



**Citation:** A. Luna-Fabritius (2020) Per una definizione del potere legislativo: sulla possibilità di un linguaggio liberale condiviso tra Napoli e Spagna nella età moderna. *Diciottesimo Secolo* Vol. 5: 69-80. doi: 10.13128/ds-12116

**Copyright:** © 2020 A. Luna-Fabritius. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Sezione monografica

## Per una definizione del potere legislativo: sulla possibilità di un linguaggio liberale condiviso tra Napoli e Spagna nella età moderna

ADRIANA LUNA-FABRITIUS

*University of Helsinki*

**Abstract.** This article explores the scientific and historical foundations of the liberal language shared by all the kingdoms of the Spanish monarchy in the early-modern period. It builds a *longue durée* study from the theorization of legal and political practices from the 1650s and the *Accademia degli Investiganti* (1650-1668) to the constitutional debates of Cadiz (1810-1811). The study follows the discussions on human fallibility that allowed early-modern thinkers to delimit the action of the monarch and his magistrates by means of following their choices to build their theoretical models within the framework provided by their discussions on happiness and tyranny.

**Keywords.** Liberalism, human fallibility, constitutional tradition, Spanish monarchy, political economy.

Mentre dopo la Repubblica del 1647 l'aspirazione dei pensatori politici napoletani fu quella di delimitare il potere del monarca, nel primo Settecento il loro obiettivo divenne convertirlo in un legislatore saggio, forte e capace di riportare la pace in Europa. Con la morte dell'ultimo Asburgo di Spagna, dalla ridefinizione del rapporto tra il sovrano e la città di Napoli si passò alla crisi della monarchia ispanica.

La guerra di successione spagnola (1701-1714) e la ricerca di un nuovo equilibrio fecero dell'Europa un laboratorio di teoria politica nel quale i filosofi assunsero un ruolo preponderante: è a questo punto che l'immagine di Licurgo diventa una costante. Proposta da Paolo Mattia Doria nella *Vita Civile* del 1709, essa si consacra nelle genovesiane *Lezioni di Commercio* del 1765 e arriva al culmine con Filangieri nella *Scienza della Legislazione* del 1780. Le loro idee ebbero un grande impatto negli spazi della monarchia ispanica. Il Settecento è noto come il secolo delle riforme, ma tra i pensatori napoletani prende vigore l'idea che soltanto un monarca forte come Licurgo, che aveva guidato il popolo alla felicità, avrebbe potuto portare avanti un ambizioso programma di rinnovamento. Le riforme dovevano essere definite da poche ma chiare leggi, tese ad assicurare la pubblica felicità. Questa linea di pensiero si collegava strettamente alla tradizione politica classica, per la quale la felicità legittima l'operato del principe.

La storiografia recente ha segnalato l'importanza di Filangieri nel primo momento costituzionale in Spagna nel 1812<sup>1</sup>, ma non sono ancora chiari i punti di contatto fra le tradizioni spagnola e napoletana. La nostra tesi è che analizzare l'ideale del legislatore e del monarca come legislatore, permette di capire meglio questi punti di contatto. Vorremmo dimostrare che una intensa discussione sulla fallibilità umana resta al cuore del dibattito sul liberalismo napoletano<sup>2</sup>, non solo, ma che il suo impatto nello spazio politico della monarchia ispanica può autorizzare a parlare di un liberalismo di portata mediterranea, esteso anche al mondo atlantico<sup>3</sup>. È in questo senso che si può parlare di un linguaggio normativo liberale condiviso dai regni appartenenti alla monarchia ispanica. Nella prima parte valuteremo l'ideale di Licurgo come legislatore in contrapposizione ad altri due modelli cruciali, quelli proposti da Grozio e da Locke. La seconda parte guarda al processo di appropriazione del modello classico nel corso del Settecento in contrapposizione alle discussioni teologiche. La terza parte riflette sulla figura del legislatore durante il primo momento costituzionale della monarchia ispanica. La conclusione tenta di spiegare le ragioni della preferenza per il modello di Licurgo rispetto agli altri e di dimostrare che il rafforzamento del potere legislativo rispetto all'esecutivo nella costituzione di Cadice non fu una scelta fortuita, ma comprova il legame tra la carta liberale e il pensiero politico-costituzionale dei filosofi napoletani. Si comprende meglio, così, la teoria costituzionale di Filangieri, in particolare la riflessione sui limiti del potere, le cui radici vanno cercate nella Napoli di Doria e Vico e nell'agenda politica degli investiganti. E diventa più evidente la rilevanza del contributo di Filangieri al pensiero costituzionale spagnolo della fine del Settecento e del primo Ottocento.

## MODELLI DI LEGISLATORI NEL SETTECENTO

Nell'Europa del primo Settecento si individuano almeno tre modelli di legislatore: il primo è quello di Mosè, proposto da Grozio in *De veritate*; il secondo è il modello lockiano<sup>4</sup>, il terzo è il modello classico. Il modello di Mosè legislatore fu discusso a Napoli dai filologi della Bibbia nella seconda metà del Seicento. Gli autori della generazione di Giuseppe Valletta – come i loro contemporanei europei – erano impegnati nell'analisi e nella critica del testo sacro come rivelazione. Tutto ciò che era stato attribuito a Mosè come verità rivelata fu messo in discussione e invalidato<sup>5</sup>. In *De veritate* (1627) Grozio aveva dimostrato come l'alfabeto ebraico fosse stato trasmesso dagli ebrei ai fenici e da loro ai greci. Allo stesso modo la legislazione era stata trasmessa da Mosè ad Atene e successivamente ai Romani. La storia profana era una conferma della sua ipotesi<sup>6</sup>. Il suo intento – a differenza di Spinoza nel *Tractatus*<sup>7</sup> – non era rifiutare l'attribuzione dei cinque libri del Pentateuco a Mosè, ma presentare Mosè come il creatore delle leggi e della religione del popolo ebraico, come il saggio legislatore che aveva fatto scoprire agli ebrei la Genesi, la loro vera origine e il loro carattere di popolo eletto. Questa interpretazione si diffuse per mezzo di Burlamaqui, che aveva segnalato come Mosè, nell'analisi groziana, non promettesse niente al di là della vita terrena. Il Mosè del *De Veritate* di Grozio – insieme al suo *etiamsi daremus Deus non esse* del *De Iure Belli ac Pacis* (1625)<sup>8</sup> – fu il principale elemento di discussione per i pensatori cristiani tra Sei e Settecento<sup>9</sup>. Vietata dalla censura, la discussione sulla validità della Bibbia e in particolare su Mosè legislatore provocarono serie critiche da parte degli apologeti della chiesa cattolica, che continuarono fino all'Ottocento<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> A. Luna González, *La recepción de ideas de Gaetano Filangieri en José María Luis Mora: un primer acercamiento al contexto constitucional mexicano*, «Istor, Revista de Historia Internacional», 29, 2007, pp. 120-149; A. Luna-Fabritius, *El modelo constitucional Napolitano en Hispanoamérica*, in *De Cadix al siglo XXI. Doscientos años de tradición constitucional en Hispanoamérica*, a cura di A. Luna-Fabritius, P. Mijangos e R. Rojas, Taurus, México 2012; e J. Astigarraga, *The great success of Filangieri's Scienza della legislazione in Spain (1780-1839)*, «Nuovo mundo, mundos nuevos», 6, 2006, pp. 1-36 e Id., *La ilustración napolitana impudata: críticas y censuras a la Scienza della legislazione de G. Filangieri en la España de finales del siglo XVIII*, «Nuovo mundo, mundos nuevos», 7, 2007, pp. 1-29.

<sup>2</sup> C. Ocone e N. Urbinati, *Introduzione*, in *La libertà e i suoi limiti. Antologia del pensiero liberale da Filangieri a Bobbio*, a cura di C. Ocone e N. Urbinati, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. VII-XVI; A. Luna-Fabritius, *Limits of Power: Gaetano Filangieri's Liberal Legacy*, «Pléyade», 20, 2017, pp. 61-83.

<sup>3</sup> Luna-Fabritius, *Limits of Power*, cit.

<sup>4</sup> D. Canale, P. Grossi, H. Hofmann (a cura di), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, a cura di D. Canale et alii, Springer, Heidelberg 2015, pp. 49-50.

<sup>5</sup> G. Valletta, *Al Nostro SS.Mo Padre Innocenzo XII intorno al procedimento ordinario e canonico nelle cause che si trattano nel Tribunale del S. Officio nella Città di Napoli (1691-94)* pubblicato come *Lettera del Signor Giuseppe Valletta in Difesa della moderna filosofia, e dei coltivatori di essa, Indirizzata alla Santità di Clemente XI. Aggiuntovi in fine un'osservazione sopra la medesima*, P. Berno Libraio, Rovereto 1732 (da ora in poi *Discorso*).

<sup>6</sup> H. Grotius, *De veritate, religionis christianae*. Editio accuratior, quam recensuit, notulisque adjectis illustravit Joannes Clericus, Franciscum Vander Plaats, Amstelaedami 1709, p. 59, *passim*.

<sup>7</sup> B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi...*, Hamburgi, 1670, cap. 20, *passim*.

<sup>8</sup> H. Grotius, *De Iure Belli ac pacis*, Paris, 1625.

<sup>9</sup> J.J. Burlamaqui, *Principi*, vol. II, cap. 14, p. 317 nell'analisi di Comparato, *La prima traduzione italiana del De veritate di Grozio*, «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», CXIII, 2016, p. 256.

<sup>10</sup> Comparato, *La prima traduzione italiana*, cit., *passim*.

Il secondo modello fu quello lockiano, la cui discussione si intensificò a Napoli dopo la traduzione in francese del *Saggio sull'intendimento umano* del 1700<sup>11</sup>. Ma anche prima di questa traduzione la proposta di Locke aveva circolato, grazie sia alla lettura diretta delle sue opere sia alle recensioni dei principali giornali dell'epoca, in particolare la *Bibliothèque Universelle* a cura di Jean Le Clerc<sup>12</sup>. Dal confronto dei fondamenti filosofici dei due modelli di legislatore emergono grandi differenze. Grozio conciliava ragione e religione; per Locke, invece, la morale non poteva esistere senza la mediazione del legislatore divino e il suo sostegno alle leggi. Queste discussioni cercavano di risolvere il problema della socialità degli uomini – uno dei maggiori problemi del pensiero politico moderno europeo –, concepita come facoltà di ragionare, che porta gli uomini a formare la società civile, alimenta la loro *philia* verso i loro pari e la forza vincolante delle leggi. Nel modello di Locke, nonostante la sua costante preoccupazione di marcare i confini tra fede e ragione, tutte le leggi emanavano dal legislatore divino. Egli distingueva tra la legge naturale, che indirizza le azioni volontarie degli uomini, e la legge civile, alla quale gli uomini sono vincolati in virtù del carattere consensuale dell'autorità legislativa da essi stessi creata<sup>13</sup>. La sua enfasi sul carattere non consensuale della legge di natura andava oltre l'interpretazione groziana, per la quale invece il consenso universale poteva considerarsi come una fonte della legge naturale<sup>14</sup>. In Locke la legge naturale emana da Dio, che in quanto legislatore l'ha stabilita per regolare le azioni umane come base di rettitudine morale. Locke distingue anche tra legge naturale e legge divina: la legge naturale può essere scoperta con l'aiuto della ragione e quindi è valida per tutti gli esseri umani; quella divina è rivelata da Dio soltanto a pochi eletti. In questa interpretazione, non tutti i dieci comandamenti sono vincolanti per tutti

gli esseri umani. È pur vero che per Locke tutte le leggi – divine, civili o di reputazione o fama – si riferiscono a una sanzione in base alla quale il bene e il male sono definiti dalla volontà e dal potere del legislatore.

Questi due modelli di legislatori rientravano nelle discussioni sulla validità del vecchio testamento, e quindi implicavano discussioni teologiche che non tutti intendevano affrontare, specialmente nella Napoli controllata dalla Chiesa in materia di fede. Giuseppe Valletta aveva consigliato ai pensatori napoletani di sacrificare il potere dell'intelletto umano in materia di grazia divina, per allontanare l'inquisizione dalle loro accademie e dalle loro attività politiche e scientifiche<sup>15</sup>. In questo contesto, non sorprende che si cercassero strade alternative per discutere i fondamenti della costituzione dello Stato e il ruolo del legislatore come pietra angolare della sociabilità degli uomini. I modelli classici di legislatori nel pensiero politico europeo, Numa Pompilio, Solone e Licurgo, tornarono in voga alla fine del Seicento in particolare per la ripresa dei *Discorsi* di Machiavelli<sup>16</sup>. Se ne discusse nei circoli collegati agli ateisti, nei quali la proposta machiavelliana divenne l'alternativa ai modelli di Grozio e di Locke, entrambi connessi a dispute teologiche<sup>17</sup>. Uno dei primi a proporre un ripensamento del fiorentino fu Paolo Mattia Doria, ma la sua proposta non ebbe una strada facile.

#### IL CONTRIBUTO DI DORIA AL RECUPERO DI LICURGO E LA TRADIZIONE REPUBBLICANA

Doria ha contribuito grandemente alla tradizione costituzionale italiana. Il suo pensiero politico è stato avvicinato a quello di Gian Vincenzo Gravina e distinto, invece, da quello di Giovan Battista Vico e Pietro Giannone, sostenitori della monarchia amministrativa<sup>18</sup>. Per Ivo Comparato il maggior contributo di Doria riguarda la critica all'assolutismo, l'analisi del potere politico e del sistema britannico<sup>19</sup>. Sulla sua stessa linea, sostengo che Doria sviluppa le sue idee sui limiti dell'autorità

<sup>11</sup> J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre quelle est l'entendue de nos connoissances cerntaines, et la maniere dont nous y parvenons. Traduit de l'anglois par Pierre Coste, sur la quatrième édition, reveue, corrigee & augmentee par l'auteur*, chez Henri Schelte, Amsterdam 1700.

<sup>12</sup> Sulla circolazione delle idee di Locke a Napoli cfr. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1970, pp. 101 e 136; E. Pii, *Immagini dell'Inghilterra politica nella cultura italiana del primo Settecento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1984, p. 75; E. Garin, *Dal Rinascimento all'illuminismo. Studi e ricerche*, Le Lettere, Firenze 1993, pp. 208-220 e A. Luna González, *From Self-preservation to Self-liking in Paolo Mattia Doria: Civil Philosophy and Natural Jurisprudence in the Early Italian Enlightenment*, European University Institute, Firenze 2009, p. 134. Per una interpretazione diversa, M. Mirri, *Considerazioni su moderni e illuministi*, «Critica storica», 2, 1963, pp. 294-327 e *Ancora qualche idea su "moderni" e "illuministi"*, «Critica storica», 2, 1968, p. 506.

<sup>13</sup> Locke, *Essay*, cit., p. 31.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 160-179.

<sup>15</sup> Comparato, *Valletta*, cit., e Luna González, *From Self-preservation to Self-liking*, cit., *passim*.

<sup>16</sup> Luna González, *ivi*, pp. 311-348.

<sup>17</sup> J.A.I. Champion, *Legislators, Impostors, and Politic Origins: English theories of 'impoture' from Stubbe to Toland*, in *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe: Studies on the Traité des Trois Imposteurs*, a cura di S. Berti, F. Charles-Dauber, e R.H. Popkin, Springer, Dordrecht 1996, p. 338.

<sup>18</sup> M. Capurso, *Accentramento e costituzionalismo. Il pensiero italiano del primo Settecento di fronte al problema dell'organizzazione dello Stato*, Pironti, Napoli 1959.

<sup>19</sup> V.I. Comparato, *Platonismo e antidispotismo in P. M. Doria*, in *Challenging Centralism*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze University Press, Firenze 2011, p. 99.

in un quadro costituzionale ed elabora il suo ideale di legislatore a partire dal modello di Licurgo nella *Vita Civile* (1709)<sup>20</sup>, nei *Ragionamenti* (1716)<sup>21</sup> e nella *Filosofia* (1728)<sup>22</sup>. E che le sue teorie furono portate avanti da Antonio Genovesi e Gaetano Filangieri, attraverso i quali giunsero alle discussioni costituzionali gaditane. Nella *Vita Civile*, Doria affermava che gli esseri umani oltre a entrare nella società civile avevano bisogno di leggi virtuose stabilite da un legislatore saggio, e della divisione della società in ordini<sup>23</sup>. Il principe doveva concentrare in sé l'autorità e i principi di onestà dovevano essere regolati da Dio; i tiranni non avevano vincoli al di là della sua volontà<sup>24</sup>. Doria identificava il principe virtuoso in Licurgo, che doveva fare da guida ai governanti contemporanei. L'esempio di Licurgo dimostrava che l'interesse individuale all'auto-preservazione poteva allargarsi in difesa della salvezza della patria. Le sue azioni potevano considerarsi eroiche solo in quanto spinse gli spartani a seguire e ad amare le loro leggi. Doria non tentava di ingannare il lettore, dichiarava espressamente che i desideri di Licurgo erano passioni che si trasformavano in atti virtuosi per i benefici arrecati alla patria: gli atti passionali potevano diventare virtuosi o di estrema perfezione a seconda del contesto e dei benefici che apportavano alla patria. Le conclusioni di Doria riportano non solo alle lezioni di Machiavelli, ma anche ai principi del proto-utilitarismo diffusosi nel primo Settecento per effetto dell'opera di Bertrand Mandeville, poi sistematizzati nei *Principles of Morals and Legislation* di Jeremy Bentham nel 1789<sup>25</sup>. Le azioni di Licurgo, dunque, non divennero virtuose soltanto per la sua sconsiderata sete di gloria. L'amore per la gloria senza l'amore per la virtù poteva portare ad azioni deboli e ignobili, originate da arroganza, invidia,

vanagloria, conducendo a forme più elevate di malizia anziché dar vita a un governo virtuoso. Per Doria era cruciale il fatto che Licurgo, prima di lasciare la patria per consultare l'oracolo di Delfi, insegnò agli spartani ad amare e osservare le leggi durante la sua assenza tramite il voto di obbedienza. Licurgo non ritornò mai da Delfi, ma gli spartani rimasero vincolati all'osservanza delle leggi da un impegno religioso suggellato da un giuramento<sup>26</sup>. L'interesse di Doria per Licurgo aveva duplice origine. Da un lato poteva risolvere il problema della socialità umana determinato dalle passioni, che includevano sia il vincolo tra gli uomini nella società civile sia la forza vincolante delle leggi. Dall'altro lato poteva permettergli di teorizzare una forma più alta di libertà umana per gli uomini passionali, come neanche Machiavelli, costretto dal linguaggio repubblicano, era riuscito a fare. Soprattutto, Licurgo gli permetteva di prendere le distanze dai dibattiti teologici su questi argomenti ancora strettamente vincolati alla tradizione giusnaturalista. Per raggiungere l'obiettivo, Doria tornò alla *Repubblica* di Platone: Platone aveva superato Licurgo, perché aveva liberato le donne argomentando la loro capacità di governare. Doria va oltre, definendo la libertà come l'assenza di qualsiasi forma di dominazione su altre persone<sup>27</sup>. Nei *Ragionamenti indirizzati alla Signora D. Aurelia d'Este* (1716), Doria cerca di dimostrare che le donne sono capaci come o più degli uomini di avere tutte le virtù repubblicane: possono fondare Imperi, combattere e difendere strenuamente la patria. Le donne sono in grado di conoscere e difendere una vera idea di libertà che si acquista soltanto tramite la vera *sapientia*. Sono capaci quanto gli uomini di dare leggi virtuose ai loro popoli e di essere governanti virtuose di nazioni civili; come Perseo, Teseo, Licurgo e Romolo, le donne potevano acquistare la stessa gloria degli uomini, ma le loro azioni eroiche erano state ignorate dagli storici<sup>28</sup>. L'uguaglianza tra uomini e donne si poteva vedere nelle conversazioni civili, ma con un limite: le donne non potevano essere legislatori, per assenza di quell'estro creativo che anche pochi uomini avevano. L'aspetto più importante del ragionamento di Doria è che la sua scelta umanistica offriva un'alternativa alle discussioni sulla ragione naturale, che erano state costruite sulla disuguaglianza tra donne e uomini<sup>29</sup>. Nella *Filosofia*, del 1728, Doria notò che l'idea di costruire una immagine sacra di legislatore era stata sempre presente nella storia occidentale: per esempio, Mosè appare costantemente come

<sup>20</sup> Doria, *Vita Civile*, cit., cap. II.

<sup>21</sup> P.M. Doria, *Ragionamenti indirizzati alla Signora D. Aurelia D'Este Duchessa di Limatola ne' quali si dimostra la donna, in quasi che tutte le virtù più grandi, non essere all'uomo inferiore*, Frankfurt [ma Napoli] 1716 (d'ora in poi *Ragionamenti*).

<sup>22</sup> P.M. Doria, *Filosofia*, Amsterdam [ma Genève, Tournes] 1728, 2 voll. pp. 552 ss.

<sup>23</sup> Sulle differenti ragioni di stato, di commercio, religione, e le loro contraddizioni prima della formazione degli stati moderni Cfr., P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, R. Ricciardi, Milano-Napoli 1969, p. 107. Sulla ragione di stato si veda M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1992.

<sup>24</sup> Per una costruzione simile di tirannia si veda G.V. Gravina, *Opera seu Originum iuris civilis libri tres, quibus accedunt De Romano Imperio liber singularis, eiusque Orationes et Opuscula Latin, recensuit et adnotavit Tottfridus Mascovius, Reg. Magn. Britan. Consil. Aul. Et in Academia Goettingensi Juris professor*, Apud Joh. Frid. Gleditschii B. Filium, Lipsiae 1737.

<sup>25</sup> Sulla concezione di utilità in Doria e la possibilità di includerla nelle teorie proto-utilitarie si veda Luna González, *From Self-preservation to Self-liking*, cit., pp. 304-338.

<sup>26</sup> Doria, *Vita Civile*, cit., p. 80.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Doria, *Ragionamenti*, cit., pp. 75-80.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 347 e Luna González, *From Self-preservation to Self-liking*, cit., *passim*.

il legislatore ispirato da Dio. Alternativamente, presentava l'esempio di Strabone, il geografo, filosofo e storico greco che dipingeva Mosè come un uomo semplice che seguiva i principi della filosofia, e la religione della sua patria. Doria discuteva la figura di Mosè legislatore come un uomo, spogliandolo della comunicazione con Dio<sup>30</sup>, forse per un intendimento più profondo delle tesi del *De Veritate* di Grozio: invece di inserirsi nella discussione teologica, discuteva della virtù dei pagani, concludendo che essi avevano superato le virtù civili e umane dei cristiani<sup>31</sup>. Insieme alle virtù dei pagani Doria analizza gli errori delle repubbliche attraverso esempi storici: gli ateniesi divennero deboli ed effeminati a causa degli eccessi di una vita di lussi; gli Spartani persero la libertà per l'eccessivo amore per l'oro, promosso da Lisandro; Roma perse la sua libertà a causa dell'ambizione degli eroi che avevano originariamente ampliato l'Impero e poi seguito gli atti malvagi di Tiberio. Allo stesso modo, Doria rivisitò gli esempi degli assiri, dei persiani e di tutti i grandi Imperi che si erano estinti a causa della mancanza di virtù, pilastro delle repubbliche e dei regni. La morale della lezione proposta per queste società pagane era l'uso delle loro leggi: il punto cruciale era il modo in cui i romani obbedivano alle loro leggi, con massime e passioni virtuose contrarie ai loro vizi. L'uso delle punizioni era solo un'ultima possibilità. I legislatori pagani erano a conoscenza di queste massime e per questo avevano dato alle donne la libertà di conversare con gli uomini. Licurgo, concludeva, fu il primo a ordinare questa pratica tra uomini e donne<sup>32</sup>.

Nella *Filosofia* Doria insiste sul fatto che le persone devono trasferire l'autorità del legislatore in modo pacifico e che il legislatore deve concentrare l'autorità per usare la forza quando necessario. Il legislatore deve essere coraggioso, deve essere l'uomo più intelligente e forte dello Stato, capace di disciplinare le sue passioni per poter applicare le leggi da lui prescritte e assicurare giustizia al suo popolo<sup>33</sup>. La separazione tra potere esecutivo e potere legislativo non era ancora prevista, ma il conflitto era già evidente. Anche il popolo deve essere virtuoso, deve essere educato nei principi di giustizia, temperanza e coraggio, deve avere buoni costumi e reprimere la corruzione. Inoltre, deve essere educato nell'amore verso Dio, altrimenti gli sforzi del legislatore saranno vani. C'è qui un cambiamento importante nell'attitudine di Doria che ora, nel 1728, considera l'amore verso Dio utile per mantenere la virtù della repubblica. Le leggi particolari promulgate dal legislatore dovevano concordare con l'idea di giusti-

zia, ma dovevano anche tener conto dei vizi particolari dei diversi popoli, come avevano fatto Licurgo per Sparta o Romolo per i romani<sup>34</sup>. Il legislatore doveva essere giusto, capire che gli esseri umani aspirano a raggiungere la felicità, laddove le aspirazioni ultraterrene erano competenza della Chiesa; doveva sapere come difendere il suo popolo, e usare la forza per la conservazione della perfetta repubblica<sup>35</sup>. Il complesso approccio alle passioni, costruito in base alla tipologia geopolitica<sup>36</sup>, e la teoria dell'amore per la patria consentirono a Doria di strutturare un'analisi degli atti politici in una maniera completamente nuova, cercando una soluzione al problema della socialità umana in una nuova cornice teorica, basata sull'idea di onore. L'introduzione dell'onore nella filosofia politica non era nuova, Doria l'aveva già proposta nella *Vita Civile* nel 1709, quando aveva discusso i fondamenti della politica separandoli dai principi religiosi, sostituendoli con una scienza nuova che chiamò "scienza dell'uomo", basata sulla sua tipologia delle passioni umane. Per Doria i vincoli di onore tra gli uomini producono nella vita civile legami più forti di quelli creati dalla religione: la difesa della patria, del principe, delle persone più deboli, il mantenimento delle promesse, la costanza per cercare e mantenere la verità, l'adempimento delle promesse e degli impegni verbali. Nella *Vita Civile* riuscì a elaborare una filosofia politica completa, che nel 1716 Jean Le Clerc giudicò positivamente con una approfondita recensione sulla sua famosa *Bibliothèque Universelle*<sup>37</sup>. Nel 1728, insieme al modello di Mosè, Doria tornò a Licurgo, applicando il suo nuovo quadro teorico, la sua "scienza dell'uomo". Ne ammorbidì notevolmente l'immagine, con un giudizio diverso sulla severità delle sue leggi, le fazioni, i cambiamenti politici, sul suo governo vigile, garantito dall'eforato che era stato considerato distrutti-

<sup>34</sup> Doria, *Filosofia*, cit., p. 575.

<sup>35</sup> Ivi, p. 33.

<sup>36</sup> Questa linea di scrittura politica costruita su un approccio empirico della storia, della giurisprudenza e delle condizioni climatiche è stata considerata come una rottura con la tradizione medievale. Bodin è stato considerato il primo esponente di questa tradizione di scrittura politica che raggiunge il momento più alto con Montesquieu nel suo *De l'Esprit des Loix* (1748). Cfr. V.I. Comparato, *El pensamiento político de la Contrarreforma y la razón de estado*, «Hispania Sacra», 68, 2016 (*Los conceptos y proyectos de Reforma y Contrarreforma en el Pensamiento Político Católico de los siglos XVI y XIX*, a cura di A. Luna-Fabritius), pp. 13-30; Id., *Readers of Bodin in Italy: From Alberghati to Filangieri*, in *The Reception of Bodin*, ed. by H.A. Lloyd, Brill, Leiden 2013; e J. P. Sommerville, *Absolutism and Royalism in The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. by J.H. Burns, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 347-73. Sull'interesse di Montesquieu nella tipologia geopolitica e la teoria dei caratteri umani di Doria si veda lo studio classico di R. Shackleton, *Montesquieu e Doria*, «Revue de littérature comparée», 57, 1955, pp. 173-183.

<sup>37</sup> J. Le Clerc, *Bibliothèque ancienne et moderne pour servir de suite aux Bibliothèques universelles et choisies*, Amsterdam 1716, vol. 5.

<sup>30</sup> Doria, *Filosofia*, cit., p. 296.

<sup>31</sup> Ivi, p. 124.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 228-229, 552

<sup>33</sup> Ivi, pp. 31-34.

vo per lo sviluppo del commercio e delle arti<sup>38</sup>. Licurgo diventava un esempio per mostrare il potere analitico del suo nuovo approccio e della sua filosofia politica, volta a fornire il quadro necessario ad analizzare le azioni del principe/legislatore e uno strumento ai teorici politici per disegnare nuove leggi indirizzate alla felicità. In questo momento particolare, la felicità è evidentemente un elemento chiave del quadro teorico di Doria e un limite al potere dei principi/legislatori.

#### I FONDAMENTI SCIENTIFICI DELLE LEGGI E IL MODELLO LEGISLATIVO CLASSICO NELLA ECONOMIA POLITICA NAPOLETANA

Nel 1769 Antonio Genovesi, titolare di una delle prime cattedre di economia politica in Europa, scrisse sull'importanza del legislatore e della sua conoscenza della natura umana in uno dei testi più influenti nello spazio ispano-atlantico: le *Lezioni di Economia civile*. Genovesi afferma fin dall'inizio che sbagliano coloro che pensano che gli uomini siano esseri interessati solo a se stessi, perché gli uomini sono esseri elettrici nel cui sistema simpatico si trova la fonte dei due terzi delle loro azioni. Pertanto, il legislatore che vuole governare una nazione, e spingere il suo popolo a determinate azioni, deve conoscere le energie che lo muovono, conoscere i piaceri e le immagini in grado di stimolarlo. Ad esempio, i popoli barbari erano mossi dall'energia grezza, dalle sensazioni piuttosto che dalla ragione, dalla riflessione oppure dalle passioni raffinate. Nelle *Lezioni*, Genovesi – come aveva fatto Doria – mostrava la struttura del suo approccio scientifico alla natura umana che consisteva in una conoscenza anatomica aggiornata del corpo. Inoltre, metteva insieme le sue nuove considerazioni fisiologiche sull'evoluzione delle passioni con la spiegazione vichiana del processo storico. Elaborava una spiegazione del processo di civiltà umana che includeva gli studi più recenti dello scrittore svizzero Paul Mallet (1730-1807), in particolare la sua *Introduction à l'Histoire de Dannemarc* (1755-1756)<sup>39</sup>. Questi studi gli permisero di confrontare Orfeo, Maometto e le civiltà del Nord, che considerava aspre in confronto alle culture mediterranee<sup>40</sup>. Genovesi sapeva che questo tipo di approccio, basato sullo stimolo del sistema nervoso, poteva non funzionare per altri tipi di nazioni sagge e illumi-

nate, i cui cittadini si muovono spinti da molle più fini, per esempio titoli di nobiltà, distinzioni e onori, proprio perché si trovano in un momento diverso del processo di civilizzazione. Pur legato alla generazione precedente, Genovesi si spinse oltre Doria e Vico, sostenendo che le nazioni dovevano essere considerate secondo i loro diversi ambienti climatici, culturali, non solo, ma anche secondo le loro caratteristiche energetiche. Ad esempio, la nazione francese, che era più sensibile all'onore e alla gloria militare, aveva dato la sua energia per sostenere le imprese di Luigi XIV. Altri esempi fornivano la Spagna, la Gran Bretagna e la Germania. Tutti questi esempi provavano che gli esseri umani potevano entrare in azione non solo per interesse personale o per i dettami della loro ragione, ma anche per energie fisiche specifiche e per le loro compatibilità<sup>41</sup>.

I legislatori dovevano essere consapevoli del fatto che gli esseri umani agiscono anche mossi dal dolore, che Genovesi definisce come una forma di entusiasmo energetico che a sua volta si divide in simpatia e antipatia. Per alleviare questo tipo di dolore esistevano diversi modi, che non dovevano essere contrari alla felicità umana e dovevano sempre affrontare i principi di giustizia e onestà. Se gli esseri umani riuscivano a domare l'entusiasmo energetico, potevano aumentare le loro azioni virtuose e migliorare le loro arti: ciò che rendeva le nazioni pacifiche e prospere. Il legislatore doveva anche sapere come intervenire, usando punizioni come il disonore e l'infamia, o altre forme di sensazioni fastidiose ed energie pericolose. Il legislatore doveva conoscere le radici di tutte le forme di vizi che spopolano, disuniscono e rendono infelice il corpo politico<sup>42</sup>. Genovesi si riferiva allo spopolamento e alle sue conseguenze: in primo luogo, come elemento di instabilità, se le persone decidevano di non unirsi alla comunità politica; in secondo luogo, se mancavano le condizioni per sopravvivere in un territorio e bisognava migrare. In questo modo, il concetto di socialità acquisì nella filosofia politica di Genovesi una nuova dimensione legata alle condizioni geo-climatiche ed economiche necessarie affinché un gruppo sociale possa sopravvivere in un luogo. La socialità per Genovesi era vincolata al miglioramento e alla capacità di trasformazione della natura per assicurare la preservazione e quindi la felicità degli uomini. L'economia politica napoletana riusciva così a trattare della socialità e della felicità umana tenendosi lontana dalle discussioni teologiche<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Si veda M. Romano, *Economisti e accademici nel Settecento veneto: una visione organica dell'economia*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 141.

<sup>39</sup> P.H. Mallet, *Introduction à l'Histoire de Dannemarc, ou l'on traite de la religion, des loix, des moeurs & des usages des anciens Danois*, de l'imprimerie des Héritiers de Berling, Copenhague 1755.

<sup>40</sup> A. Genovesi, *Delle Lezioni di Commercio o sia d'Economia Civile da leggersi nella Cattedra Interiana*, Napoli 1765-1767, pp. 50-52.

<sup>41</sup> Ivi, p. 51.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 56 e 70.

<sup>43</sup> Si veda D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; R. Drayton, *Nature's Government. Science, Imperial Britain, and the 'Improvement of the*

Oltre a offrire giustizia, come avevano argomentato Doria e Vico, l'obiettivo del legislatore doveva essere quello di fornire le condizioni per migliorare lo spirito umano e aumentare l'opulenza della nazione: la civiltà era vincolata alla capacità di produrre ricchezza. In questo modo, Genovesi contribuì a dare un significato più ampio alle definizioni precedenti di felicità. Ci sono tre diverse arti che i legislatori dovrebbero promuovere, per migliorare e rendere la vita umana più confortevole, voluttuosa e lussuosa: 1) le arti primitive necessarie per la sussistenza umana (caccia, pesca, lavorazione dei metalli, pascolo e agricoltura), 2) le arti che migliorano i materiali provenienti dal suolo, i mari, le arti per migliorare la lana e tutti i tipi di tessuti, e 3) le arti della voluttà e del lusso che sono quelle destinate a promuovere una vita delicata (scultura, pittura)<sup>44</sup>. In linea con Doria, Genovesi suggerisce che il legislatore dovrebbe valutare la natura del suo popolo e promuovere tutte o alcune delle arti pertinenti. Ma va oltre Doria e Vico, pur continuando nella loro linea di promozione della scienza: lo studio delle idee astratte era un modo per migliorare la vita umana<sup>45</sup>. Per quanto riguarda le priorità fra le arti, Genovesi sottolineava la libertà individuale di scelta: non c'era arte che andasse contro l'interesse dello stato o dei costumi, non ci sono arti migliori o superiori alle altre, ma è vero che alcune contribuiscono meglio di altre al sostegno della repubblica, poiché producono benefici immediati. L'importante è capire quali scienze potrebbero apportare maggiore utilità alla patria o all'intero organo politico. Queste dovrebbero essere il primo obiettivo del legislatore, poiché possono rimuovere tutti gli ostacoli al libero sviluppo, agire contro l'oppressione delle menti e l'inibizione della creatività; l'unico limite è la felicità pubblica<sup>46</sup>.

Come nel linguaggio del diritto naturale, la prima legge della politica dovrebbe essere indirizzata a mantenere la socialità umana, definita come il modo di mantenere l'unità del corpo politico e migliorare i benefici del pubblico (felicità). Considerare le leggi in questo modo doveva convincere a sottomettersi al loro dominio. Genovesi era consapevole che la sua linea di pensiero, anche se non metteva Dio al centro della legislazione e prescindeva del vincolo religioso tra gli uomini, non poteva essere considerata tirannica, perché indirizzata a procurare la felicità e il benessere delle persone<sup>47</sup>. La questione più importante per lui era padroneggiare

la conoscenza della natura. Il legislatore doveva fidarsi dei metodi fisici piuttosto che metafisici. Doveva comprendere che gli esseri umani dopo la nascita devono indirizzare la loro educazione verso una migliore conoscenza del mondo della natura. I filosofi della metafisica non erano interessati a considerare o trasformare la natura ma, al contrario, tendevano a distrarre il pubblico e a diventare grandi fanatici<sup>48</sup>. La prima massima delle leggi, dei magistrati, e dei legislatori doveva essere la convalida e l'incoraggiamento dell'industria, la seconda doveva essere l'adozione dei due mezzi necessari per perfezionare le arti e le scienze, ossia l'onore e le ricompense. Come Doria, Genovesi era favorevole a un sistema basato sull'onore e sui premi per indirizzare l'energia delle passioni umane, e insisteva sul fatto che non ci sarebbero stati progressi nelle arti e nelle scienze se non ci fosse stata la promessa di una ricompensa futura. La massima di Cicerone *honoris alit artes* era valida per tutta la storia dell'umanità<sup>49</sup>. Coloro che lavoravano per semplificare la vita, che trovavano nuovi strumenti o perfezionavano quelli vecchi, che viaggiavano nelle nazioni colte per apprendere la perfezione delle arti e poi introdurle nella loro patria, dovevano essere premiati perché promuovevano l'utilità pubblica e la felicità. Onori e premi dovevano essere distinti da quelli esistenti, per risvegliare lo spirito e la creatività della nazione<sup>50</sup>, e avrebbero contribuito a preservare la virtù dei cittadini, che era lo scopo degli imperi civili<sup>51</sup>. La loro promozione non era esclusiva delle repubbliche, era propria di tutti i tipi di governo, in particolare delle monarchie. I premi potevano essere l'incentivo della virtù, della conoscenza e dell'industria in tutti i tipi di stati senza alterare la loro costituzione politica<sup>52</sup>.

Nelle *Lezioni* Genovesi scrisse che l'evoluzione del commercio rendeva ancora più complessa la vita civile, in quanto rendeva più difficile la socialità umana e l'economia politica. In questo contesto definiva le leggi che i legislatori dovevano mettere in atto per promuovere l'industria nel Regno di Napoli. Le leggi economiche erano le prime e le più importanti di tutte, erano il pilastro di tutte le altre<sup>53</sup>. Il commercio, l'agricoltura, l'industria e il loro sviluppo erano il punto più importante per la nazione. Il commercio non era adatto per tutti gli uomini, ma il legislatore doveva tenere in conto il benessere generale della nazione<sup>54</sup>. Licurgo era un modello importante,

World', Yale University Press, New Haven 2000; e J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion. Barbarians, Savages and Empires*, voll. 4, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

<sup>44</sup> Genovesi, *Lezioni*, cit., pp. 77-78.

<sup>45</sup> Ivi, p. 105.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 172-173.

<sup>47</sup> Ivi, p. 130.

<sup>48</sup> Ivi, p. 206.

<sup>49</sup> M.T. Cicero, *Tusculan Disputations*, a cura di J.E. King, Loeb Classical Library, London 1927, pp. 1, 2, 4.

<sup>50</sup> Genovesi, *Lezioni*, cit., pp. 209-210.

<sup>51</sup> Ivi, p. 210.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 207.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 268-270.

poiché le sue leggi si fondavano sull'educazione fisica e morale: la parte fisica rappresentava i due terzi dell'educazione. Tra gli antichi gli spartani erano quelli che avevano le regole migliori. Nelle *Lezioni* Genovesi ritornava anche sulle leggi mosaiche, la cui parte centrale riguardava l'educazione saggia e gentile. Per questa ragione tanti paesi europei avevano fondato collegi di arti, dove i bambini potevano avere un allenamento non solo fisico ma anche dello spirito e del comportamento<sup>55</sup>. Genovesi concludeva sottolineando il fatto che nonostante le leggi delle nazioni fossero formate da due parti fondamentali, economia e dicastica, pochissimi si fossero dedicati alla prima<sup>56</sup>. Al suo tempo, affermava, c'erano molti studiosi specialisti nello studio di costituzioni e pragmatiche, ma solo pochissimi si concentravano sull'economia dello stato, che era lo studio della propagazione della specie umana attraverso istruzione, industria, commercio, amministrazione della terra e così via.

#### IL CONSOLIDAMENTO DELL'IMPORTANZA DEI FONDAMENTI SCIENTIFICI PER IL LEGISLATORE NELLA SCIENZA DELLA LEGISLAZIONE

Nella *Scienza della Legislazione*, la diversità del carattere delle nazioni informa la diversità dei corpi morali e politici. Sulla linea di Doria e Genovesi, Filangieri sostenne che ogni forma di governo ha un motore che lo rende operativo ma, seguendo Vico, faceva notare che gli elementi che lo fanno operare in un determinato momento sono inattivi in un altro. Le usanze di un secolo non sono mai quelle del secolo che l'ha preceduto né quelle del secolo che lo segue. Gli interessi delle nazioni cambiano a ogni generazione e rapidamente. Le leggi devono cercare rimedio alle tracce del tempo e alle sue incongruenze. Per Filangieri una legislazione che capisce questi cambiamenti ed è indirizzata a mantenere la felicità e la forza, nel corso dei secoli acquisirà l'ammirazione dell'universo per la repubblica<sup>57</sup>. Tuttavia, i legislatori hanno dovuto adattarsi ai tempi e hanno dovuto cambiare le loro opinioni in maniera sempre più veloce. Mentre un legislatore protegge il commercio, gli altri incentivano le arti, l'agricoltura e l'industria. I legislatori devono fare in modo che ogni cittadino abbia un ufficio che protegga i propri mezzi di sussistenza, ma devono promuovere la libertà dei cittadini di scegliere il loro ufficio. Per Filangieri vi sono alcuni punti cru-

ciali: l'ozio dovrebbe punirsi come se fosse un crimine, le donne dovrebbero essere laboriose o meno a seconda che le leggi lo prescrivano, il legislatore dovrebbe cercare di correggere la corruzione dei costumi e stimolare l'onestà sia degli uomini che delle donne nel mezzo della ricchezza e del lusso. In questo modo, la repubblica, prodotto di queste leggi, sarebbe ricca felice e potente. In ogni modo, se una nazione non fosse in grado di preservare la validità delle sue leggi nel corso dei secoli, questa nazione sarebbe comunque felice di aver ottenuto la gloria in qualche momento della sua storia, giacché questo sarebbe sufficiente per far sopravvivere la sua libertà.

Filangieri confronta il modello spartano di Licurgo e quello ateniese di Solone: tutti e due importanti nonostante le differenze, poiché entrambi erano opportuni per le due repubbliche, entrambi mantenevano il rapporto tra le leggi e il carattere delle nazioni per cui erano stati previsti. Si trattava di una 'bontà relativa'<sup>58</sup>. Come Doria, Filangieri era consapevole del fatto che anche il legislatore più saggio aveva sempre fatto ricorso all'uso di elementi riflessivi e misteriosi per creare i legami con le leggi. Evocava l'esempio di Omero, secondo il quale Minosse ogni otto anni visitava Giove per far credere che fosse questa divinità a ispirare le leggi che dava ai cretesi. Perciò Omero si riferiva a Giove come il *Novennalis Legislator Supremi Numinis*. Evocava anche i legislatori greci Zalmoxide di Tracia<sup>59</sup> e Zaleuco di Locri<sup>60</sup>, che cercarono supporto alle loro leggi nei cieli. Anche Licurgo comprese la necessità di usare l'ignoranza e la superstizione della plebe per ottenere il loro favore, e volle attribuire le sue leggi ad Apollo<sup>61</sup>. Filangieri ricordava pure i casi romani della ninfa Egeria e di alcune divinità che avevano insegnato a Romolo e a Numa Pompilio a essere saggi legislatori<sup>62</sup>. Filangieri distingueva tra nazioni nuove e nazioni adulte: Romolo e Numa avevano saputo come ottenere la fiducia di una giovane nazione e i loro successori avevano saputo come manipolare una nazione adulta. Seguendo Gravina, affermava che i romani stabilirono che i consoli, i tribuni del popolo e i magistrati superiori non dovevano proporre leggi senza il consiglio del più saggio giureconsulto del loro tempo<sup>63</sup>. Filangieri era consapevole che per ottenere il favore della gente era fondamentale essere al

<sup>58</sup> Filangieri, *Scienza della Legislazione*, cit., p. 90.

<sup>59</sup> Filangieri si riferisce alla descrizione dell'operato di Zalmoxide che Erodoto forniva nelle sue *Istorie*, cap. 24, pp. 2, 13, in Filangieri, *Scienza della Legislazione*, cit., p. 101.

<sup>60</sup> Cfr. C. Eliano, *Varia Historia*, libro 2: 37 e libro 13: 24.

<sup>61</sup> Plutarco, *The Life of Lycurgus* in *Plutarch's Lives* e Livio, *The History of Rome by T. Livius* (1823), trad. ingl. di G. Baker, Liberty Fund, New York 2018, 6 voll.

<sup>62</sup> Plutarco, *The Life of Lycurgus*, cit., *passim*.

<sup>63</sup> G.V. Gravina, *De Origines Juris Civilis*, lib. 1, 29, in Filangieri, *Scienza della Legislazione*, cit., p.102.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 347-348.

<sup>56</sup> Una volta create le leggi, la dicastica si occupava di stabilire i modi di renderli efficaci e che la giustizia si diffondesse in tutta la repubblica.

<sup>57</sup> G. Filangieri, *Scienza della Legislazione*, Raimondiana, Napoli 1780-1785, 5 voll. Cfr. vol. 1, p. 89. Sul rapporto tra Benjamin Franklin e Filangieri si veda lo studio recente di Luna-Fabritius, *Limits of Power*, cit., p. 67.



suo servizio. Il legislatore doveva usare il suo talento per rendere virtuoso il suo popolo con azioni utili a beneficio della patria. Gli eroi erano uomini in grado di esaltare la virtù della gente: per esempio Thomas Penn, il filosofo e legislatore che se fosse vissuto ai tempi di Solone e Licurgo, avrebbe adombrato la loro gloria. Per Filangieri, Penn aveva trasformato la Pennsylvania in una Patria di eroi, asilo di libertà e ammirazione dell'universo, era stato in grado di capire che l'oggetto principale della legislazione era l'unione di interessi pubblici e privati e che l'unico mezzo per realizzarla nei governi liberi era dare alle persone piuttosto che al Senato la possibilità di eleggere e distribuire gli impieghi pubblici: magistrature e ministeri. Era questo il mezzo migliore per rendere l'amore del potere una fonte infinita di grande merito e virtù, poiché un'intera nazione raramente sbaglia o è corrotta, mentre un Senato è normalmente esposto a entrambi i pericoli. Questa soluzione le leggi dovevano prescrivere in una democrazia<sup>64</sup>.

Il nodo dell'argomentazione di Filangieri è che nella antichità i legislatori come Licurgo erano contrari all'accumulazione di ricchezze e al lusso perché vedevano nell'opulenza la fonte del vizio, lo strumento della corruzione e della servitù. Immersi in un linguaggio puramente repubblicano, promuovevano la frugalità, la pazienza, e la severità delle buone maniere. Tuttavia, il suo tempo era diverso da quello di Licurgo, i politici impegnati nella ricerca della ricchezza erano interessati a promuovere l'agricoltura e il progresso delle arti e il commercio. La ricchezza era la felicità del suo tempo; i governanti dovevano sapere che per mantenere la pace dovevano evitare l'indigenza che avrebbe scosso i loro troni, esponendo i loro territori agli insulti e al saccheggio da parte delle province vicine. Al suo tempo era senz'altro l'opulenza l'elemento che avrebbe procurato al governo rispetto, timore, alleanze favorevoli. Secondo Filangieri lo spirito di ricchezza aveva conquistato il suo tempo. L'amore per l'opulenza e la superiorità della nazione non dipendevano più dalla forza, coraggio o eroismo militare, ma dalla ricchezza. I più ricchi sono i più temuti, i più felici e rispettabili e il legislatore dovrebbe quindi rivolgere tutta la sua attenzione ad aumentare la ricchezza promuovendo l'agricoltura, le arti, il commercio. Da questa idea di dominio dello spirito di ricchezza i legislatori dovevano dedurre i principi della legislazione. Oltre al particolare carattere geopolitico di ogni nazione, che la rende diversa per genio e disposizione, Filangieri diede rilevanza anche alle caratteristiche comuni delle nazioni europee: ad esempio, il sistema feudale, il primo sistema romantico di caval-

leria e galanteria, il codice d'onore e l'armonia del loro sistema morale, derivato da una religione comune. Per quanto riguarda l'ultimo punto, Filangieri sosteneva che, nonostante le alterazioni che questo sistema morale aveva subito nel tempo in alcune nazioni, queste avevano sempre lo stesso bisogno di precetti morali. Il legislatore doveva considerare tutti questi elementi, poiché dovevano influenzare lo spirito delle leggi.

#### LICURGO NEL DIBATTITO COSTITUENTE DI CADICE: L'ESPANSIONE DEL LINGUAGGIO POLITICO DELLA MONARCHIA ISPANICA

Anche se la costituzione di Cadice aveva proclamato Dio come il legislatore supremo, i deputati di Cadice in realtà discussero il ruolo del legislatore partendo dal modello di Licurgo, seguendo l'influente linea di pensiero napoletana che aveva raggiunto il suo momento chiave con la pubblicazione e la diffusione della *Scienza della legislazione* di Filangieri. Come è stato documentato ampiamente nel bicentenario della sua proclamazione, la costituzione di Cadice fu la prima di un enorme *boom* costituzionale che succedette alla crisi della monarchia spagnola causata dal vuoto lasciato sul trono di Madrid dall'invasione napoleonica del 1808<sup>65</sup>. I deputati riuniti per discutere il testo costituzionale per la monarchia spagnola rappresentavano, anche se in modo non proporzionale, tutti i regni, ed erano consapevoli che stavano introducendo nuovi elementi nella tradizione costituzionale spagnola, nuove forme di rappresentanza, una nuova scienza della legislazione. Sebbene fosse tornato indipendente dal 1734, il Regno di Napoli aveva ancora un canale privilegiato di comunicazione con la penisola iberica, in particolare dall'arrivo di Carlo III in Spagna nel 1759. Il nuovo monarca arrivò nella penisola iberica non soltanto con i suoi ministri napoletani, ma anche con un gruppo di membri distinti della corona di Aragona che avevano l'intenzione di promuovere la felicità della monarchia mediante la diffusione delle nuove idee economiche, che si sarebbero fatte conoscere attraverso biblioteche, accademie e cattedre nelle università spagnole. Rientrarono infatti in Spagna gli esiliati della corona di Aragona che, dopo la fine della guerra di successione spagnola, avevano dovuto rimanere per un lungo periodo sotto la protezione dell'Imperatore Asburgo. Le famiglie aragonesi tornavano a casa con un corredo di nuove idee economiche<sup>66</sup>,

<sup>65</sup> Luna-Fabritius, Mijangos e Rojas, *La Constitución de Cádiz*, cit., *passim*.

<sup>66</sup> E. Lluch, *Las Españas Vencidas del siglo XVIII*, Crítica, Barcelona 1999.

<sup>64</sup> Filangieri, *Scienza della Legislazione*, cit., p. 167.

nel quale gli economisti politici napoletani avevano un ruolo centrale<sup>67</sup>.

Com'è stato sottolineato, il *background* dei vari deputati era diverso ma, pur avendo interessi diversi e venendo da tutti i confini della monarchia spagnola s'incrociarono a Cadice. Studi recenti hanno mostrato che esisteva un sostrato di idee e letture comuni insieme a un corredo di pratiche politiche e legali che circolavano nello spazio ispanico. Per questo è possibile pensare all'esistenza di un linguaggio normativo condiviso da tutti regni della monarchia. Dal punto di vista teorico, si possono distinguere punti di confluenza derivati principalmente dal distacco della visione del *zoon politikon* e lo sviluppo di un nuovo approccio alla socialità umana intorno a tre questioni fondamentali. Davanti alla fallibilità umana si ammise: 1) la necessità di delimitare l'azione al monarca, riguardanti la felicità e la tirannia, 2) la necessità di creare un contrappeso al potere del sovrano, e 3) la necessità di costruire la forza vincolante delle leggi, sempre dipendente, come aveva mostrato il giusnaturalismo seicentesco, dalla socialità umana che si voleva non più vincolata alla capacità razionale, ma alla capacità di esprimere giudizi di interesse individuale e il benessere della comunità. I deputati di Cadice concordavano sul fatto che era necessaria una nuova scienza della legislazione, coniata in un linguaggio comprensibile a tutti, che fosse disegnata per raggiungere la felicità pubblica in tutti i regni della monarchia. Queste idee erano presenti in generale nel linguaggio europeo dell'economia politica, ma nella penisola iberica ebbero precedenza e preferenza i testi napoletani, che furono letti sia in originale sia nelle diverse traduzioni, svolgendo un loro ruolo fondamentale in questa prima impresa legislativa<sup>68</sup>.

La questione della fallibilità umana, fondata sulle passioni e la costante ricerca di soddisfazione degli interessi, resta il punto di partenza della impresa legislativa anche a Cadice. Per i legislatori, come per i filosofi napoletani, era cruciale stabilire che la forza vincolante delle leggi era compromessa a causa della fallibilità umana e della mancanza di *philia* tra gli uomini<sup>69</sup>. I deputati gaditani, seguendo i napoletani, evocarono la figura di Licurgo per trovare la soluzione a questo problema. Nel

contesto della crisi, la priorità nel primo momento costituzionale era assicurare l'unione dei diversi regni della monarchia e l'ubbidienza alle leggi che si stavano elaborando; questo sarebbe stato garantito dalla regolazione dell'azione del monarca. Come Doria, Genovesi e Filangieri, i deputati gaditani per affrontare questa impresa titanica presero come esempio la figura di Licurgo, che aveva adottato la drastica soluzione di lasciare il suo paese e rinunciare alla sua patria, alla quale non tornò mai più, per garantire la continuazione delle sue istituzioni. Evocarono anche l'esempio di Romolo, e addirittura quello di Maometto, ma non il modello groziano né quello lockiano, per non riportare la discussione a un livello teologico che tutti volevano superare<sup>70</sup>. La nuova scienza della legislazione doveva sostituire l'avallo teologico, non solo, ma anche la pratica suggerita per gli esempi classici: non si poteva continuare a ricorrere alla divinità per affrontare i problemi posti dalla fallibilità umana e assicurare la forza vincolante delle leggi<sup>71</sup>. Come i pensatori napoletani, i deputati di Cadice sapevano che il legislatore doveva entrare nel cuore degli esseri umani per scoprire le fonti che motivano le loro azioni e trovare così le migliori leggi per i cittadini che volevano formare. Le leggi dovevano essere in grado di fermare e domare i loro desideri *trovando lo stimolo che li porta all'azione*<sup>72</sup>. Se gli uomini si erano riuniti per fondare società civili era per trovare protezione per le loro proprietà, il loro onore e la loro vita. Una delle voci più notevoli nel dibattito legislativo affermava: gli esseri umani stimano in primo luogo se stessi, in secondo luogo il libero esercizio delle loro facoltà e, in terzo luogo, la libertà di decidere sopra le loro proprietà<sup>73</sup>.

Quindi le facoltà degli esseri umani, così come le loro proprietà e la loro libertà, dovevano essere il punto di partenza e la misura delle leggi e della legislazione. Proprio per questo, i deputati erano consapevoli che le leggi, i sovrani e i legislatori erano fallibili. La prima conseguenza era dunque che le *'leggi che erano valide nel passato dovevano essere aggiornate alle condizioni del presente'*. Il linguaggio delle leggi del passato era antiquato e incomprensibile per la maggior parte degli spagnoli. Per tale motivo, i deputati sollecitarono la creazione di nuove leggi, in particolare leggi penali, chiare e leggibili per tutti i cittadini. Per lo stesso motivo, si impegnarono a chiarire il più possibile e fornire spiegazioni sulle leggi<sup>74</sup>. Non bisognava pensare che quando

<sup>67</sup> A. Luna-Fabritius, *Cameralism in Spain: Polizeywissenschaft and the Bourbon Reforms*, in *Cameralism and the Enlightenment. Happiness, Governance, and Reform in Transnational Perspective*, ed. by E. Nokkala and N.B. Miller, Routledge, London 2020.

<sup>68</sup> R. Herr, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton University Press, Princeton 2015; Astigarraga e Usoz, *The Enlightenment in translation*, cit., pp. 24-45; e J.L. Peset e M. Peset, *Carlos IV y la Universidad de Salamanca*, Madrid, CSIC, 1983 e id., *La Universidad española (siglos XVIII y XIX)*, Taurus, Madrid 1974.

<sup>69</sup> A. Luna González, *Naturaleza Humana y "amor proprio", descifrando el lenguaje de la jurisprudencia natural en Cádiz*, «Revista Internacional de Filosofía Política», 32, 2008, pp. 24-36.

<sup>70</sup> Sr. Guridi y Alcocer, *Diario de las discusiones y Actas de las Cortes*, Imprenta Real, Cádiz 1812, vol. 11, pp. 330-331.

<sup>71</sup> Sr. Conde de Toreno, *Diario de las discusiones*, cit., vol. 11, p. 309.

<sup>72</sup> Sr. Oliveros *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, p. 205 (l'enfasi è mia).

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Sr. Anér, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 7 pp. 7, 55 e Sr. Villagomez, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 7, p. 62 (corsivo mio).

una legge era pronta fosse una legge perfetta, ma bisognava prendere in considerazione il maggior numero possibile di casi e circostanze. Una legge può essere perfetta al momento della sua promulgazione solo se è espressione dei casi e delle circostanze consultati dai suoi autori<sup>75</sup>. La fallibilità delle leggi e la loro caducità era un tema diffuso tra i deputati<sup>76</sup>. Le leggi dovevano essere modificate a seconda dei tempi e delle circostanze<sup>77</sup>. Per alcuni deputati, dunque, il compito dei legislatori non terminava con l'elaborazione delle leggi, bisognava anche garantire la loro osservanza nel tempo<sup>78</sup>. Al fine di garantire la loro autorità e la loro forza vincolante, le leggi avrebbero dovuto essere indirizzate al raggiungimento della 'felicità pubblica'<sup>79</sup>. A tal fine, era necessario che i legislatori comprendessero lo spirito delle nazioni che formavano la monarchia, bisognava considerare le condizioni geopolitiche di tutte le province e il carattere delle nazioni di tutta la monarchia spagnola: solo così si poteva garantire la prosperità del tutto<sup>80</sup>. Questa preoccupazione, presentata in maniera magistrale a Napoli da Doria e Vico nel primo Settecento<sup>81</sup> e poi da Genovesi e Filangieri, era condivisa da altre voci provenienti dallo spazio atlantico che affermavano che i legislatori dovevano avere una conoscenza precisa di tutte le province dei regni: il clima, l'estensione, la fertilità della terra, le caratteristiche delle popolazioni, le condizioni degli abitanti, le loro disposizioni mentali, nonché le abitudini, le loro tradizioni e costumi. La considerazione di tutti questi elementi avrebbe garantito 'la relativa bontà delle leggi,' inseparabile dalla felicità pubblica dei loro abitanti<sup>82</sup>. I deputati di Cadice non parlarono della ricchezza, come avevano fatto Genovesi e Filangieri, ma definirono comunque la felicità pubblica in termini economici; la felicità pubblica come necessità di evitare la miseria e di promuovere l'industria e l'agricoltura<sup>83</sup>, poiché su di essa, come affermava Filangieri, risiedeva la bontà relativa delle leggi.

Il legislatore aveva il compito di supervisionare tutti gli anelli della catena per garantire che le leggi servissero alle circostanze particolari delle persone e, in caso contrario, correggerle. Alcuni deputati affermarono persino che «il legislatore poteva consultare il proprio popolo per

assicurarsi che le leggi prendessero in considerazione il suo benessere generale, poiché in caso negativo *i cittadini potevano richiedere la deroga*<sup>84</sup>. Si trattava di creare un sistema di controllo ed equilibrio delle leggi in modo che, nel caso in cui non ottenessero i risultati attesi, i cittadini potessero considerare rotto il patto con il sovrano e il legislatore<sup>85</sup>. Questa idea della garanzia del patto tra il monarca e i cittadini fu confermata anche dall'evocazione della legge naturale, per la quale nel momento in cui il monarca non fosse in grado di provvedere alla felicità del popolo era possibile considerarlo un tiranno e resistere al suo potere. Anche se in modo impreciso, fu evocato Grozio per rafforzare l'argomento del patto sociale<sup>86</sup>. Seguendo questa linea alcuni deputati portarono l'argomento all'estremo affermando che, nel caso in cui il monarca non si facesse carico della felicità pubblica, il suo potere sarebbe stato considerato contrario alle leggi fondamentali del regno e si sarebbe dovuto quindi considerare il trono vacante<sup>87</sup>. Secondo Doria e Filangieri, la legittimità e l'autorità delle leggi si confermavano anche nel caso in cui i cittadini avessero potuto eleggere i loro magistrati. Questa elezione avrebbe corretto e prevenuto possibili casi di corruzione causati dall'elezione di parenti e amici che volessero amministrare il governo come un feudo. In effetti, questa cautela era indirizzata a proteggere la proprietà, l'onore e la vita dei cittadini<sup>88</sup>. I privilegi eccessivi dovevano essere corretti, poiché erano reliquie del dispotismo arbitrario di altri tempi. Inoltre, per alcuni deputati il monopolio dei privilegi doveva essere considerato un altro degli elementi che ponevano fine al patto tra il monarca e i cittadini<sup>89</sup>. Questo sollevò una discussione approfondita sul potere assoluto dei monarchi spagnoli. Uno dei deputati sostenne che in realtà i re di Spagna non avevano mai avuto un dominio così assoluto, ma erano sempre stati legati alle leggi, come qualsiasi altro membro della società. Ne era prova il fatto che non erano in grado di alterare le leggi promulgate per il bene comune senza usurpare un diritto che non era loro. I limiti del potere dei monarchi spagnoli erano stati determinati per evitare la degenerazione in un potere despotico e preservare la libertà civile dei cittadini. Nel suo resoconto, il deputato esaminava la giurisprudenza delle leggi dei Visigoti, il *Fuero Juzgo*<sup>90</sup> e il Quarto Consiglio di Tole-

<sup>75</sup> Sr. Anér, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 7, p. 55.

<sup>76</sup> Sr. Oliveros *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 7, p. 205.

<sup>77</sup> Sr. Bárcena *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, p. 261, e Sr. Gordillo, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, pp. 455-457.

<sup>78</sup> Sr. Bárcena *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, p. 261.

<sup>79</sup> *Ibidem* e Sr. Garcia Herreros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 6, p. 553.

<sup>80</sup> Sr. Conde de Toreno *Diario de las discusiones*, 1812, vol. 11, p. 309.

<sup>81</sup> Luna González, *From Self-preservation to Self-liking*, cit., *passim*.

<sup>82</sup> Sr. Larrazabal, from Guatemala, *Diario de las discusiones*, 1812, 11, p. 465.

<sup>83</sup> Sr. Garcia Herreros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 6, p. 553.

<sup>84</sup> Sr. Oliveros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, p. 265 e Sr. Gutiérrez Huerta, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, p. 408 (l'enfasi è mia).

<sup>85</sup> Sr. Llanera, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, p. 359.

<sup>86</sup> Sr. Gordillo, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, pp. 455-457.

<sup>87</sup> Sr. Garcia Herreros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 6, p. 553 e *passim*.

<sup>88</sup> Sr. Gordillo, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 5, pp. 455-457.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Codice Castigliano di 124; Fernando III *Liber iudiciorum* voluto dal re visigoto Chindasvindo portato a termine da suo figlio Recesvindo in 654.

do<sup>91</sup> che avevano definito i doveri e i limiti dei principi<sup>92</sup>. La discussione andò avanti argomentando che le leggi che permettevano un dominio assoluto, arbitrario, non dovevano essere considerate leggi, giacché nessuna corte le aveva approvate; pratiche e costumi sbagliati erano arrivati in Spagna con la dinastia straniera che vi aveva regnato per tanti secoli. Quelle leggi avevano distrutto la struttura della società spagnola e affondato la nazione nell'abisso in cui si trovava in quel momento, facendola passare dallo stato di felicità e libertà a quello di servitù. Gli Asburgo, invece di rivolgere i loro atti e le loro leggi alla felicità della nazione, alla sua libertà e indipendenza, si erano preoccupati solo di aumentare il potere e la ricchezza della famiglia. Inoltre, poiché le leggi fondamentali della Spagna erano incompatibili con le loro pratiche arbitrarie e dispotiche di governo, le sostituirono con le loro<sup>93</sup>. La felicità pubblica dei cittadini imponeva ai monarchi il dovere di attuare pratiche che rispettassero i diritti degli individui, diritti che includevano la prosperità della nazione, contribuendo in modo significativo all'intima unione tra popolo e governo. In questo modo, come nella Napoli della seconda metà del Seicento, le leggi che garantivano la felicità erano lo strumento e il luogo per la risoluzione dei conflitti.

#### CONCLUSIONE

È di grande interesse il fatto che dei tre modelli più influenti per determinare l'immagine del legislatore nel Settecento e all'inizio dell'Ottocento, quello di Licurgo, insieme ad altri modelli classici, si sia imposto fino al momento costituzionale gaditano. Non è cosa da poco, perché dopo aver dichiarato espressamente la confessione cattolica della costituzione, i deputati nelle corti scelsero un percorso laico per definire il loro compito legislativo, pur essendo circondati dalla formalità del rito cattolico. Ancor più importante è il fatto che lungo le linee di Licurgo i deputati di Cadice discussero il problema della sociabilità umana, che a sua volta evidenziava la fallibilità del monarca, dei legislatori, dei magistrati, non solo, ma anche la debolezza della forza vincolante delle leggi. Non è secondario il fatto che, invece di fare appello alla grazia di Dio, come si faceva nella tradizione

giansenista francese, i deputati di Cadice, sulla falsariga dei filosofi politici napoletani, optarono per la necessità di una nuova scienza della legislazione. Una scienza della legislazione che aveva come base di partenza le loro considerazioni scientifiche e storiche sulla fallibilità umana<sup>94</sup>. Per questo motivo, la forma e le caratteristiche discusse nel momento costituzionale di Cadice ci confermano che il pensiero politico napoletano vi ebbe un posto privilegiato. Questa tesi è confermata dalla ricostruzione della discussione del modello di Licurgo come legislatore, che ha accompagnato lo sviluppo della emergente scienza della legislazione avviata dalla generazione di Doria, Vico e Gravina, continuata da Genovesi e culminata con Filangieri. Inoltre, è fondamentale considerare che i limiti del potere furono discussi nel contesto delle discussioni sulla fallibilità umana e sulla felicità pubblica *versus* la tirannia, come fecero i napoletani negli ultimi decenni del Seicento e nei primi del Settecento. L'insistenza sulla caducità delle leggi e la progettazione di nuove linee per definire i compiti dei legislatori pervade la costituzione di Cadice e i suoi echi nelle costituzioni atlantiche dei decenni seguenti. Così com'è presente il tema della conoscenza delle condizioni geopolitiche e del carattere del popolo come mezzo per garantire la socialità e la felicità pubblica. Sulla felicità pubblica risiederebbe quindi la legittimità delle leggi, la loro forza vincolante, la garanzia del patto sociale tra il monarca e il suo popolo nella nuova era post-napoleonica. Fu questa la grande soluzione elaborata a Napoli e ripresa a Cadice in modo esemplare.

<sup>91</sup> Sr. Garcia Herrerros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 6, p. 553 e *passim*.

<sup>92</sup> «...y el que fur cruel contra sus pueblos por braveza, codicia, avaricia, que sea descomongado, é sea condenado de la sentencia de Eristo, é de partido de Dios, é vea por qué osó mal facer, é que el regnado le sea tornado en pena», in Sr. Garcia Herrerros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 6, p. 557.

<sup>93</sup> Sr. Garcia Herrerros, *Diario de las discusiones*, 1811, vol. 6, p. 553 e *passim*.

<sup>94</sup> Luna-Fabritius, *Limits of Power*, cit.