



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

La filosofia civile di Francesco Mario Pagano:

forze fisiche e corpi morali nella storia.

Relatrice:

Prof. Romana Bassi

Laureando:

Aldo Di Bisceglie

Matricola n. 2006915

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I. DAL <i>FACTUM</i> FILOLOGICO AL DATO DI NATURA: LE RAGIONI DI UNA STORIA NATURALE	3
1.1. Il dibattito sulla cronologia, borie vichiane e sapienza egizia.....	4
1.2. Le «fisiche cagioni»: scienza, illuminismo e natura	7
1.3. Il mito e le <i>auctoritates</i> : una ricaduta filologica?.....	11
1.4. Il caso del terremoto in Calabria del 1783	13
CAPITOLO II. FORZE FISICHE E AGENTI STORICI	19
2.1. Leggi fisiche, forze morali e azione umana	19
2.2. L'interpretazione di Pagano dell'eterogenesi dei fini	24
2.3. L'indice dello sviluppo: un paradigma nomologico.....	28
CONCLUSIONI	35
BIBLIOGRAFIA	37

TAVOLA DELLE SIGLE E DELLE ABBREVIAZIONI

Opere

- SP1 F. M. PAGANO, *De' Saggi politici*, ristampa anastatica della prima edizione (1783-1785), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fridericiana editrice universitaria, 2000.
- SP2 F. M. PAGANO, *Saggi politici: de' principii, progressi e decadenza delle società*. Edizione seconda corretta ed accresciuta (1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993.
- SN 1744 G. B. VICO, *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2011.

INTRODUZIONE

L'opera di Francesco Mario Pagano (Brienza, 1748- Napoli, 1799) può essere considerata un esempio emblematico dell'innesto, nel panorama intellettuale italiano e più precisamente meridionale del XVIII secolo, di elementi concettuali vichiani con le nuove esperienze filosofiche e scientifiche che proliferano nell'ampio bacino culturale dell'illuminismo. L'esito principale che si intende indagare è la profonda riformulazione del rapporto tra scienza e storia, cioè tra conoscenza della natura e conoscenza dell'agire umano, espressa nei *Saggi politici* di Pagano attraverso un parallelismo a più livelli tra ordine fisico e ordine morale. Accogliendo l'indirizzo metodologico di Fabrizio Lomonaco a non assumere una prospettiva «vicocentrica» nello studio della cultura meridionale per non perderne la varietà, la complessità e l'originalità¹, il presente lavoro non si propone di considerare Pagano come un mero epigono di Giambattista Vico, né, all'estremo opposto, di ridurre la presenza del filosofo napoletano a una permeazione soltanto superficiale e lessicale nel pensiero paganiano². Al contrario, si prenderanno in considerazione Pagano e la sua opera a partire dalle loro coordinate peculiari in un percorso che metta in luce alcuni complessi nodi concettuali della filosofia della storia elaborata dal giurista lucano e che necessita, per meglio comprenderli, di un costante riferimento al pensiero di Vico. Tale riferimento non è estrinseco ma si pone nell'ideale continuità tra la *Scienza nuova* e i *Saggi politici*, concepiti dallo stesso Pagano come integrazione e completamento del *magnum opus* vichiano, il quale avrebbe il merito di aver tentato il «sentiero di ridurre a filosofia la storia»³. Il giudizio va tuttavia temperato dal rilievo che Vico «ci ha di più mostrato ciò che si debba fare, che non ha fatto. Ha più tentato ch'èseguito»⁴.

Nelle pagine paganiane, ci si propone di cogliere le condizioni di possibilità di una storia naturale accanto a quella umana e della sovrapposizione delle due, muovendo dal principio vichiano del *verum-factum* che sancisce invece la divaricazione nel metodo di studio

¹ F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, «Introduzione», pp. XIII-XIV.

² Sulle varie tendenze interpretative vd. G. SOLARI, *Vico e Pagano. Per la storia della tradizione vichiana in Napoli nel secolo XVIII*, pp. 184 ss., in ID., *Studi su Francesco Mario Pagano*, Torino, Giappichelli, 1963. Cfr. M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, «Rivista di Filosofia», LXXIII, 1982, pp. 333-360, su cui vd. infra.

³ F. M. PAGANO, *Saggi politici: de' principii, progressi e decadenza delle società*. Edizione seconda corretta ed accresciuta (1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993 (d'ora in poi citato con la sigla SP2), Saggio I, cap. I, p. 50.

⁴ *Ibidem*.

delle due realtà, naturale e umana⁵. Ci si domanderà, quindi, come per Pagano l'idea di *factum* si possa intendere in senso meno restrittivo, tanto da lambire il dato scientifico (di natura). Il primo capitolo si concentrerà, allora, sugli strumenti di cui il filosofo lucano si serve per la comprensione filosofica della storia in un tempo ciclico e catastrofico. Si tratta di un ampio spettro di strumenti, particolarmente diversificato, in cui rientrano le antiche dottrine dei popoli orientali, le scienze della terra e della natura, la mitologia, nonché l'esperienza del terremoto calabrese del 1783 in quanto possibilità di osservare, come *in vitro*⁶, fenomeni ancestrali e primordiali. L'indagine di tali strumenti si propone di mostrare l'idea di scienza che ne è sottintesa, e, di conseguenza, come Pagano concepisce gli oggetti di essa, ossia natura e storia.

Dal *factum* si passerà, nel secondo capitolo, al *facere*, cioè alle forme dell'agire che presiedono al processo storico che produce tali *facta*. Si mostrerà, cioè, il modello teorico che l'autore applica ai processi di aggregazione sociale, ricostruendone anzitutto la visione antropologica, attraverso l'esame dei tipi di forze che muovono le azioni umane. Si analizzeranno, pertanto, i meccanismi che intervengono nell'incontro delle molteplici azioni individuali nella vita associata e i loro modi di combinazione in vista della formazione di un corpo politico unitario. Il punto di arrivo sarà l'esposizione delle leggi che regolano questi meccanismi; leggi che, secondo Pagano, sono formulabili in analogia a quelle della fisica e che, perciò, consentono una conoscenza propriamente scientifica della storia.

⁵ Questo aspetto è tornato di recente al centro del dibattito, vd. D. CHAKRABARTY, *Il clima della storia: quattro tesi* in ID., *Clima, Storia e Capitale*, a cura di M. De Giuli e N. Porcelluzzi, trad. it. di A. Aureli, Milano, Nottetempo, 2021, pp. 49-95, in particolare pp. 56-67.

⁶ A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985, p. 40.

CAPITOLO I

DAL *FACTUM* FILOLOGICO AL DATO DI NATURA: LE RAGIONI DI UNA STORIA NATURALE

I sei *Saggi politici* di Francesco Mario Pagano (sette nella prima edizione), da considerarsi non unità separate ma totalità organica di pensiero, trattano – come indicato dal titolo completo – *de' principii, progressi e decadenza delle società*. Pagano si prefigge l'obiettivo di tracciare una vera filosofia della storia che sia «una scienza così dimostrabile e severa, come le matematiche sono»¹. Questo significa delineare una storia dell'umanità all'interno di un quadro cosmologico e naturale ciclico, regolato da leggi universali, e avere come risultato una conoscenza della mente umana nelle sue modificazioni diacroniche che consenta, attraverso lo studio delle origini e degli sviluppi delle forme sociali e istituzionali, la codificazione di nuove strutture adatte ad uno Stato autenticamente moderno². In sintesi, i passi mossi rispetto a Vico vanno in due principali direzioni: nel metodo, che cambia radicalmente l'idea di scienza, e nell'intento, trasformativo verso la realtà e che rende i *Saggi*, così, profondamente *politici*.

La collocazione dell'opera nella produzione e nella vita di Pagano è significativa: la prima edizione è pubblicata in due volumi tra il 1783 e il 1785; la seconda, divisa in tre parti, viene, invece, data alle stampe tra 1791 e 1792. Le differenze e discontinuità tra le due edizioni dell'opera, segnalate ed esaminate in modo particolare dallo studio di Lomonaco³, permettono di osservare da vicino l'evoluzione del pensiero di Pagano accanto alle vicende storiche – Rivoluzione francese prima fra tutte –, culturali e biografiche che riempiono gli anni che intercorrono tra le due edizioni e che influiscono notevolmente sulla struttura e sui contenuti dell'opera.

Per i temi che si affronteranno, si farà riferimento principalmente ai *Saggi* nella loro più recente forma della seconda edizione (1791-1792), per la preponderanza dell'interesse politico e sociale di Pagano in senso già giacobino e per la maggiore ricchezza di confronti con autori ad egli contemporanei, così da avere un'immagine dell'opera nella sua veste più

¹ SP2, Saggio I, cap. I, p. 50.

² P. DE ANGELIS, *Politica e giurisdizione nel pensiero di Francesco Mario Pagano*, Napoli, Istituto Italiano di Studi Filosofici, 2006, pp. 1-2.

³ F. LOMONACO, Introduzione a F. M. PAGANO, *De' Saggi politici*, ristampa anastatica della prima edizione (1783-1785), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fridericiana editrice universitaria, 2000, pp. XIII-XCIV, testo riproposto in ID., *A partire da Giambattista Vico*, cit., pp. 3-70.

illuminista e rivoluzionaria che evidenzi, come un negativo fotografico, i rapporti con il modello vichiano.

1.1. Il dibattito sulla cronologia, borie vichiane e sapienza egizia

Per poter comprendere la curvatura che nei *Saggi* la nozione vichiana di *factum* assume in senso naturalistico, è necessario, dapprima, un esame dell'espansione semantica che Pagano opera su tale nozione ancora all'interno dell'ambito propriamente storico. Si tratta, cioè, di vedere come, prima di diluire i confini del *factum* dalla realtà umana a quella naturale, Pagano arricchisca le possibilità di contenuto tra gli stessi dati storici rispetto ai rigidi limiti imposti da Vico.

L'espansione del senso di *factum*, infatti, corre parallelamente all'allungamento del tempo storico, la cui lancetta è stata spostata indietro da quella che Paolo Rossi⁴ ha chiamato «disputa sulla cronologia» e i cui primordi giungono a perdersi in un'antichità ben più remota dei pochi millenni di storia sacra narrata nelle Scritture. Tale disputa ha i suoi germi in alcuni scritti pubblicati intorno alla metà del Seicento (si possono citare, a titolo esemplificativo, autori come Athanasius Kircher, Isaac La Peyrère, John Marsham)⁵ ma continua anche tra diversi contemporanei di Vico (tra gli altri, Pietro Giannone, Matthew Tindal, Conyers Middleton)⁶. Il dibattito coinvolge una serie di orientamenti di pensiero che si pongono, seppur secondo forme diverse, in contrasto con la cronologia biblica, per la quale la totalità della storia, dalla creazione al tempo presente, era racchiusa in soli sei millenni. Questo panorama culturale, popolato da una vasta gamma di tesi spinozistiche sull'eternità del mondo, di ipotesi di uomini preadamiti, di affermazioni del primato di popoli più antichi come quello cinese o egizio e di proposte di modifica della cronologia tradizionale, contribuisce a creare l'idea di un tempo estremamente più dilatato e recondito (in concomitanza con gli studi di geologia e storia naturale cui si farà cenno più avanti).

Il contraltare di questa disputa è rappresentato dalla difesa cristiana dell'impostazione della storia sacra e del popolo ebraico così com'è esposta nell'Antico Testamento. Difesa tematizzata da Rossi⁷ secondo due possibili direttrici:

- a) È necessario “dimostrare” la cronologia biblica riconducendo le storie pagane come quella egizia, caldea o cinese a quella sacra;

⁴ P. ROSSI, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La nuova Italia, 1999, p. 195.

⁵ Si vedano rispettivamente: ivi, pp. 167-168, pp. 180-185, pp. 169 e ss.

⁶ Ivi, rispettiv. pp. 167, 175, pp. 169, 179, pp. 175-179.

⁷ Ivi pp. 205-206.

b) Bisogna semplicemente negare la veridicità delle storie pagane e considerare le loro pretese di antichità come favole.

A questa seconda strada – la più efficace – aderisce Vico nel Libro I della *Scienza nuova*. Lo schema argomentativo, in breve, consiste nell'attribuire alle storie dei popoli pagani il carattere di storie immaginate e distorte da miti e favole, a causa della vanagloria che li spinge ad aggiudicarsi primati d'antichità e origini gloriose⁸. Si tratta della cosiddetta boria delle nazioni che Vico descrive nella terza degnità come conseguenza delle prime due⁹: la mente umana tende a fare dell'uomo «regola dell'universo» e a considerare le «cose lontane e non conosciute» a partire «dalle cose loro conosciute e presenti». Tale tendenza a filtrare l'ignoto attraverso il noto e il passato attraverso il presente si traduce nella stima boriosa, da parte delle nazioni, delle proprie origini, di essere ciascuna la prima tra le altre e di serbare le memorie più antiche e per questo anche più vere¹⁰. Dunque, le nazioni gentili, lungi dall'essere campioni di atavica sapienza, sono piuttosto popolazioni rozze e barbare che cadono in questo comune errore. È nella *Tavola cronologica* che questo principio teorico, espresso dalle degnità I-III, viene tradotto nell'estrema cautela con la quale Vico si confronta con le fonti di storia profana. Il filosofo polemizza soprattutto con quella schiera di filoegeiziani, tra cui i già citati Kircher e Marsham¹¹, i quali, afferendo ad un certo ermetismo, interpretavano la civiltà egizia come fonte delle altre e il suo simbolismo geroglifico come custode di divine ed esoteriche verità.

Mario Pagano si inserisce in questa polemica in diversi luoghi dei *Saggi*, con una cifra che si potrebbe definire, a un primo sguardo, antivichiana e filoegeiziana. L'introduzione all'edizione del 1791 si apre con l'allusione a Socrate come iniziatore della filosofia morale e politica grazie al principio della conoscenza di sé, ripiegamento interiore che, però, è stato possibile solo in virtù del fatto che «i Taleti, i Pitagora e gli altri maestri della Grecia [erano stati] discepoli de' Caldei, de' Bramani e de' preti d'Egitto, [e] arricchirono il di loro nativo paese delle spoglie dell'oriental sapere ed il sistema della natura [...] dispiegarono»¹². Tralasciando il capitolo II del *Saggio I*, dove Pagano si dilunga nel rintracciare nel sistema egizio e nella sua simbologia il principio cosmico della ciclicità, l'assunto del primato dei

⁸ G. B. VICO, *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2011 (d'ora in poi citato con la sigla SN 1744), § 48.

⁹ Ivi, §§ 120-126.

¹⁰ Cfr. M. SANNA, *Borie e immaginazione di cose lontane e distanti* e G. CACCIATORE, *Contro le borie "ritornanti". Per un sano uso della critica in Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, pp. 17-30 e pp. 31-42.

¹¹ SN 1744, § 44.

¹² SP2, Introduzione, p. 9.

popoli orientali è poi dimostrato nei capitoli dall'VIII all'XI sotto forma di critica delle tesi vichiane.

Pagano afferma infatti di volersi confrontare apertamente con «i grandi sforzi del nostro ingegnossissimo Vico, [i quali] non potranno giammai annebbiare lo splendore di questi antichi popoli, ch'ei tentò d'involgere nella scura notte della barbarie»¹³.

Il capitolo IX può essere letto in parallelo alla prima parte delle *Annotazioni alla Tavola cronologica* vichiana in quanto confuta gli argomenti sulla rozzezza degli Egizi in tema di conoscenze scientifiche, forma di scrittura e profitto nelle belle arti («Perché la delicatezza è frutto delle filosofie»¹⁴ aveva asserito Vico). Al di là delle diverse argomentazioni, talvolta fantasiose, di Pagano, il comune denominatore nella spiegazione di queste carenze della civiltà egizia è rappresentato da una ragione di tipo storico e paradossalmente vichiana: il fatto che i popoli antichi avessero forme culturali differenti dovute a fantasie robuste e temperamenti «non delicati»¹⁵ non deve implicare un giudizio di valore, ma anzi mostrare la grandezza di essi nelle coordinate a loro proprie. Si potrebbe dire che per Pagano lo stesso Vico peccherebbe di boria per la sua prospettiva *a posteriori* sull'oggetto e cadrebbe in un meccanismo che renderebbe barbari anche i Greci o i Romani: obietta l'autore che anche Tolomeo sbagliò, che gli scritti di fisica di Platone e Aristotele sono colmi di errori¹⁶ e che l'ingegno di Catullo non è paragonabile a quello di Leibniz¹⁷.

Dopo la *pars destruens*, Pagano tenta la via di una *pars costruens*: appurata la validità, in linea di principio, della stima delle storie profane dei popoli antichi, bisogna far riferimento agli «indubitati monumenti e gravissime testimonianze»¹⁸, ossia, vichianamente, ai *facta*. Tuttavia, le uniche fonti sulla sapienza egizia che il giurista lucano considera nel capitolo X sono i dialoghi platonici *Timeo*, *Leggi* e *Politico* che gli consentono sì di affermare l'esistenza di uno sviluppato sistema di dottrine, che fu prioritario e matrice del sapere greco, ma che non sono sufficienti a confermare il vanto di antichità degli Egizi¹⁹. Si rivolge così alla geologia, che lo costringe a smentire, sulla base della conformazione della valle del Nilo, la presunta anteriorità degli Egizi rispetto agli altri popoli, ma che gli permette di accreditarne ugualmente una certa antichità²⁰.

¹³ Ivi, Saggio I, cap. VIII, p. 65.

¹⁴ SN 1744, § 45.

¹⁵ SP2, Saggio I, cap. IX, p. 68.

¹⁶ Ivi, p. 65.

¹⁷ Ivi, p. 68.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, Saggio I, cap. X, pp. 68-69.

²⁰ Ivi, p. 70.

Il risultato dell'intero discorso è che l'apologia della sapienza e del primato dei popoli orientali ha portato comunque all'ammissione di una forte componente di boria e vanagloria nelle loro pretese. C'è adesso l'esigenza di rivolgersi a una fonte che sia oggettiva e quindi esterna al mondo delle cose umane, cioè la natura. Alla luce di questo percorso assume un significato peculiare il fondamentale passaggio dell'introduzione ai *Saggi*:

Ma dove noi cercheremo la storia dell'uomo? Ne' racconti di coloro, che o sono stati essi ingannati o ci hanno voluto ingannare? Dall'interpolate tradizioni e favolose storie? Quali saranno le grandi epoche, le stabili date, dalle quali partendosi la catena de' tempi sino a' nostri giorni si dirama? Apriamo gl'inalterabili archivii della natura. Fissiamo le certe date ne' fisici avvenimenti della Terra e nel moto de' cieli. E veggasi pure come le fisiche cagioni hanno oltre il volgar avviso sulle morali vicende influito.²¹

Più che una generica adesione alle mode sensiste, materialiste e naturaliste dell'epoca, il rivolgersi di Pagano alla natura e alle scienze naturali è pertanto l'esito paradossale di una radicalizzazione epistemologica delle prime tre dignità della *Scienza nuova* di Vico, che perviene così a minare la veridicità di qualsiasi resoconto e storia umana.

1.2. Le «fisiche cagioni»: scienza, illuminismo e natura

Nella polarità tra «fisiche cagioni» e «moralì vicende» emerge chiaramente il problema del rapporto tra natura e storia e riecheggia la riflessione vichiana, ma invertita di segno: scrive Dario Ippolito che «mentre Vico afferma l'alterità della conoscenza storica rispetto alle pseudoscienze naturali, Pagano cerca nelle scienze naturali il paradigma epistemologico della conoscenza storica»²². Anzi, se la conoscenza autentica è, per Vico, *scire per causas*, secondo Pagano l'ordine delle cause, vale a dire delle «cagioni», è eminentemente quello fisico, mentre la dimensione morale, cioè in senso lato umana e storica, si articola in «vicende», non legate tra loro da stringenti nessi causali. Il rigore e la causalità che consentono una conoscenza storica dotata di valore epistemologico si trovano, così, non nella causa umana della vicenda morale, come per Vico, ma nelle vere cause che determinano la mente e le azioni umane e che sono tutte di carattere fisico, naturale e materiale.

Questa determinazione materiale dell'uomo e della storia è espressa, nel corso dei *Saggi*, a più livelli e secondo più modalità. Il punto di partenza è ancora una volta da ricercarsi nei primordi e nelle sterminate antichità dell'umanità, in questo caso nei contributi delle scienze naturali e della terra. Pagano scrive: «La storia dell'uomo è strettamente ligata alla storia della Terra, dalla quale ei venne in prima composto, ed è nutrito, e tanti e sì diversi

²¹ Ivi, Introduzione, p. 15.

²² D. IPPOLITO, *Il giusnaturalismo eclettico e rivoluzionario di un illuminista italiano: Mario Pagano tra Vico e Locke*, «Teoria Politica», XXIII, 3, 2007, p. 92.

cangiamenti ha ricevuto e tuttavia riceve»²³. La storia umana non può prescindere dalle circostanze del suo svolgersi, le quali si determinano in seno alla terra e alle sue trasformazioni. La terra, e quindi la natura, hanno una storia propria che fa da sfondo alla realtà umana e nella quale vanno ricercate le origini dell'umanità, seppur a livello puramente congetturale, dal momento che «la storia della Terra, la quale di tanto precede le memorie, e [...] l'origine dell'uomo, in densissime tenebre ritrovasi avvolta»²⁴. Pagano discute, a tal proposito, le teorie di Buffon, Bailly e Burnet sulla formazione del globo terrestre e sul conseguente percorso, disegnato dal raffreddamento della massa planetaria incandescente, delle forme di vita e della civiltà umana stessa. È il principio di fondo della dipendenza dell'itinerario storico dai ritmi cosmologici e geologici che Pagano assume come criterio fondante, sebbene contesti quelle tesi, come quella di Bailly, che sostengono la genesi nordica dell'umanità, in contrasto con la sua visione eliodromica di una civilizzazione che da oriente si è mossa verso occidente (e guarda all'America come nuova fioritura)²⁵.

Ancor più singolare è l'uso, nel corso di questa trattazione, della locuzione «gl'indubitati fatti» in riferimento a «le piante indiane, che ritrovansi pietrificate [...], le intere selve di scheletri di elefanti, di rinoceronti, d'ippopotami, [...] le selve di tal ossame»²⁶, cioè, insomma, a un vasto repertorio materiale di fossili, i quali hanno un ruolo chiave di testimonianza, assolto invece, per Vico, dal *factum*.

Lo scivolamento del senso di *factum* verso l'orizzonte della natura e delle scienze che la studiano è dovuto all'attribuzione di carattere storico e diveniente alla natura stessa, la quale ha un proprio farsi, produttivo di fatti. Tale immagine di una *natura naturans* vitale, pulsante e dinamica, deriverebbe, secondo gli studi di Vincenzo Ferrone²⁷, da un vero e proprio stile di pensiero, diffuso nel Mezzogiorno, sorto dalla compenetrazione di tendenze pseudoscientifiche, ermetiche e neonaturalistiche che animano il dibattito europeo di fine Settecento accanto alle posizioni accademiche e dell'*High Enlightenment*²⁸. Pagano attingerebbe l'idea di natura, guidato dalla sua appartenenza massonica²⁹, da questo complesso panorama culturale che reagiva, in forme disperate, alla concezione imperante di un universo-macchina con una visione organicistica di quello che Ferrone definisce «un cosmo pulsante, animato da fluidi irriducibili a leggi matematiche, nel quale uomo e natura si

²³ SP2, Introduzione, Parte seconda, p. 29.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 282.

²⁶ SP2, Introduzione, Parte seconda, p. 36.

²⁷ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., pp. 251-252.

²⁸ *Ivi*, pp. 81-87.

²⁹ *Ivi*, pp. 278-279.

confondevano e interagivano in un unico corpo vitale»³⁰. Risultato inevitabile di queste teorie è la reintroduzione, secondo questi studi, di «un tempo storico anche nelle immobili vicende della terra»³¹, il che è fulgidamente visibile nelle pagine dei *Saggi*. Se, dunque, il *factum* è l'esito di un fare nel quale umanità e natura agiscono in sintonia saldandosi come unico soggetto indistinguibile, si apre il problema di comprendere che tipo di scienza sia in grado di indagare una natura animata e attiva, fungendo al contempo da paradigma per la conoscenza della realtà umana nel suo nesso di storia e filosofia. Così Pagano:

Sia ormai la storia una filosofia, cioè la scienza della natura e delle diverse modificazioni dell'uomo; e la filosofia una storia, cioè la considerazione dell'anzidette varie fasi dell'umanità. Non meriti il nostro rispetto il volgare raccoglitor de' fatti; e il filosofo, che ragioni senza fatti e senza storia, rimirisi pure come un delirante fabbro di vane chimere.³²

Questo passaggio, che potrebbe sembrare un calco della dignità X della *Scienza nuova*³³ sul rapporto tra filosofia e filologia, va, in verità, osservato con cautela per la peculiare accezione da attribuire alla parola «fatti», tenendo conto di quanto detto finora. Se per Vico «la filosofia contempla la ragione»³⁴, per Pagano è anzitutto una scienza della natura. Il circolo virtuoso dell'integrazione reciproca di filosofia e filologia accoglie in sé anche la natura, cosicché il mero «raccoglitor de' fatti» non è solo l'erudito filologo, ma altresì lo scienziato empirico che cataloga quei fatti prodotti dall'attività della natura, mentre il filosofo è colui il quale trae le leggi universali e le costanti di questa attività. La figura che incarna questo tipo di approccio scientifico è ritrovata, dall'autore dei *Saggi*, nel prototipo dell'intellettuale illuminista, il quale è in grado di conoscere la natura e comprendere allo stesso tempo l'utilità sociale delle sue scoperte in virtù della continuità tra le due sfere, naturale e morale-storica.

Gl'istessi coltivatori delle fisiche e matematiche scienze, i d'Alamber, i Bailli, i Buffon, i Franchlini, mentre maneggiano il compasso, drizzano il telescopio al cielo, scavano le viscere delle più alte montagne, considerano la scintilla elettrica: hanno il *Contratto sociale* nelle mani, si approfondano con Tacito nell'animo umano, si sublimano con Aristotele e Platone.³⁵

Come afferma Lomonaco, «l'impegno teorico sottostante era di mostrare l'universo naturale e il mondo umano non più contrapposti ma realtà in divenire, fondate su rapporti

³⁰ Ivi, p. 114.

³¹ Ivi, p. 262.

³² SP2, Saggio III, cap. XVIII, p. 251.

³³ SN 1744, §§ 138-140.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ SP2, Introduzione, p. 10.

necessari e costanti, governate da analoghe leggi»³⁶. Il rischio, nell'interpretazione di siffatto impegno teorico, è di non cogliere la tensione nella polarità di natura e storia e di incappare nell'unilateralità dell'uno o dell'altro polo in senso riduzionistico. Da un lato c'è la possibilità di una lettura che fa del progetto pagano di scienza quello di una pseudoscienza che intende applicare alla natura simbologie arcane e ritualità cicliche, riversando, insomma, schemi umani sull'universo naturale; dall'altro invece si guarda in modo plausibile alla riduzione del mondo umano a leggi naturali e al completo assorbimento dell'ordine morale in quello fisico come unica possibile ambizione scientifica per lo studio della storia. I due approcci ermeneutici, esemplificati rispettivamente dalle tesi di Ferrone³⁷ e di Maria Cristina Pitassi³⁸, tendono a fare di Pagano un massone erudito, vicino alle suggestioni dei *prophètes-philosophes*, del mesmerismo, di «modelli epistemologici empirico-divinatori»³⁹, cioè, nel complesso, di un orizzonte culturale alternativo all'illuminismo classico, oppure, al contrario, un fedele interprete delle istanze dei lumi d'oltralpe e un aggiornato e raffinato conoscitore delle più recenti teorie del materialismo francese⁴⁰. Secondo Ferrone:

Pagano non analizzava fossili, non studiava le trasformazioni sopravvenute nelle specie animali, ignorava i più elementari rudimenti della mineralogia, della geologia, della moderna chimica, della medicina e dell'astronomia; le sue convinzioni sulle sterminate antichità della terra, sulla ciclicità e il catastrofismo come leggi universali [...] gli derivavano in primo luogo dal *Corpus Hermeticum*, dalle verità riposte nei simboli della «sacra serpe» e dell'«uovo simbolico».⁴¹

In antitesi, per Pitassi, Pagano opera un nesso tra fisico e morale, la cui matrice è ritrovata in d'Holbach, negando «la possibilità di uno sviluppo umano regolato da leggi autonome, ponendo la base, attraverso l'assimilazione dell'universo morale a quello fisico, per una lettura della storia in chiave deterministica»⁴². E ancora «lo iato tra *cultura* e *natura* è colmato attraverso un processo di progressiva naturalizzazione del mondo dell'uomo»⁴³.

Ambedue le posizioni, nonostante abbiano un certo grado di verità, soprattutto se si guarda all'evoluzione tra prima e seconda edizione dei *Saggi*, hanno in comune l'unilateralità e l'assenza di un riferimento alla concettualità vichiana che, pur nella sua trasfigurazione radicale, permea le pagine dell'opera. Ferrone, infatti, tende a mettere in ombra la presenza

³⁶ F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico*, cit., p. 10.

³⁷ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., pp. 278-300.

³⁸ M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, cit.

³⁹ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., p. 67.

⁴⁰ M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, cit., pp. 333, 342.

⁴¹ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., p. 285.

⁴² M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, cit., p. 342.

⁴³ Ivi, p. 355.

vichiana per enfatizzare l'elemento dell'influenza delle logge massoniche⁴⁴, ritrovando in Pagano un'idea di scienza come sapienza riposta nelle *auctoritates* dei simboli egizi e di analoghe forme esoteriche. Pitassi tematizza esplicitamente l'esclusione di Vico dalla costellazione concettuale di Pagano, il quale non sarebbe un «vichiano “eterodosso” che ha cercato di piegare il maestro a soluzioni illuministiche [...]; [ma, piuttosto,] un illuminista [...] interessato al recupero di alcuni temi vichiani»⁴⁵. La consapevolezza di questa presenza marginale, secondo Pitassi, di Vico, deriva proprio dall'abisso che si apre tra l'idea di scienza del filosofo napoletano e quella del giurista lucano: per il primo «la possibilità di una ricognizione non meramente fattuale dello sviluppo sociale, istituzionale e politico è la consapevolezza che tale realtà, in quanto opera dell'uomo, è da questo ricostruibile»⁴⁶, ossia è garantita dal principio epistemologico del *verum-factum*; per il secondo questa condizione sarebbe, invece, assicurata dalla riduzione della storia alla natura e della libertà alla necessità biologica⁴⁷. Adesso occorre, dunque, problematizzare questa tesi in riferimento alla questione del mito.

1.3. Il mito e le *auctoritates*: una ricaduta filologica?

Conciliare l'immagine di un Pagano massone-ermetico con quella dell'illuminista materialista significa riarticolare la fitta trama di rapporti tra storia e natura nel suo pensiero, a partire dall'accostamento, apparentemente straniante, di occulte teologie cosmogoniche e mitico-simboliche a schemi meccanicistici nella spiegazione dei fenomeni umani (a più riprese nei *Saggi* si parla di «macchina»⁴⁸ nella descrizione dell'essere umano). Questo ricorso a modelli culturali per descrivere la natura e a modelli fisici per il mondo umano trova la sua forma precipua nella teoria del mito elaborata da Pagano. È innegabile, infatti, che le sue fonti non siano i fossili né altro tipo di elementi naturali, sebbene li citi e, come già visto, li includa in linea teorica tra i «fatti», ma siano piuttosto i simboli e i miti. Egli spiega che

Questa forza della natura, che tutte le cose distrugge, ha ben anche cancellate le memorie nell'umanità, che i vari cangiamenti insieme colla terra ha sofferti. Egli è pur vero, che nella mitologia si scorge l'ordine delle varie catastrofi, le quali, sotto l'allegorie delle guerre degli dèi, per Sanconiatone prima, indi per Esiodo, tramandate ci vennero.⁴⁹

⁴⁴ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., pp. 278-279.

⁴⁵ M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, cit., p. 344.

⁴⁶ Ivi, p. 359.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ SP2, Saggio II, cap. VI, p. 157, Saggio IV, cap. XII, pp. 285-287, Saggio V, cap. VIII, pp. 317-320, cap. XXIX, pp. 367-368.

⁴⁹ Ivi, Saggio I, cap. XXX, p. 117.

In sostanza, la mitologia è la fonte privilegiata per la ricostruzione, non solo delle vicende storiche le cui tracce sono state dissolte dal tempo e dalla natura, ma anche della successione degli stessi eventi naturali, attraverso la coppia mito-catastrofe.

Questa possibilità è data dalla genesi stessa del mito, sondata nei capitoli XVI-XVII del primo *Saggio*. Nell'elaborazione mitologica intervengono due movimenti: il primo di moralizzazione (cioè antropomorfizzazione) della natura, dovuto al fatto che «l'uomo [...] giudica sé centro dell'universo, tutto a sé riduce e, di più, le sue affezioni attribuisce al tutto»⁵⁰ (che riecheggia la prima dignità vichiana «l'uomo [...] fa sé regola dell'universo»⁵¹); il secondo di preservazione delle «cognizioni, o storiche o religiose o delle arti della vita e delle scienze»⁵² della civiltà che viene distrutta dalla catastrofe naturale, delle quali il diluvio universale è solo una tra tante. La natura, cioè, agisce in tutta la sua veemenza, stimolando negli esseri umani, terrorizzati e sconvolti nelle loro stesse capacità sensoriali e cognitive, una produzione immaginifica che, da una parte, riconduce l'azione dei fenomeni naturali, personificandoli, a schemi umani, dall'altra, mescola i fondamenti del vivere associato, che si appresta a estinguersi sotto i colpi del cataclisma, con «le visioni e l'immagini de' febbricitanti mortali»⁵³. Il mito si manifesta dunque non solo, come per Ferrone, come «storia della terra nella sedimentazione della paura, rappresentazione simbolica delle catastrofi»⁵⁴ ma, con le parole di Pitassi, «il mito non rimanda solo a realtà fisiche ma, più in generale, viene a indicare processi e aggregazioni sociali»⁵⁵.

Tuttavia, va sottolineata la differenza, ancora una volta, tra la dimensione che, per Vico, il mito assume come espressione della connaturata poieticità della coscienza umana, al massimo sollecitata da circostanze esteriori, e il profondo legame che invece sussiste, secondo Pagano, tra l'elaborazione mitica e le precise condizioni ambientali che pongono il genere umano in una posizione conflittuale rispetto alla natura⁵⁶. Significativa, a questo proposito, è la descrizione dello stato dell'umanità postdiluviana:

In quel primo stato adunque non furono brutali e violenti, secondo il Vico; non furono i santi anacoreti del Boulanger; neppure furono quegli, che immaginò l'autore del *Contratto sociale*, cioè robusti e pacifici, forti e compassionevoli, guidati dal solo istinto e da cognizioni poco all'istinto superiori. Perciocché coloro, che camparono dalle catastrofi, e i figli eziandio, caddero nello stato di debolezza estrema, e non solo riguardo allo spirito, ma rispetto al corpo altresì. [...] tutte

⁵⁰ Ivi, cap. XVI, p. 83.

⁵¹ SN 1744, § 120.

⁵² SP2, Saggio I, cap XVII, p. 85.

⁵³ Ivi, p. 86.

⁵⁴ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., p. 286.

⁵⁵ M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, cit., p. 348.

⁵⁶ Ivi, p. 347.

queste fisiche cagioni, oltre le morali, che nascevano dallo spavento e dalla tristezza, dovettero assai indebolire e fiaccar le forze di quegli sfortunati mortali. Ed ecco lo stato ferino degli uomini: stato di debolezza e d'innocenza, la quale è talora figlia dell'impotenza.⁵⁷

Si tratta di uomini e donne, perlopiù isolati, che versano in una condizione pietosa, completamente in balia della natura e dei suoi capricci. Non sorprende, dunque, che un'umanità simile, più che avere l'atteggiamento creativo e produttivo dei bestioni vichiani, si chiuda in una posizione difensiva, preservando le memorie in forme adatte all'alterazione fisico-psicologica subita e assimilando la forza distruttiva della natura a immagini comprensibili e familiari.

Nonostante questo divario tra la radice poetica vichiana del mito e quella eminentemente catastrofica per Pagano, sarebbe riduttivo confinare le due teorie del mito in spazi concettuali separati, relegando l'elaborazione favolosa dei deboli e impauriti selvaggi di Pagano alla mera dipendenza dall'ordine fisico. Nel mito, come si è visto, c'è un'ineliminabile compenetrazione di umano e naturale, la quale fa sì che il mito assurga a strumento umano per eccellenza di studio della natura e della terra nella sua dimensione storica, nella stratificazione di fasi, ere e trasformazioni catastrofiche, e rappresenti, allo stesso tempo, la tangibile impronta dell'azione della natura sul mondo umano. Sussiste questa irrisolvibile interferenza tra le due sfere: la natura influisce in modo cruciale sul corso delle cose umane e l'uomo legge la natura attraverso i propri schemi mitici e simbolici. Come si diceva sopra, per Pagano umanità e natura agiscono inseparabilmente nella storia, senza una preminenza decisiva di uno dei due poli, e gli strumenti e i materiali che ne consentono lo studio sfumano in un ampio ventaglio di fonti e discipline. Il ricorso al mito e alle *auctoritates* dei popoli antichi non implica un minore interesse scientifico e naturalistico, e, viceversa, l'approfondimento del nesso tra fisico e morale non cancella gli aspetti più eruditi ed ermetici del complesso pensiero di Pagano. La distinzione tra *factum* e dato di natura è diluita, così, in questo magmatico farsi ciclico del cosmo, dove forze fisiche e morali si intrecciano vicendevolmente.

1.4. Il caso del terremoto in Calabria del 1783

Come la teoria del mito ha messo in evidenza, l'azione della natura sul mondo umano ha la sua più vigorosa manifestazione nella forma della catastrofe. La catastrofe, secondo Francesco Berti, assume nel pensiero di Pagano un duplice significato: in senso lato, la crisi rappresenta una transizione di stati, un mutamento che conferma l'andamento ciclico sia del

⁵⁷ SP2, Saggio II, cap. I, p. 143.

corso storico sia di quello naturale; in secondo luogo, essa riveste il ruolo di violenta e brusca irruzione di eventi naturali che decretano quella che lo studioso chiama «una frattura dello sviluppo temporalmente continuo della catena dell'essere»⁵⁸. Questo senso ambivalente, che sembra convalidare l'ipotesi deterministica e contemporaneamente incrinarla con la rottura imprevedibile del tempo storico e naturale, è decisivo nella lettura che Pagano dà del terremoto calabro-messinese del 1783. Il sisma, che colpisce la Calabria meridionale quando il primo *Saggio* è stato appena dato alle stampe, costringe Pagano a darne un'attenta osservazione nella premessa *A coloro che leggeranno*, posta in apertura della prima edizione dell'opera⁵⁹.

L'evento sismico ha un notevole impatto nel dibattito intellettuale meridionale, in modo non dissimile da quanto accadde in Europa a seguito del terremoto di Lisbona del 1755⁶⁰. Tuttavia, come segnala Monica Riccio, gli osservatori del terremoto calabrese tendono a darne un'analisi circostanziale, ricostruendone le condizioni specifiche ed evitando di stabilire parallelismi con altri eventi simili, antichi o recenti, come quello portoghese⁶¹. La motivazione principale risiede nella peculiarità di questo dibattito, successivo di una generazione a quello sollecitato dall'evento di Lisbona: le riflessioni sul sisma lusitano avevano, in un certo senso, esaurito il problema della teodicea, dell'intervento punitivo-vendicativo di Dio attraverso le calamità naturali, dell'ottimismo provvidenziale o del millenarismo catastrofista. Nel caso calabrese la cornice moralistico-teologica è espunta dal dibattito scientifico e filosofico; la terra è considerata *iuxta propria principia*, tanto che, come afferma Augusto Placanica, «il terremoto come fatto *anche* umano è semplicemente rimosso [...]: tutto il resto, invece, purché abbia attinenza con la fisica, è analizzato con ostentata e proclamata freddezza, e tutti gli atti e fatti sono considerati come rientranti nel tutto della natura»⁶².

Per Mario Pagano, il cui interesse è legato più allo studio dell'universo storico e umano –pur sempre in ottica fisica e meccanica– che a quello prettamente geofisico, il terremoto si

⁵⁸ F. BERTI, *L'uovo e la fenice: Mario Pagano e il problema della rivoluzione*, Padova, CEDAM, 2012, pp. 62-63.

⁵⁹ F. M. PAGANO, *De' Saggi politici*, ristampa anastatica della prima edizione (1783-1785), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fridericiana editrice universitaria, 2000 (d'ora in avanti indicato con la sigla SP1), pp. 13-23.

⁶⁰ A. ANDREONI, *Mythology and Earthquakes in Italian Literature of the 18th Century*. «Forum Italicum», XLVIII, 1, 2014, p. 127. Sul dibattito sorto in seguito al terremoto di Lisbona, vd. F.-M. AROUET VOLTAIRE, J.J. ROUSSEAU, I. KANT, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, introduzione a cura di A. Tagliapietra, trad. di S. Manzoni ed E. Tetamo, con un saggio di P. Giacomoni, Milano, Bruno Mondadori, 2004.

⁶¹ M. RICCIO, «Troppo vicini». *Letture della catastrofe prossima nel pensiero meridionale alla fine del XVIII secolo*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, X, 2013, p. 6.

⁶² A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit., p. 224. Su questo tema vd. anche ivi, pp. 93, 99, 102-103, 156, 172.

offre, secondo Giorgio Del Vecchio, come «opportunità di porre a riscontro il sistema da lui escogitato coi fatti immediatamente osservabili»⁶³. Si tratta, cioè, di confermare, anzitutto, il principio di fondo che «nel ricorso delle circostanze medesime sono le istesse le idee e le affezioni degli uomini, essendo elle sempre l'effetto delle circostanze de' tempi»⁶⁴, il quale consente programmaticamente la possibilità di tracciare una storia filosofica, ovvero una filosofia della storia. Nella fattispecie, questo assunto permette al filosofo di leggere nello stato psicofisico dei superstiti le medesime condizioni dell'umanità postdiluviana, trovando così riprova della spiegazione, fornita nel corso del *Saggio I*, dei fenomeni umani delle origini. Ciononostante, quella che, per studiosi come Francesco Saverio Salfi, è l'occasione rousseauiana di analizzare il vero uomo, il buon selvaggio nella sua «nudità “naturale”, quasi prelogica e premorale, [...] al di qua della storia»⁶⁵, per Pagano, secondo Del Vecchio, è sì una condizione che ha «un alto valore per la conoscenza della natura umana, e ci aiuta ad interpretare [...] fatti e leggende oscure anche dell'antichità più remota»⁶⁶, ma, al contempo, va letta in un contesto di sospensione di «norme e abitudini preesistenti, [...] [che] dà alle manifestazioni che ne conseguono un carattere quasi patologico o “d'eccezione”»⁶⁷. Qui si ripercuote l'ambivalenza del senso di catastrofe, sopra menzionata, come qualcosa di naturale che è contemporaneamente rottura della naturalità del corso delle cose, società compresa.

Lo schema degli effetti psicologici del terremoto, abbozzato da Pagano nella prefazione, rispecchia quanto narrato dalle cronache dell'epoca e insieme ripercorre le ricostruzioni teoriche sull'origine delle religioni e della mitologia, contenute nel primo *Saggio*. In primo luogo, «altra idea non si offrì alla di loro [degli abitanti dei paesi colpiti] perturbata mente che quella dell'universale giudizio [...], e un Dio irato e vendicatore dovea prender ragione de' falli de' mortali»⁶⁸, cioè la stessa credenza primitiva, dinanzi alle avversità della natura, che «il cielo fosse in ira colla terra»⁶⁹. In seguito, questa paura è incanalata in forme rituali, per esorcizzarla scongiurando il pericolo del ritorno della catastrofe: «Essendo il primo gran tremuoto addivenuto nel mercoledì 5 Febraro, è stato un tal giorno da' Calabresi consacrato alla penitenza, al digiuno, ed alle orazioni. Eccolo divenuto un giorno di tristezza ed infausto, giorno di lutto e di amarezza»⁷⁰. La violenta azione della natura, con la paura che ne

⁶³ G. DEL VECCHIO, *Effetti morali del terremoto in Calabria: secondo Francesco Mario Pagano*, Bologna, Gamberini e Parmeggiani, 1914, p. 7.

⁶⁴ SP1, *A coloro che leggeranno*, p. 14.

⁶⁵ A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit., p. 106.

⁶⁶ G. DEL VECCHIO, *Effetti morali del terremoto in Calabria*, cit., p. 14.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ SP1, *A coloro che leggeranno*, p. 15.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

scaturisce, lede, in modo fisico-meccanico, le facoltà cognitive, memoria *in primis*. Pertanto, i ricordi dell'evento sono rielaborati in maniere fantastiche e immaginifiche, analoghe alle manifestazioni mitopoietiche degli antichi:

Una fanciulla d'anni sette in otto di Sinizano fu trasportata insieme coll'intero colle, su cui era ferma, per cento passi e più, e si ritrovò nel territorio del vicino paese di Cosoleto. E tanta fu la celerità del suo cammino o più tosto volo, che ella s'immaginò, che il vento l'avesse portata via. Ecco in qual guisa dovette aver l'origine la favola di Oritia rapita da Borea [...].⁷¹

L'atmosfera lugubre sfocia, però, in una simultanea sfrenatezza e dissolutezza, perché «gli estremi son vicini e si toccano ognora»⁷². Così, Pagano registra l'incremento della sessualità e della libido come una forma di ritorno alla vita dalla morte, alla smodata gioia dopo il lutto, come nelle «antiche gentilesche feste»⁷³. Questa gioia prorompe nella presa di coscienza, da parte del popolo, delle potenzialità di una tale sospensione dell'ordinario, con il grido: «Ed eccoci omai tutti uguali e pari, nobili e plebei, ricchi e poveri»⁷⁴. Tale condizione, che appare simile a quella che generò il mito dell'età di Saturno, assume una tinta indubbiamente politica.

Tuttavia, è qui che si mostra con massima nitidezza la contraddittorietà del ruolo della catastrofe nell'influenza che esercita sulle «moralì vicende». Difatti, questo rapporto di uguaglianza tra meri uomini, in antitesi all'ineguaglianza propria dei rapporti tra cittadini, è guardato da Pagano con scetticismo, poiché non è, con le parole di Berti, una «prefigurazione di una palingenesi morale e politica [...] [né] una possibilità offerta agli uomini, [...] liberati dalla violenza della natura da ogni legame di gerarchia, [...] di costruire finalmente una società di liberi ed eguali»⁷⁵. Insomma, il filosofo smorza le potenzialità rivoluzionarie ed egualitarie di tale situazione, canalizzandole – nel 1783 ancora in ottica riformista – in una semplice «lezione pe' ricchi e pe' potenti»⁷⁶, cioè quello che Berti chiama uno «strumento di

⁷¹ Ivi, p. 18.

⁷² Ivi, p. 17.

⁷³ Ivi, p. 16. Cfr. A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit., pp. 133-142, il quale segnala anche il riscontro di Francescantonio Grimaldi sull'incremento della nuzialità. Quindi, non solo esplose l'*eros*, ma è istituzionalizzato nei matrimoni, cioè in una forma di *ethos*. Rilevante, pertanto, appare il desiderio di ritorno alla società, oltre che genericamente alla vita, il quale non contraddirebbe l'adesione di Pagano all'idea aristotelica di socievolezza naturale (su cui vd. *infra*).

Sulle recenti interpretazioni sociobiologiche del nesso catastrofe-paura-religione e del valore biologico della religione nell'esorcizzare il lutto e incoraggiare alla sessualità e alla procreazione, vd. W. BURKERT, *La creazione del sacro*, trad. it. F. Salvatorelli, Milano, Adelphi, 2003, pp. 28, 32-36, 50-54, 202-204.

⁷⁴ SP1, p. 21.

⁷⁵ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 64.

⁷⁶ SP1, *A coloro che leggeranno*, p. 21.

pedagogia politica»⁷⁷, che ammonisca i governanti e induca ad affrettare le riforme per ridurre la povertà e le disuguaglianze⁷⁸.

Da un lato, quindi, la rivoluzione fisica del sisma non si traduce automaticamente in rivoluzione dell'ordine morale e socio-politico, che prosegue il suo naturale corso in senso riformistico; dall'altro, è introdotto un barlume volontaristico nell'azione politica, in grado di recepire il messaggio del terremoto e, sulla base di esso, indirizzare le riforme. È riconfermato, ancora una volta, il reciproco intreccio dell'azione della natura con quella umana, che si dispiega nella storia nelle peculiari forme di sviluppo delle società, integrando un delicato bilanciamento di libertà e necessità.

⁷⁷ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 66.

⁷⁸ M. RICCIO, "Troppo vicini", cit., pp. 7-8, suppone che la rimozione della prefazione *A coloro che leggeranno* nella seconda edizione dei *Saggi* fosse dovuta proprio alla disillusione di Pagano nei confronti di un'ipotesi di riforma dall'alto.

CAPITOLO II

FORZE FISICHE E AGENTI STORICI

2.1. Leggi fisiche, forze morali e azione umana

Secondo Pagano, la teoria dell'attrazione e della repulsione dei corpi, espressa dalla legge di gravitazione universale di Newton (il cui pensiero era stato diffuso nel Mezzogiorno ed esteso all'ambito delle scienze sociali da Antonio Genovesi), è in grado di comprendere il complesso movimento ciclico della natura, solo intuito dall'antica sapienza orientale¹. Pagano riprende l'operazione genovesiana e illustra il seguente prospetto generale della dialettica naturale attrattivo-repulsiva:

E son queste due originarie forze centrali, madri e fonti di tutte le altre, cioè quella di attrazione e l'altra di ripulsione; delle quali la prima dal suo tendimento al centro è detta centripeta, laddove l'altra dal contrario effetto è chiamata centrifuga. Or la generazione degli esseri nasce dalla concentriva forza, poiché le parti, attraendosi insieme, tendono ad unirsi, e formano così quel tutto ch'è l'essere. La prima composizione o vicendevole accostamento delle parti è il principio dell'azione. E quel successivo tendimento loro al punto dell'unione è il suo progresso. Quando sien poi giunte al fine del lor progresso, [...] allora è l'esser compito e nello stato della sua perfezione. [...] Ma gli esseri dopo la perfezione dechinano sempre, e finalmente corromponsi. [...] Quindi, non avendo più luogo l'azione concentriva, la repulsione e l'eccentrica prende tutta l'attività sua, e distaccansi le parti, e si scioglie quel tutto, che componeva l'essere.²

Questo processo di continua aggregazione e disgregazione, in cui l'apice della coesione è al contempo il seme della decadenza, è strutturale anche dei cosiddetti «corpi morali»³, cioè i raggruppamenti sociali, i quali seguono le stesse leggi e lo stesso corso dei corpi materiali, per cui «le varie forme delle città si generano, come i corpi naturali, unendosi i varii componenti, cioè gli uomini e le famiglie, per vicendevole tendimento ed attrazione tra loro. Formati che sono tai corpi politici, [...] tendono al di lor fine, cioè a dire alla politica unità»⁴. Raggiunto questo *telos*, comincia la lenta corruzione del corpo in preda alle forze disgregatrici. Questo è il corso di base, il quale può essere, tuttavia, turbato e deviato da catastrofi fisiche, così come da «estrinseche cagioni morali»⁵. La natura, dunque, non ha mero influsso esterno sul corso storico, bensì ne ha la stessa struttura di fondo. Nell'individuo, pertanto, opera una spinta all'autoconservazione che si esprime in un'istanza diffusiva che lo

¹ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., pp. 45-46.

² SP2, Saggio I, cap. III, p. 55.

³ Ivi, cap. IV, p. 56.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, cap. V, p. 58.

avvicina agli altri, poiché riconosce in essi le medesime esigenze di conservazione rispetto alle difficoltà poste dalla sopravvivenza, e in una concentriva, di amor proprio e di resistenza nei confronti del prossimo che urta la propria sfera individuale⁶. I confini di questo intricato tessuto di rapporti sono delineati dalla legge, la quale si pone a segnalare un ordine morale-naturale preesistente e a riprodurlo con meccanismi analoghi come quello della pena, che è il correlativo di quanto la resistenza svolge nell'universo fisico⁷.

Per comprendere, quindi, i *principii, progressi e decadenza delle società*, è necessario muovere dalle unità minime che compongono le società in quanto aggregati morali, ovvero gli individui, e cogliere le configurazioni del loro agire per ricostruire, istituendo un parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, le strutture dei processi storici. L'individuo costituisce, infatti, un microcosmo nel quale è possibile osservare in piccolo ciò che avviene su vasta scala nello sviluppo delle nazioni, secondo la costante analogia tra ordine fisico e morale. Nell'antropologia pagana, l'essere umano potrebbe essere considerato come una somma vettoriale di forze fisiche e morali che hanno come risultante una «forza individuale»⁸ presente in ciascuno in grado diverso, determinando, così, una forma di disuguaglianza naturale tra gli uomini già nello stato selvaggio⁹. Se la forza fisica non è altro che «la potenza d'imprimere il moto ne' corpi»¹⁰, quella morale ha a che fare in modo privilegiato con la facoltà del sentire, che solo in un secondo momento, mediante un processo di raffinamento delle sensazioni, produce opinioni e idee¹¹. Come a livello molare nel macrocosmo della ciclicità catastrofica di natura e civiltà, anche a livello molecolare, nella forza individuale, la componente fisico-fisiologica e quella morale si avviluppano in maniera indistinguibile: la forza morale ha un principio sostanzialmente materiale nella sensazione, e tuttavia è in grado di sganciarsi da tale materialità producendo contenuti propri via via più elaborati, arrivando a dirigere le forze fisiche senza dipenderne, pur essendone influenzata. Così non «si compisce lo sviluppo della mente prima di quello della macchina»¹², cioè del corpo e delle sue facoltà. Questa visione antropologica, lungi dall'essere un vago richiamo a teorie sensiste, integra

⁶ Ivi, Saggio V, cap. XIII, pp. 329-333. Cfr. F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., pp. 45-52.

⁷ F. M. PAGANO, *Considerazioni sul processo criminale*, premessa di G. Alpa e introduzione di M. Stefanelli, Bologna, Il Mulino, 2010, cap. I, pp. 41-42. Sul tema della legge vd. infra.

⁸ SP2, Introduzione, Parte prima, p. 16.

⁹ Per i riferimenti polemici, più o meno espliciti, alle idee di J.J. Rousseau vd. ivi, pp. 16, 20, 25, 28. Cfr. F. LOMONACO, *Pagano e Rousseau: riflessioni sull'eguaglianza dalla prima alla seconda edizione dei Saggi politici*, in *Filosofia, scienza, cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 439-451, riflessioni riproposte in ID., *A partire da Giambattista Vico*, cit., pp. 3-70.

¹⁰ SP2, Introduzione, Parte prima, p. 15.

¹¹ Ivi, pp. 16-17.

¹² F. M. PAGANO, *Principj del codice penale*, in *Giustizia criminale e libertà civile*, a cura di R. Racinaro, Roma, Editori riuniti, 2000, p. 69.

piuttosto una serie di istanze differenti: da un lato, la polemica di Vico contro il dualismo cartesiano e la conseguente idea di una mente che non è disincarnata, ma che si diffonde nel corpo e lo innerva¹³; dall'altro, una riproposizione della teoria delle fibre di Montesquieu, che stabiliva l'influenza fisiologica dei climi e delle condizioni ambientali sul carattere dei popoli, però intesa da Pagano in senso diacronico¹⁴; infine, l'idea aristotelica della socievolezza naturale degli esseri umani coniugata con la teoria dell'aggregazione dei corpi morali. Infatti, la specie umana è resa socievole dalla sua connaturata perfettibilità, qualità che, a sua volta, deriva dall'estrema finezza dei sensi che produce sempre nuove impressioni, quindi idee e, a catena, passioni, desideri e infine bisogni¹⁵. Dal momento che «la natura dello spirito umano è l'attività»¹⁶, la condizione che garantisce una sempre più prolifica produzione di bisogni che muove all'azione¹⁷ è la vita in società:

Avvegnachè la macchina raffinata, le fibre più molli ed oscillabili rese, e quindi sensibili più, nuova delicatezza produchino; e cotesta nuova delicatezza fa poi sorgere un'infinita schiera di nuovi bisogni [...]. Si è detto ben anche altrove, che più di ogni altra cosa al miglioramento del costume e dello spirito umano conferì il socievole contatto e la moltitudine degli uomini radunati insieme. [...] La società cresciuta migliorò lo spirito. Nel sociale contatto le idee, le sperienze, le riflessioni si comunicano, crescono i rapporti degli uomini e delle varie classi tra loro, s'ingrandiscono gli spiriti, si dilata la ragione. [...] Per tanti riguardi sviluppata la macchina, migliorati gli organi, resi più perfetti i sensi, il costume, lo spirito, le lingue; crebbero le cognizioni, i bisogni, e l'arti: le quali cose essendo cagioni ed effetti insieme, l'una a vicenda nutrimento ed ampiezza all'altra porse.¹⁸

Questo meccanismo riproduce nel corso storico quello che in fisica si definisce un moto uniformemente accelerato, ovvero la crescente velocità nell'approssimarsi di masse che si attraggono, proprio della forza di gravità: la storia delle società umane ha dei ritmi lenti e gradualmente nelle sue origini, ma si velocizza esponenzialmente man mano che le interazioni umane aumentano e si consolidano. Gli individui sono come corpuscoli che si muovono,

¹³ Sul senso di questa ricezione di Vico, G. SOLARI, *Studi su Francesco Mario Pagano*, cit., p. 191: «Vichianismo significa per Pagano platonismo», vale a dire, secondo F. LOMONACO, *Pensiero e vita civile nella Napoli vichiana di fine Settecento: da Filangieri a Pagano*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIX, 1, 2009, p. 74: «l'appello al modello platonico e non metafisico di una saggezza operativa [...]. Il Vico di Pagano, alleato di Platone, era il filosofo non metafisico della vita civile e della scienza dell'uomo sociale».

¹⁴ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., pp. 52-56.

¹⁵ SP2, Saggio II, cap. VI, p. 157.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, Saggio IV, cap. XI, p. 284: «Adunque il progresso della razza umana al solo bisogno è dovuto». Cfr. F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 58. In questa dinamica che coinvolge bisogni e perfettibilità è evidente l'influenza di Rousseau. Cfr. F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., pp. 72-73. Inoltre, sui riferimenti di Pagano a Rousseau, vd. nota 9.

¹⁸ SP2, Saggio IV, cap. XII, pp. 286-287.

aggregandosi, verso un punto focale, coincidente con l'unità politica, secondo un'accelerazione costante dalla periferia al centro¹⁹.

L'applicazione al mondo sociale di schemi propri dei fenomeni fisici ha il sorprendente e paradossale effetto di contraddire le forme della correlazione tra la storia della terra e quella umana viste in precedenza: non è la terra, con il suo regolare e lento corso, a influenzare la temporalità di questo orizzonte spirituale (nel senso laico di dimensione umanamente e storicamente costruita) che segue, invece, la curva parabolica dell'accelerazione, conferitagli dalle proprie leggi, pur analoghe a quelle fisiche. Al contrario, è questo schema dello sviluppo storico che, tracciato secondo i linguaggi della fisica, permette a Pagano di proiettare sulla natura nella sua totalità una temporalità umana, mutevole, cadenzata da rivolgimenti e catastrofi²⁰.

In ogni caso, qualunque sia la forma di questo nesso di fisico e morale, che con poca chiarezza emerge dal complesso e talvolta oscuro pensiero di Mario Pagano, quello che appare fortemente limitato è il raggio d'azione della libertà umana, intrappolata in questo groviglio necessitante di bisogni da soddisfare e schemi fisici e fisiologici preordinati. Come sottolinea Berti, innanzitutto è doveroso distinguere la libertà politicamente intesa dal concetto filosofico di libero arbitrio o libera volizione, giacché l'essere fautori della prima non comporta di necessità l'adesione al secondo e viceversa²¹. Se Pagano è, senz'altro, un sostenitore e difensore della libertà civile e politica, in senso riformista-illuminista prima e rivoluzionario-repubblicano poi, cerca di approfondire anche dal punto di vista filosofico il concetto di libertà, soprattutto in un quadro, come quello impostato finora, che appare irrimediabilmente deterministico e senza spiraglio alcuno per una volontà umana autonoma da vincoli naturali o comunque materiali²².

Nelle opere giuridiche di Pagano, viene prestata un'attenzione particolare al ruolo della volontà e dell'intenzionalità nella determinazione del dolo, dell'imputabilità e della responsabilità penale, ma tale ruolo è sempre concepito in termini di calcolo dell'influenza di fattori materiali o pulsionali²³. Anche la volontà è visualizzata come somma vettoriale di

¹⁹ Ivi, cap. I, p. 257.

²⁰ Questo è il divario tra il modello ciclico-catastrofico di Pagano e quello gradualistico, tra gli altri, di Buffon, delle mutazioni della natura. Cfr. V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., pp. 284-285, M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, cit., pp. 336-337.

²¹ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 68.

²² *Ibidem*.

²³ F. M. PAGANO, *Principj del codice penale*, cit., pp. 61-81. Cfr. S. ZOPPI GARAMPI, *Francesco Mario Pagano. La povertà tra ragione e utopia*, in *Povertà. Atti del sesto colloquio internazionale di Letteratura italiana, Napoli, 27-29 maggio 2015*, Roma, Salerno Editrice, 2020, p. 220. Il tema del dolo e della responsabilità è affrontato più diffusamente da P. DE ANGELIS, *Politica e giurisdizione nel pensiero di Francesco Mario Pagano*, cit.

forze: «gl'indizj sono i motivi, che determinano la volontà, sono le forze morali, che operano sull'assenso; e le forze tutte quando siano eguali, si equilibrano tra loro, e rimangono inerti»²⁴. La volontà, dunque, non è altro che l'assenso, ossia il punto di svolta tra il piano mentale delle cognizioni e quello concreto delle azioni, che «estrinseca al di fuori l'operazione dello spirito»²⁵. La libertà consiste, tanto nelle opere giuridiche, quanto nella definizione offerta nei *Saggi*, nello svolgersi attivo e senza impedimenti della catena di «conoscimento, volere, ed azione»²⁶, le tre facoltà naturali e potenze dell'uomo. Ciò che garantisce un siffatto svolgimento, non passivo né eterodiretto, è la ragione, la conoscenza e la consapevolezza dell'azione e dei suoi fini:

[La libertà] parmi la potenza e facultà degli esseri ragionevoli di muovere e determinare sé stessi secondo il fine lor naturale ed a proporzione delle conoscenze loro. Gli esseri tutti, che vengono dagli altri mossi o diretti, non son affatto liberi, ma soltanto passivamente adoperano. Onde è chiaro che a' soli principii attivi e motori di sé stessi, che sono di ragione dotati, si competa la libertà. Ciò che non determina sé stesso, o non conosce i scopi e i fini, a' quali determinar si possa, non opera giammai liberamente. Perciò han detto parecchi che la libertà si accresce o scema a misura de' lumi e delle cognizioni dello spirito.²⁷

Secondo Berti, Pagano «condivide il dogma illuminista e razionalista secondo cui gli uomini, se guidati dalla ragione, non possono che volere le stesse cose, avere gli stessi valori e mirare agli stessi fini»²⁸. La libertà, così concepita in binomio con la ragione, procede secondo lo stesso sviluppo storico di questa: come la ragione è una facoltà che si accresce e perfeziona nella storia, secondo quel meccanismo che dalle sensazioni porta alle idee e che diviene sempre più fecondo nel progressivo associarsi degli esseri umani, così la libertà acquista un valore squisitamente sociale e storico. La libertà, almeno nel tratto ascendente del tempo storico ciclico, è in costante incremento, rendendo, nell'interpretazione di Berti, la storia umana «una storia della libertà e verso la libertà, in senso lato intesa»²⁹. In sintesi, la storia mostra il passaggio dalla sensazione alla ragione e, come evidenzia Berti, «dal bisogno alla libertà; dalla violenza al diritto»³⁰, vale a dire quello schema generale che passa sotto il nome di eterogenesi dei fini.

²⁴ F. M. PAGANO, *Logica de' probabili per servire di teoria alle pruove nei Giudizj Criminali*, in *Giustizia criminale e libertà civile*, cit., p. 145.

²⁵ SP2, Saggio V, cap. XII, p. 327.

²⁶ *Ibidem*. Si avverte un'eco delle tre primalità agostiniane dell'Essere, *nosse, velle, posse*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 69.

²⁹ *Ivi*, p. 71.

³⁰ *Ivi*, p. 76.

2.2. L'interpretazione di Pagano dell'eterogenesi dei fini

Il flusso storico descritto nei *Saggi politici* appare dominato dal meccanismo di eterogenesi dei fini. Con tale locuzione si intende il significato base di insorgenza, da azioni intenzionali, di finalità non intenzionali: si tratta, cioè, del meccanismo per cui il risultato di un'azione non coincide con il proposito originario, a causa di una sorta di eccedenza costituita dalle condizioni esterne e dall'attrito con altre azioni e altre volontà. Il risultato dell'azione, oltre che semplicemente diverso, può essere persino contrario all'intenzione iniziale, presentandosi, così, come paradossale generazione del bene dal male. Questo schema può essere considerato nella forma topica del passaggio dai *private vices* ai *publick benefits* delineato nella *Favola delle api* di Bernard Mandeville³¹, vale a dire del duplice movimento quantitativo, dal privato al collettivo, e qualitativo, dal vizio alla virtù.

Nella descrizione della formazione, nel primitivo stato selvaggio, della famiglia come primo nucleo sociale e dell'istituzione del matrimonio, Pagano spiega come tutto ciò sia sorto da violenze, stupri e ratti, e afferma senza alcun dubbio che «le più belle cose di questo mondo, e le più savie istituzioni, sovente da un delitto o da una laidezza hanno avuta l'origine»³². Il fatto che le strutture della civilizzazione affondino le loro radici in crimini e violenze, cioè, largamente, nel male, non comporta la permanenza di un contenuto negativo nelle istituzioni, che renderebbe così legge, giustizia e virtù nient'altro che vuote bugie sociali³³. Al contrario, per Pagano, avviene una piena conversione di queste radici immorali in valori positivi, dettata dalle forme del processo storico, che fa dell'orizzonte istituzionale una vera conquista di civiltà e non una mera legittimazione e trasfigurazione di rapporti di violenza e dominio in forme socialmente riconosciute. Secondo Lomonaco, infatti, «componenti dinamiche del divenire storico, forza e violenza [...] contribuiscono all'affermazione dei contenuti e dei valori della socialità»³⁴. Per giunta, non si tratta di un mutamento che accade per caso o per ventura, ma del passaggio obbligato attraverso una fase della storia dominata dal caos e dalla violenza, per effetto di una struttura rigidamente ciclica

³¹ B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1987. Sul tema dell'eterogenesi dei fini in Vico e sul confronto con Mandeville, vd. M. GORETTI, *The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought: Premises for a Comparison of Ideas* in G. Tagliacozzo, D. Ph. Verene (a cura di), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1976, pp. 213-219.

³² SP2, Saggio II, cap. IV, pp. 147-148.

³³ Cfr. M. GORETTI, *The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought*, cit., pp. 213-214, sulla differenza tra Mandeville e Vico parla di *law, justice e virtue* come *social lies* per il primo, come *acquisitions of civilisation* per il secondo, a causa della differenza nella risoluzione dell'eterogeneità tra fini programmati e fini realizzati, nel primo come meccanismo chimico, nel secondo come processo storico di auto-costituzione. Si vedrà come Pagano, pur nella curvatura naturalistico-deterministica dei *Saggi*, sia più vicino all'idea delle istituzioni come *acquisitions of civilisation*.

³⁴ F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico*, cit., p. 26.

ove ogni stadio è conseguenza del precedente e premessa necessaria del successivo, trovando legittimità nel solo fatto di esistere³⁵; forza e violenza, perciò, «sono come le dissonanze nella musica, le quali non meno servono all'armonia delle consonanze stesse»³⁶.

Così Pagano descrive il primigenio stato di caos del cosmo: «Ecco il primiero stato dell'universo, quando, abbandonati gli esseri a sé stessi, combattevano tra loro, errando senza certi limiti e confini»³⁷. Ciò si riflette, sul piano storico, nel caos morale dello stato selvaggio in cui regna la guerra di tutti contro tutti. Questo stadio è necessario perché sono due le forze che dialetticamente la natura mette in gioco: «per natura, non solo gli esseri non debbon oltrepassar la linea prefissa, oltre la quale recandosi commettono violenza, ma ben anche conviene che non rimanghino inoperosi e morti [...]. Convien di più che le di loro operazioni sien a comuni scopi dirette, perché l'uno tenda alla conservazion dell'altro, e tutti del totale»³⁸. Gli esseri in generale, e gli esseri umani in particolare, sono sì portati dalla natura all'autoconservazione attraverso l'ordine, ma devono, per essere vitali, tendere continuamente all'attività e al movimento, il che comporta inevitabilmente il rischio dello scontro. Secondo Pagano, dunque, la natura predispone delle finalità comuni che consentono l'attività e allo stesso tempo evitano lo scontro, favorendo piuttosto l'associazione. Tuttavia, questa sorta di pianificazione naturale è concepita sempre in uno svolgimento diacronico, come progressiva intellesione di tali fini, il che comporta che ci sia un magma primordiale, precedente allo stabilimento dell'ordine, in cui la violenza è *condicio sine qua non* della vita stessa, della naturale tendenza degli esseri all'espansione e al movimento, che si esprime sul piano umano in stretto legame con il soddisfacimento dei bisogni.

Secondo Berti questa «concezione “dialettica” della storia»³⁹ è dovuta proprio al fatto che «la violenza è la madre della storia, [ma] essa, a sua volta, è figlia del bisogno»⁴⁰. Pagano afferma che per consentire una costante attività, «la natura ci ha dato un bisogno di continui bisogni»⁴¹. Dal momento che solo la società e il vivere associato possono, come spiegato in precedenza, dare la possibilità di una continua produzione di mezzi di appagamento concomitante alla moltiplicazione di sempre nuovi bisogni «fattizii»⁴², allora la violenza si caratterizza come dimensione presociale di scontro dovuta alla scarsità di risorse materiali di

³⁵ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 115.

³⁶ SP2, Introduzione, Parte prima, p. 19.

³⁷ Ivi, Saggio V, cap. XIII, p. 329.

³⁸ Ivi, p. 331.

³⁹ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 57.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ SP2, Saggio II, cap. VI, p. 158.

⁴² *Ibidem*. Si intendono i bisogni artificiali e sociali, non strettamente naturali. Chiara l'influenza di Rousseau, su cui vd. nota 9 e nota 17.

soddisfazione dei bisogni⁴³. Il filosofo di Brienza scrive che «la violenza è passeggera nel mondo fisico e civile. Ella è contraria alla natura, e perciò esser non può durevole»⁴⁴, cioè è relegata, pur nella sua necessità, a una fase in cui l'ordine, naturale o sociale, in quanto ordine *in fieri* nella storia, non si è ancora realizzato e consolidato.

Pertanto, da questo primordiale stato di discordia, la natura spinge all'associazione e all'unione, con l'aiuto dell'istinto di conservazione. Nel quinto *Saggio*, così, si tratteggia una chiara immagine dell'eterogenesi dei fini, che fa da trama dei processi storici di aggregazione sociale, come tendenza dei molti ad un unico fine, tramite una pluralità di fini diversificati:

Quando le di loro azioni tendono al fine istesso, sono uniti allora, formano società e di molti si fa sol uno. L'unità del fine forma l'unità dell'azioni e delle potenze, onde sorgono esse azioni. In tal maniera di tante diverse parti si forma un corpo solo ed un sol tutto. Non possono però gli esseri disuguali nell'attività e dissimili nella lor conformazione aver gli stessi bisogni, e quindi i fini medesimi. Fa dunque di mestieri che sienvi differenti scopi e fini, diversi centri, a' quali tendano gli esseri diversi. Ma tutti poi i minori fini tender dovranno, come mezzi, ad un fine universale, e i centri minori esser dovranno ad un centro maggiore subordinati, e così di tutte le cose formasi un solo ed unico corpo.⁴⁵

Questa composita struttura di veri e propri centri di gravità, verso cui tendono le parti, i quali muovono a loro volta verso centri di aggregati maggiori fino a congiungersi con il fine universale, ossia la totalità, fornisce a Pagano l'intelaiatura teorica di fondo dell'affermazione che «lo stabilimento di una concione fu il primo passo delle società»⁴⁶. Nella «concione», cioè l'assemblea che riuniva i vari capifamiglia nelle prime forme di società, viene per la prima volta registrato quel meccanismo per cui «si uniscono le private volontà e forze de' padri di famiglia, e come in un sol punto centrale tendono tutte; onde ne nasce il pubblico consiglio, la pubblica volontà e 'l sommo impero, cioè la somma delle forze tutte»⁴⁷. In questo primo momento il fine unico, prodotto a partire dalle molte volontà private, consiste nella semplice uniformazione dei riti e dei costumi, cosicché è rigettata ogni ipotesi contrattualistica che farebbe della «concione» un luogo politico in senso stretto, un'assemblea in cui si stringono patti, emanano leggi ed eleggono rappresentanti⁴⁸.

Tuttavia, proprio da questo rudimentale parlamento emerge il carattere eminentemente politico del meccanismo di eterogenesi dei fini: se nel quadro naturalistico paganiano l'essere e il dover essere sembrano sovrapporsi e lo scarto dato dall'intenzionalità dell'agire appare

⁴³ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 58.

⁴⁴ SP2, *Saggio V*, cap. XI, p. 326.

⁴⁵ Ivi, cap. XIII, p. 331.

⁴⁶ Ivi, *Saggio III*, cap. III, p. 209.

⁴⁷ Ivi, pp. 209-210.

⁴⁸ *Ibidem*.

eliminato⁴⁹, è quello che Carla De Pascale chiama «il progressivo incremento di forze che l'uomo acquista con la civilizzazione»⁵⁰ a garantire che questo scarto non sia colmato già per natura, ma ricucito storicamente nelle forme della legislazione, la quale, in quanto prodotto umano che salda descrizione e prescrizione, rende l'orizzonte delle istituzioni una reale acquisizione di civiltà, un merito dell'umanità e non una vacua menzogna sociale⁵¹. Ciò accade perché il crescente sviluppo delle forme politiche va di pari passo con l'aumento di ragione e di libertà precedentemente considerato. L'eterogenesi dei fini esaurisce la sua forza nel corso della storia poiché l'umanità acquista sempre maggiore intenzionalità nel suo operare, per cui la conversione dei vizi privati in virtù pubbliche regola soltanto la prima fase della formazione dei corpi morali. Successivamente, la pluralità di fini individuali viene sempre più consciamente identificata con i fini comuni e ricondotta ad essi dalla politica e dalla legge, che costituiscono le membra istituzionali della libertà, intesa come la razionalità che ha scoperto quei fini prima perseguiti non intenzionalmente, cioè non liberamente.

L'eterogenesi dei fini, quindi, consuma la sua azione fino a estinguersi nelle «società colte e polite» e, persino a rovesciarsi nel momento di massima coesione sociale e politica, che coincide con l'orlo della decadenza. I primi capitoli del sesto *Saggio* dedicato alla decadenza delle nazioni si soffermano nuovamente sull'equilibrio tra forza concentriva, cioè l'amor proprio, e diffusiva, intesa come «amore del ben pubblico»⁵² e «amore de' nostri simili»⁵³. Tuttavia, se nella formazione delle società queste due forze giocano un ruolo fondamentale nell'attrazione simil-gravitazionale tra le parti, adesso, al culmine della civilizzazione, il rischio del prevalere della concentriva, del suo tramutarsi in egoismo e oblio del bene pubblico, prepara il terreno alla disgregazione del corpo sociale⁵⁴. Scrive Pagano che «il falso amor proprio, che degenera in egoismo, l'interesse personale, l'insensibilità verso gli altri, lo sfrenato amore de' sensuali piaceri è la depravazione della parte senziente dell'uomo»⁵⁵. Tale uomo depravato non è altro che l'uomo dissociato dal suo essere cittadino, che si allontana gradualmente dalla sua condizione sociale naturale. Si assiste a un vero e proprio ribaltamento del rapporto tra vizi privati e virtù pubbliche designato da Mandeville⁵⁶:

⁴⁹ F. BERTI, *L'uovo e la fenice*, cit., p. 115.

⁵⁰ C. DE PASCALE, *Miti dell'antichità e figure del moderno in Francesco Mario Pagano*, in *Napoli 1799 fra storia e storiografia*, a cura di A. M. Rao, Napoli, Vivarium, 2002, p. 121.

⁵¹ Vd. nota 33.

⁵² SP2, *Saggio VI*, cap. I, p. 379.

⁵³ Ivi, p. 381.

⁵⁴ F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico*, cit., p. 65.

⁵⁵ SP2, *Saggio VI*, cap. I, p. 381.

⁵⁶ Cfr. F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico*, cit., p. 66, ove si mostra la plausibilità del riferimento negativo di Pagano alle tesi di Mandeville mediato dalle *Lezioni di commercio o sia d'economia civile* di

il perseguimento dei propri interessi personali non comporta più, come ai primordi dello sviluppo sociale, la trasmutazione in utilità collettiva, ma al contrario segna il punto di flesso della parabola storica verso la corruzione e la decadenza del corpo morale. Il legame tra «rovina del ben pubblico» e «privata fortuna»⁵⁷ deriva sostanzialmente dall'ignoranza, intesa come oblio delle «grandi verità morali [che] fa vacillare la base della società, ne rompe il necessario legame»⁵⁸. Prosegue Pagano: «Quando non s'intende per tutti i cittadini che l'interesse privato non si possa dal pubblico divellere, che [...] il bene privato è nel pubblico rinchiuso, il civile edificio crolla da' fondamenti suoi»⁵⁹. A tal proposito, Silvia Zoppi Garampi evidenzia il nesso tra questo passaggio e il capitolo *Della educazione* nel *Saggio* quinto, poiché l'educazione e l'istruzione, impersonate dalla figura del filosofo, costituiscono, insieme a un buon codice di leggi e un avanzato sistema finanziario, l'argine principale alle forze disgregatrici e corruttrici della società⁶⁰.

La possibilità di arginare quello che dovrebbe essere il naturale tratto discendente del percorso ciclico è data, secondo Lomonaco, dall'«accentuare, rispetto alle *fatali* cause fisiche della decadenza, la responsabilità dei governi, chiamati a tutelare nelle società “colte e polite” il nesso fondamentale di *libertà-virtù*»⁶¹. Esiste, cioè, un momento cruciale della storia di una società in cui, sulla soglia tra l'apice dello sviluppo e l'inizio della decadenza, la politica ha la possibilità di prendere in mano le redini e reindirizzare l'itinerario predeterminato della storia, quando il gioco tra intenzionalità e non intenzionalità dei fini ha fatto il suo corso per lasciare all'umanità la libertà di seguire la virtù e di mantenere saldi i legami sociali e l'unità politica⁶².

2.3. L'indice dello sviluppo: un paradigma nomologico

Come si è visto, nelle «società colte e polite» l'incremento di ragione, che si traduce in incremento di libertà, fa sì che ogni prodotto umano, storicamente costruito, si possa intendere come piena conquista di civiltà e non come mera risposta obbligata a istinti e bisogni

Antonio Genovesi, il quale a sua volta recupera le posizioni anti-mandevilliane di Rousseau nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

⁵⁷ SP2, Saggio VI, cap. II, p. 382. Cfr. S. ZOPPI GARAMPI, «Rovina del bene pubblico» e «privata fortuna» nei *Saggi politici di Francesco Mario Pagano*, in *Fortuna. Atti del quinto colloquio internazionale di Letteratura italiana, Napoli, 2-3 maggio 2013*, Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 177-194.

⁵⁸ SP2, Saggio VI, cap. II, p. 382.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ S. ZOPPI GARAMPI, «Rovina del bene pubblico» e «privata fortuna», cit., pp. 186-187.

⁶¹ F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico*, cit., p. 66.

⁶² Nel problema della marginalità o centralità della volontà nella storia risiede probabilmente il confine tra illuminismo e giacobinismo e tra riforma e rivoluzione nel pensiero di Pagano. Cfr. G. IMBRUGLIA, *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in *Poteri democrazia virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della rivoluzione francese*, a cura di Domenico Felice, Milano, FrancoAngeli, 2000, p. 103.

materiali. Secondo Berti ciò avviene perché in questa fase «le “forze morali”, diversamente che negli stadi precedenti della civiltà, acquistano se non un primato su quelle “fisiche”, quanto meno una funzione riequilibratrice»⁶³. Sulla scorta del parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, sopra evocato, vale a dire, per De Pascale, il «presupposto di una analogia [...] fra l’evolversi della natura umana e lo sviluppo del corso storico»⁶⁴, e dunque «fra la natura umana e quella delle formazioni storiche (sociali e politiche)»⁶⁵, si potrebbe affermare che il cittadino delle società colte sia un tipo umano antropologicamente diverso dagli errabondi superstiti postdiluviani, poiché, in quanto l’individuo è un nodo di forze, nel cittadino quelle morali hanno un ruolo decisivo, talvolta persino prioritario rispetto a quelle fisiche. Tuttavia, se sussiste questa corrispondenza tra l’individuo e il corpo sociale e politico, allora è necessario comprendere quali siano le sedimentazioni storiche, in una società, delle forze morali operanti nel cittadino. A tal proposito le parole di Pagano sono molto chiare:

Non già il solo fiorire delle bell’arti, nè lo splendore e il lusso di una nazione sono il vero indubitato indizio della sua coltura e politezza. [...] L’antica e saggia nazione Cinese non vanta, nè vanterà forse mai, ne’ suoi fasti un Raffaello, un Virgilio; ma la sua saggia legislazione, regolata economia e sana morale la dimostrano colta e polita. [...]

Or se non sempre una luce passeggera delle bell’arti addita con certo indizio il vero giorno della coltura, qual mai sarà il necessario segno della politezza di un popolo? Il governo e la legislazione.⁶⁶

Senza entrare nel merito della complessa concezione estetica paganiana⁶⁷, è evidente che l’arte abbia una posizione accidentale nel corso storico, cosicché si può osservare una cultura raffinatissima nel Regno di Napoli aragonese dei secoli XV e XVI, il quale però è giudicato dal filosofo come barbaro e rozzo sotto il profilo sociopolitico⁶⁸, mentre, all’opposto, le antiche civiltà orientali, seppur carenti di forme d’arte «diligate»⁶⁹, possono considerarsi «colte e polite». Escluse le belle arti, l’indizio indubitabile dello sviluppo di una nazione, che permette di stabilirne il livello di avanzamento e, quindi, di tracciarne il corso, è

⁶³ F. BERTI, *L’uovo e la fenice*, cit., p. 79.

⁶⁴ C. DE PASCALE, *Miti dell’antichità e figure del moderno*, cit., p. 118.

⁶⁵ Ivi, p. 125.

⁶⁶ SP2, Saggio V, cap. I, pp. 297-298.

⁶⁷ Sulla concezione dell’arte di Pagano vd. SP1, Appendice al Saggio I, *Discorso sull’origine e natura della poesia*, pp. 157-238, e Saggio VI, *Del gusto, e delle belle arti*, pp. 577-636, entrambi soppressi dall’autore in SP2. Su tale concezione, espressa nei detti luoghi di SP1, in relazione con la produzione drammaturgica di Pagano, cfr. M. T. IMBRIANI, *Francesco Mario Pagano* in EAD., *Appunti di letteratura lucana. Ventisette ritratti d’autore dal Medioevo ai giorni nostri*, Potenza, Consiglio Regionale di Basilicata, 2000, XVI, pp. 53-62.

⁶⁸ SP2, Saggio V, cap. I, p. 297: «Un Sannazzaro, un Pontano, un Panormita, un Giuseppe Ribera, un Calabrese non fecero sospirare in Napoli per le arti belle il felice secolo di Augusto, nel tempo che feroci, barbari costumi ed una general rozzezza ne ricopriva altronde di vergogna».

⁶⁹ Sulla polemica circa la rozzezza delle civiltà orientali vd. supra. Ritorna l’affermazione di Vico, SN 1744, § 45: «la dilicatezza è frutto delle filosofie». Per Pagano invece si tratta di un effetto perlopiù accidentale, mentre è propriamente nella legislazione che si dà il compimento della ragione.

il grado di sviluppo della forma politica, cioè, nello specifico, della legislazione, intesa come condensazione di quelle forze morali acquisite dall'uomo nel corso del processo di civilizzazione.

Se nella presentazione delle società «colte e polite» la legge assolve a questo ruolo di indizio del progresso di una civiltà, in virtù del fatto che essa tiene unito il corpo sociale e mantiene saldi i legami tra le parti garantendo al contempo il massimo grado di libertà civile, è necessario indagare quale significato teorico Pagano attribuisce al concetto stesso di legge.

Anzitutto, «prima fa di mestieri presentare un'ampia ed universale nozione della legge, la quale nozione, non già negli erronei e mutabili codici delle scritte leggi, opra della mano degli uomini, ma negli eterni, immutabili esemplari della natura rinvenire si conviene»⁷⁰. Dunque, l'essenza della legge non si ritrova nel diritto positivo, ma neanche in una forma di diritto naturale umano, bensì nelle leggi della natura intese come leggi che regolano il divenire dell'intero universo fisico. La legge fondamentale individuata da Pagano è quella della conservazione degli esseri, che la natura prescrive perché «qual sarebbe l'artefice che produce un'opera, di cui non ne brami la conservazione?»⁷¹. La legge, pertanto, non solo si presenta come un limite che tiene separati gli esseri per evitare che si scontrino, rispingendoli nei propri confini, ma spinge altresì all'associazione, ossia unione senza compenetrazione (e quindi conflagrazione e distruzione)⁷², tramite quei fini universali predisposti dal meccanismo di eterogenesi dei fini esaminato in precedenza. Insomma, la conservazione si gioca sul bilanciamento di forze concentrive e diffusive, attrattive e repulsive, che permeano l'universo fisico come quello morale.

Tale e sì fatta è la perfetta e piena idea della legge. La limitazione degli esseri nella propria linea, la necessità d'operare a suo e comun pro, la direzione al comune ed universale fine della natura, che si è la conservazione degli individui, delle specie e del tutto, è appunto l'ordine, la legge, l'armonia, la giustizia: voci che vagliono tutte la medesima cosa.⁷³

In questo quadro, la legge si presenta come regola universale del movimento dei corpi, della vita e dell'accadere dei fenomeni naturali, ma anche dei rapporti tra esseri umani. Le forme in cui questa regola universale si dà nel mondo umano vengono istituzionalizzate e divengono positive nel corso della storia, così che «le sociali convenzioni esser debbono le modificazioni e l'applicazioni di sì fatta comune universale legge»⁷⁴. Esiste pertanto una

⁷⁰ SP2, Saggio V, cap. XIII, p. 329.

⁷¹ Ivi, Introduzione, Parte prima, p. 21.

⁷² Ivi, Saggio V, cap. XIII, p. 331.

⁷³ Ivi, pp. 331-332.

⁷⁴ Ivi, Introduzione, Parte prima, p. 21.

somiglianza di fondo tra tutte le società poiché i rispettivi sistemi legislativi non sono altro che le singole declinazioni storiche di un'unica legge cosmica. I modi di una tale declinazione si esplicano nei rapporti tra quelli che si potrebbero definire tre livelli nomologici:

Quando ella [la legge] all'universo intero riferiscasi, è cosmologica legge appellata. E dove all'umana specie ed all'universale società dell'uman genere si rapporti, dicesi comunemente legge di natura. La medesima, alle speciali società adattata, è la legge civile. È legge delle genti, per quanto rimira le varie società e nazioni diverse per que' vicendevoli rapporti che hanno tra loro. Ma comeché ella prenda diversi nomi e varii aspetti, è pur l'istessa sempre [...].⁷⁵

Nei tre livelli, cosmologico, naturale e civile, articolati negli scritti giuridici in ulteriori sottocategorie⁷⁶, si esplica la stessa legge fondamentale di conservazione. La continuità tra il livello più generale, cioè quello cosmologico, norma intima di tutte leggi fisiche prescritta dalla natura, e quello particolare, della legge civile, prodotto storico dell'agire umano, è assicurata dalla ragione e dalla conoscenza:

Se la volontà è il ragionevole appetito, se la ragione è la conoscenza del nostro bene, e della specie, cioè di ciò che conserva noi e i nostri simili, se questo ben nasce dall'ordine sociale, se l'ordine è appunto la legge, la pubblica volontà altro bramar non può che la legge conservatrice della società.⁷⁷

Per la concezione intellettualistica della libertà che l'autore dei *Saggi* esprime, la conoscenza delle leggi che governano l'ordine morale, le quali «esistevano [come] le leggi del moto de' corpi celesti ben anche nel tempo che non erano dagli uomini conosciute»⁷⁸, indirizza inderogabilmente la volontà umana, e dunque la politica, ad agire nella stessa direzione. Così è confermato l'assunto che la legge sia indizio dello sviluppo di una civiltà: a catena, maggiore è il grado di sviluppo della ragione, più accurata è l'intellezione di quell'ordine, che è preesistente alla sua scoperta, maggiore sarà l'azione politica per realizzare tale ordine in forme istituzionali e, infine, più avanzate saranno le forme della legislazione. Non è perciò improbabile che per Pagano il livello di avanzamento delle cognizioni scientifiche abbia un risvolto sociale e politico, sia perché la comprensione dell'universo fisico contribuisce alla scoperta degli equilibri del mondo umano, sia perché l'operazione dello scienziato e quella del legislatore è la medesima (Newton è considerato «il

⁷⁵ Ivi, Saggio V, cap. XIV, pp. 334-335.

⁷⁶ F. M. PAGANO, *Principj del codice penale*, cit., p. 55: «Cosiffatta legge dicesi *Divina*, e *naturale*. Divina per l'autore; naturale per lo mezzo, onde viene agli uomini comunicata. [...] Se ella si considera relativamente a ciascun uomo, si può chiamare *legge naturale monastica*; se mai venga considerata per rapporto alle famiglie [...] *legge naturale economica*; se mai venga adattata alla società, si può dire *legge naturale politica*, o sia *Diritto Politico*; se mai si rapporti [...] alle relazioni di Nazione a Nazione, dicesi *Diritto delle Genti*».

⁷⁷ SP2, Saggio V, cap. XIV, p. 335

⁷⁸ Ivi, Introduzione, Parte prima, p. 22.

legislatore della natura»⁷⁹), cioè quella che, a questo punto, sembrerebbe una pura e semplice traduzione dal linguaggio della natura a quello umano. Tale traduzione dal livello cosmologico delle leggi fisiche a quello civile del diritto positivo e storico trova la mediazione nella legge di natura, come livello intermedio in cui la legge universale si applica al mondo umano, ma che è precedente alla sua particolarizzazione storica. La visione, emersa finora, di un'intellezione razionale di questa legalità, intrinseca ai vari livelli della realtà, è incrinata da due problemi, strettamente legati, riguardanti le modalità e il carattere stesso della conoscenza che può darsi della legge di natura. Dunque, occorre chiedersi anzitutto come si concilia una legge di natura costituita da principi razionali con la storicità dell'essere umano, e poi, di conseguenza, dal momento che la ragione stessa è una facoltà che si forma nella storia, come può darsi un'intellezione progressiva dell'ordine morale attraverso modalità prelogiche.

A tal proposito, è utile far riferimento alla distinzione che fa Ippolito tra le tre tipologie di concezione della legge di natura che si intersecano nell'elettica visione giusnaturalistica di Pagano⁸⁰:

- a) Antroponomica, vale a dire, in sintesi, l'idea che la legge di natura sia un sentimento interiore di giustizia e sia *cordibus omnium hominum iscripta*⁸¹, così espressa da Pagano: «I diritti degli uomini sono nel cuor di ciascuno scolpiti; l'idea di un ordine morale, prima che s'intenda, per tutti si sente»⁸²;
- b) Storicistica, cioè, malgrado l'apparente contraddizione, la prospettiva secondo cui costumi e consuetudini esprimano una sorta di spontaneità naturale e, citando Ippolito, «le norme rampollanti dalla concretezza dei rapporti sociali, nel loro storico divenire, rappresentano il diritto secondo natura»⁸³;
- c) Ontonomica, o «naturalismo giuridico»⁸⁴, ossia l'idea, finora considerata, della legge di natura come «una prescrizione posta dall'oggettività della natura»⁸⁵ e che «concepisce un ordine ontologico universale all'interno del quale le norme della condotta umana sono iscritte nella generale armonia delle leggi cosmiche»⁸⁶.

⁷⁹ Ivi, Introduzione, p. 9. Cfr. I. KANT, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* in ID., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M. C. Pievatolo, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 27-39, testo del 1784 in cui Kant si esprime in termini sorprendentemente simili sulle figure di Keplero e Newton. Tale affinità mostra la partecipazione, per lo meno ideale, di Pagano ad una temperie culturale di portata europea.

⁸⁰ D. IPPOLITO, *Il giusnaturalismo elettico*, cit., p. 88.

⁸¹ Ivi, pp. 88-90.

⁸² SP2, Introduzione, p. 17.

⁸³ D. IPPOLITO, *Il giusnaturalismo elettico*, cit., p. 90.

⁸⁴ Ivi, p. 96.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

Secondo Ippolito, la concezione «ontonomica» sarebbe quella preponderante nel pensiero giuridico e politico di Pagano, la «storicistica» avrebbe qualche risvolto solo sul piano storico-filosofico, mentre l'«antroponomica» sarebbe perlopiù trascurabile⁸⁷, dovuta semplicemente all'adesione a certi stilemi in voga all'epoca, come la spontanea bontà dell'uomo o l'«eulogia della primitività»⁸⁸.

Tuttavia, con molta probabilità sussiste una concatenazione molto più stringente fra queste tre varianti di giusnaturalismo presenti nei *Saggi*. Pur assumendo che l'idea «ontonomica», ossia di un ordine fisico che prescrive le leggi di quello morale, sia lo sfondo concettuale della concezione paganiana di legge di natura, restano le questioni sopra avanzate: se l'uomo dei *Saggi* è un essere storico, come può darsi una graduale conoscenza di quest'ordine, in parallelo alla progressiva maturazione delle facoltà umane, e, dunque, una realizzazione diveniente dello stesso in forme istituzionali?

Si potrebbe ipotizzare, pertanto, che l'armonia cosmologica debba essere comunque realizzata storicamente attraverso l'agire umano e che le istituzioni sorte dalla concretezza dei rapporti sociali rispecchino effettivamente la naturalità di questo processo, che però è allo stesso tempo artificialità, costruzione storica, secondo la prospettiva del «giusnaturalismo storicistico». In tale graduale processo, inizialmente sono date un'intuizione prerazionale e un sentimento innato di quell'ordine, nel senso «antroponomico», che solo successivamente, con la maturazione storica dell'essere umano e della società, viene intesa e non solo sentita, e perciò perseguita con maggiore intenzionalità e libertà. Per questo motivo, non a torto si può affermare che, parafrasando Berti, nel discorso di Pagano sulla libertà civile, l'accento non è tanto sull'ordine naturale che la fonda quanto sull'orizzonte politico che la realizza, vale a dire, non sull'uguaglianza e la giustizia come punti di partenza naturali, ma come traguardi verso cui tendere⁸⁹.

Il concetto di legge, dunque, è in grado di dare conto del complesso rapporto tra natura e storia umana che attraversa le pagine dei *Saggi politici* e rappresenta, per questo, il luogo privilegiato in cui le due realtà, naturale e umana, si incontrano anche a livello epistemologico e di metodo, perché mostrano la medesima struttura di fondo nella forma della legislazione.

⁸⁷ Ivi, p. 88.

⁸⁸ Ivi, p. 89.

⁸⁹ F. BERTI, *Francesco Mario Pagano, la libertà garantie par la loi*, «Archives de philosophie», vol. 80, serie 3, 2017, pp. 483-484.

CONCLUSIONI

L'immagine complessiva che questo studio ha tentato di restituire è quella dell'articolazione del rapporto tra natura e storia umana nel pensiero di Mario Pagano. Come è emerso, si tratta di un rapporto che si esprime a più livelli, come influenza estrinseca della natura sui fatti umani tramite catastrofi, condizioni climatiche e altri fenomeni, come influenza della componente fisica e fisiologica dell'individuo sulla sua parte morale, e infine come strutturale identità dei meccanismi fisici e di quelli umani, rinvenuta nelle leggi che regolano ambedue. Si è mostrato, tuttavia, come questo rapporto non sia riducibile a un naturalismo totalizzante, a una completa dipendenza del mondo umano da quello fisico e da vincoli materiali. Si è visto, piuttosto, come l'orizzonte storico riesca a conquistare una certa autonomia, e, affrancandosi gradualmente dall'immediata materialità dei bisogni, si auto-costituisca come dimensione civile tramite la produzione di bisogni «fattizii» e dei relativi mezzi di appagamento.

La storicità, dunque, non è annullata dall'eterno e immutabile ordine cosmico che regola e muove la natura, ma l'ordine stesso è diveniente e *in fieri*, con la costante necessità di realizzarsi e prodursi tramite l'agire umano. L'idea aristotelica di socievolezza naturale da un lato, e la concezione storica vichiana dall'altro, contribuiscono ad affermare il carattere di storicità dell'uomo e dei suoi prodotti, società *in primis*, come carattere naturale a loro proprio. In questo senso, la storia non ricade in un ambito estraneo alla natura, ma è un processo naturale peculiarmente umano, costantemente in relazione e dialogo con gli altri aspetti della natura – fisici, fisiologici, geologici e così via –, ma mai da essi soggiogata. Come è apparso nella trattazione del concetto di legge, il fatto che un ordine fisico e morale sia preesistente alla sua scoperta da parte dell'umanità non è garanzia della sua effettiva concretizzazione: l'identità di essere e dover essere non è già data naturalmente, ma deve essere perseguita e attuata storicamente attraverso la legislazione.

Sul piano metodologico, questa prospettiva introduce la possibilità di sondare la storia attraverso strumenti scientifici apparentemente eterodossi rispetto al loro oggetto, dallo studio della terra e degli astri alla comprensione del significato catastrofico dei miti. La ragione per cui si è scelto di non escludere, da questo orizzonte, il principio vichiano del *verum-factum* come qualcosa di semplicemente superato o scartato da Pagano, risiede in quanto appena detto: se la conoscenza più propria, per Vico, si può dare solo dei prodotti umani, perché l'uomo è in grado di ricostruirne il processo creativo e, cioè, le cause, per il filosofo e giurista

di Brienza questa operazione è possibile anche per una storia naturale, poiché i processi che producono il mondo fisico sono sovrapponibili a quelli umani. La dimensione del fare e del farsi non è abbandonata, ma potrebbe dirsi estesa alla reciproca coappartenenza di umano e naturale.

Il punto di arrivo, però, va anche oltre tutto ciò. Nell'analisi dei vari livelli che abbiamo chiamato nomologici, si è visto come tra la legge universale cosmologica e le leggi umane sussista non solo un'analogia di carattere formale, ma una vera e propria identità di contenuto. Per questo motivo, l'approfondimento di tali leggi non solo ha una funzione conoscitiva della storia umana, ma ha grandi potenzialità trasformative verso il reale, assolvendo a un compito propriamente politico, in quanto la definizione del contenuto fondamentale della legge universale, cioè la conservazione degli esseri e le modalità in cui essa si dà, consente la teorizzazione di una dimensione istituzionale che riproduca tale assetto cosmico nel campo dei rapporti sociali. Da questa prospettiva, la ciclicità del tempo storico non è solo un modello applicato al corso delle cose, ma si pone a segnalare la circolarità stessa tra natura e storia, ove il punto di partenza naturale e originario della legge universale, e la destinazione, cioè la realizzazione storica di quella legge, coincidono. Per queste ragioni, la riscoperta del pensiero di Mario Pagano, oltre che avere un importante valore storico-filosofico, può offrire spunti teoretici fruttuosi per ripensare i rapporti tra natura e umanità, ricalibrando così le condizioni e gli strumenti di una possibile scienza storica.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Pagano e Vico

PAGANO F. M., *Saggi politici: de' principii, progressi e decadenza delle società*. Edizione seconda corretta ed accresciuta (1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993.

PAGANO F. M., *De' Saggi politici*, ristampa anastatica della prima edizione (1783-1785), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fridericiana editrice universitaria, 2000.

PAGANO F. M., *Principj del codice penale e Logica de' probabili per servire di teoria alle prove nei Giudizj Criminali*, in *Giustizia criminale e libertà civile*, a cura di R. Racinaro, Roma, Editori Riuniti, 2000.

PAGANO F. M., *Considerazioni sul processo criminale*, premessa di G. Alpa e introduzione di M. Stefanelli, Bologna, Il Mulino, 2010.

VICO G. B., *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2011.

Letteratura secondaria e altri testi

ANDREONI A., *Mythology and Earthquakes in Italian Literature of the 18th Century*. «Forum Italicum», XLVIII, 1, 2014, pp. 126-131.

BERTI F., *L'uovo e la fenice: Mario Pagano e il problema della rivoluzione*, Padova, CEDAM, 2012.

ID., *Francesco Mario Pagano, la libertà garantita per la loi*, «Archives de philosophie», vol. 80, serie 3, 2017, pp. 477-490.

BURKERT W., *La creazione del sacro*, trad. it. F. Salvatorelli, Milano, Adelphi, 2003.

CACCIATORE G., *Contro le borie "ritornanti". Per un sano uso della critica in Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, pp. 31-42.

CHAKRABARTY D., *Il clima della storia: quattro tesi* in ID., *Clima, Storia e Capitale*, a cura di M. De Giuli e N. Porcelluzzi, trad. it. di A. Aureli, Milano, Nottetempo, 2021, pp. 49-95.

DE ANGELIS P., *Politica e giurisdizione nel pensiero di Francesco Mario Pagano*, Napoli, Istituto Italiano di Studi Filosofici, 2006.

DEL VECCHIO G., *Effetti morali del terremoto in Calabria: secondo Francesco Mario Pagano*, Bologna, Gamberini e Parmeggiani, 1914.

- DE PASCALE C., *Miti dell'antichità e figure del moderno in Francesco Mario Pagano*, in *Napoli 1799 fra storia e storiografia*, a cura di A. M. Rao, Napoli, Vivarium, 2002, pp. 117-142.
- FERRONE V., *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- GALASSO G., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989.
- GORETTI M., *The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought: Premises for a Comparison of Ideas in Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1976, pp. 213-219.
- IMBRIANI M. T., *Francesco Mario Pagano* in EAD., *Appunti di letteratura lucana. Ventisette ritratti d'autore dal Medioevo ai giorni nostri*, Potenza, Consiglio Regionale di Basilicata, 2000, XVI, pp. 53-62.
- IMBRUGLIA G., *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in *Poteri democrazia virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della rivoluzione francese*, a cura di Domenico Felice, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 99-122.
- IPPOLITO D., *Il giusnaturalismo eclettico e rivoluzionario di un illuminista italiano: Mario Pagano tra Vico e Locke*, «Teoria Politica», XXIII, 3, 2007, pp. 87-104.
- KANT I., *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico* in ID., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M. C. Pievatolo, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 27-39.
- LOMONACO F., *Pagano e Rousseau: riflessioni sull'eguaglianza dalla prima alla seconda edizione dei Saggi politici*, in *Filosofia, scienza, cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 439-451.
- ID., *Pensiero e vita civile nella Napoli vichiana di fine Settecento: da Filangieri a Pagano*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIX, 1, 2009, pp. 71-104.
- ID., *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.
- MANDEVILLE B., *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- PITASSI M. C., *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, «Rivista di Filosofia», LXXIII, 1982, pp. 333-360.
- PLACANICA A., *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985.
- RICCIO M., *Lecture del conflitto sociale e retaggi vichiani alla prova della rivoluzione*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIV, 2004, pp. 77-88.

EAD., *“Troppo vicini”*. *Lecture della catastrofe prossima nel pensiero meridionale alla fine del XVIII secolo*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, X, 2013.

ROSSI P., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La nuova Italia, 1999.

SANNA M., *Borie e immaginazione di cose lontane e distanti*, in *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2015, pp. 17-30.

SCARPATO G., *La critica cattolica ai Saggi politici di Pagano*, in ID., *Giambattista Vico dall'età delle riforme alla Restaurazione. La Scienza nuova tra Lumi e cultura cattolica (1744-1827)*, Roma, Aracne, 2018, pp. 231-265.

SOLARI G., *Le opere di Mario Pagano: ricerche bibliografiche*, Torino, Reale Accademia delle Scienze, 1936.

ID., *Studi su Francesco Mario Pagano*, Torino, Giappichelli, 1963.

TESSITORE F., *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VI, 1976, pp. 76-111.

VENTURI F., *Riformatori napoletani* in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo V, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.

VOLTAIRE AROUET F.-M., ROUSSEAU J. J., KANT I., *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, introduzione a cura di A. Tagliapietra, trad. di S. Manzoni ed E. Tetamo, con un saggio di P. Giacomoni, Milano, Bruno Mondadori, 2004.

ZOPPI GARAMPI S., *«Rovina del bene pubblico» e «privata fortuna» nei Saggi politici di Francesco Mario Pagano*, in *Fortuna. Atti del quinto colloquio internazionale di Letteratura italiana, Napoli, 2-3 maggio 2013*, Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 177-194.

EAD., *Francesco Mario Pagano. La povertà tra ragione e utopia*, in *Povertà. Atti del sesto colloquio internazionale di Letteratura italiana, Napoli, 27-29 maggio 2015*, Roma, Salerno Editrice, 2020, pp. 217-228.