relativamente a questo intreccio. Gravina si pone il problema del lavoro intellettuale: il sapiente, nella sua visione culturale, è il solo capace di porre un freno sia all'irruenza del volgo sia all'autoritarismo dei governanti; in questo senso, è solo col lavoro dell'intellettuale che si può giungere alla conquista della libertà. Vico presenta il lavoro nel suo sviluppo storico, ponendolo nell'ottica del conflitto che viene a generarsi fra «eroi» e «famoli», prima, e fra «patrizi» e «plebei», poi; nella concezione del filosofo napoletano il lavoro porta, col tempo, le classi più deboli a prendere coscienza della loro infelice condizione e pone le basi per un cambiamento in senso democratico della società. Longano, infine, prende di petto la questione della schiavitù, ancora viva nella seconda metà del Settecento, giungendo a proporre una società di stampo "comunista" nell'utopia della città di Filopoli, nella quale sono garantite sia la libertà sia l'equità del lavoro.*

Parole chiave: Gianvincenzo Gravina; Giambattista Vico; Francesco Longano; Libertà; Lavoro

### 1. Il lavoro intellettuale del saggio e l'opposizione alla tirannide in Gianvincenzo Gravina

Per molti versi il tema del lavoro e quello dell'aspirazione alla libertà, nel contesto della filosofia italiana del Settecento, risultano legati in modo inestricabile. Tre fra le figure più rappresentative del mondo intellettuale italiano di area meridionale, come Gianvincenzo Gravina, Giambattista Vico e Francesco Longano, si sono imbattute, sia pure con modalità e risultati differenti, in queste tematiche, toccandole in maniera più o meno diretta.

Gravina è affascinato, sin dalle prime opere, soprattutto dalla questione della ricerca della libertà che, nell'ambito dell'opera intitolata *Hydra mystica, sive de corrupta morali doctrina dialogus* (1691), si intreccia pure con argomenti come i criteri riguardanti la corretta informazione e l'uso ponderato del linguaggio. Come giustamente afferma Annalisa Nacinovich, l'*Hydra mystica* viene concepita nel contesto delle riflessioni sui rapporti che intercorrono fra religione, teologia, filosofia, indagine razionale sui fenomeni e retorica<sup>1</sup>. Il filosofo calabrese (Gravina era nato a Roggiano, nei pressi di Cosenza, nel 1664) si sofferma sulle «verborum congeries, moles obscurissimorum vocabulorum»<sup>2</sup>, con cui i moderni nemici della fede avevano manipolato la religione cattolica e il Cristianesimo. Casuistica ed Eresia, le figure dialoganti, sono presentate come due sorelle che

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Nacinovich, «Nel laberinto delle idee confuse». *La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina*, Parma, Università degli Studi di Parma, Tesi di Dottorato, 2012, pp. 40-41.

<sup>2</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica, sive de corrupta morali doctrina dialogus*, in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, p. 42.

commentano le questioni fondamentali connesse alle problematiche religiose e teologiche che si agitavano a quel tempo.

Le forme e le modalità della comunicazione sono al centro dell'interesse del dialogo; esse devono avere, con i moti dell'animo, la stessa relazione che intercorre fra gesti e voce, allineandosi il più possibile con le caratteristiche con cui Gesù diffuse sulla terra la vera nozione di divinità. Ciò richiama l'attenzione sulla necessità che vi sia una stretta corrispondenza fra sentimenti interiori e azioni esteriori, utilizzando una corrispettiva procedura oratoria. Un agire contrario sarebbe espressione di malafede, con effetti devastanti sul piano sociale<sup>3</sup>. Cristo è riuscito a ricondurre uomini empi alla virtù, grazie alla luminosa semplicità della Sua eloquenza. L'affermarsi di una letteratura fondata sulle complicazioni e sulle astrusità si deve ai cattivi interpreti che hanno artatamente prodotto un'oscura interpretazione dei testi, per motivi politici. Non a caso, per colpa di questi cattivi interpreti, l'*imperium* si è sostituito all'*auctoritas*, con la conseguenza di un restringimento della libertà e di un'affermazione del protestantesimo, ossia di Eresia. Giova, al riguardo, riportare il seguente passo:

Ego quippe, ut Christi conatum et doctrinam obruerem, interpretandi rationem longe ab aliis dissimilem meis philosophis praestiti. Nam cum interpretes aliarum doctrinarum res obscuras simplicibus communibusque vocabulis exponant, ut rerum difficultatem leniant facilitate verborum, illi interpretes Scripturarum res simplices et planas novis commentis et ignotis vocabulis involvunt, ita ut interpretatio non eliciat, sed opprimat sensum [...]. Hinc illi interpretes, qui humanae tantum sapientiae viribus confidentes in Scripturae sensu pervadere voluerunt, gradum sibi sublimiorem inter fideles elevarunt, tanquam ad id quod Christus mortalium fidei commiserat, lumen ipsi sapientia sua et non potius tenebras inventorum novitate ac obscuritate vocabulorum offuderint. Cum hac via inter fideles ad summam existimationem perveniretur, sensim dominandi cupido suborta est ac, ut plerumque accidit, qui animos nominis auctoritate tenuerunt eos tandem oppresserunt imperio. Cum igitur ad dominationem multi contenderent, et ad eam doctrina duceret alius alium in literis et Scripturarum intelligentia superare conabatur, ut fide magis apud populum emereret. Hinc ortae dissensiones et partium studia, hinc discordiae frequentes et jurgia, cum quisque Scripturam ad se traheret quasi mente Deum concepisse tac non per Christi praedicationem, sed per os interpretum, Dei verbum esset erupturum<sup>4</sup>.

I seguaci di Eresia usarono una fraudolenta eloquenza, atta non ad insegnare i veri precetti virtuosi di Cristo, ma a dominare sugli uomini, impedendo loro di giungere ad una corretta conoscenza delle cose<sup>5</sup>. Casuistica, da par suo, è andata al di là delle efferatezze compiute da Eresia, in quanto ha

---

<sup>3</sup> «Hinc assueti sunt homines temperare pravis cupiditatibus, devovere se humilem victimam Deo, atque illos ritus exterius assumere qui animi motum interiorem exprimerent, quique pios sensus consequerentur, non aliter ac motus et gestus dissonantis vocem comitantur: cum exteriores actus, si sint a virtute ac pia mentis affectione divulsi, non aliud reputentur quam umbrae luce cassae ac detracto nucleo cortices» (G.V. Gravina, *Hydra mystica, sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., p. 30).

<sup>4</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica, sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., pp. 32-33.

<sup>5</sup> La fraudolenta eloquenza alla quale Gravina fa riferimento è, in un certo senso, figlia dell'aristotelismo e della scolastica che era avversata da molti intellettuali del tempo, soprattutto in area meridionale. Fra i vari esempi che si potrebbero fare, occorre quantomeno ricordare Giuseppe Valletta. Questi scrisse la *Lettera del Signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna Filosofia, e de' coltivatori di essa, indirizzata alla Santità di Clemente XI. Aggiuntavi in fine un'osservazione sopra la medesima*, Rovereto, Nella Stamperia di Pierantonio Berno, 1732 che non fu stampata subito e rimase inedita per diversi anni, fino a quando non fu recuperata dall'erudito roveretano Girolamo Tartarotti, che la fece pubblicare nella sua città, aggiungendovi un'osservazione in appendice. Molto probabilmente Valletta si preoccupò non poco degli interventi censori, visto che l'opera ebbe origine da uno scritto anti-inquisitoriale, terminato nell'anno 1694, in difesa degli amici ateisti che erano processati a Napoli. L'intellettuale napoletano era schierato con i *novatores* che intendevano effettuare un lavoro di svecchiamento della cultura, sottraendola all'appannaggio del clericalismo, arroccato in difesa di vetusti privilegi. La vecchia cultura era appunto imbevuta di aristotelismo, mentre Valletta e gli esponenti della nuova cultura, appartenenti, perlopiù, all'Accademia degli Investiganti, tentavano di far penetrare il pensiero moderno, soprattutto quello di impronta cartesiana. Su questi argomenti esiste una bibliografia vasta; è opportuno ricordare almeno i seguenti testi: S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965; L. Osbat, *L'inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974; V. Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982. In maniera specifica su Valletta: B. De Giovanni, *Cultura e vita civile in Giuseppe Valletta*, in Aa.Vv., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968; V.I. Comparato,

compreso che il fattore determinante non è costituito tanto dalle false dottrine quanto dal modo in cui queste vengono diffuse; al centro della riflessione graviniana, quindi, vi sono le modalità con cui i ragionamenti vengono condotti. L'eloquenza, da semplice strumento, diventa il fine dell'uomo, capovolgendo, in un certo senso, i reali rapporti di predicazione. L'intero destino della religione finisce col saldarsi alle prerogative dell'eloquenza. La retorica, allora, viene messa sotto accusa, poiché è a causa della sua speciosità, fondata su vuote parole che gonfiano le menti senza riempirle<sup>6</sup>, se Eresia e Casuistica minacciano la religione e la società. Dice, infatti, Gravina:

Sunt hae mirabilium verborum congeries, moles obscurissimorum vocabulorum, barbararum et constrepentium vocum acervus, quibus inflantur mentes, non replentur, quassantur, non deviciuntur, agitantur denique, non instruuntur. Hae veritati, tanquam aggeres, sunt appositae; hae vineae sunt et balistae et catapultae, hi cuniculi, quibus non modo religio sed et humana ratio tandem expugnatur. His mentes convolvuntur in turbinem, ac longe inter strpitum inanum controversiarum agitatae in vastissimum Probabilitatis oceanum demerguntur. Huc enim fluunt errores omnes, hinc etiam refluunt, perque totam moralem doctrinam diffunduntur. Hujus humore nutritur omnis pravitas. Hinc falsae opiniones increbrescunt, quibus conscientiae corrumpuntur<sup>7</sup>.

Questo puntare al dominio, usando una cattiva retorica, piuttosto che stimolare la ragione, porta inevitabilmente alla rovina della cultura e della società. Nello spostare il baricentro dell'attenzione da una disputa di carattere teologico ad una questione di tipo linguistico, Gravina finisce col mettere in risalto l'importanza dell'educazione e dell'istruzione nella costruzione di una moderna e progredita società. La dimensione dottrinale si trasforma, così, in una più significativa e scottante riforma della cultura e degli studi.

Secondo Gravina, tuttavia, il problema non è solo culturale. La modalità con la quale la cultura viene manifestata ed espressa, infatti, sottintende, in senso lato e in maniera più generale, il riferimento al rapporto fra regnante e cittadino. Tale questione, il roggianese se ne rende conto subito, passa attraverso l'analisi del diritto e della giurisprudenza, con forti implicazioni riguardanti il tema della libertà. In effetti, Gravina fa del diritto il fondamento principale dell'opposizione alle varie forme di tirannide, richiamando anche il fatto che la giustizia, di cui il diritto si fa portatore, è una delle virtù cardinali e la virtù, come concetto generale, è un portato dell'onestà e della libertà, come risulta dalla seguente affermazione: «Virtus enim, quae nullis rebus extra se positis ducitur sed propriae naturae viribus explicatur, summum est libertatis et honestatis opus: ideo sapiens, qui omne bonum in virtute ponit, summum, quae quidem homini convenit, assequitur»<sup>8</sup>.

In Gravina emerge una tensione verso una società modellata sull'esempio della *res publica* romana, in cui traspaiono evidenti prese di posizione contro la tirannide, probabilmente in chiave anti

---

Giuseppe Valletta. *Un intellettuale napoletano alla fine del Seicento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1970; M. Rak, *Introduzione a G. Valletta, Opere filosofiche*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 9-74; A. Di Marco, *La figura e l'opera di Giuseppe Valletta*, Napoli, Laurenziana, 1982; L. De Venuto, *La Osservazione di Girolamo Tartarotti sulla Lettera in difesa della moderna filosofia di Giuseppe Valletta*, «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati», 8, 2010, pp. 7-59. Tornando all'antiaristotelismo di Gravina e, più in generale, a quello del mondo intellettuale meridionale a cavallo fra Seicento e Settecento, risultano significative le seguenti affermazioni di Fabrizio Lomonaco: «essere "renatisti" – per Gravina come per molti altri pensatori meridionali – significa innanzitutto abbandonare il tradizionale concetto aristotelico-scolastico di scienza fondato sul culto di una ragione autoritaria, sul ricorso ad astratte gerarchie di qualità, di essenze o forme sostanziali, tutte insufficienti a cogliere le effettive trasformazioni della realtà e dell'umano sapere» (F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto* Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 18-19). Gravina mette in risalto la sua opposizione alla scolastica e alle sue inutili sottigliezze in affermazioni come questa: «Verum quia tum eadem Arabum doctrina ubique serpebat, invasit etiam interpretes juris nostri, qui commentariis acutissimis ingentem quidem jurisprudentiae lucem excitarunt, at perplexis anxiiisque distinctionibus importunaque saepe subtilitate atque tritum scholastica, crucem posteritati reliquerunt. Omnis igitur eorum temporum scientia ex Arabum facie, atque omnis eruditio e scholis jurisconsultorum, turbatis utrisque fontibus, ducebatur» (G.V. Gravina, *Oratio in auspicatione studiorum, de sapientia universa*, in F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., pp. 134-135).

<sup>6</sup> Cfr. A. Nacinovich, «Nel laberinto delle idee confuse», cit.

<sup>7</sup> G.V. Gravina, *Hydra mystica, sive de corrupta morali doctrina dialogus*, cit., p. 42.

<sup>8</sup> G.V. Gravina, *Specimen prisca juris* (1696), in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 85. Per quanto attiene all'interesse di Gravina per la virtù, mi si permetta di rimandare, fra gli altri, a G.A. Gualtieri, *Gianvincenzo Gravina and the Theme of Virtue*, «Montesquieu.it», 12 (2020), pp. 1-20.

machiavelliana e anti hobbesiana: «Quae potestatis ad communem utilitatem publica voluntate instituta, si publicae salutis detrimento et singulorum injuria vel ad paucorum utilitatem detorqueatur, eodem revolvitur. Abest enim a tyrannide consensus universorum, sine quo nullum ratum est et justum imperium»<sup>9</sup>. Ciò che sta a cuore a Gravina è che sia sopita e controllata il più possibile la cupidigia che caratterizza gli uomini e che rappresenta la molla della tirannide e, conseguentemente, il maggiore ostacolo all'affermarsi della libertà:

At quia dispares hominum sunt et finitae facultates, infinita vero cupiditas singulorum, ideo concurrentibus cupiditatibus omnium, simul facultates impelluntur, ita ut vel minores coërceantur a majoribus, vel pares mutuo collidantur. Quam animorum conflictationem rapinae, jurgia et mutuae caedes et tumultus et rerum omnium perturbatio consequeretur, nisi cupiditatum impetum ratio comprimeret recto usu libertatis, quae regendis data est flectendisque motibus animorum, eaque ratione magis exprimitur quam cupiditate: ratio enim expeditur cujusque naturae potestate, cupiditas rebus externis vel coërcetur vel impellitur vel agitur, ut quo cupiditas latius effunditur, eo libertas arctius contrahatur: ideo cupiditatem supra quam fert naturae facultas attollentes, ab ipsa natura quam maxime conamur augere desciscimus<sup>10</sup>.

Diventa, quindi, necessario calarsi nella profondità della storia per comprendere come il diritto sia stato assunto dai popoli antichi alla stregua di un vero e proprio baluardo contro i soprusi perpetrati dai potenti contro i più deboli.

Non vi sono consistenti cenni, nelle opere di Gravina, al tema del lavoro, se si eccettua il riferimento al lavoro intellettuale del sapiente, il cui compito consiste soprattutto nell'educare il volgo. È all'interno di questa mansione che si colloca il lavoro del poeta, che, assumendo i panni dello psicologo, deve cogliere le giuste modalità per mettere in atto i suoi propositi pedagogici. In primo luogo, per Gravina, quella del poeta è un'impresa, visto che «toltene le parti nelle quali il poeta si propone di generar meraviglia, la sua impresa è di rassomigliar il vero e d'esprimere il naturale con modi, locuzioni e numeri adattati al soggetto che si è proposto»<sup>11</sup>. In secondo luogo, poi, il pensatore calabrese sottolinea la laboriosità dell'attività intellettuale, sostenendo che «[q]uod opus cum plurium annorum sit et immensi laboris ac industriae, interea loci quo monumentum aliquod obsequii et cultus erga te nostri statuamus, ex rudibus adhuc illis nec dum digestis commentariis, specimen hoc excerpimus in quo breviter exposuimus, quae susius in primo *De originibus* libro disputabimus»<sup>12</sup>. Del resto, che quello del poeta sia un lavoro, lo attesta pure la mitologia, dal momento che «[I]umi della medesima sapienza sono gli dei d'Esiodo e d'Omero, che proseguirono il lavoro d'Orfeo con le medesime fila, convenendo in una istessa dottrina, come coloro che aveano d'un medesimo fonte bevuto»<sup>13</sup>. A giudizio di Gravina, quello del poeta è a tutti gli effetti un mestiere che ha perso tutta la sua carica positiva nel corso del Seicento, «perché niun mestiero può ritener la sua stima quando si scompagna dalla utilità e necessità civile e si riduce solo al piacere degli orecchi: come si è appo noi ridotta tanto la musica quanto la poesia, la quale appo gli antichi era fondata nell'utilità comune ed era scuola da ben vivere e governare»<sup>14</sup>.

Il volgo viene inquadrato come una massa compatta, per lo più priva di raziocinio, che non può essere indottrinata se si assume una prospettiva squisitamente concettuale. Il sapiente deve innescare, innanzitutto, un processo di tipo empatico, al fine di sintonizzarsi col sentire popolare. L'apporto della poesia risulta, in questo senso, fondamentale, in quanto essa possiede un apparato di tipo

---

<sup>9</sup> G.V. Gravina, *Specimen prisci juris*, cit., p. 87. A proposito dello *Specimen prisci juris*, risultano interessanti le seguenti affermazioni di Franco Crispini, secondo il quale nello «*Specimen prisci juris*, del 1696, Gravina anticipa gran parte delle sue idee circa le "origines" del diritto civile: l'idea della formazione della società politica attraverso un patto che viene a frenare la "infinita cupiditas" dei singoli e fa prevalere la "sapientia, sive adulta ratio", in cui si avvertono gli echi di Spinoza ed Hobbes» (F. Crispini, *Idee e forme di pensiero*, Soveria Mannelli [CZ], Rubbettino, 2003, p. 27).

<sup>10</sup> G.V. Gravina, *Specimen prisci juris*, cit., p. 85.

<sup>11</sup> G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo* (1692), in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 55.

<sup>12</sup> G.V. Gravina, *Specimen prisci juris*, cit., p. 84.

<sup>13</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, in Id., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 212.

<sup>14</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 273.

immaginario che ben si presta a catturare l'attenzione delle menti volgari, ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda di queste ultime<sup>15</sup>. Il passo seguente, tratto dal *Della Ragion Poetica* (1708), risulta, da tale punto di vista, emblematico:

i sommi poeti con la dolcezza del canto poteron piegare il rozzo genio degli uomini e ridurli alla vita civile. Ma questi son rami e non radici, e fa d'uopo cavar più a fondo per rinvenirle ed aprire per entro le antiche favole un occulto sentiero onde si possa conoscere il frutto di tali incantesimi e 'l fine al quale furono indirizzati. Nelle menti volgari, che sono quasi d'ogni parte involte tra le caligini della fantasia, è chiusa l'entrata agli eccitamenti del vero e delle cognizioni universali. Perché dunque possano ivi penetrare, convien disporle in sembianza proporzionata alle facoltà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi; onde bisogna vestirle d'abito materiale e convertirle in aspetto sensibile [...]. Quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili; ed in tal modo le scienze pasceranno dei frutti loro anche i più rozzi cervelli<sup>16</sup>.

Secondo Gravina, il vero essere dell'uomo sta nella mente<sup>17</sup>; tuttavia, l'uomo consta sia di mente sia di corpo. Quest'ultimo oscura la conoscenza, rendendo necessaria l'astrazione, la quale è però possibile solo nelle menti elevate, ossia negli intellettuali<sup>18</sup>. Gli illetterati, contraddistinti dalla rozzezza, invece, non possono accedere immediatamente ai concetti filosofici, dal momento che quanto più l'uomo è immerso nel corpo, tanto più necessita di determinati artifici per sollevarsi alla nobiltà della conoscenza<sup>19</sup>.

La poesia, dunque, si spoglia della visione edulcorata e sdolcinata della quale era stata coperta fino a quel momento, soprattutto nel contesto del Barocco<sup>20</sup>, per acquisire una finalità più profonda, nell'ambito della quale emerge il lavoro impegnativo del sapiente, essenzialmente rivolto verso

---

<sup>15</sup> La grande considerazione di cui gode la poesia in Gravina è espressa dalle parole seguenti: «è la poesia una maga, ma salutare, ed un delirio che sgombra le pazzie» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 208). Sull'argomento si veda, fra gli altri, R. Lo Bianco, *Gianvincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, in particolare pp. 119-155.

<sup>16</sup> G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 208.

<sup>17</sup> «I soli sensi non possono imprimerci la cognizione delle cose singolari, senza la riflessione della mente, onde è prodotto l'assenso ed è generata l'idea universale, ch'è poi seme della scienza» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 215). Al passo appena riportato si può associare un altro passo tratto dal *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, nel quale Gravina afferma: «Il fonte del sapere umano vive nella mente umana istessa, e la cognizione del vero congiunta col sano giudizio non sorge tanto dal numero e dalla varietà delle idee, quanto dall'intelligibile sito ed ordinamento di esse» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 52).

<sup>18</sup> «Ciascuno porta in sé la selce da poter trarne le scintille, ma risveglia l'ascosa fiamma solo chi sa per dritto reggere e condurre il suo intelletto per entro l'intricato labirinto dell'idee confuse, disponendole in giusta semetria ed in luogo proprio, formando di esse la misteriosa piramide con la quale gli antichi saggi la scienza umana e la natura delle cose simboleggiarono: in modo che tutte l'idee disposte per grado pendano da un solo punto, e stiano affisse e concatenate alla cima dell'idea semplicissima ed universale, onde esse si reggano e si diffondano, spiegando la falda sopra le cose inferiori e composte» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 52).

<sup>19</sup> Cfr. R. Lo Bianco, *Gianvincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, cit., pp. 45-47. Sull'argomento risultano interessanti pure le affermazioni di Fabrizio Lomonaco, per il quale «[l']impegno a liberare dal dominio dei sensi lo "ignobil volgo" esige l'adozione di un'impostazione teorica non finalizzata alla celebrazione retorica degli alti e separati poteri della *mens* ma interessata ad un effettivo controllo anche dell'uomo *fisico*, della sua "struttura" psicofisiologica attraverso la selezione di "elementi" presenti nell'universo ineludibile dell'umana *corporeità*. Per tale problematica una fonte autorevole di tradizione cartesiana potevano rappresentare – per Gravina come già per il Caloprese – le pagine malebranchiane *De la Recherche de la vérité*, impegnate ad individuare le "soluzioni" pedagogiche necessarie per introdurre *vérités* anche in coloro che, come gli "enfants", rivelano scarsa disposizione ad accoglierle già a livello fisiologico. La *mens* se non vuole sottrarsi all'antico e moderno dogmatismo deve "incorporarsi", accettare, cioè, la lezione del corpo che, lungi dall'ostacolare le funzioni della *ratio*, si attesta quale sua privilegiata via d'accesso, "luogo" di accertamento della sua idealità» (F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., pp. 54-55).

<sup>20</sup> «Quindi è che non solamente si è dilungata dagli occhi nostri la traccia del vero, ma si sono da volgari insegnamenti sparsi semi di vane e odiose questioni di pure voci, dalle quali non senza commiserazione e doglia veggiamo aggirate e sconvolte le menti di tanti scrittori, dotti per altro e sopra il volgare uso eruditi, che perdoner la vita dietro a mille ciance e vane controversie, le quali è cosa malagevole definire, perché non si ravvisa in esse cagione da disputare» (G.V. Gravina, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, cit., p. 52).

un'ottica sociale<sup>21</sup>. L'educazione del popolo, infatti, mira a consentire una sua partecipazione più attiva alla vita collettiva, nonché un coinvolgimento più diretto nelle scelte culturali di carattere comunitario. D'altro canto, Gravina ipotizza che alla base delle rivolte popolari vi sia proprio un'incapacità di concepire, da parte del volgo, una più diretta partecipazione alle cose e ai fatti di un determinato luogo, da cui consegue un suo ulteriore imbarbarimento.

La scelta di campo graviniana, diretta verso un'attenzione notevole per il mondo umano nel suo complesso, implica dunque una ridefinizione in chiave moderna del concetto stesso di sapere. Esso dovrà uscire dall'ambito ristretto al quale l'aveva condotto la filosofia mentalista di impronta cartesiana e congiungersi con una visione nella quale la sapienza è il frutto dell'unione fra *eloquentia* e *prudencia*<sup>22</sup>, visione che non è scissa dall'impegno di conciliare le esigenze individuali con quelle comunitarie. L'operato del sapiente, proprio per poter raggiungere lo scopo prefisso, è necessario che avvenga all'interno di un principio fondamentale della poesia classica: il «verisimile»<sup>23</sup>. Si inserisce all'interno di questa problematica la distinzione che Gravina pone tra «falso» e «finto»<sup>24</sup>. La falsità è riferita dispregiativamente alla poesia barocca, colpevole di essere uscita dai canoni della verosimiglianza, là dove, invece, il «finto» attiene al meccanismo stesso della poesia, che si carica di valori civili e pedagogici<sup>25</sup>.

Il progresso civile è dovuto principalmente agli intellettuali che fanno parte del ceto medio e possono, data la loro equidistanza dagli opposti estremi della società, avviare un percorso di riforma a tutto tondo<sup>26</sup>. Il sapiente, in altre parole, come si prodiga nel suo compito educativo nei confronti

---

<sup>21</sup> «Tai sentimenti per mezzo di queste immagini i poeti insinuarono nei petti rozzi, rappresentando col medesimo artificio la natura degli altrui vizi, come dell'ambizione, dell'amore, della superbia, per mezzo d'Isione, di Tizio, di Sisifo, e convertendo in figura sensibile le contemplazioni de' filosofi sulla natura de' nostri affetti. Con la medesima arte per mezzo della quale sgombrarono i vizi, eccitarono anche nei popoli l'idee della virtù, ed avvolsero la mente entro la luce dell'onesto; il quale, perché è inseparabile dalla cognizione di Dio, perciò trasfusero negli animi i sensi della loro religione per gli stessi condotti e per via delle favole, ovvero immagini esprimenti le contemplazioni dell'eterno in figura visibile e in disposizione corrispondente ai caratteri dell'animo umano ed al corso delle nostre azioni» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 209-210).

<sup>22</sup> Cfr. F. Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina*, cit., pp. 61-64.

<sup>23</sup> «Perloché la favola è l'esser delle cose trasformato in geni umani, ed è la verità travestita in sembianza popolare: perché il poeta dà corpo ai concetti e, con animar l'insensato ed avvolger di corpo lo spirito, converte in immagini visibili le contemplazioni eccitate dalla filosofia, sicché egli è trasformatore e produttore, dal qual mestiero ottenne il nome [...]. Con tal arte si nutria la religione di quei tempi, che, per esser tutta architettura de' poeti, eccitava verso di loro fama di divinità; la qual stima dai poeti s'alimentava con la forza del verisimile, che acquistava fede a tutte le loro invenzioni, interrotte e tramezzate da eventi miracolosi, prodotti dal concorso di quei numi e dalla mescolanza loro colle cose umane. E perché l'invenzione fosse difesa da apparenza più verisimile, l'innestavano sull'istoria, ovver fama pubblica, e figuravano i successi sopra paesi e persone fisse nell'opinion comune» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., p. 213).

<sup>24</sup> «purché, siccome le regole antiche convenivano con li costumi greci, così le nuove convengano con quelli della nazione che ai presenti tempi nell'opera s'introduce, in modo che tanto l'antiche quanto le nuove regole rimangano comprese in un'idea comune di propria, naturale e convenevole imitazione e trasporto del vero nel finto, che di tutte l'opere poetiche è la somma, universale e perpetua ragione, alla quale noi andiamo i precetti e gli esempi in questi due libri riducendo [...]. Conciosiaché, siccome delle cose vere è madre la natura, così delle cose finte è madre l'idea, tratta dalla mente umana di dentro la natura istessa, ove è contenuto quanto col pensiero ogni mente, o intendendo o immaginando, scolpisce [...]. Di più il giudizio vero dal falso differisce, perché il vero contiene la cognizion intera di quel che si giudica; il falso ne contiene o parte o nulla [...]; e l'opinion falsa, in quanto falsa, nulla di positivo comprende, ma è percezione scema, da cui la mente non si svelle, se non coll'incontro e con la percezione dell'intero» (G.V. Gravina, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 199-201).

<sup>25</sup> Cfr. M. Piccolomini, *Il pensiero estetico di Gianvincenzo Gravina*, Ravenna, Longo, 1984, p. 54.

<sup>26</sup> Sull'argomento si vedano, fra gli altri: P.L. Rovito, *Repubblica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento*, vol. I [l'unico uscito, dal titolo *Le garanzie giuridiche*], Napoli, Jovene, 1981; C. San Mauro, *Stato e Libertà in Gianvincenzo Gravina*, in L. Gambino (a cura di), *Stato, Autorità, Libertà. Studi in onore di Mario d'Addio*, Roma, Aracne, 1999, pp. 549-565, accanto ai quali mi si permetta di citare G.A. Gualtieri, *Preoccupazioni culturali e concezione giuridica in Gianvincenzo Gravina*, «Montesquieu.it», 10 (2018), pp. 87-119, in particolare pp. 117-119.

del popolo, così deve procedere nel suo lavoro di mitigatore delle pretese individualistiche ed egoistiche dei regnanti<sup>27</sup>, al fine di scongiurare una deriva tirannica<sup>28</sup>.

Da questo punto di vista, secondo il pensatore calabrese, l'impulso allo sviluppo della società non può affatto provenire dal basso, ma solo da un paziente e mirato lavoro mentale da parte del sapiente, che opera escogitando i metodi adatti a raggiungere il miglioramento della società, attraverso un'azione di persuasione e di coinvolgimento di tutta la collettività, avendo come obiettivo primario il raggiungimento della libertà.

## 2. *Il lavoro come fondamento di civiltà e la libertà come conquista sociale in Giambattista Vico*

È in particolare nei *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744) che troviamo riferimenti all'intreccio fra lavoro e libertà, all'interno della speculazione di Giambattista Vico. In special modo, il tema del lavoro si profila a partire dal capoverso 539, nel quale, discorrendo degli eroi ormai inciviliti, il filosofo partenopeo immagina che con l'accrescersi dei bisogni, dovuti all'aumento della prole e all'accrescimento del numero delle famiglie, non sia più possibile pensare che i primi uomini si limitino a raccogliere i frutti spontanei della natura, ma che ragionevolmente essi si adoperino affinché il territorio e i campi siano sottoposti a coltura e alla semina:

Ma – stando essi eroi fermi dentro circoscritte terre, ed essendo cresciute in numero le lor famiglie, né bastando loro i frutti spontanei della natura, e temendo per averne copia d'uscire da' confini che si avevano essi medesimi circoscritti per quelle catene della religione ond' i giganti erano incatenati per sotto i monti, ed avendo la medesima religione insinuato loro di dar fuoco alle selve per aver il prospetto del cielo, onde venissero loro gli auspici, – si diedero con molta, lunga dura fatica a ridurre le terre a coltura e seminarvi il frumento, il quale, brustolito tra gli dumeti e spinai, avevano forse osservato utile per lo nutrimento umano<sup>29</sup>.

Attingendo al mito, Vico prende come riferimento l'undicesima fatica di Ercole «consistente nel sottrarre i pomi d'oro custoditi da un drago nell'Orto delle Esperidi»<sup>30</sup>. Tuttavia, l'importanza della nascita del lavoro umano fu tale che varie furono le storie sorte per descriverla. In Grecia, ad esempio, «furono tre storie diverse [...] significanti una stessa cosa in sostanza»<sup>31</sup>, poiché in una certa area geografica «fantasticarono la terra per l'aspetto d'un gran dragone»<sup>32</sup>, in un'altra «fantasticarono un'idra»<sup>33</sup> e in un'altra ancora immaginarono «un animale fortissimo [...] ch'è 'l leone nemeo, che i filologi pur vogliono essere stato uno sformato serpente. E tutti vomitan fuoco, che fu il fuoco

---

<sup>27</sup> Estendendo la questione all'ambito giuridico, Maria Grazia Maiorini sostiene che «[n]ella letteratura giuridica più nota fino al secolo XVIII, l'autorità regia si definì soprattutto in senso negativo, attraverso i limiti alla sua estensione, rappresentati dalle leggi, dalla tradizione, dai costumi e leggi particolari, e naturalmente dalle "libertà" particolari. La limitazione ai poteri del sovrano è appunto uno dei temi più approfonditi dalla letteratura, anche come risvolto del potere della magistratura: come è stato notato, l'effettività dei limiti all'autorità del principe era data proprio dal potere dei magistrati i quali si ponevano come mediatori tra il sovrano e il Regno, tra il sovrano e i baroni» (M.G. Maiorini, *Autorità regia e libertà della nazione: il controllo politico a Napoli nel Settecento*, in L. Gambino [a cura di], *Stato, Autorità, Libertà*, cit., pp. 389-413; citazione a p. 393).

<sup>28</sup> Al riguardo risultano di notevole importanza le *Tragedie cinque* scritte da Gravina nel 1712. In particolare, la prima opera, intitolata *Palamede*, è focalizzata sullo scontro fra sapiente e potere, ossia fra uomo libero – e conscio di doversi impegnare per far valere il principio del bene comune – e tiranno dedito solo al proprio utile. Degno di menzione è il passo in cui Achille, rivolgendosi a Palamede, dice: «Tu come saggio, e forte,/ ben sai non esser nato/ solo a te; ma più tosto/ a beneficio della Grecia tutta,/ ch'Agamennone espone alla rovina,/ rifiutando la pace» (G.V. Gravina, *Palamede*, in C. Guaita, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009, p. 222). Cfr. G.A. Gualtieri, *Gianvincenzo Gravina and the Theme of Virtue*, in particolare pp. 5-7.

<sup>29</sup> G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2007, pp. 667-668, cpv. 539 (d'ora innanzi SN 44).

<sup>30</sup> A. Battistini, *Note a SN 44*, in G.B. Vico, *Opere*, cit., p. 1621; cfr. G.B. Vico, SN 44, cit., p. 668, cpv. 540.

<sup>31</sup> G.B. Vico, SN 44, p. 668, cpv. 541.

<sup>32</sup> G.B. Vico, SN 44, p. 668, cpv. 541.

<sup>33</sup> G.B. Vico, SN 44, p. 668, cpv. 541.

ch'Ercole diede alle selve»<sup>34</sup>. In altre zone del mondo, poi, lo stesso avvenimento viene narrato in maniera diversa. Vico sostiene, infatti, che

[c]ome in altra fu quell'altra pur d'Ercole, che bambino uccide le serpi in culla (cioè nel tempo dell'eroismo bambino). In altra Bellerofonte uccide il mostro detto Chimera, con la coda di serpe, col petto di capra (per significar la terra selvosa) e col capo di leone, che pur vomita fiamme. In Tebe è Cadmo ch'uccide pur la gran serpe e ne semina i denti (con bella metafora chiamando «denti della serpe» i legni curvi più duri, co' quali, innanzi di trovarsi l'uso del ferro, si dovette arare la terra)<sup>35</sup>.

In ogni caso, Vico sfodera una sequenza variegata di «favole», per indicare la nascita dell'agricoltura che è legata, a sua volta, al sorgere del lavoro umano, attraverso le operazioni del diboscamento, della semina e della coltivazione. I pomi d'oro del giardino delle Esperidi, nel vocabolario vichiano, rappresentano il frumento<sup>36</sup>, cioè il prodotto del primo lavoro compiuto dall'uomo, visto come «il primo oro del mondo, nel tempo che l'oro metallo era in zolle»<sup>37</sup>. Si assiste, dunque, nel mondo primitivo di Vico, ad una «pervasiva sacralizzazione del reale»<sup>38</sup>, in cui qualsiasi attività viene espressa attraverso la mitologia ed assume una forte carica di solennità.

Nel pensatore partenopeo la narrazione mitica avviene su un duplice fronte: da un lato, vi sono personaggi eroici come Bellerofonte, Cadmo, Ercole che servono ad attestare, mediante i racconti di cui sono protagonisti, il manifestarsi di determinati avvenimenti (come le operazioni concernenti il prodursi del primo lavoro umano); dall'altro, vi sono le divinità delle «genti maggiori» che sono assunte alla stregua di veri e propri paradigmi che scandiscono lo scorrere dei processi storici<sup>39</sup>. Relativamente alla nascita dell'agricoltura, che – come si è detto – si può associare all'inizio del lavoro nella storia, Vico fa emergere ben tre divinità: Vulcano, Saturno, Cibele o Berecinzia, come possiamo comprendere dalla lettura del passo seguente:

Al nascere di queste cose umane, nelle greche fantasie si destarono tre altre deitadi delle genti maggiori, con quest'ordine d'idee, corrispondente all'ordine d'esse cose: prima Vulcano, appresso Saturno (detto a «satis», da' seminati; onde l'età di Saturno de' latini risponde all'età dell'oro de' greci) e in terzo luogo fu Cibele o Berecintia, la terra colta<sup>40</sup>.

Provando a scandire le varie fasi, si può congetturare che Vulcano corrisponda al momento della decisione di abbandonare il sostentamento con la raccolta dei soli frutti spontanei, e dunque sia il

---

<sup>34</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 668, cpv. 541.

<sup>35</sup> G.B. Vico, *SN* 44, pp. 668-669, cpv. 541.

<sup>36</sup> «Talché queste del frumento devon essere state le poma d'oro, le quali prima di tutt'altri Ercole riporta ovvero raccoglie da Esperia» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 671, cpv. 546).

<sup>37</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 670, cpv. 544.

<sup>38</sup> E. Nuzzo, *Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento*, in Vico, in N. Pirillo (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 291-359; citazione a p. 294.

<sup>39</sup> Intorno al mito nel contesto della filosofia di Vico esiste una bibliografia molto ampia; qui ci si limita a citare i seguenti testi: A. Battistini, *Antonomasia e universale fantastico*, in L. Ritter-Santini – E. Raimondi, *Retorica e critica letteraria*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 105-121; D.P. Verene, *Vico. La scienza della fantasia*, a cura di F. Voltaggio, Roma, Armando, 1984; G. Cantelli, *Mente Corpo Linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986; J. Mali, *The rehabilitation of myth. Vico's New Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; M. Lollini, *Il mito come precomprensione storica aperta nella Scienza nuova di Giambattista Vico*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 29-53; R. Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004. Mi si permetta, al riguardo, di indicare anche i miei seguenti contributi: G.A. Gualtieri, *Giambattista Vico. La retorica come scienza e l'alternativa alla gnoseologia moderna*, Lavis (TN), La Finestra Editrice, 2016, pp. 57-84; Id., «...la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza»: la fondazione antropologica dell'estetica di Vico, «Montesquieu.it», 8 (2016), pp. 15-57, in particolare pp. 30-45; Id., *La concezione della scienza nella filosofia di Giambattista Vico*, «I castelli di Yale online», VII, 1-2, 2019, pp. 125-170, in particolare, pp. 148-168; Id., *The Socio-Political View about The Primitive World in Giambattista Vico's Thought*, «Araucaria», 21 (41), 2019, pp. 97-116.

<sup>40</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 674, cpv. 549.

corrispettivo dell'*incipit* dello sfruttamento del territorio, che da boschivo diventa agricolo. Saturno è il dio della semina, mentre Cibele la dea della terra coltivata. Quest'ultima è chiamata anche col nome di Vesta, «dea delle divine cerimonie appresso i romani, perché le terre, in tal tempo arate, furono le prime are del mondo [...], dove la dea Vesta, con fiera religione armata, guardava il fuoco e 'l farro, che fu il frumento degli antichi romani»<sup>41</sup>, nonché divinità preposta alla custodia del fuoco eterno.

Non è del tutto azzardato affermare che Vico, in un certo senso, abbia precorso Marx ed Engels, nel momento in cui ha intravisto nel lavoro il fenomeno che maggiormente distingue gli uomini dagli animali<sup>42</sup>; tale considerazione, del resto, è suffragata dal fatto che il filosofo napoletano pone il lavoro come il principale fattore di sviluppo della civiltà. Vico ipotizza che, col trascorrere del tempo, una volta che i nuclei familiari si erano assestati e dopo che i campi erano stati divisi e recintati<sup>43</sup>, si profilò un'altra consistente novità: alcuni uomini che vivevano ancora allo stato brado, per sottrarsi ai soprusi dei loro simili violenti, ricorsero all'aiuto degli eroi civilizzati<sup>44</sup>, ponendosi sotto la loro protezione:

Perché finalmente, a capo di lunga età, de' giganti empi, rimasti nell'infame comunione delle cose e delle donne, nelle risse ch'essa comunione produceva, come i giureconsulti pur dicono, gli scempi di Grozio, gli abbandonati di Pufendorfio, per salvarsi dai violenti di Obbes (come le fiere, cacciate da intensissimo freddo, vanno talor a salvarsi dentro ai luoghi abitati), ricorsero alle are de' forti; e quivi questi feroci, perché già uniti in società di famiglie, uccidevano i violenti ch'avevano violato le loro terre, e ricevevano in protezione i miseri da essolor rifuggiti<sup>45</sup>.

Il risultato fu l'assoggettamento ai voleri degli eroi che pretesero, in cambio della protezione, lo svolgimento delle mansioni più onerose. D'altro canto, la forza degli «eroi» trova una sua legittimazione non solo nell'esercizio della supremazia e del comando, ma anche attraverso la pratica degli «auspici»<sup>46</sup>. Si viene a stabilire, allora, una differenza pure sul piano nominale, dal momento che gli «eroi» o «padri» o «liberi» considerano i loro protetti come «famoli»<sup>47</sup>, sottoponendoli ad un regime di schiavitù:

Or, in sì fatte famiglie innanzi delle città vivendo i famoli in condizione di schiavi (che furono gli abbozzi degli schiavi che poi si fecero nelle guerre, che nacquero dopo delle città; che sono quelli che da' latini detti furono «*vernae*», da' quali provennero le lingue da' medesimi dette «*vernaculae*», come sopra si è ragionato), i figliuoli degli eroi, per distinguersi da quelli de' famoli, si dissero «*liberi*», da' quali infatti non si distinguevano punto [...] come certamente tra' romani antichi ebbero i padri delle famiglie una potestà sovrana sopra la vita e la morte de' lor figliuoli ed un dominio dispotico sopra gli acquisti, onde infin a' romani principi i figliuoli degli schiavi di nulla si distinguevano ne' peculi<sup>48</sup>.

---

<sup>41</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 674, cpv. 549.

<sup>42</sup> «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale» (K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca* [1845-1846], in Id., *Opere complete*, 50 tt., a cura di C. Luporini, traduzione di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972, t. V, pp. 8-9). Fra i vari testi che mettono in risalto affinità e differenze fra Vico e Marx, si ricorda G. Tagliacozzo (a cura di), *Vico and Marx. Affinities and Contrasts*, Atlantic Highlands, New York-London, Humanities Press-Macmillan, 1983.

<sup>43</sup> «Tal è la guisa con la quale si posero e si custodirono i termini ai campi. La qual divisione, come ci è narrata troppo generalmente da Ermogeniano giureconsulto [...] non può affatto intendersi che con l'essere stata fatta tra uomini sommamente fieri ed osservanti d'una qualche spaventosa religione, che gli avesse fermi e circoscritti entro di certe terre» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 675, cpv. 550).

<sup>44</sup> Riccardo Caporali afferma: «Contro la labile motilità del bestiale, la virtù dei padri si condensa nella “fissità”: nell'aggregazione, nella conservazione, nella tutela del “certo” e del “chiuso”, a vincere l'isolamento e la dispersione dell'incerto, dell'aperto» (R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006, p. 101).

<sup>45</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 677, cpv. 553.

<sup>46</sup> R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, cit., p. 101.

<sup>47</sup> «Qui dalla “fama” di essi eroi e da tal mondano romore [...], che vien detta “fama” a' latini i rifuggiti s'appellarono “famoli”, da' quali principalmente si dissero le “famiglie”» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 679, cpv. 555).

<sup>48</sup> G.B. Vico, *SN* 44, pp. 679-680, cpv. 556.

La particolare onerosità del lavoro e l'immane fatica che viene richiesta ai «famoli» conducono i «padri» a stabilire che i sottomessi siano sottoposti a veri e propri vincoli normativi, mediante i quali i «famoli» sono obbligati a svolgere determinate prestazioni. La situazione è quindi molto simile a quella che Montesquieu avrebbe codificato con il termine «dispotismo»<sup>49</sup>. Si assiste così al sorgere delle differenze sociali che, però, in questa fase iniziale, non sono ancora conflittuali, in quanto i servi ubbidiscono ancora con acquiescenza ai voleri degli «eroi». Al riguardo, Vico sostiene che

[s]ul nascere di queste cose incominciò con verità il famoso nodo erculeo, col quale i clienti si dissero «*nexi*», «annodati» alle terre, che dovevano coltivare per gl'incliti, che passò poi in un nodo finto [...] nella legge delle XII Tavole, che dava la forma alla mancipazione civile, che solennizzava tutti gli atti legittimi de' romani. Ora, perché non si può intendere spezie di società né più ristretta per parte di chi ha copia di beni, né, per chi ne ha bisogno, più necessaria, quivi dovettero incominciare i primi soci nel mondo, che [...] furon i soci degli eroi, ricevuti per la vita, come quelli ch'avevano arresa alla discrezion degli eroi la lor vita<sup>50</sup>.

Il lavoro porta vantaggi solo ai «padri», non ai «famoli», «[t]alché questi erano soci delle sole fatiche, ma non già degli acquisti e molto meno della gloria, della quale rifulgevano solamente gli eroi, che se ne dicevano *κλειτοί* ovvero “chiari” da' greci, e “*incliyti*” da' latini»<sup>51</sup>. È in questo contesto che nascono le prime istituzioni di stampo feudale che estendono il fenomeno della servitù e della schiavitù sul piano globale. Tale fenomeno porta all'elaborazione di una nuova figura mitologica, l'Ercole gallico, «il quale con catene d'oro poetico (cioè del frumento), che gli escono di bocca, incatenata per gli orecchi moltitudine d'uomini e gli si mena, dove vuol, dietro; il quale è stato finora preso per simbolo dell'eloquenza, la qual favola nacque ne' tempi che non sapevano ancora gli eroi articular favella, come si è appieno sopra dimostro»<sup>52</sup>.

I vincoli e gli oneri vengono potenziati col sopraggiungere delle guerre, volute dai padri-eroi «che, prima e propriamente, combatterono “*pro aris et focis*”; la qual sorta di combattere fu sempre eroica»<sup>53</sup>, in conseguenza delle quali si genera la figura mitologica di Marte. A mano a mano che la società procede nel suo sviluppo, si verificano sempre nuove forme di obblighi a cui i «famoli» sono sottoposti; nascono, così, le «stipulazioni solenni»<sup>54</sup>, i «livelli»<sup>55</sup>, i «censi»<sup>56</sup>, l'«enfiteusi»<sup>57</sup>, fino a giungere alla «dupla»<sup>58</sup> e all'«evizione»<sup>59</sup>. Gli oneri lavorativi e i vari obblighi, in un primo momento accettati e tollerati, con l'aumentare dei soprusi e delle richieste dispotiche incominciano ad essere mal sopportati dai «famoli», che dapprima elaborano una loro particolare interpretazione di alcuni

---

<sup>49</sup> «Negli Stati dispotici la natura del governo esige un'obbedienza estrema [...]. Non v'è possibilità di attenuazioni, di modifiche, di accomodamenti, di limitazioni, di equivalenti, di trattative o di rimostanze; nulla di uguale o di migliore da proporre; l'uomo è una creatura che obbedisce a una creatura che vuole» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* [1748], in Id., *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, p. 965; commentando la concezione dominante nel contesto del regime dispotico, di cui parla Montesquieu, Domenico Felice afferma: «il rapporto tra governanti e governati che vige in tale regime è un rapporto di tipo servile, ossia analogo al rapporto tra padrone e schiavo: il despota è non solo colui che “réunit” nelle proprie mani tutti i poteri fondamentali dello Stato, ma anche il padrone o proprietario assoluto delle vite e dei beni dei suoi sudditi; è il detentore, cioè, sia dell'*imperium* che del *dominium*» [D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, p. 66. Cfr. pure Id., *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in Id., *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255]).

<sup>50</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 681, cpv. 558.

<sup>51</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 681, cpv. 558.

<sup>52</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 683, cpv. 560.

<sup>53</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 684, cpv. 562.

<sup>54</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 692, cpv. 570.

<sup>55</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 692, cpv. 570.

<sup>56</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 692, cpv. 570.

<sup>57</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 692, cpv. 570.

<sup>58</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 693, cpv. 578.

<sup>59</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 693, cpv. 578.

miti, quelli di Vulcano, Marte e Venere, che sono definiti col termine di «caratteri doppi»<sup>60</sup>, e successivamente intraprendono le prime forme di lotta che Vico sottolinea con queste riflessioni:

Ma, ripigliando il ragionamento, con la morte de' loro padri restando liberi i figliuoli di famiglia di tal monarchico imperio privato, anzi riassumendolo ciascun figliuolo intieramente per sé [...] e i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare, per la *Degnità* da noi sopra posta: che «l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù»<sup>61</sup>.

Ora, se è vero che Vico non parla esplicitamente dell'attitudine del lavoro ad essere formativo, come farà Hegel, quando si riferirà alla dialettica servo-padrone<sup>62</sup>, è altrettanto vero, però, che il pensatore partenopeo sottintende che un processo di mutamento interiore si sviluppa nei «famoli». Questi iniziano a prendere coscienza dell'intollerabilità della loro condizione servile e della necessità di cambiare una situazione per loro troppo svantaggiosa. Nell'ottica vichiana tale condizione sembra ubbidire ad un andamento scientifico e naturale che è sottolineato pure dalla *Degnità* XCV<sup>63</sup>. Si verifica, quasi, una sorta di principio di azione e reazione: prima gli «eroi» sottomettono i «famoli», suscitando alla lunga la loro ribellione, a cui segue un'ulteriore azione da parte degli «eroi» che si associano fra loro al fine di fronteggiare gli ammutinamenti dei servi, come possiamo notare leggendo queste parole: «Perché quivi, al grand'uopo, dovettero per natura esser portati gli eroi ad unirsi in ordini, per resistere alle moltitudini de' famoli sollevati, dovendo loro far capo alcun padre più di tutti feroce e di spirito più presente»<sup>64</sup>.

Ciò produce forme istituzionali sempre più complesse che, a loro volta, portano al costituirsi di bisogni sempre più elevati:

Ed ecco la generazione de' regni eroici. E, perché i padri erano sovrani re delle lor famiglie, nell'uguaglianza di sé fatto stato e, per la feroce natura de' polifemi, niuno di tutti naturalmente dovendo ceder all'altro, uscirono da se medesimi i senati regnanti, o sia di tanti re delle lor famiglie; i quali, senza umano scorgimento o consiglio, si trovaron aver uniti i loro privati interessi a ciascun loro comune, il quale si disse «*patria*», che, sottinteso «*res*», vuol dire «interesse di padri», e i nobili se ne dissero «*patricii*»: onde dovettero i soli nobili esser i cittadini delle prime patrie<sup>65</sup>.

La necessità di avere poteri maggiori e strutture giuridiche più solide, porta gli «eroi», ormai costituiti in ceto nobiliare o patrizio, a creare delle repubbliche aristocratiche o repubbliche d'ottimati, «dette da Opi, dea detta della potenza: onde perciò forse Opi (dalla quale dev'essere stato

<sup>60</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 694, cpv. 581.

<sup>61</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 696, cpv. 583.

<sup>62</sup> Hegel, al riguardo, afferma che «[n]el momento corrispondente al desiderio nella coscienza del signore, sembrava che alla coscienza servile spettasse il lato del rapporto inessenziale verso la cosa, poiché in tale rapporto la cosa mantiene la propria autonomia. Il desiderio si è riservato la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'integrità del sentimento di sé. Tuttavia, mancandogli il lato *oggettivo*, cioè la *sussistenza*, questo appagamento è anch'esso soltanto un dileguare. Il lavoro, invece, è desiderio *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*, e ciò significa: il lavoro *forma, coltiva*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diviene adesso *forma* dell'oggetto stesso, e diviene *qualcosa di permanente*, proprio perché l'oggetto ha autonomia agli occhi di chi lo elabora. Questo termine medio *negativo*, cioè l'*attività* formatrice, costituisce nello stesso tempo *la singolarità*, il puro essere per sé della coscienza: con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo *come se stessa*» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, testo tedesco a fronte, Milano, Rusconi, 1995, p. 289).

<sup>63</sup> «Gli uomini prima amano d'uscir di suggezione e disiderano uguaglià: ecco le plebi nelle repubbliche aristocratiche, le quali finalmente cangiano in popolari; dipoi si sforzano superare gli uguali: ecco le plebi nelle repubbliche popolari, corrotte in repubbliche di potenti; finalmente vogliono mettersi sotto le leggi: ecco l'anarchie, o repubbliche popolari sfrenate, delle quali non si dà peggiore tirannide, dove tanti son i tiranni quanti sono gli audaci e dissoluti delle città. E quivi le plebi, fatte accorte da' propri mali, per trovarvi rimedio vanno a salvarsi sotto le monarchie; ch'è la legge regia naturale con la quale Tacito legittima la monarchia romana sotto di Augusto, «*qui cuncta, bellis civilibus fessa, nomine 'principis' sub imperio accepit*»» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 531, cpv. 292).

<sup>64</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 697, cpv. 584.

<sup>65</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 699, cpv. 586.

detto “*optimus*”, ch’è ὄριστος a’ greci, e quindi «*optimus*» a’ latini) funne detta moglie di Giove, cioè dell’ordine regnante di quelli eroi, i quali, come sopra si è detto, s’avevano arrogato il nome di “dèi”»<sup>66</sup>. Tali repubbliche hanno come principale scopo la custodia e la difesa dei privilegi acquisiti da parte dei patrizi, evitando che essi possano estendersi ai «famoli», costituitisi in ceto plebeo:

Da Opi adunque si dissero gli «ottimati», perché tali repubbliche sono tutte ordinate a conservare la potenza de’ nobili, e, per conservarla, ritengono per eterne proprietà quelle due principali custodie, delle quali una è degli ordini e l’altra è de’ confini. E dalla custodia degli ordini venne prima la custodia de’ parentadi [...], dipoi, la custodia de’ magistrati, onde tanto i patrizi contrastarono alla plebe la pretesione del consolato; appresso, la custodia de’ sacerdoti e, per questa, la custodia alfin delle leggi, che tutte le prime nazioni guardarono con aspetto di cose sagre<sup>67</sup>.

Le rivolte cagionate dai plebei, che rappresentano la classe lavoratrice, producono comunque degli sconvolgimenti sul piano socio-politico, dal momento che esse causano il passaggio da un potere di tipo monarchico ad uno di stampo aristocratico. Nondimeno, si verificano cambiamenti radicali pure nell’ambito territoriale, visto che l’iniziale struttura del villaggio cede il posto ad una forma prettamente cittadina.

L’apparato mitico ed etimologico consente a Vico di ipotizzare che tale situazione storica abbia coinciso con la creazione della dea Minerva, che come è noto nacque dalla testa del padre Giove. Intrecciando il racconto fantastico con la narrazione storica, il filosofo partenopeo ritiene che l’apertura del capo di Giove, con la conseguente fuoriuscita di Minerva, sia metafora delle rivolte plebee che insidiano il potere dei patrizi. È interessante seguire le sue affermazioni per comprendere appieno la sua metodologia interpretativa:

Quivi le nazioni greche immaginarono la decima divinità delle genti maggiori, che fu Minerva. E la si finsero nascere con questa fantasia, fiera ugualmente e goffa: che Vulcano con una scure fendette il capo di Giove, onde nacque Minerva; volendo essi dire che la moltitudine de’ famoli ch’esercitavan arti servili, che [...] venivano sotto il genere poetico di Vulcano plebeo, essi ruppero (in sentimento d’«infievolirono» o «scemarono») il regno di Giove (come restò a’ latini «*minuere caput*» per «fiaccare la testa», perché, non sapendo dire in astratto «regno», in concreto dissero «capo»), che stato era, nello stato delle famiglie, monarchico, e cangiarono in aristocratico in quello delle città. Talché non è vana la congettura che da tal «*minuere*» fusse stata da’ latini detta Minerva; e da questa lontanissima poetica antichità restasse a’ medesimi, in romana ragione, «*capitis deminutio*» per significare «mutazione di stato», come Minerva mutò lo stato delle famiglie in quello delle città<sup>68</sup>.

L’ordine civile instauratosi porta al costituirsi del senato e dei comizi curiati<sup>69</sup>, aventi, fra l’altro, pure lo scopo di garantire il mantenimento delle strutture preesistenti: «Così si composero le prime città di soli nobili, che vi comandavano. Ma però, bisognandovi che vi fussero anche color che servissero, gli eroi furono da un senso comune d’utilità costretti di far contenta la moltitudine de’ sollevati clienti, e mandarono loro le prime ambasciarie, che per diritto delle genti si mandano da’ sovrani»<sup>70</sup>.

Il lavoro compiuto dai patrizi è prevalentemente di tipo istituzionale e contemplante l’idea del comando, mentre quello dei plebei continua ad essere, nonostante le ribellioni, di tipo servile. La divisione sociale, dunque, produce una sorta di scissione nel contesto del lavoro: da un lato, vi sono attività prettamente dirigenziali includenti il concetto di *imperium*; dall’altro, vi sono mansioni e attività faticose e meramente esecutive. Vico attribuisce grande importanza al lavoro dei plebei,

<sup>66</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 699, cpv. 586.

<sup>67</sup> G.B. Vico, *SN* 44, pp. 699-700, cpv. 586.

<sup>68</sup> G.B. Vico, *SN* 44, pp. 701-702, cpv. 589.

<sup>69</sup> «Per tutto lo che ragionato, da questo antichissimo punto di tempo e con questa guisa nacquero i primi comizi curiati, che sono gli più antichi che si leggono sulla storia romana; i quali si dovettero tener sotto l’armi, e restarono poi per trattare le cose sagre, perché con tal aspetto ne’ primi tempi si guardarono tutte le cose profane» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 705, cpv. 594).

<sup>70</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 707, cpv. 597.

sottolineando, con la frase «bisognandovi che vi fossero anche color che servissero»<sup>71</sup>, la necessità del lavoro servile.

Il pensatore napoletano evidenzia anche le strategie escogitate dai patrizi, al fine di evitare il completo sottrarsi ai doveri lavorativi da parte dei plebei. Infatti, gli eroi, mitigando, almeno apparentemente, il loro agire dispotico, mettono in atto i loro propositi mediante azioni più concilianti, con le quali essi fanno credere ai loro servi di fare grandi concessioni, attraverso la creazione della «prima legge agraria che nacque al mondo, con la quale, da forti, rillasciarono a' clienti il men che potevano, che fu il dominio bonitario de' campi ch'arebbon assegnato loro gli eroi»<sup>72</sup>.

Vico condensa il succedersi di questi avvenimenti nell'universale fantastico di Mercurio,

[i]l quale porta a' famoli ammutinati la legge nella verga divina (parola reale degli auspici), ch'è la verga con cui Mercurio richiama l'anime dall'Orco, come narra Virgilio (richiama a vita socievole i clienti, che, usciti dalla protezione degli eroi, erano tornati a disperdersi nello stato eslege, ch'è l'Orco de' poeti, il quale divoravasi il tutto degli uomini, come appresso si spiegherà<sup>73</sup>).

Il «dominio bonitario»<sup>74</sup> altro non è che il diritto d'uso di un podere, in cambio di prestazioni a favore del concessionario, che nel caso specifico sono i patrizi. In pratica, i nobili fanno credere ai plebei di aver concesso loro dei vantaggi, ma in realtà essi li costringono ancora una volta alla prestazione di servizi faticosi. I patrizi, infatti, continuano a mantenere la proprietà del suolo dato in concessione; tale condizione viene chiamata «dominio quiritario»<sup>75</sup>, con cui i nobili si arrogano la possibilità di intervenire militarmente in caso di rivolta. Non casualmente, nel presentare la figura di Mercurio, Vico interpreta le due serpi avvolte alla «verga», attributo iconografico del dio, alla stregua dei due domini predetti. È comunque interessante seguire il suo ragionamento:

Qui, nella generazione delle loro repubbliche eroiche, fantasticarono i poeti eroi l'undecima divinità di Mercurio. Il quale porta a' famoli ammutinati la legge nella verga divina [...]. Tal verga ci vien descritta con una o due serpi avvoltevi (che dovetter esser spoglie di serpi, significanti il dominio bonitario che si rillasciava lor dagli eroi, e 'l dominio quiritario che questi si riserbavano), con due ali in capo alla verga (per significar il dominio eminente degli ordini) e con un cappello pur alato (per raffermarne l'alta ragione sovrana libera, come il cappello restò geroglifico di libertà); oltre di ciò, con l'ali a' talloni (in significazione che 'l dominio dei fondi era de' senati regnanti), e tutto il rimanente si porta nudo (perché portava loro un dominio nudo di civile solennità, e che tutto consisteva nel pudor degli eroi, appunto quali nude vedemmo sopra essere state finte Venere con le Grazie<sup>76</sup>).

Emerge un'altra questione fondamentale dalla lettura di queste parole: in precedenza, durante il dominio monarchico, gli eroi esercitavano il loro potere arbitrariamente e in assenza di norme, approfittando del fatto che essi, avendo accolto i rifugiati, ed essendo questi ultimi in uno stato di obbligo nei loro confronti, si sentivano nel diritto di poterli utilizzare a loro piacimento; nella situazione determinatasi dopo le prime ribellioni, ossia con l'instaurarsi dei regni aristocratici, invece, i nobili si avvalgono di un vero e proprio *corpus* legislativo, descrivendo il quale Vico lascia intendere che, in modo abile, i patrizi hanno finto di fare elargizioni benevole ai plebei, ma in realtà essi hanno introdotto, surrettiziamente, delle regole ancor più restrittive e dure nei loro confronti. Tanto è vero che

questa verga alata di Mercurio de' greci [...] portò tal legge agraria a' famoli degli eroi [...], portò l'agraria di Servio Tullii, con la quale ordinò il censo, per lo quale i contadini con tal qualità dalle leggi romane sono detti

<sup>71</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 707, cpv. 597.

<sup>72</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 707, cpv. 597.

<sup>73</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 713, cpv. 604.

<sup>74</sup> «Il primo fu dominio bonitario di feudi rustici ovvero umani, che gli “uomini”, i quali nelle leggi de' feudi, al ritornare della barbarie, si maraviglia Ottomano dirsi i “vassalli”, cioè i plebei, ebbero de' frutti sopra i poderi de' lor eroi» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 709, cpv. 600).

<sup>75</sup> «Il secondo fu dominio quiritario di feudi nobili, o sia eroici, ovvero armati, oggi detti “militari”, che gli eroi in unirsi in ordini armati, si conservarono sovrani sopra i loro poderi» (G.B. Vico, *SN* 44, p. 709, cpv. 600).

<sup>76</sup> G.B. Vico, *SN* 44, p. 713, cpv. 604.

«*censiti*»; portò in queste serpi il dominio bonitario de' campi [...]; portò finalmente il famoso nodo erculeo, per lo quale gli uomini pagavano agli eroi la decima d'Ercole, e i romani debitori plebei fin alla legge Petelia furono «nessi» o vassalli ligi de' nobili: delle quali cose tutte abbiamo appresso molto da ragionare<sup>77</sup>.

Si noti come l'uso dell'anafora serva a sottolineare il concetto della restrittività della legge agraria imposta dai patrizi ai plebei, evidenziando il fatto che con tale legge il lavoro dei ceti sottomessi diventa più oneroso e vincolante (non a caso, Vico parla di «nodo erculeo, per lo quale gli uomini pagavano agli eroi la decima d'Ercole») di quanto non fosse prima<sup>78</sup>.

L'economia della fase precedente ai rivolgimenti portava quantomeno ad una sorta d'inclusione dei «famoli» nell'ambito della famiglia<sup>79</sup>. La situazione prodottasi in una fase successiva, invece, porta a vere e proprie divisioni sociali che lasciano prevedere futuri sviluppi di tipo conflittuale. La separazione fra le classi non avviene soltanto sotto un profilo squisitamente economico, ma, partendo da questo ambito, interessa sia l'ambito culturale<sup>80</sup> sia quello socio-antropologico<sup>81</sup>. Rimane, perciò, ben saldo il principio secondo il quale i lavori più duri spettano alla plebe che è sottomessa ai soprusi del patriziato, permessi dal nuovo sistema legislativo:

Tali origini ragionate degli ospiti eroici [...] danno l'ultimo lustro a ciò ch'abbiamo pubblicato molti anni fa con le stampe, ne' *Principi del Diritto Universale*, d'intorno alla favola delle leggi delle XII Tavole venute da Atene in Roma; ch'è un de' due luoghi per gli quali stimiamo non esser inutile affatto quell'opera: che nel capo *De forti sanate nexo soluto*, che noi pruovammo essere stato il subbietto di tutta quella contesa, per ciò che vi han detto i latini filologi che 'l "forte sanate" era lo straniero ridotto all'ubbidienza, alla fu plebe romana, la quale si era rivoltata perché non poteva da' nobili riportar il dominio certo de' campi; che certo non poteva durare, se non ne fusse stata fissa eternalmente la legge in una pubblica tavola, con la quale determinatosi il gius incerto, manifestatosi il gius nascosto, fusse legata a' nobili la mano regia di ripigliargli: ch'è 'l vero di ciò che ne racconta Pomponio<sup>82</sup>.

Quella che Vico delinea, fra la narrazione mitica e il riferimento alla storia (soprattutto della Roma antica), è una situazione molto simile a quella dei popoli che anelano alla libertà. Nel caso specifico, la richiesta di libertà coincide con la ricerca di una maggiore equità di trattamento e quindi di un riconoscimento di alcuni diritti inalienabili, con particolare attenzione al mondo lavorativo.

Le lotte, comunque, alla lunga portano al raggiungimento di alcuni risultati; infatti,

[p]er cotanta inegualità dovetter avvenire de' grandi movimenti e rivolte della plebe romana, le quali Fabio, con sappientissimo ordinamento, onde meritò il soprannome di Massimo, rassetto, con ordinare che tutto il popolo romano si ripartisse in tre classi, di senatori, cavalieri e plebei, e i cittadini vi si allogassero secondo le facultà; e consolò i plebei: perocché, quando, innanzi, que' dell'ordine senatorio, ch'era prima stato tutto de' nobili, vi

<sup>77</sup> G.B. Vico, *SN 44*, cit., cpv. 604.

<sup>78</sup> «Tutta questa istoria conservarono i greci nella voce *νόμος*, con la quale significano e “legge” e “pascolo”; perché la prima legge fu quest'agraria, per la quale gli re eroici furono detti “pastori de' popoli” [...]. Così i plebei delle prime barbare nazioni [...] si dovettero dagli eroi sparger per le campagne, e ivi soggiornare con le lor case ne' campi assegnati loro e, co' frutti delle ville, contribuire quanto faceva d'uopo al sostentamento de' lor signori» (G.B. Vico, *SN 44*, p. 715, cpvv. 607-608).

<sup>79</sup> Come, del resto, Vico lascia intendere attraverso i suoi soliti accostamenti etimologici: «Si è comunemente oppinato, e da' filologi e da' filosofi, che le famiglie nello stato che dicasi “di natura” sieno state non d'altri che di figliuoli; quando elleno furono famiglie anco de' famoli, da' quali principalmente furon dette “famiglie”» (G.B. Vico, *SN 44*, p. 677, cpv. 552).

<sup>80</sup> «Quivi nacquero le due divisioni: una di sappienti e di volgo, perocché gli eroi fondavano i loro regni nella sapienza degli auspici [...]. In séguito di questa divisione, restò al volgo l'aggiunto perpetuo di “profano”; perché gli eroi, ovvero i nobili, furono i sacerdoti dell'eroiche città, come certamente lo furono tra' romani fin a cent'anni dopo la legge delle XII Tavole [...]. Perciò le prime plebi delle nazioni si tennero per istranieri» (G.B. Vico, *SN 44*, p. 716, cpv. 610).

<sup>81</sup> «L'altra divisione fu di “civis” e “hostis”. E “hostis” significò “ospite o straniero” e “nimico”, perché le prime città si composero di eroi e di ricevuti a' di lor asili [...]; come, da' tempi barbari ritornati, agl'italiani restò “oste” per “albergatore” e per gli “alloggiamenti di guerra”, e “ostello” dicesi per “albergo”» (G.B. Vico, *SN 44*, p. 716, cpv. 610).

<sup>82</sup> G.B. Vico, *SN 44*, cit., pp. 717-718, cpv. 612.

prendevano i maestrati, indi in poi vi potessero passare ancora con le ricchezze i plebei, e quindi fusse aperta a' plebei la strada ordinaria a tutti gli onori civili<sup>83</sup>.

Sebbene le divisioni sociali continuassero a permanere, si verificò, dunque, un miglioramento delle condizioni della plebe<sup>84</sup>, al punto che le città (le nazioni), da quel momento in poi, furono caratterizzate da strutture istituzionali che coinvolgevano tutte le classi<sup>85</sup> e, in alcuni casi, il popolo ebbe l'appannaggio esclusivo di alcune istituzioni<sup>86</sup>. In questo modo, quella che Vico definisce col nome di «età degli eroi» sfuma lentamente in quella che sarà l'«età degli uomini», attenendosi, nell'ambito sociale, alle stesse modalità di sviluppo del linguaggio, magnificamente espresse dalle seguenti parole: «La favella poetica [...] scorse per così lungo tratto dentro il tempo storico, come i grandi rapidi fiumi si sporgono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso»<sup>87</sup>. In questo modo, si stabilisce, anche con l'aiuto della «divina provvidenza», il «diritto natural delle genti».

Vico sostiene che gli individualismi a cui sono avvezzi gli uomini non potrebbero produrre nulla di positivo, se non vi fosse un'entità esterna e sovranaturale atta a trasformare le lotte e gli interessi privati in qualcosa di benefico per la comunità. È la ben nota eterogenesi dei fini che viene descritta dal filosofo napoletano con queste affermazioni:

E, perché gli uomini erano di menti particolarissime, che non potevano intendere ben comune, per lo che eran avvezzi a non impacciarsi nemmeno delle cose particolari d'altrui [...], la provvidenza, con la stessa forma di tai governi, gli menò ad unirsi alle loro patrie, per conservarsi tanto gravidi privati interessi quanto erano le loro monarchie famigliari (ch'era ciò ch'essi assolutamente intendevano); e sì, fuori d'ogni loro proposito, convennero in un bene universale civile, che si chiama «repubblica»<sup>88</sup>.

Nell'ottica vichiana, allora, il tema del lavoro, connesso con le lotte civili, fa parte di un processo storico che è in divenire ed è comunque legato alle aspirazioni di libertà delle classi sociali più deboli. Nelle tensioni che vengono a determinarsi, seguendo un percorso che Hegel, molti anni dopo, avrebbe definito «dialettico», si definisce, magari al di là delle stesse intenzioni delle parti in causa, lo sviluppo dell'umanità. È degno di nota il fatto che per Vico il bisogno di libertà possa partire dal basso e faccia parte di una maturazione lenta, ma non per questo meno significativa, della coscienza di un popolo.

### 3. *Libertà come abolizione della schiavitù e utopia nel pensiero di Francesco Longano*

---

<sup>83</sup> G.B. Vico, *SN 44*, cit., p. 722, cpv. 619.

<sup>84</sup> Significative, in tal senso, sono le affermazioni di Nicola Badaloni, per il quale «[I]e epoche del 'tempo oscuro' sono per Vico cinque: la prima è una teocrazia dei padri di famiglia, la seconda è una teocrazia allargata comprendente le clientele, la terza è una repubblica di ottimati integrata nel senato delle genti minori, la quarta è una repubblica popolare ovvero è costituita da regni 'meri' (monarchie popolari), la quinta infine è quella in cui "introdotte le guerre, tutta l'autorità del genere umano ritorna a Dio". La chiave di questa periodizzazione è la storia romana, cioè lo scontro tra la custodia del diritto privato da parte dei patrizi e la contemporanea e successiva spinta di equità naturale da parte dei plebei. Quindi il cambiamento delle forme politiche è in realtà un mutamento economico e sociale perché, da un lato, attraverso la trasformazione del dominio 'bonitario' dei campi in 'quiritario' e poi la formalizzazione di quest'ultimo in quello 'eminente', tende a far scomparire l'effettiva proprietà fondiaria dei non-coltivatori, dall'altro lato l'allargamento dei diritti civili comporta uno sviluppo della democrazia nell'ambito della repubblica romana» (N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 58-59).

<sup>85</sup> «Per tutto ciò indi in poi si dissero "comitia centuriata" le ragunanze nelle quali per tutte e tre le classi conveniva tutto il popolo romano, per comandare, tra l'altre pubbliche faccende, le leggi consolari» (G.B. Vico, *SN 44*, cit., p. 726, cpv. 627).

<sup>86</sup> «e ne restarono dette "comitia tributa" quelle dove la plebe sola comandava le leggi tribunicie, che furon i plebisciti» (G.B. Vico, *SN 44*, cit., p. 726, cpv. 627).

<sup>87</sup> G.B. Vico, *SN 44*, cit., p. 592, cpv. 412.

<sup>88</sup> G.B. Vico, *SN 44*, cit., pp. 728-729, cpv. 629.

La figura del filosofo molisano Francesco Longano appartiene alla *basse littérature*<sup>89</sup> dell'Italia del Settecento e nondimeno egli ha dato un contributo non irrilevante all'inquadramento del problema del lavoro e del bisogno di libertà, da lui visti come necessità irrinunciabili da parte dell'uomo. A differenza di Gravina e Vico, che operano nel contesto della prima metà del XVIII secolo, Longano è invece calato all'interno della seconda metà del secolo, sebbene la sua data di nascita sia il 1728<sup>90</sup>.

Si può, in un certo senso, affermare che la prima opera nella quale Longano affronta con decisione il problema della libertà e del lavoro sia la traduzione dell'*Essai politique sur le commerce* di Jean François Melon<sup>91</sup>, avvenuta nel 1778, nella quale il pensatore molisano inserisce il *Discorso del notatore*, dove, postillando ampiamente il volume, presenta le sue idee fondamentali nel campo dell'economia<sup>92</sup>. Longano, erede della tradizione genovesiana, volta a tradurre in pratica le riflessioni teoriche<sup>93</sup>, si occupa soprattutto di far risaltare la funzione determinante rivestita dal commercio per la crescita economica dello Stato<sup>94</sup> e dell'umanità. Infatti,

[g]l'innumerevoli tiranni, che tanto aveano degradato l'umanità, erano stati colle Crociate scannati sulla tomba istessa di chi raccomanda a tutti una perfetta uguaglianza, e una illimitata carità. Ma dopo questa cieca notte di secoli d'ignoranza, e di barbarie cominciarono a svilupparsi i lenti germi del presente florido stato del Commercio,

---

<sup>89</sup> Cfr. V. Ferrone, *La fondazione panteistica dell'eguaglianza. Contributo al pensiero politico di Francesco Longano*, «Rassegna iberistica», 56 (1996), pp. 193-202, in particolare p. 194; R. Darnton, *The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France*, «Past and Present», 51 (1971), pp. 81-115.

<sup>90</sup> Relativamente alla data di nascita di Longano permangono alcuni dubbi. Al riguardo, risultano interessanti le seguenti riflessioni di Francesco Lepore, secondo il quale «[p]er la data di nascita è fondamentale la notizia fornita dall'*Autobiografia* [che riporta la data 5 febbraio 1729]; divergenti sono però le opinioni di Arena e Borgna (al quale si accoda Trampus) che l'anticipano al 1728 sulla base del *Libro III de' Battezzati dal 1723 al 1732* della parrocchia S. Maria Assunta di Ripalimosani [...]. Ai predetti studiosi sfugge, tuttavia, il particolare uso cronologico (tipico dei territori dell'ex principato longobardo di Benevento), per il quale il *datum* dell'anno è improntato allo stile dell'incarnazione secondo il computo veneto con inizio al 1° marzo; di riflesso l'anno 1728 *ab incarnatione* comportava, rispetto all'uso moderno, il ritardo di un'unità numerica per i mesi di gennaio e febbraio. È quindi evidente che il 5 febbraio 1728 della registrazione battesimale coincide col dato autobiografico, computato secondo lo stile corrente» (F. Lepore, *Il Purgatorio ragionato di Francesco Longano [1729-1796]. Storia ed edizione d'un trattato illuministico-massonico sulla purificazione ultraterrena*, in Aa.Vv., *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014, pp. 493-575; citazione a p. 493). Cfr. G.A. Gualtieri, *Il pensiero filosofico di Francesco Longano (1728-1796)*, «Montesquieu.it», 9 (2017), pp. 153-182, in cui anche io accolgo come data di nascita del pensatore molisano il 5 febbraio 1728.

<sup>91</sup> L'opera di Melon fu pubblicata una prima volta nel 1734 e riedita nel 1736, con l'aggiunta di sette capitoli ai diciotto della precedente edizione. Quella di Longano, in realtà, non fu la prima traduzione italiana; nel 1754, infatti, Girolamo Costantini inserì il testo dell'autore francese nel volume intitolato *Delle monete, controversia agitata tra due Celebri Scrittori Oltramontani, i Signori Melon, e Du Tot. Si è aggiunto in fine un Opuscolo sulla stessa materia del Signor Abate De Saint-Pierre*, Venezia, Appresso Antonio Zatta, precisando, in una nota, che si trattava di libro «[t]radotto dal Franzese sopra la nuova Edizione uscita nel 1736, nella quale, oltre l'essere stata di sette Capi accresciuta, si sono anche riempite le lacune delle Edizioni precedenti» (ivi, p. 1). Vi furono, poi, altre due edizioni, l'una del 1787, per i tipi della Reale Stamperia di Palermo e l'altra del 1795, su iniziativa dell'editore Gennaro Riccio. Cfr. C. Carnino, *Libertà e prosperità: l'economia politica dell'Italia rivoluzionaria (1796-1799)*, «La Révolution française. Cahier de l'Institut d'histoire de la Révolution française», 14 (2018), p. 19.

<sup>92</sup> Cfr., fra gli altri, A. Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiasmo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Napoli, ClioPress, 2013, pp. 252-268.

<sup>93</sup> Genovesi, in più occasioni, sostiene la necessità di passare da una concezione meramente astratta della filosofia ad una concezione filosofica diversa: «La ragione non è utile se non quando è divenuta pratica e realtà – afferma Genovesi –, né ella divien tale se non quando tutta si è così diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adoperiamo come nostra sovrana regola, quasi senza accorgercene» (A. Genovesi, *Il vero fine delle lettere e delle scienze*, in Aa.Vv., *Illuministi italiani*, 6 tt. usciti [I-III, V-VII], Milano-Napoli, Ricciardi, 1958-1976, t. V [Riformatori napoletani, a cura di F. Venturi, 1962], p. 101).

<sup>94</sup> «Il Commercio ha richiamato, e richiama in alcune Corti l'attenzione de' più gran Ministri di Stato, i quali a misura, ch'essi hanno viste estese, spirito nell'intraprendere, costanza nelle deliberazioni, attività nell'eseguire, ed animosità nel vincere gli ostacoli, i popoli divengono attivi, industriosi, abili e potenti» (F. Longano, *Discorso del notatore su l'origine, progressi, vicende, ed influenze del commercio degli europei*, in J.F. Melon, *Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, Napoli, Presso Vincenzo Flauto, 1778, p. XXVII).

il quale ispira tanta attività a' popoli, alle arti, ed agli ingegni, che il medesimo è divenuto quasi che l'anima universale non che dell'Europa, ma di tutta la Terra conosciuta<sup>95</sup>.

Longano condivide con Melon l'idea che lo sviluppo del commercio possa apportare notevoli benefici all'umanità. Tuttavia, nell'inquadrare storicamente l'affermarsi del commercio, Longano non può esimersi dal denunciare gli eccessi del commercio selvaggio e lo spirito di conquista che hanno avuto negative ripercussioni nell'ambito della civiltà, della storia e dell'assetto dei popoli; degno di nota, in questo senso, è un passo del *Discorso del notatore*, nel quale Longano afferma:

Ma a dir vero, quest'immensità di Commercio così in Europa, come fuori, tanto di terra, che di mare, ha giovato, o nociuto all'umanità in generale, e all'Europa in particolare? Sommiamo. I. Si fanno ascendere a 25 milioni gli Americani distrutti: II. A 2 milioni gli Europei uccisi in guerra, o annegati, o morti per le novità dei climi: III. A più di 16 milioni i Negri sacrificati nelle miniere dell'America. Dunque la perdita dell'umanità sorpassa 43 milioni: IV. Si aggiunga a questo calcolo la strage inesprimibile fatta dalla Lue Celtica, la quale è funesta anco a' posteri: V. Le tante guerre, che i nostri stessi più avidi di ricchezze, che di gloria si hanno fatto tra loro in ogni parte per la superiorità del Commercio<sup>96</sup>.

Il filosofo molisano mostra, dunque, un sentimento di commossa partecipazione nei confronti di quanti sono stati sacrificati nel nome di squallidi interessi economici. Tale partecipazione si pone in sintonia con un altro nobile principio: quello dell'eguaglianza fra gli uomini che è connesso con l'ideale di libertà e di un trattamento equo nell'ambito del lavoro. Al riguardo, Longano non esita ad opporsi allo stesso Melon. Questi, infatti, nell'*Essai* aveva sostenuto che «[l]'uso degli Schiavi permesso dalle Leggi nelle nostre Colonie c'insegna, che la Schiavitù non è contraria né alla Religione, né alla Morale. Possiamo perciò esaminare con libertà, se non fosse più utile, che quest'uso si dilatasse da per tutto»<sup>97</sup>. Longano, nella postilla di commento, evidenzia un forte senso di riprovazione per le parole di Melon e per tutta risposta afferma:

Oh l'argomentazione orribile, e spaventosa! Dimando quale codice di leggi permette la schiavitù? Il codice forse inalterabile; e sacrosanto del gran diritto della natura umana, o quello delle passioni dominanti? Di più. A quale Religione non è contraria, a quella della Ragione illuminata, o a quella dell'interesse? Finalmente non si oppone alla morale dell'uomo di qualunque Stato, o a quella delle passioni? Per essere vera la conseguenza tirata dal nostro Politico, dovrebbe esser altresì vera l'antecedente, cioè, che quanto permettono le leggi politiche non si oppone a' diritti primitivi dell'uomo. Ma la schiavitù è contraria alla naturale uguaglianza umana: la schiavitù adunque egualmente si collide collo spirito della vera religione, e della sana morale, e con ciò colla ragione, e coll'uomo<sup>98</sup>.

Non vi è dubbio che le riflessioni dell'abate molisano siano affini a idee e teorie di filosofi come Seneca<sup>99</sup> e Rousseau<sup>100</sup>. Tuttavia, rispetto ai precedenti illustri, in Longano si fa strada un'esigenza

---

<sup>95</sup> F. Longano, *Discorso del notatore su l'origine, progressi, vicende, ed influenze del commercio degli europei*, cit., p. X.

<sup>96</sup> F. Longano, *Discorso del notatore su l'origine, progressi, vicende, ed influenze del commercio degli europei*, cit., p. XXIII.

<sup>97</sup> J.F. Melon, *Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, cit., pp. 63-64.

<sup>98</sup> F. Longano, *Annotazioni a J.F. Melon, Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, cit., p. 63.

<sup>99</sup> Come è noto, Seneca affronta il problema della schiavitù in particolare nella lettera XLVII delle *Lettere a Lucilio*, in cui afferma: «Con molto piacere ho appreso da persone provenienti da costì che tu hai un comportamento molto cordiale con i tuoi schiavi: questo si addice alla tua saggezza e alla tua educazione [...]. Sono uomini, anzitutto: vivono con te, sono tuoi umili amici, o meglio sono i tuoi compagni di schiavitù, se pensi che la fortuna ha lo stesso potere su di essi e su di noi [...]. Pensa che costui che tu chiami schiavo è della tua stessa natura, gode dello stesso cielo e, come te, respira, vive e muore» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, traduzione e note di G. Monti, Milano, Bur, 2016, pp. 287-291).

<sup>100</sup> A proposito del confronto fra le idee di Longano e quelle di Rousseau, con particolare riguardo alla questione della schiavitù, Alessandro Tuccillo afferma: «L'eco della filosofia di Rousseau era molto forte, ma non era su questo piano che l'abate molisano intendeva incanalare la sua proposta politica: le puntate in cui sembrava aspirasse a forme di palingenesi non si traducevano nella richiesta di un nuovo contratto sociale. Ben salda nella prospettiva riformatrice

di maggiore concretezza e conformemente a ciò viene mostrata la necessità di tradurre in pratica le indagini teoriche. Non a caso, più avanti, il pensatore di Ripalimosani rincara la dose, utilizzando le seguenti parole: «Dicasi meglio che la ineguaglianza tra gli uomini è immaginaria, perché figlia delle società civili, dell'alterigia, della potenza, e dell'espressione. Vegghiamoci tutti ignudi, ed ecco tolta ogni differenza oculare»<sup>101</sup>. La schiavitù è contraria al vivere civile, configurandosi alla stregua della barbarie e di conseguenza va estirpata<sup>102</sup>, dal momento che è contraria al progresso e allo sviluppo di una società moderna<sup>103</sup>. Nell'annotare l'*Essai politique sur le commerce* di Melon, dunque, Longano evidenzia un elevato senso critico, dal momento che non si allinea totalmente alle idee del pensatore transalpino, mostrando la capacità di controbattere alle tesi di Melon, là dove esse presentano aspetti discutibili e contrari al senso di libertà, di umanità e al vivere civile<sup>104</sup>.

Uguaglianza, libertà, condizioni di lavoro eque e capacità di autodeterminazione sono concetti che per Longano possono realizzarsi soltanto attraverso il progresso della società. La scelta di indagare luoghi reali, al fine di migliorare le condizioni di vita dei suoi abitanti, si deve al prevalere di questo convincimento, che porta Longano ad effettuare alcuni viaggi di studio, nell'ambito dei quali nasceranno opere come *Viaggio per lo contado di Molise* (1788) (cui farà seguito la riscrittura del *Viaggio per lo contado di Molise*, datata 1796) e *Viaggio dell'abate Longano per la Capitanata* (1790). Tuttavia, le aspettative riformistiche, che avevano in gran parte caratterizzato il pensiero di Longano nei decenni precedenti, si arenano negli ultimi anni della sua vita e lasciano il posto all'utopia, rappresentata dalla città immaginaria di Filopoli, nella quale albergano, insieme, la disillusione e una larvata speranza, mai del tutto sopita<sup>105</sup>, nella realizzazione di una società libera, istruita, priva di classi sociali, operosa, economicamente fiorente e serena in ogni unità familiare.

Filopoli viene immaginata come il capoluogo del Matese. Essa è circondata dalla «più bella e più diletta pianura della terra, ampia forse venticinque miglia quadrate, ed all'intorno come munita da

---

dell'illuminismo politico meridionale, la confutazione di Melon scritta da Longano svela le ragioni profonde che facevano della schiavitù coloniale, questione sicuramente non di attualità nel Regno di Napoli, un nodo problematico con cui confrontarsi: l'antischiavismo era un momento di definizione del progetto di riforma della società attraverso il riconoscimento dei «diritti primitivi dell'uomo» (A. Tuccillo, *Il commercio infame*, cit., pp. 267-268). Vincenzo Ferrone, al contrario, sostiene che «[o]ccorre precisare subito che, benché citato e riverito come autentico “martire della libertà”, Rousseau non ebbe quel ruolo centrale che c'era da attendersi nel dare sostanza al primo tentativo di Longano di giungere ad una plausibile formulazione teorica del concetto di eguaglianza» (V. Ferrone, *La fondazione panteistica dell'eguaglianza. Contributo al pensiero politico di Francesco Longano*, cit., p. 199).

<sup>101</sup> F. Longano, *Annotazioni a J.F. Melon, Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, cit., p. 66.

<sup>102</sup> «L'idea della barbarie è inseparabile dalla schiavitù; perché lo Schiavo nella sua primitiva origine era un prigioniero di guerra» (F. Longano, *Annotazioni a J.F. Melon, Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, cit., p. 71).

<sup>103</sup> «Il più vergognoso traffico, che può fare un uomo è quello di mercantare i suoi simili» (F. Longano, *Annotazioni a J.F. Melon, Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, cit., p. 75).

<sup>104</sup> Vincenzo Ferrone sottolinea che «[l]o schiavismo moderno – che durò ben quattro secoli, dalla fine del XV sino alla seconda metà del XIX secolo – stava del resto conoscendo proprio in quegli anni il suo apogeo con il monopolio conquistato dalle navi inglesi che rendevano allora il Regno Unito la massima potenza negriera dell'epoca con straordinari vantaggi economici destinati ad alimentare non poco l'accelerazione della sua rivoluzione industriale e la nascita del moderno capitalismo in Occidente [...]. La sconfitta della Francia nella guerra dei Sette Anni vide il ritorno dalle colonie a Parigi di molti proprietari francesi di schiavi con la loro triste mercanzia di esseri umani. Quel malinconico spettacolo di ordinaria disumanità e sofferenza, i resoconti crudi delle gazzette continentali sul mercato, le sue quotazioni e i drammi delle navi negriere che seminavano di cadaveri l'Atlantico, scossero finalmente le coscienze dei circoli illuministi contro i negrieri francesi, inglesi, olandesi, spagnoli e portoghesi. La sfida a riflettere sulla condizione umana degli schiavi, il crescente orrore suscitato da quel traffico che poneva interrogativi profondi e ineludibili sulla stessa definizione morale e scientifica di essere umano trovarono [...] risposte di straordinario interesse e profondità nella stessa *Encyclopédie* e poi nelle opere di Diderot, Condorcet, Genovesi, Filangieri, Lessing, Herder e molti altri» (V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 126-127).

<sup>105</sup> D'altro canto, a differenza di Melon che considera la realizzazione dell'uguaglianza fra gli uomini una sorta di chimera, Longano mantiene, più o meno intatta, la speranza che quest'obiettivo sia effettivamente conseguibile: cfr. F. Longano, *Discorso del notatore*, cit. Si vedano, in merito, le riflessioni di G.A. Arena, *La cultura molisana nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, p. 53.

montagne, massime al suo oriente, e quelle di foltissimi boschi di faggi, di querce, di fargne e di abeti vagamente vestite»<sup>106</sup>. Nell'ideazione di Filopoli, dunque, Longano presenta non solo una città ideale, ma anche e soprattutto un luogo ideale contornato da montagne, che però sono le reali montagne del Matese. In questo caso, la montagna viene assunta come luogo fisico e geografico, atto a proteggere una comunità e a garantire una salubrità dell'aria ottimale, favorendo il miglioramento delle condizioni di vita dei suoi abitanti. Tanto è vero che «[l]a campagna in ogni sua parte è copiosa di limpidissime e freddissime acque, le quali scendono da' monti più eminenti»<sup>107</sup>. A Filopoli abbondano la varietà di cibo, la saggezza dei suoi abitanti e altre piacevolezze che arricchiscono la vita dei cittadini. Per cercare alcuni appigli nella concretezza storica, Longano suppone che gli abitanti di questa città siano discendenti dei Sanniti, scampati alla morte dopo la battaglia di Aquilonia (293 a.C.) e rifugiatisi nel Matese.

La campagna che circonda Filopoli ha una forma quadrata e il suo lato ha una lunghezza di cinque miglia. La stessa forma quadrata è adottata dalla città, con ampiezza del lato pari a un miglio. Nel pensare alla forma da conferire a Filopoli, non è escluso che Longano abbia tratto ispirazione dal libro di Girolamo Maggi, intitolato *Della Fortificatione delle Città*, pubblicato nel 1564, in cui l'autore, nel fare riferimento alle origini di Roma, afferma quanto segue:

Catone ancora testifica, che Roma fu da Romolo disegnata di forma quadrata, nel luogo detto Palazzo e così anche si vede ch'ella è stata disegnata da quei moderni autori, che la descrivono come ell'era anticamente [...]. Conchiudo adunque, che Roma fu disegnata e fatta quadra, e così anche si costumò nel Latio di disegnar le piante dell'altre terre e Città, servando i riti, e le solennità dimostrare, e insegnate da i nostri Toscani, e conservate ne' libri, i quali [...] si chiamavano Rituali, che oltra i riti dello edificar le Città, consacrare i tempii, e altre cose, contenevano ancora in che modo si dovevano costituire e ordinar gli esserciti, e altre cose appartenenti alla guerra e alla pace. Babilonia anche fu di forma quadrangola<sup>108</sup>.

Filopoli è orientata secondo i punti cardinali e presenta quattro porte di accesso<sup>109</sup>. Le strade principali, rettilinee, si incontrano al centro, in corrispondenza di una grande piazza, nella quale è collocato un obelisco di granito che racconta la storia della città. Sotto il basamento dell'obelisco

partono quattro strade sotterranee, ciascuna alta trenta piedi e larga venti. La prima, tre miglia, esce a levante del Matese, nella Guardia Regia, nella fenditura d'un sasso di smisurata grandezza. La seconda, lunga quattro miglia, termina al di sotto di S. Gregorio, alle radici occidentali di detto monte. Finisce la terza, lunga cinque, in una valle tra la terra di Cusano e la città di Cerreto. Termina l'ultima nella terra di Carpinone, all'oriente della città d'Isernia<sup>110</sup>.

Le strade della città sono ampie e parallele e risultano esemplate sul modello delle città romane di fondazione. Le abitazioni seguono precisi regolamenti, a seconda dell'ubicazione: sono alte un piano quelle poste vicino alla piazza; mentre hanno un'altezza di due o tre piani quelle distanti da essa. Inoltre, è possibile trovare un certo

[o]rdine da per tutto uniformemente serbato. Il che è stato fatto con intendimento di vedere, in tempo d'assedio, per quale parte viene la città oppugnata. Ci sono per ogni lato di mille passi cinque strade interiori, tutte ampie,

---

<sup>106</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, a cura di R. Lalli, Campobasso, Habacus, 2009, p. 27.

<sup>107</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 27.

<sup>108</sup> *Della Fortificatione delle Città di Girolamo Maggi, e del Capitan Iacomo Castriotto* (1564), 3 voll., Venezia, Appresso Camillo Borgominiero, al Segno di S. Giorgio, 1583, vol. I, p. 6.

<sup>109</sup> «In quanto alla campagna, essa è di figura quadrata ed ha ciascun lato cinque miglia di estensione. Nel suo centro è posta la città, la quale dolcemente si alza sul piano, anch'essa di forma quadrata ed ampia un miglio. Tiene quattro sole porte a capello, corrispondenti ai quattro punti cardinali del cielo» (*Della Fortificatione delle Città di Girolamo Maggi, e del Capitan Iacomo Castriotto*, cit., p. 28).

<sup>110</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 29.

eguali e parallele, con spaziosi porticati, tanto per vendere i comestibili quanto per ripararsi dalle piogge, da' venti boreali e dal calore estivo<sup>111</sup>.

Filopoli non è protetta da mura, secondo quanto solitamente accade (Sparta, nella storia, rappresenta una delle poche eccezioni tra le città, in quanto non dotata di mura)<sup>112</sup>, poiché la sua difesa è assicurata dalle abilità guerriere dei suoi abitanti e dalle particolari caratteristiche del luogo, che garantiscono, mediante la presenza di un fiume su due lati e di montagne inaccessibili sugli altri due, una protezione naturale<sup>113</sup>. Le montagne, quindi, sono qui assunte pure come baluardo difensivo della città, contribuendo ad isolare i suoi abitanti dai pericoli e dalle brutture del mondo esterno. Da questo punto di vista, Longano è in perfetta consonanza con un altro importante esponente della scuola filosofica napoletana del Settecento, Francesco Mario Pagano, che nei suoi *Saggi politici* afferma:

Egli è sempre vero che i monti sono l'asilo degli uomini e degli animali tutti negli sconvolgimenti della terra. Essi sono dalla natura fatti per lo sostegno degli abitatori del pianeta, non solo perché conservano loro l'elemento necessario dell'acque, ma ben anche perché offreno un rifugio ed un ricovero negli avversi casi della natura, secondoché ampiamente si è dimostrato da noi<sup>114</sup>.

I ventimila abitanti di Filopoli sono, poi, divisi in venticinque parrocchie, ciascuna comprendente ottocento persone, una chiesa e cinque curati. Per ciò che concerne l'aspetto generale dei cittadini, Filopoli evidenzia tanto nei maschi quanto nelle femmine «una statura vantaggiosa», mentre «la tinta della faccia è vermiglia, l'aria grave, gli occhi vivaci, la robustezza atletica. Sono nel vitto frugali, nel vestire semplici [...], nelle calamità intrepidi e nella fatica instancabili»<sup>115</sup>. Nella società filopolitana spicca, come tratto inusuale per quel tempo, l'uguaglianza tra i cittadini, che si sostanzia nella pratica di tutti i lavori senza distinzione di sesso.

Gli uomini «[p]igliano la moglie d'anni 24 o 30, le femmine da 16 a 20. La sposa non porta altra dote allo sposo che le sue buone qualità morali, una lancia ed un paio di buoi attaccati all'aratro. Non ci sono celibi. È vietato ai vecchi di potersi sposare una donzella, né è permesso ai giovani di unirsi alle vecchie. Presso di loro è antico l'uso del divorzio, in caso di sterilità di prole o di scontentezza coniugale»<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 29.

<sup>112</sup> Girolamo Maggi, in proposito, afferma: «Prima che io parli delle piante dell'antiche Città, parmi che convenga dire, come in alcuni luoghi s'usarono le Città senza muraglia, del che ce ne dan testimonio Thucidide, e le sacre lettere: imperocché in queste si trova, che molte Città del Re erano senza mura. Lacedemone ancora secondo che Plutarco e altri lasciarono scritto, era senza mura [...]. Ma, come habbiamo detto altrove, si ha da sapere, Lacedemone non era senza muraglia d'ogni intorno, ma, si come Livio chiarisce, certi lati di quella più alti de gli altri, erano nudi di mura, e si difendevano da gli huomini armati, che servivano per muraglia» (G. Maggi, *Della Fortificatione delle Città*, cit., p. 5). Riferendosi a Licurgo, Plutarco afferma: «E parlando altresì delle mura: "Non potrebb'esser già senza mura quella città, che non da mattoni, ma da uomini valorosi sia cinta"» (Plutarco, *Licurgo*, in Id., *Le vite parallele*, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1845, vol. I, pp. 96-138; citazione a p. 122). Tito Livio accenna alla questione con le seguenti parole: «At enim illa certe vestra sunt, Achaei, quod leges disciplinamque vetustissimam Lycurgi sustulistis, quod muros diruistis. Quae utraque ab iisdem objici qui possunt? Quum muri Lacedemoniis non ab Lycurgo, sed paucos ante annos ad dissolvendam Lycurgi disciplinam exstructi sint. Tyranni enim nuper eos, arcem et munimentum sibi, non civitati, paraverunt. Et, si existat hodie ab inferis Lycurgus, gaudeat ruinis eorum, et nunc se patriam et Spartam antiquam agnoscere dicat» (T. Livio, *Titi Livii Patavini Historiarum ab urbe condita libri qui supersunt omnes*, vol. II, Venetiis, Excudit Josephii Antonelli, 1842, p. 1331).

<sup>113</sup> «Non ha muraglia, né bastioni che la difendono, mentre la sua difesa è riposta nella ferocia e nell'ostinazione di chi l'abita. Ha sì bene un fiume che la cinge da due lati e sono i due rimanenti assicurati da montagne inaccessibili» (*Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 29).

<sup>114</sup> F.M. Pagano, *Saggi politici*, in Aa.Vv., *Illuministi italiani*, 6 tt. usciti [I-III, V-VII], Milano-Napoli, Ricciardi, 1958-1976, t. V [*Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi], cit., pp. 860-861.

<sup>115</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., pp. 29-30.

<sup>116</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accreosciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 30.

Non esiste il concetto di nobiltà di sangue a Filopoli, in quanto «[l]a nobiltà del sangue è riputata delirio»<sup>117</sup>. Particolare attenzione viene, poi, attribuita all'istruzione, anche questa senza distinzioni di sesso, riguardo alla quale Longano afferma: «sino all'età di 10 anni, sia maschi siano femmine, appaiono tutti il leggere, lo scrivere, il conteggiare ed il catechismo, sì religioso come civile»<sup>118</sup>. Risultano interessanti, inoltre, le usanze concernenti il mondo del lavoro e le varie attività praticate dagli abitanti di Filopoli, i quali, «dall'età di venti a cinquanta anni l'agraria. Dopo di tale tempo vengono tutti occupati alle arti di comodo, come nel cucire, nel tessere, nel fabbricare case, cappelli, etc. In tutti il senso della fatica è così comune e vivo che non evvi tra loro memoria d'un uomo sfaticato»<sup>119</sup>. Solo i sacerdoti sono esonerati dall'obbligo del lavoro manuale, ma poiché essi sono «indispensabilmente tenuti d'istruire la gioventù ne' giorni di domenica del catechismo»; inoltre, «fanno [...] da medici e da cerusici, e sono nell'obbligo di assistere agli infermi, dì e notte [...]. Sono scelti i curati da' padri di famiglia più saputi e più onorati. E stando in ciascuna parrocchia cinque sono tutti occupati chi nell'insegnare, chi nell'assistere agli infermi, chi nel mendicare senza esserne esente l'istesso arcicurato»<sup>120</sup>.

Un altro aspetto degno di menzione, poi, è costituito dalla fioritura, nel contesto del territorio del Matese, della

quiete pubblica [...]. Di qui nasce che in questa civiltà le liti sono rare e le voci furto, omicidio, furberia, tradimento, crapula, dissolutezza e bugia ed altrettali, le quali perturbano le province e i regni, quivi non hanno significato. Oltre all'anzidetto, contenendo la costituzione inalterabile del governo una perfetta uguaglianza di beni, di diritti e di doveri, ne segue ch'el tutto si reputa di tutti, e il tutto di ciascuno. Il perché brilla in ogni loro sentimento ed azione la generosità, la cortesia, la benevolenza, la fratellanza<sup>121</sup>.

D'altro canto, questa visione irenica viene trasmessa ai giovani attraverso un vero e proprio indirizzo pedagogico, per cui, a mano a mano che i bambini di Filopoli crescono, viene loro insegnato il rispetto, unitamente all'amore per il prossimo e alla stima per la gloria della città<sup>122</sup>. Sono, invece, messi da parte gli interessi materiali e tale sana abitudine è confermata dal fatto che i filopolitani non usano monete e i contratti sono ridotti a semplici scambi.

A Filopoli le leggi non sono scritte, ma sono scolpite nei cuori delle persone. I reati più gravi sono le ingiurie, punite con le bastonate, e i danni causati al prossimo, puniti con la pena del quadruplo. Per quanto attiene alla cultura, infine, tutti i cittadini sono portati alla speculazione e alla conoscenza. Nessuna delle arti, comunque,

---

<sup>117</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 30.

<sup>118</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 30.

<sup>119</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 30.

<sup>120</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., pp. 30-31.

<sup>121</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 31.

<sup>122</sup> Longano insiste molto nell'esaltare l'importanza della formazione e dell'educazione dei giovani; ragion per cui, a suo avviso è essenziale che vi siano buoni maestri. Non casualmente egli, già nell'opera intitolata *Il Purgatorio ragionato* (1779), censurata poco prima della pubblicazione, ritrovata solo di recente, quando fino a poco tempo fa si riteneva fosse irrimediabilmente perduta, insiste nel dire che «[o]nde a voler, che lo stato sia florido, sia opulento, sia vigoroso è necessario, che il tuono del pensare, ed agire in tutti sia il medesimo. Sarà tale dove gl'Imperanti abbiano una legislazione saggia, ferma e la loro vita esemplare. I Padri di famiglia siano istruiti. I Preti illuminati, e loro non si lasci catechizzare che la semplice morale di Gesucristo, e quella della Nazione; che vivano onesti massime i loro capi. Sia il metodo de' maestri di scuola uniforme, siano i medesimi conosciuti e degni di servire al pubblico: si regolino i passaggi de' studenti [...] siano i Teatri tante scuole di onoratezza; siano i libri sodi scientifici, utili, istruttivi» (F. Longano, *Il Purgatorio ragionato*, in F. Lepore, *Il Purgatorio ragionato di Francesco Longano [1729-1796]*, cit., pp. 574-575). Spesso l'abate molisano prende posizione contro i «preti messaiuoli», fautori di un'interpretazione della religione che degenera nella superstizione. Secondo Longano, invece, la religione deve svolgere un ruolo fondamentale sul piano educativo e morale, dal momento che essa è «[l]'anima del mondo morale, legame eterno fra l'essere supremo, e gli esseri ragionevoli» (F. Longano, *Il Purgatorio ragionato*, cit., p. 571).

[s]e ne insegna. L'arte medica è ristretta ne' solo curati, e le controversie, senza studio legale, si decidono sul campo. La sola poesia e la sola musica, tanto vocale che istrumentale, sono esercitate nelle solennità conviviali, nuziali e funebri. Ma la musica tutta consiste nel battimento delle loro spade ne' scudi. La poesia è riposta nel celebrare l'eroiche azioni militari dal primo all'ultimo Erennio Ponzio Telesino, nelle cui gloriose ceneri rimase anche sepolta quella degli antichi Sanniti<sup>123</sup>.

Longano conclude la presentazione di Filopoli, sottolineando:

Quivi l'uomo si gode de' suoi diritti, che la natura gli ha dato. Sente la sua ragione, gli istinti e le propensioni e fa uso lodevole delle sue forze. Il culto divino è così netto e semplice che la illusione non ti seduce, la lingua non è mendace. Il cuore parla a Dio e le disubbidienze della sua volontà non si purgano col lusso delle chiese, né colle preghiere d'asceti crapuloni, ma colla pratica delle virtù monastiche, religiose e sociali. Quivi non si ubbidisce al capriccio ma alla legge; non si onora il poltrone ma l'uomo faticoso ed onesto; non ti spoglia de' suoi beni il ministro ignorante o venale ma l'istesso tuo misfatto doppiamente verificato; non ti tribola il prepotente ma ti consola la fratellanza; non ti avvilita e disnatura la servitù ma ti solleva la benevolenza; non ti distingue il morto nonno ma ti prospera il proprio merito; non t'insulta il lusso di un infame ma ti fa contento la temperanza comune; infine non ti scora, né ti fa morire a stento la inopia del vitto o l'oppressione de' tuoi simili ma, nel più tardo di tua decrepitezza e nel magico seno dell'universale contento, con pietosa mano, la necessità del fato, nell'atto istesso che ti dissolve, ti ricompone<sup>124</sup>.

Nella descrizione di Filopoli, Longano, allineandosi agli illustri precedenti di Platone nella *Repubblica*, di Thomas More in *Utopia*, di Campanella ne *La Città del Sole* e di Bacone nella *Nuova Atlantide*, rappresenta tutte quelle che erano state le aspettative di rinnovamento della società che aveva perseguito nel corso della sua vita. Tuttavia, mentre gli altri autori collocavano le loro città in uno spazio utopistico, ma cronologicamente calato nel presente, Longano, ispirandosi a Louis-Sébastien Mercier (1740-1814)<sup>125</sup>, immagina che Filopoli sia proiettata lontano nel tempo, ma in uno spazio reale. Non a caso, proprio in chiusura del *Discorso preliminare*, il pensatore molisano scrive: «Da Filopoli, anno della sua libertà 1950»<sup>126</sup>. Il riferimento ad un'ipotesi urbanistica cronologicamente così lontana, porta a ritenere che Longano fosse diventato scettico riguardo alla capacità, da parte dell'Illuminismo, di attecchire, almeno in tempi brevi, nell'Italia meridionale. Il filosofo molisano vede, inoltre, la società della sua epoca ancora troppo caratterizzata dall'individualismo e dall'atomismo; da qui nasce il vagheggiamento di una società fortemente comunitaria, nella quale il lavoro non è inteso come sfruttamento del povero da parte del ricco, ma è inquadrato come un'attività naturale, atta a formare le persone, facendole progredire sotto il profilo umano e culturale. Il lavoro, per Longano, è in definitiva legato all'ideale greco di *poiesis*, ossia è un agire guidato dalla creatività, mediante il quale si persegue il proprio bene e quello altrui.

La difficoltà della realizzazione immediata di questi ideali, non impedisce, comunque, che possa esservi una speranza per le generazioni future; anzi, il fatto di aver immaginato che questa città sia temporalmente lontana, sottintende che la sua realizzazione possa diventare tangibile nel momento in cui lo consentano le opportune circostanze storiche. Ed è proprio questo, in definitiva, il messaggio che Longano lascia: la speranza che divenga possibile realizzare una società pacifica, tollerante, libera e dedita al lavoro, al divertimento e allo studio, mettendo da parte qualsiasi forma di degenerazione sociale, politica ed economica.

---

<sup>123</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 36.

<sup>124</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., pp. 38-39.

<sup>125</sup> Come è noto Mercier aveva scritto l'opera fantascientifica intitolata *L'An deux mille quatre cent quarante* (1770), che Longano richiama in un passo del *Discorso del notatore*: «Donde facilmente si conosce, che né la Servitù, né le Arti, né le Scienze, e né il fanatismo bellicoso sono figli del clima, ma dell'educazione, la quale a misura, ch'essa varia, variano ben anco lo spirito, il genio, e l'attività dell'uomo. Donde altresì apparisce, che se un grand'Istorico è insieme gran calcolatore col combinare il periodo degl'Imperi antichi collo Stato attuale de' presenti colla più grande probabilità potrà determinare tanto il progresso». A tal proposito, in nota Longano aggiunge: «Leggasi il libro intitolato *Anno 2440* colla data di Londra» (F. Longano, *Discorso del notatore*, cit., pp. V-VI).

<sup>126</sup> *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*, cit., p. 39.

In conclusione, i tre pensatori evidenziano varie angolazioni dalle quali hanno inquadrato le problematiche relative al lavoro e alla libertà. Gravina sottolinea soprattutto il lavoro dell'intellettuale, il cui scopo è quello di adoperarsi al fine di educare il volgo e di temperare le mire egoistiche dei regnanti, il cui mancato controllo potrebbe degenerare in tirannide. Vico mette in risalto, invece, il lavoro dei sottomessi (i «famoli» che saranno poi chiamati plebei) che, ad un certo punto, prendono coscienza della loro infelice condizione e incominciano a rivendicare i loro diritti; così facendo, i plebei manifestano la loro ansia di libertà e il loro bisogno di raggiungere una certa parità sociale. Longano, infine, essendo inserito in un contesto appartenente al pieno Illuminismo, inquadra le tematiche del lavoro e della libertà in un'ottica, per certi versi, più scientifica rispetto ai primi due filosofi; nondimeno, egli, negli ultimi anni della sua vita, sfiduciato dall'esaurirsi della disponibilità riformistica dei sovrani, conseguenza, forse, delle paure generate dalla Rivoluzione francese, si rifugia nell'utopia<sup>127</sup> e finisce con l'idealizzare una sorta di società "comunista", nella quale sono garantiti l'equità nell'ambito del lavoro e la libertà nel contesto della società: il fatto che tutto questo sia proiettato in un tempo lontano, non diminuisce la prospettiva ottimistica dell'abate molisano, attraverso la quale si intravede la speranza in un futuro migliore per tutti, senza alcun genere di distinzioni.

---

<sup>127</sup> Cfr. G.A. Arena, *La cultura politica molisana nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, p. 53; V. Masiello, *Longano fra riformismo "compatibile" ed utopia egualitaria*, «La Nuova Ricerca», 11 (2002), pp. 325-340, in particolare pp. 336 e segg.; G.A. Gualtieri, *Il pensiero filosofico di Francesco Longano (1728-1796)*, cit., p. 182.