

GERDIL E LA CRITICA ALLA CULTURA DEI LUMI

«Essendo la investigazione e la conoscenza del vero operazione e perfezione naturale e conveniente ad una facoltà naturale e propria dell'uomo in quanto è uomo, cioè della ragione, egli è chiaro che in qualunque affluenza di beni esterni e dilette sensibili non può l'uomo senza la conoscenza del vero e la sapienza trovarsi in uno stato a lui conveniente di perfezione, né di felicità per conseguente». Mi sembra che da questi principi che Gerdil espone nella Proposizione XIX della sua *Dissertazione della origine del Senso Morale*¹ si possa muovere per cogliere le prospettive metodologiche della sua riflessione filosofica. Facoltà precipua e costitutiva dello spirito umano è per lui la ragione, in quanto diretta alla conoscenza del vero. È dunque su questa linea che Gerdil nel secolo dei lumi svolge il suo ruolo di apologista del cristianesimo valendosi di quello stesso strumento, la ragione, usato dai suoi avversari, i "philosophes", per criticare e confutare la fede religiosa².

Le forme e i modi della polemica antiilluministica di Gerdil sono sintetizzati nella prefazione ai suoi *Discours philosophiques sur l'homme considéré relativement à l'état de Nature et à l'état de Société*, dove l'autore scrive che non si devono avere riguardi nel combattere i paradossi contrari allo spirito della religione e all'interesse del genere umano, purché al tempo stesso ci si attenga alla norma di non toccare né la persona né le qualità civili e morali di coloro che propongono tali dottrine³.

¹ *Dissertazione della origine del Senso Morale, o sia Dimostrazione che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello, nasce dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero*, Torino, 1755; E. R., Tomo II, pp. 161 e ss. Con l'abbreviazione E. R. viene indicata l'Edizione delle *Opere edite e inedite* del Cardinal Gerdil, in 20 volumi, Roma, 1806-1821, a cura dei Padri L. Scati e A. M. Grandi.

² Alfonso Prandi nella sua opera *Cristianesimo offeso e difeso* (Bologna, Il Mulino, 1975, p. 138) osserva che di frequente teologi e apologisti nella loro polemica contro l'Illuminismo anticristiano, più che prendere la via di un'analisi introspettiva del sentimento religioso, «applicavano ai "praeambula fidei" quella stessa fiducia nei poteri della ragione che guidava i loro avversari».

³ E. R., VII, pp. 45 e ss.

L'arma della polemica gerdiliana è rivolta precipuamente a cogliere l'avversario in contraddizione con se stesso, rilevando i punti deboli del discorso e smontandoli con serrata dialettica.

Altra caratteristica di Gerdil è la ricerca di una rigorosa precisione terminologica: prima di entrare nel vivo della disputa con l'avversario egli si preoccupa di chiarire il significato dei termini che userà, in modo da evitare ogni possibile ambiguità. Per esempio nella polemica contro Jean Melon circa la natura e la funzione del lusso, egli dà una definizione iniziale del lusso quale "excès de délicatesse", consistente nel travalicare i limiti della propria condizione sociale e delle proprie possibilità economiche⁴.

In sintesi, nella sua opera controversistica Gerdil procede "more geometrico": il suo discorso argomentativo si snoda come un teorema che deve essere dimostrato secondo il processo logico della dialettica. Egli formula una tesi, a cui contrappone quella dell'avversario; di questa mette in evidenza contraddizioni e ambiguità, specie sul piano logico; verifica, attraverso le conseguenze, l'esattezza della propria tesi, per concludere riaffermandone la validità: "quod erat demonstrandum".

È oggetto di questo lavoro l'esame delle linee direttrici del pensiero gerdiliano nei confronti della cultura dei Lumi, con particolare attenzione:

- ai principi che stanno alla base della concezione etico-politica dell'autore sulla società umana;
- alle risposte da lui date ai fermenti innovativi del pensiero illuminista che, in campo politico, sociale, economico mettevano in discussione principi ritenuti immutabili da tradizioni secolari, come per esempio la funzione economica del lusso nello Stato moderno, il problema della colonizzazione e del commercio con le colonie, la liceità o illiceità del prestito a interesse;
- alla posizione che egli assunse sul piano della teoria e della pratica dell'istruzione giovanile, di fronte alle istanze di rinnovamento sostenute da Rousseau nell'*Émile*.

1. - *La formazione giovanile di Gerdil
e le sue prime opere filosofiche: la polemica contro Locke*

Gerdil nacque a Samoëns, in Savoia, da famiglia borghese il 23 giugno 1718. La sua educazione giovanile, svoltasi nei Collegi barnabiti di Bonneville e di Thonon e poi nel noviziato di Annecy, in Savoia, fu improntata al pensiero patristico e tomistico. Lo studio sistematico delle

⁴ *Discours de la nature et des effets du Luxe*, E. R., VIII, pp. 233 e ss.

opere di Sant'Agostino e di San Tommaso lo accompagnò negli anni dei suoi studi teologici, a Bologna, dal 1735 al 1738 ed influì in modo determinante in tutta la sua opera apologetica⁵.

Nell'*Histoire des Sectes des Philosophes*⁶ Gerdil definisce la *Summa* di San Tommaso «un chef d'oeuvre de méthode, d'ordre, de raisonnement», che converrebbe conoscere prima di iniziare la lettura dei Padri. Sostanzialmente critico è invece il suo giudizio sulla Fisica scolastica, che gli sembra sterile e non più sostenibile alla luce dei nuovi sistemi scientifici e filosofici⁷. A indirizzarlo verso questa visione critica contribuì certo la frequentazione, durante la permanenza a Bologna, di uomini di cultura, membri della locale Accademia delle Scienze, che lo misero a contatto con correnti di pensiero più vive e più moderne. Nell'ambiente bolognese Gerdil si dedicò allo studio della Teologia, delle Lettere, delle Scienze fisico-matematiche, meritando la stima dell'arcivescovo Lambertini, il futuro Papa Benedetto XIV. Partecipò alle sessioni dell'Accademia delle Scienze di Bologna, divenendone socio nel 1749, e presentando relazioni scientifiche.

Desideroso di conciliare il pensiero cristiano con la scienza moderna, e animato da sicura fiducia nella capacità della ragione umana di investigare le verità fondamentali della religione, il Barnabita vide la filosofia cartesiana come quella che meglio si adattava al pensiero teologico, specie per la chiara dimostrazione dell'esistenza di Dio; accettò il fondamentale dualismo cartesiano fra "res cogitans" e "res extensa", e, sul piano della conoscenza, l'esistenza delle idee innate. Tuttavia la sua non fu un'adesione acritica al pensiero di Cartesio: poco felice egli giudicò l'idea della "glandula pinealis", che costituirebbe il nesso tra l'azione dell'anima e i movimenti del corpo; alla teoria cosmologica dei vortici, propria di Cartesio, preferì, come più convincente, quella dell'attrazione dei corpi, avanzata da Newton⁸. Per quanto riguarda il cartesianesimo di Gerdil, penso che potrebbe essere riferita anche a lui l'osservazione fatta da Ferrone a proposito di altri intellettuali italiani (per esempio di L. Antonio Muratori, e, almeno nella gioventù, di Paolo Mattia Doria), per i quali il cartesianesimo svolse una funzione essenziale nella rottura della mentalità aristotelica, in quanto, attraverso le idee chiare e distinte, fu aperto un varco verso i primi elementi del pensiero moderno⁹.

⁵ Per la biografia, cfr. ora la voce *Gerdil* di Pietro STELLA, in *Diz. Biogr. degli Italiani*, 53 (Roma 1999), pp. 391-397.

⁶ *L'Histoire des Sectes des Philosophes*, che originariamente apparteneva al gruppo di scritti composti per l'educazione del principe Carlo Emanuele, rimase inedita e fu pubblicata postuma (E. R., I, pp. 225 e ss.).

⁷ *Histoire des Sectes* cit., s. v. "Des Scolastiques".

⁸ *Histoire des Sectes* cit., s. v. "Descartes".

⁹ V. FERRONE, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, p. 150.

In campo cattolico però non mancavano forti diffidenze verso la filosofia cartesiana. La polemica coinvolse Gerdil, il quale, divenuto nel 1739 professore di Filosofia nelle Scuole Regie di Casale Monferrato, rette dai Barnabiti¹⁰, fu accusato di non rispettare le deliberazioni dei Capitoli Generali della Congregazione dei Barnabiti, che nel 1737 avevano vietato di insegnare le teorie razionalistiche francesi. Significativo l'episodio narrato da Piantoni, di una disputa sostenuta da Gerdil in difesa delle teorie cartesiane contro alcuni professori di Casale, seguaci della filosofia peripatetica: la conclusione fu che Gerdil venne accusato presso i superiori come "errante" in fatto di religione¹¹.

Il crescente prestigio che Locke andava acquistando nelle discipline filosofiche, con le conseguenze materialistiche che i "philosophes" tentavano di ricavare dal suo pensiero, spinse Gerdil, allora professore di filosofia nelle Regie Scuole di Casale, a pubblicare due opere di critica all'empirismo di Locke¹²:

- *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce Philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu et de l'Âme tirées de l'Écriture, des Pères et de la raison*. Ouvrage dédié à S.A.R. Monseigneur le Duc de Savoie, Turin, 1747¹³;
- *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke*. Ouvrage dédié à S.A.R. Monseigneur le Cardinal des Lances Grand Aumonier du Roi, Turin, 1748¹⁴.

Egli da un lato volle ridimensionare l'immagine del filosofo inglese, mettendone in luce le contraddizioni; dall'altro vide nel cartesianesimo un'arma efficace per distinguere la sostanza materiale da quella spirituale. Nella difesa del pensiero di Malebranche contro la critica fattane da Locke il giovane professore ribadì con maggior vigore questo dualismo: nel pensiero dell'Oratoriano infatti le idee intellettuali, sostanzialmente

¹⁰ La riforma di Vittorio Amedeo II lasciava l'insegnamento e la direzione spirituale delle Regie Scuole agli Istituti religiosi, imponendo però che i programmi si adeguassero a quelli fissati dagli Organi Statali.

¹¹ G. PIANTONI, *Vita del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil barnabita ed analisi di tutte le stampate sue opere*, Roma, Salviucci, 1851, p. 26.

¹² Le due opere giovanili in cui Gerdil svolge la confutazione del pensiero di Locke sono state analizzate con profondità e acume da W. Bulla nella sua dissertazione di laurea in Storia Moderna *La formazione di G. S. Gerdil*, relatore G. Ricuperati, Università di Torino, Dipart. di Storia, a. a. 1975-76. Mi piace qui citare come assai efficace l'espressione con cui Bulla sintetizza il motivo che spinse Gerdil a intraprendere tale lavoro: «la preoccupazione per la dissoluzione irreversibile del trinomio metafisica-religione-ragione» (p. 266).

¹³ E. R., III, pp. 5 e ss.

¹⁴ E. R., IV, pp. 1 e ss.

diverse dalla materia, e solo occasionalmente causate da essa, hanno in realtà Dio come causa efficiente.

Si può qui ricordare che Massimo Lapponi, nel suo studio sull'opera gerdiliana, distingue due fasi nell'evoluzione del pensiero di Gerdil, il quale «una volta sfogata la sua passione per l'idealismo malebranchiano»¹⁵ nelle opere giovanili, rivela, nella maturità, maggiori interessi per la problematica morale e civile. In effetti il pensiero di Gerdil nei confronti della filosofia malebranchiana andò assumendo una posizione più critica, come si può desumere da quanto egli stesso ebbe a scrivere in momenti successivi. Infatti inizialmente la filosofia di Malebranche destò la convinta adesione del giovane Gerdil, che nell'idealismo cartesiano-malebranchiano trovava un appoggio per la sua opera apologetica contro il materialismo del tempo. Nella *Défense* Gerdil infatti così conclude il suo ragionamento sulla conoscenza intellettuale: «il est toujours vrai de dire que je ne puisse rien connaître que par l'union intime de mon esprit avec Dieu, qui renferme toutes choses d'une manière intelligible».

Tuttavia, col passare degli anni, l'adesione di Gerdil al pensiero malebranchiano tende ad attenuarsi. Nell'"Avertissement" preposto alla nuova edizione della *Défense* (Bologna, 1784) Gerdil ne prende le distanze quando scrive: «L'Auteur de cette *Défense* n'a point adopté les sentimens particuliers de l'Auteur du livre de l'action de Dieu sur les créatures»¹⁶. Riconosce che Malebranche ha presentato il suo sistema in forma vaga e spesso velata sotto espressioni figurate. Soprattutto chiarisce con vigore che l'anima non è "un être purement passif", in quanto essa racchiude non la semplice percezione delle idee, nella quale essa è passiva, ma anche il giudizio col quale le collega in modo attivo, e in particolare la volontà con la quale essa si determina ad agire.

Questi trattati, anche se non esprimono il pensiero definitivo di Gerdil, che maturò nel tempo una visione sempre più complessa e poliedrica della realtà dell'uomo e della società, rivelano già quel rigore logico e quella forza dialettica che ne caratterizzarono tutta l'opera, in direzione prevalentemente anti-illuministica.

In queste prime opere filosofiche Gerdil mira a confutare la tesi esposta da Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*¹⁷, secondo cui noi non possiamo sapere se Dio non abbia dato a certi ammassi di materia opportunamente disposta la facoltà di pensare: da questa possibilità di una materia pensante — dice Gerdil — molti contemporanei hanno rica-

¹⁵ M. LAPPONI, *G. S. Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna*, Roma, Spazio tre, 1990, p. 102.

¹⁶ E. R., IV, p. 5

¹⁷ John LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, London, 1690. Per la traduzione italiana si veda J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, trad. di M. Taylor Abbagnano, Torino, UTET, 1971.

vato la pericolosa convinzione che il pensiero non sia altro che una qualità della materia, risultante dalla struttura e dalla disposizione degli organi corporei, e che pertanto nulla esista al di fuori della realtà materiale. È nell'intento apologetico di confutare il crescente materialismo dei cosiddetti "esprits forts" che il Barnabita rivolge la sua critica all'opera di Locke: attraverso un serrato discorso condotto "more geometrico" egli procede alla confutazione delle tesi dell'avversario valendosi delle sue stesse proposizioni. Egli coglie, enfatizzandole, le contraddizioni in cui Locke cade. Infatti nel X capitolo del suo *Saggio* il filosofo inglese poggia la dimostrazione della immaterialità di Dio proprio sul principio che la materia ammette la divisibilità, mentre il pensiero è per sua natura indivisibile; quando invece prospetta l'ipotesi che il pensiero possa essere inerente alla materia, lo rende — come la materia, che risulta dall'unione di più parti — soggetto anch'esso a corruzione. In tal modo verrebbe posto in dubbio il concetto stesso di immortalità dell'anima.

Inoltre, partendo dall'affermazione di Locke secondo cui ogni facoltà della materia dipende dalle sue qualità primarie e originali, Gerdil osserva che, se la facoltà di pensare risultasse dalla semplice disposizione delle parti della materia, il pensiero dovrebbe essere originariamente contenuto nella materia, perché un semplice movimento, una diversa giustapposizione delle sue parti non possono produrre una realtà diversa dalla realtà della materia.

A Locke, che ritiene impossibile per l'intelletto umano avere un'idea chiara della sostanza sia materiale sia spirituale¹⁸, e che pertanto giudica incomprensibile la potenza dell'anima di comunicare, attraverso il pensiero, il movimento al corpo, Gerdil risponde ispirandosi all'occasionalismo di Malebranche. Nell'anima — egli dice — non c'è se non il desiderio che il corpo si muova, ma i pensieri non sono se non causa occasionale dei movimenti, che solo Dio produce nei corpi, così come certi movimenti del corpo sono cause occasionali di certi pensieri coi quali Dio colpisce l'anima.

Le due opere sull'immaterialità dell'anima e in difesa di Malebranche, per il rigore logico e la forza dialettica con cui Gerdil si era opposto al pensiero di Locke, avevano richiamato su di lui l'attenzione degli studiosi, tanto che nel 1749 l'Università di Torino lo chiamò come docente di Filosofia Morale (o Etica Naturale) e successivamente di Teologia Morale. La sua posizione polemica nei riguardi della cultura dei Lumi fu evidente fin dall'orazione che egli pronunciò nel novembre del 1750, come

¹⁸ J. YOLTON, *The science of nature*, in J. LOCKE, *Problems and Perspectives*. A collection of new Essays edited by J.W. Yolton, Cambridge University Press, 1969, p. 183, cita come fondamentale del pensiero di Locke la formula con cui egli definisce la "cosa": «a collection of qualities plus something I know not what».

prolusione al corso di Filosofia Morale. Di fronte alla Corte, alle autorità, ai docenti, agli studenti egli lesse l'orazione *Virtutem politicam ad optimum statum non minus regno, quam reipublicae necessariam esse*¹⁹. Non si tratta del consueto omaggio formale e convenzionale alle autorità, ma di un'approfondita riflessione di natura etico-politica: l'autore assume una posizione critica nei confronti di Montesquieu, il quale nell'*Esprit des Lois* aveva indicato come elemento costitutivo della repubblica la virtù, del regno l'onore, del dispotismo il timore²⁰.

L'elaborazione di questo discorso segna un momento significativo del pensiero di Gerdil²¹: la sua importanza è confermata dal fatto che egli non lo pubblicò immediatamente, ma solo dopo aver a lungo riflettuto e ascoltato da un lato le obiezioni degli ammiratori di Montesquieu, che lo accusavano di “perversa interpretazione” dell'opera, dall'altra i “benevoli monitores”, che gli consigliavano di togliere agli avversari ogni possibile dubbio interpretativo circa il significato da attribuire al termine “principio” usato da Montesquieu. Pertanto Gerdil, pubblicando l'*Oratio*, la fece precedere da un *Proemium*, in cui mette in luce i motivi ideologici che l'hanno indotto a fissare come argomento della prolusione la *Virtutem politicam*. Gerdil vuole dimostrare l'assoluta necessità — nel regno come nella repubblica — della “virtù politica”, che viene da lui identificata con l'amor patrio, il senso del dovere, il rispetto della legge.

Osserva Ricuperati che nell'orazione gerdiliana si percepisce una forzatura in senso repubblicano delle tesi di Montesquieu²². Anche la decisa contrapposizione fatta da Gerdil del trattato muratoriano *Della pubblica felicità* all'*Esprit des Lois* mi sembra un po' forzata se si tengono presenti alcuni passi di Muratori, il quale scrive infatti: «Nelle repubbliche l'interesse pubblico va congiunto con quello dei privati, laddove nello stato monarchico può accadere che l'interesse del popolo non si accordi con quello del sovrano»²³. Sarebbe del tutto fuori luogo voler cogliere simpatie “repubblicane” in Muratori. Piuttosto vi si può scorgere una sua personale sensibilità a tematiche presenti nella cultura del secolo XVIII,

¹⁹ E. R., VI, pp. 3 e ss.

²⁰ Charles-Louis DE SECONDAT, Baron de La Brède et de Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Paris, 1748, Libro III, capitoli V, VI, VII (Paris, 1973, ed. Garnier, introduzione a cura di Robert Dérathé, Tomo I, pp. 29 e ss.). Un repertorio degli scritti di e su Montesquieu usciti in Italia dall'inizio dell'Ottocento ai giorni nostri si trova in Domenico FELICE, *Montesquieu in Italia (1800-1985)*, Bologna, CLUEB, 1986.

²¹ Per una ragionata esposizione dell'*Oratio* cfr. il contributo di G. RICUPERATI, *Montesquieu, Torino, lo stato sabauda e i suoi intellettuali. Appunti per una ricerca*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993) réunis par A. Postigliola e M.G. Bottaro Palumbo, Napoli, Liguori; Paris, Universitas; Oxford, Voltaire Foundation, pp. 165-208.

²² G. RICUPERATI, *Montesquieu...* cit., p. 186.

²³ *Della pubblica felicità*, cap. XVI, in L.A. MURATORI, *Opere* a cura di G. Falco e F. Forti, Milano/Napoli, Ricciardi, 1964, p. 1608.

in cui l'idea di repubblica era recepita non tanto entro precisi lineamenti politici, quanto nei suoi ideali valori etici²⁴. Muratori delinea un programma politico in cui, come scrive Ricuperati, le scelte riformistiche sono subordinatae «alla consapevole realizzazione di un ideale di felicità pubblica e privata che le rende, al di là del residuo paternalismo, consapevolmente illuministiche»²⁵.

La posizione di Gerdil si presenta più rigidamente conservatrice, meno ricettiva dei fermenti innovatori della cultura contemporanea, più tradizionalista. Cogliendo le implicazioni pericolose per l'istituzione monarchica, implicite nel principio democratico difeso nell'*Esprit des Lois*, egli si fa «paladino della istituzione regia, ma anche interprete e sostenitore delle aspirazioni assolutistiche e riformatrici della monarchia sabauda»²⁶. In questa direzione filosabauda si può leggere anche la rivalutazione che egli opera dell'arte militare come stimolo alle scienze e alla tecnologia²⁷, in sintonia con la politica di Carlo Emanuele III a favore delle Reali Scuole di artiglieria e fortificazioni. È infatti costante l'orientamento filosabauda di Gerdil, e se ne può scorgere qualche cenno in questa orazione accademica.

Fondamentale appare senza dubbio l'apporto muratoriano nell'orientare l'ideologia politica di Gerdil verso un assolutismo riformatore. Dove Gerdil indica come indispensabile a un regno bene ordinato l'azione comune e armonica di principe, ministri, magistrati, cittadini, si avverte l'eco del pensiero di Muratori, secondo il quale compito dei ministri è aiutare il principe a rendere benestante e felice il popolo²⁸. Tuttavia la visione di Muratori è più ampia: va al di là dell'ambito strettamente politico e sottolinea l'importanza di letterati e filosofi nell'insegnare l'arte del bene pubblico. Nasce di qui l'elogio muratoriano a Carlo Emanuele III per aver istituito all'Università di Torino la cattedra di Filosofia Morale, disciplina atta a rendere gli uomini più buoni e più saggi. L'elo-

²⁴ Cfr. F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, in particolare i capitoli II e III.

²⁵ G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, Torino, UTET, 1975, p. 28.

²⁶ A. BIANCHI, *Istruzione e modernizzazione dei "curricula" scolastici in Italia alla metà del Settecento: i piani di studio di G. S. Gerdil* in "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 2, Brescia, La Scuola, 1995, p. 127.

²⁷ «Nulla fere pars est rei militaris, quae non magnopere desideret adiumenta doctrinae: hinc existunt innumerabiles artes, quarum vis tanta cum admirabilitate cernitur in proeliis, in castrorum munitionibus, in oppugnatione oppidorum, in omni denique genere belli et apparatu» (*Virtutem...* cit., E. R., VI, p. XL).

²⁸ «Beato quel principe che ha onorati esperti ministri, zelanti dell'onore e della vera gloria del sovrano, e insieme del pubblico bene. Più beato se egli volentieri ascolta i loro consigli, né crede sempre di saperne più di loro. Ordinariamente più sicuro e prudente suol essere il parere concorde di molti saggi, dotati della speranza negli affari del mondo, che quello d'un solo» (L.A. MURATORI, *Della pubblica felicità ...* cit., capitolo III, in *Opere* cit., p. 1519).

gio è ripreso quasi alla lettera da Gerdil nella conclusione della sua orazione, dove loda Carlo Emanuele «quod in hoc nobilissimo artium omnium liberalium et disciplinarum Theatro, morum Philosophiam sedem habere voluerit eamque quasi virtutis officinam quamdam studiosae iuventuti patere»²⁹.

2. - *Teoria politica e religione: origine e funzioni della società.
La polemica contro Hobbes e Rousseau*

Per dare una giusta collocazione alla concezione politica di Gerdil ritengo necessario inserirla nella componente malebranchiana del suo pensiero.

Nei quattro libri dei *Principes métaphysiques de la Morale chrétienne*³⁰ Gerdil tratta rispettivamente dell'idea dell'ordine, dell'idea di Dio, della legge naturale, delle massime generali della morale. Secondo l'autore, poiché noi troviamo tutte le idee in Dio, non solo siamo intimamente uniti a Lui attraverso l'intelligenza, ma altresì tutte le intelligenze sono tra loro unite mediante le cognizioni, poiché una stessa Ragione le illumina, manifesta loro le verità, costituisce il vincolo di una società ragionevole fra tutte le intelligenze. Gerdil, muovendo dalla concezione metafisica che pone Dio come principio dell'agire intellettuale e morale sia del singolo uomo sia della società, delinea in modo organico e sistematico i cardini del suo pensiero sull'origine e i fini della società umana nei *Discours philosophiques sur l'Homme considéré relativement à l'état de Nature et à l'état de Société* (1769)³¹, ai quali fece seguire, nel 1774, il trattato *De l'Homme sous l'empire de la Loi, pour servir de suite aux Discours philosophiques sur l'Homme considéré relativement à l'état de Nature et à l'état de Société*³².

Alfonso Prandi indica come tratto abbastanza comune agli apologeti della seconda metà del secolo XVIII l'essersi misurati con i "philosophes" non solo sul piano specificamente religioso, ma anche su quello morale e politico-sociale, per rispondere ai loro diretti attacchi critici³³. Ma Gerdil non limita la sua apologetica allo studio pratico del costume, della politica, dell'economia. È alla luce dei suoi principi metafisici che va letta la concezione etico-politica da lui contrapposta a quella diffusa nella cultura del tempo, che considerava le relazioni tra gli uomini fondate prevalentemente sul movente dell'utile.

²⁹ *Oratio...* cit., E. R., VI, p. LV.

³⁰ *Principes métaphysiques de la Morale Chrétienne*, E. R., II, p. 3 e ss. L'opera, lasciata inedita dall'autore, fu composta contemporaneamente o anteriormente alla *Défense du sentiment du P. Malebranche* (1748), dove essa viene citata.

³¹ E. R., VII, pp. 45 e ss.

³² Torino, 1744, E. R., VII, pp. 165 e ss.

³³ A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso ...* cit., p. 155.

Nei *Discours philosophiques* Gerdil sottolinea con vigore che la necessità di soddisfare i bisogni più indispensabili della vita «n'est pas l'unique fondement de la Société». È nell'ottica di quella società ragionevole tra tutte le intelligenze, a cui accennavo sopra, che egli può affermare: «la communication des hommes entr'eux s'entretient par des actes provenant de la connoissance et de la volonté». È dunque l'"esprit" che informa i rapporti reciproci tra gli uomini; ne deriva, come corollario, che uno tra gli obiettivi primari della società consiste nel fornire a tutti «le moyen de cultiver leur raison». Gerdil si apre così la strada a trattare un argomento che gli sta particolarmente a cuore: il ruolo dell'educazione della gioventù in vista della conservazione e del benessere del genere umano.

Il Discorso XI, *Idée et division de la Société*, contiene l'esposizione degli elementi che caratterizzano una società organizzata. «Une réunion suffisante d'hommes ou de familles ... au moyen de laquelle chaque homme peut se procurer ce qui lui est nécessaire pour son entretien, pour sa sûreté et pour cette culture de l'âme qui convient à tout être raisonnable; c'est ce qui forme le corps de la société. L'autorité du Gouvernement, les loix, l'établissement des Magistrats, la distribution des emplois et des occupations c'est ce qui forme l'ordre de la Société. Les affections et les vertus sociales [...], tous les moyens d'instruction et les institutions propres à les répandre c'est ce qui forme l'âme et le lien de la Société. Mais [...] il n'y a que la Religion qui ait assez de force pour agir efficacement sur l'esprit de l'homme et l'attacher persévéramment à la pratique de ses devoirs».

Nei *Discours philosophiques* la trattazione gerdiliana, ricca di dottrina ed esposta con precisione cattedratica, non rifugge dal ritornare ripetutamente sullo stesso concetto per meglio chiarirlo, il che dà luogo spesso a una certa pesantezza e prolissità. Ma in certi momenti la forma espressiva si alleggerisce e si illumina di qualche lampo di quell'"esprit", frequente nei "philosophes", e allora lo stile di Gerdil indulge a una lieve ironia, che però non scende mai al sarcasmo aspro di altri apologisti. La concezione che Gerdil ha della società, in netta antitesi con quella contrattualistica, diffusa tra i filosofi del tempo, si riallaccia alla teoria tomistica, che considera la società come fenomeno inerente alla natura stessa dell'uomo, in quanto essere intrinsecamente "sociale". Secondo Gerdil la convivenza sociale trae origine e modello dalla struttura della famiglia naturale, costituita sul vincolo della necessità e del sentimento, e ordinata gerarchicamente. La famiglia è da lui definita «la première ébauche de gouvernement que la Nature a présenté aux hommes»³⁴. A sostegno della sua tesi Gerdil, con un procedimento a cui ricorre ripetutamente nelle

³⁴ *Discours philosophiques...* cit., II, *De l'égalité naturelle*.

sue opere, si vale della testimonianza testuale di un pensatore in grande onore tra i “philosophes”, Montesquieu, che, nell’*Esprit des Lois*, aveva giudicato l’Impero della Cina «formé sur l’idée du gouvernement d’une famille».

Nel Discorso III *Si l’état de Nature est un état de guerre* Gerdil mira alla confutazione del pensiero di Hobbes³⁵, secondo cui lo stato di natura è uno stato di guerra di tutti contro tutti. Gerdil si dice d’accordo con la “juste indignation” di Montesquieu, che aveva ritenuto “système monstrueux” quello di Hobbes, per le conseguenze che ne derivavano. Infatti, poiché, secondo Hobbes, la natura ha dato a ciascun uomo pieno diritto su tutte le cose, il loro possesso non è facile, in quanto gli altri usufruiscono di uguale diritto. Di qui nascono il reciproco timore e la reciproca volontà di nuocere, tanto più dannosa in quanto, prima che si stabiliscano precise convenzioni fra gli uomini, a ciascuno è permesso fare ciò che gli pare contro chicchessia. A questo punto Gerdil, con sottile ironia, sottolinea il contrasto bizzarro fra due pensatori: da un lato Hobbes, dall’altro Rousseau, il quale, nel suo *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes*³⁶ pretendeva che nello stato di Natura non esistessero motivi di dissenso fra gli uomini, i quali conducevano vita solitaria, quasi privi di rapporti tra loro, e liberi pertanto da ogni sentimento di vanità, di stima, di disprezzo. Di qui Gerdil trae motivo per una conclusione scherzosa: cioè che Hobbes fa dell’uomo una tigre, Rousseau ne fa un gufo (giocando sul doppio valore di “hibou”, che significa sia “gufo” sia “misanthropo”)³⁷. Ma la vera critica delle teorie di Hobbes è condotta da Gerdil secondo una stringente dialettica, che mette in luce i lati deboli dell’impianto argomentativo dell’avversario. Il diritto illimitato su tutte le cose, proprio di ogni individuo, è combattuto e annullato da un diritto, contrario e uguale, di ciascun altro individuo: è dunque un diritto puramente chimerico quello ipotizzato da Hobbes, il quale, appunto a causa di questo urto di diritti contrari, è portato a considerare come situazione propria dello stato di natura una perenne condizione di guerra di tutti contro tutti. Gerdil, nella sua polemica, si vale dei principi sostenuti da Hobbes stesso, ribaltandoli contro di lui: il filosofo afferma che elemento costituente di un diritto è la sua conformità alla retta ragione, e Gerdil fa osservare che lo stato di guerra di tutti con-

³⁵ T. HOBBS, *Leviathan*, London, 1651. Sul pensiero di Hobbes cfr.: L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, Vol. II; J.J. CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico: da Machiavelli ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 1968; L. PEZZILLO, *Rousseau e Hobbes: fondamenti razionali per una democrazia politica*, Genève, Slatkine, 1987; T. MAGRI, *Il pensiero politico di Hobbes*, Bari, Laterza, 1994; A.-L. ANGOULVENT, *Hobbes et la morale politique*, Paris, P.U.F., 1994.

³⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755.

³⁷ *Discours philosophiques...* cit., III, *Si l’état de Nature est un état de guerre*.

tro tutti tende, per sua natura, alla distruzione del genere umano e si chiede se si può riconoscere in ciò la benché minima conformità alla retta ragione.

Quanto all'attribuire a tutti gli uomini nello stato di natura la volontà reciproca di nuocere, Gerdil afferma che tale tesi è dal suo autore presentata sotto una falsa luce, capace di pervertire quanto in essa potrebbe esserci di vero. Nessuno infatti contesta, «si l'on excepte le seul auteur d'Émil», che facilmente si sia introdotta nello stato di natura questa volontà di nuocere, ma il problema è se tale volontà derivi dalle «premières impressions de la Nature». Gerdil, osservando i legami che intercorrono tra i membri della prima società naturale, la famiglia, li vede improntati a istintiva benevolenza e altruismo, sentimenti che sono germe e fondamento di tutte le virtù sociali. Purtroppo queste primitive disposizioni non sussistono per sempre, in quanto i contrasti di interessi, le rivalità e altre passioni le alterano. «N'attribuons donc à la Nature ce qui n'est que l'effet de la perversité accidentelle des individus»³⁸. Si avverte qui, anche se in forma non esplicita, una difesa del dogma ebraico-cristiano del peccato originale, in quanto decadimento dell'uomo da un primitivo stato di innocenza naturale. È evidente il contrasto sia con la visione hobbesiana di uno stato di natura che è guerra di tutti contro tutti, sia con quella rousseauiana della sostanziale bontà della natura umana non corrotta, che comporta, come conseguenza, la superiorità dello stato di natura su quello civile.

I contrasti fra gli uomini, destinati a risolversi in lotte cruente, con l'eliminazione dei più deboli, avrebbero conseguenze funeste nello stato di natura, dove nulla potrebbe smorzare il furore, la continuità, l'universalità. Di conseguenza natura e ragione inducono l'uomo a una forma di società civile capace, essa sola, di porre freno a tali disordini e di moderare l'ineguaglianza delle forze fisiche, assicurando quei diritti che a tutti devono essere garantiti, sulla base dell'uguaglianza di natura.

In tal modo Gerdil viene a delineare la funzione della società civile e la necessità «de la resserrer par des liens plus étroits, et de l'assujettir à des règles, qui en fortifient les inclinations primitives, par lesquelles la nature prépare les hommes à une communication réciproque, réprime en même tems les passions vicieuses et dérégées, qui en pourroient troubler l'harmonie et la sûreté»³⁹. Giudica che le teorie di taluni illustri scrittori del suo tempo, i quali «font envisager la Société comme un état factice, peu nécessaire à l'homme»⁴⁰, inducono pericolosamente l'uomo a vedere nel suo simile un estraneo (sovente scomodo), a cui la natura non lo ave-

³⁸ Ivi, p. 85.

³⁹ Préface aux *Discours philosophiques...* cit., p. V.

⁴⁰ Ivi, p. VI.

va affatto legato, e lo rendono pertanto più insofferente ai disagi della vita associata. Soprattutto tali teorie non rispondono a verità: infatti è naturale, negli uomini, la tendenza a riunirsi per aiutarsi nelle necessità, e per praticare quei doveri di benevolenza e di equità che ragione e umanità loro ispirano. Necessità e sentimento sono dunque, secondo Gerdil, le basi della società, così come lo sono per la famiglia. Evidente allusione a Rousseau è contenuta nell'accento a quei filosofi che hanno prospettato «un état prétendu naturel et primitif où l'homme brute et isolé [...] vivant sans culture et sans raison, jouissait de son être sans y penser». L'autore li paragona «aux Poètes qui par de riantes descriptions embellissent les cabanes rustiques des bergers»⁴¹. Ironicamente l'autore conclude che, malgrado le attrattive di questa vita agreste, delineata con seducente eloquenza, nessuno tuttavia ha ancora abbandonato la società per ritirarsi nei boschi. Emerge qui una interpretazione letterale e restrittiva del pensiero di Rousseau, ridotto a semplice aspirazione alla primitività dello stato selvaggio. Sfugge a Gerdil quell'anelito a una spontaneità e integrità originaria, in cui Rousseau vedeva il mezzo per rinnovare la società, riscattandola da egoismi e corruzione. A Gerdil interessa dimostrare la piena "naturalità" della vita sociale; egli nella sua argomentazione fissa alcuni punti-chiave: necessaria è «la communication réciproque entre les hommes», senza la quale essi non potrebbero provvedere in modo sufficiente al loro sostentamento, né coltivare le loro facoltà intellettuali; dunque tale «communication n'est pas un établissement purement arbitraire»⁴², ma un mezzo stabilito dalla natura per la conservazione del genere umano.

Subito si presenta al pensiero di Gerdil l'esigenza che nella società umana esista un'autorità pubblica capace di mantenere l'ordine e di tenere a freno i malvagi, che potrebbero determinare il disordine e la rovina della società stessa. Il suo ragionamento è ispirato a rigore logico: se la società risponde alla "loi naturelle", in quanto essa sola è capace di garantire il benessere del genere umano, e se, a mantenervi l'ordine, è necessaria un'autorità pubblica, questa pure sarà fondata sulla legge naturale: non sarà di istituzione arbitraria, non dipenderà dal consenso delle parti, né da alcun patto stipulato dagli individui fra di loro. L'autorità pubblica, per avere efficacia, deve essere fornita di un potere "capable de rassembler les forces particulières, pour les faire concourir au bien commun de la Société". Tale potere può essere posto in un Capo solo, o in un Consiglio più o meno numeroso, secondo le forme di governo, ma «de quelque manière que cette autorité souveraine soit placée, elle n'est point en elle-même le résultat d'un pacte, par lequel les individus composans

⁴¹ Ivi, p. V.

⁴² *Discours philosophiques...* cit., XIII, *De l'autorité publique dans la société civile*.

une Société consentent à se dépouiller d'une partie de leurs droits et de leur liberté pour conserver l'autre»⁴³. Possiamo cogliere in queste frasi un riferimento polemico alle teorie esposte da Locke nel secondo dei suoi trattati *Sul governo civile*, ma più generalmente alla concezione contrattualistica della Società che caratterizzò — in forma e in misura diversa — il pensiero politico di filosofi del Seicento e Settecento.

Mi sembra che, sotto la spinta dell'intima convinzione religiosa, il teologo prevalga a questo punto sul filosofo: «Comme la loi naturelle a Dieu pour auteur, il faut convenir que la puissance souveraine est fondée sur l'ordre établi de Dieu pour la conservation et le bien-être du genre humain». Nell'autorità della S. Scrittura più che nel ragionamento filosofico Gerdil cerca appoggio alla sua tesi: «Qui potestati resistit ordinationi Dei resistit: tel est l'oracle de l'Apôtre»⁴⁴.

Nel sostenere la tesi che la potenza sovrana si fonda su un ordine voluto da Dio per la conservazione del genere umano, Gerdil entra in polemica con Hume, del quale cita un lungo passo del venticinquesimo *Saggio morale e politico*⁴⁵. Egli non può condividere la tesi del filosofo scozzese, per il quale l'istituzione di un governo discende non da un'esigenza di giustizia, basata su principi razionali universali, ma sul calcolo del proprio interesse, passione originaria dell'uomo, da cui deriva il diritto di resistenza quando un governo non sia più consono agli interessi dei sudditi. La confutazione di Gerdil si basa sull'accettazione di istituti e concezioni tradizionali: il suo atteggiamento fermamente conservatore lo mette in evidente contrasto con la cultura illuministica, la quale sottopone a critica i valori tradizionali, in vista di un rinnovamento della Società.

L'istituzione di un'autorità fornita di potere coercitivo pone alla riflessione di Gerdil il problema del suo rapporto con la libertà originaria, che l'uomo detiene per natura. Egli lo risolve affermando che tale libertà, connessa alla natura umana, non è un'indipendenza assoluta, poiché la natura stessa ha messo l'uomo alla sua nascita nella necessità di dipendere fisicamente dal concorso degli altri per tutti i bisogni della vita. Lo stesso impulso naturale, che spinge l'uomo a cercare aiuto e protezione nella vita associata, gli fa pure avvertire l'esigenza di un'autorità legittima «pour maintenir l'ordre et assurer la liberté et les droits de chacun»⁴⁶. L'assegnare come compito all'autorità civile la tutela della libertà e dei diritti dei singoli potrebbe far pensare a una certa convergenza di Gerdil col pensiero di Locke, il quale affida all'autorità la realizzazione degli scopi

⁴³ Ivi, p. 155.

⁴⁴ *Ad Romanos*, XIII, 1-2.

⁴⁵ D. HUME, *Essays moral and political*, Edimburgh, Fleming, 1741. Per un'illustrazione del pensiero politico di Hume cfr. L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. III, *Il Settecento*, pp. 148 e ss.

⁴⁶ *Discours philosophiques...* cit., XIII, *De l'autorité publique dans la Société civile*.

della vita associata, consistenti nella garanzia della vita, degli averi, della libertà. Ma la matrice filosofica è diversa, e le apparenti somiglianze restano in superficie, limitate a considerazioni sui doveri dell'autorità, abbastanza ovvii nei tradizionali trattati politici.

Il diritto dell'uomo alla libertà naturale diventa oggetto di più approfondito esame nel trattato *De l'homme sous l'empire de la Loi*. L'habitus mentale di Gerdil, che lo porta a formulare una definizione chiara e precisa di ogni concetto, gli suggerisce, all'inizio del trattato, questa meditata definizione del termine "loi": «J'appelle "loi", dans un sens général, cette règle conforme aux lumières d'une raison éclairée, qui est propre à déterminer les actions de l'homme d'une manière convenable à sa perfection et à sa félicité»⁴⁷.

In queste frasi troviamo espressioni che possono apparire di sapore illuministico: «regola conforme a ragione illuminata», «azioni dell'uomo determinate alla sua perfezione e felicità». Ma il significato che vi attribuisce Gerdil differisce da quello dei "philosophes" e si inserisce in una visione religiosa che trova la sua espressione nelle parole di Sant'Agostino qui citate: «iustum est ut omnia sint ordinatissima»⁴⁸. È in quest'ordine universale, basato sulle leggi naturali stabilite da Dio, che l'uomo attinge la perfezione e la beatitudine. Nella legge naturale Gerdil vede infatti la fonte dei doveri e dei diritti dell'uomo, primi fra tutti quelli della propria conservazione. Da questo diritto-dovere dell'uomo alla vita deriva come conseguenza che non si ha il diritto di attentare alla propria vita, ma che si può esporla al pericolo «pour le bien de la vertu». Egli fa l'esempio del valore del soldato, che affronta la morte per la salvezza della patria, o dello zelo caritatevole di chi, in tempo di peste, si espone al pericolo per curare gli ammalati.

Saldamente ancorato a questi principi Gerdil muove alla confutazione di alcuni concetti-base della filosofia morale di d'Holbach⁴⁹, il quale sosteneva che sarebbe inutile e forse ingiusto chiedere a un uomo di essere virtuoso, se non può esserlo senza divenire infelice. Il giudizio di Gerdil non può essere che di severa condanna: «L'Auteur du *Système de la Nature* n'exite pas de blasphémer la vertu». Contro questa «étrange opposition entre le bonheur et la vertu» Gerdil rivendica la «vérité de la Religion», la quale non insegna, come fanno gli Stoici, che la virtù sia il solo bene degli uomini, né la spoglia, come gli Epicurei, delle sue attrattive, ma ne rileva la bellezza per la sua conformità con l'ordine, riconciliando virtù e felicità. Pertanto l'uomo nel suo agire non è "forcé", ma si

⁴⁷ *De l'homme sous l'empire de la Loi pour servir de suite aux Discours philosophiques sur l'Homme...*, Torino, 1774, E. R., VII, pp. 165 e ss.

⁴⁸ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, cap. VI.

⁴⁹ P.-H. DIETRICH D'HOLBACH, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770).

determina liberamente «par son propre choix». La libertà dell'uomo non è dunque la rivendicazione in assoluto del diritto di fare tutto ciò che si vuole, ma deve essere esercitata «conformément à l'empire de la droite raison»⁵⁰, ed è necessariamente limitata dai precetti della legge naturale, e suscettibile di restrizioni da parte delle leggi positive emanate da un'autorità legittima in vista del bene generale. All'esigenza superiore dell'ordine della società sono dunque subordinati i diritti dei cittadini. Il diritto di proprietà è suscettibile di modificazioni e restrizioni in vista della comune utilità. La stessa libertà del singolo cessa di essere un diritto nel momento in cui divenga causa di turbamento per l'ordine della società.

Non sfugge a Gerdil l'apparente antinomia fra libertà naturale e legge, che egli risolve appellandosi al criterio di un valore preminente: l'ordine della Società. In vista di tale ordine viene messo in luce, nella trattazione gerdiliana, «le principe de sociabilité», che deve «établir un ordre convenable dans la Société sans blesser l'égalité naturelle»⁵¹. Esso deve armonizzare l'uguaglianza di natura fra i membri della Società con la diversità di funzioni che essi vi svolgono. Proprio dall'adempimento di tali differenti funzioni nasce nella Società quel legame di subordinazione, per cui vi sono i superiori che ordinano e gli inferiori che eseguono. Per dimostrare che tale subordinazione non è lesiva dell'uguaglianza di natura, Gerdil ricorda la dipendenza totale dei bambini dai genitori, rapporto che ha per scopo il vantaggio dei bambini stessi. Nelle leggi dell'umanità e della religione ogni tipo di superiorità fra gli uomini deve dunque adeguarsi alle caratteristiche della superiorità paterna, serbando i diritti della uguaglianza naturale, e avendo per fine la reciprocità di vantaggi fra superiori e inferiori.

Nell'espone il principio che ogni autorità sovrana deriva dal diritto di natura, ossia, in ultima analisi, da Dio, Gerdil si inserisce pienamente nell'alveo del più ortodosso pensiero teologico del tempo. Basti pensare che nel 1775, cioè nell'anno successivo alla pubblicazione del trattato gerdiliano, Pio VI emanò l'enciclica "Inscrutabile divinae", dove con severe parole viene condannata la dottrina di alcuni "perditissimi philosophi", i quali mirano a dissolvere, in nome della libertà, i vincoli che uniscono gli uomini tra loro e con le Autorità: «liberum hominem nasci ad nauseam usque clamitant regeruntque nec cuiusquam obnoxium imperio»⁵².

Dall'esame di questi due trattati, che costituiscono due momenti successivi di un unico discorso teoretico sull'origine e i fini della società umana, si possono ricavare alcune considerazioni. Gerdil si muove in un

⁵⁰ *De l'homme...* cit., Parte II, p. 189.

⁵¹ *Ivi*, Parte II, p. 191.

⁵² Questo brano dell'enciclica di Pio VI è citato da Gerdil nella Prefazione al *Saggio di istruzione teologica per uso di Convitto ecclesiastico*, Roma, 1776, E. R., X, p. 192. Il testo intero è in *Bullarii Romani Continuatio*, VI/1, Prato 1847, pp. 181-186.

ambito di ascendenza tomistica e il confronto con aspetti del pensiero moderno è quasi sempre impostato a polemica. Egli considera la tendenza alla socialità connaturata all'uomo e determinata dalla legge della necessità e del sentimento, sì che pura astrazione gli appare la concezione rousseauiana dell'uomo solitario e indipendente; guarda all'autorità come a emanazione della volontà divina, e quindi in piena consonanza con la legge naturale, contro ogni ipotesi di una sua origine contrattualistica. Unica norma di moralità dell'agire umano è per lui l'adesione a un ordine universale dettato dalla retta ragione e, come tale, derivante da Dio. Di conseguenza sono da lui condannate e respinte le tesi materialistiche che identificano nella ricerca del piacere e dell'utile il movente principale dei comportamenti dell'uomo. Contro la teoria della totale uguaglianza degli uomini, mentre sostiene l'uguale dignità delle persone, ammette che esse, come sono diverse in natura per forza e per intelligenza, così possono legittimamente differire nel ruolo sociale.

3. - *Politica economica e organizzazione della cultura nello Stato moderno*

Nel progetto originario di Gerdil alle due opere *Discours philosophiques sur l'Homme considéré dans l'état de Nature et de Société* e *De l'Homme sous l'empire de la Loi* doveva seguire un'ampia trattazione relativa a «les principales vues, qui semblent devoir diriger le gouvernement dans l'exercice de ses fonctions», destinata a costituire un "corpus" unico con i trattati precedenti; ma l'opera vide la luce solo nel 1799, col titolo di *Précis d'un cours d'instruction sur l'origine, les droits et les devoirs de l'Autorité Souveraine dans l'exercice des principales branches de l'Administration*⁵³. Gerdil dichiara di essersi finalmente deciso a pubblicare «le plan tel qu'il fut tracé dès lors», non sperando ormai più che le sue occupazioni gli concedano di completare il progetto, e per prevenire inoltre il rischio che circolino edizioni furtive di manoscritti in cui potrebbe essere alterato il pensiero dell'autore. Nell'"Avis", premesso a questo trattato, si avverte qualche eco delle travagliate vicende subite dallo Stato sabaudo nell'anno 1799. Può essere ricondotta all'incertezza della situazione politica l'esplicita precisazione di Gerdil che quanto è detto circa l'Amministrazione sotto il regime di un sovrano si adatta all'esercizio dell'autorità sotto ogni altra forma di governo. Più chiaro accenno alle traversie del re Carlo Emanuele IV, e alle speranze in lui riposte dai monarchici, è fatto dall'autore quando egli allude a un «heureux présage d'un retour de félicité que les peuples doivent attendre de la sagesse d'un

⁵³ E. R., VII, p. 227 e ss.

gouvernement destiné par la Providence à réparer les outrages faits à la religion, aux moeurs, et aux droits les plus inviolables de la société»⁵⁴.

Nel I capitolo del *Précis* Gerdil riprende i concetti basilari del suo pensiero politico, già espressi nei precedenti *Discours*: l'uomo è un essere chiamato per natura allo stato di società, a cui lo conducono «l'aptitude, le besoin, l'inclination». A questo punto non manca una frecciata ironica a Rousseau: «Ce fameux Jean-Jacques, tout enthousiaste qu'il étoit, ou qu'il paroisoit vouloir l'être de la vie sauvage» ha dovuto ammettere che la perfettibilità, proprietà naturale dell'uomo, «ne peut se développer convenablement, ni atteindre à son terme, ou à sa perfection, que dans l'état de société». Segue, come corollario, che «la société ne peut subsister sans ordre, ni l'ordre sans gouvernement»⁵⁵. Gerdil distingue tre forme di governo: Monarchia, Aristocrazia, Democrazia. A differenza di Montesquieu, che aveva parlato di tre tipi di governo: repubblicano, monarchico, dispotico⁵⁶, Gerdil non include nel suo elenco il Dispotismo, in quanto esso è un abuso, non una forma di governo legittimo. Egli riconosce che nella Democrazia il popolo è sovrano e suddito al tempo stesso. Tuttavia si avverte una certa diffidenza dell'autore verso questa forma di governo nella quale «le Peuple [...] veut en gros le bien, mais il ne le connoit pas» ed è portato a prendere «sur le champ les résolutions les plus violentes [...], à passer subitement d'un extrême à l'autre»⁵⁷. Gerdil inoltre non manca di far rilevare l'illusorietà di una Democrazia totale, quale era stata delineata da Rousseau, in cui tutti avessero voce nelle pubbliche deliberazioni. Infatti, obietta Gerdil, le donne, i giovani minorenni e altri cittadini in determinate condizioni sono sempre esclusi da ogni diritto di suffragio; ciò significa che una larga parte della popolazione non ha alcuna influenza nel governo del paese: pertanto non possono queste persone essere considerate cittadini a tutti gli effetti. Perciò, conclude Gerdil, ogni Democrazia non è che una sorta di Aristocrazia composta da un più grande numero di membri dotati della pienezza della sovranità. Si tratta dunque di una differenza puramente quantitativa che non tocca l'essenza della Costituzione. Esistono inoltre forme miste di governo in cui l'autorità sovrana risiede “dans la réunion de différents corps moraux”. Poiché questi spesso sono in dissenso fra loro, Gerdil si stupisce che alcuni scrittori possano ritenere tali contrasti fra i diversi “Corpi” come «sauve-gardes de la liberté»⁵⁸. Facilmente i partiti degenerano in fa-

⁵⁴ Ivi, p. 230.

⁵⁵ Ivi, p. 231.

⁵⁶ *Esprit des lois* cit., Libro II, capitoli I-V.

⁵⁷ *Précis...* cit., p. 232.

⁵⁸ Questi spunti polemici di Gerdil sono forse diretti (sia pure anonimamente) contro Voltaire, il quale nella VIII e nella IX delle sue *Lettres philosophiques*, parlando del Parlamento e del Governo inglese, sostiene che la libertà è nata in Inghilterra dai contra-

zioni e i dissensi intestini producono fatalmente la rovina delle società: egli cita, a questo proposito, «l'ancien axiome: concordia res parvae crescunt; discordia maximae dilabuntur».

Apprestandosi a trattare *De la Monarchie en particulier* Gerdil riporta una frase di Bossuet ricavata dal trattato *La Politique tirée de ses propres paroles de l'Écriture sainte* (livre 2, prop.12): «On doit s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établi dans son pays». Anche il nostro autore dichiara che non è sua intenzione discutere «sur la préférence à donner à une sorte de gouvernement plutot qu'à l'autre». Tuttavia emergono immediatamente i suoi sentimenti filomonarchici: la Monarchia, a suo giudizio, unisce i vantaggi dell'Aristocrazia e della Democrazia: essa infatti, mediante le differenti funzioni attribuite a differenti Consigli, Tribunali, Magistrati, che fanno da contrappeso l'uno all'altro, mantiene un giusto equilibrio nella Nazione e impedisce che gli strati più umili del popolo siano oppressi dai grandi e dai ricchi. La visione paternalistica, prospettata da Muratori⁵⁹, di un Principe tutto rivolto ad assicurare la felicità pubblica acquista in Gerdil connotazioni squisitamente religiose: «Le Prince [...] est proprement le Ministre de Dieu pour le bien. Oui, le Prince est l'homme de Dieu pour le bien du peuple». Da questa sorta di "investitura" divina gli deriva il potere come «un dépôt sacré qui lui est confié non pour son avantage particulier, mais pour celui des peuples». Di qui, per converso, derivano nei sudditi l'obbligo di fedeltà e di obbedienza ai suoi ordini, purché non contrari alla legge di Dio, e il divieto di opporre al Principe «une résistance de révolte, contraire à l'ordre de Dieu».

Passando all'ambito più strettamente politico, Gerdil elenca i poteri del sovrano: potere legislativo, giudiziario, diritto di nominare Magistrati, di imporre tasse per il servizio dello Stato, di fare guerra, pace, alleanze, di mandare ambasciatori all'estero, di battere moneta. Per quanto riguarda la legge, Gerdil, pur riconoscendo che «le Prince est au dessus des lois» poiché può emanarle ed abrogarle, ritiene tuttavia che esiste per il Principe l'obbligo di conformarsi, per dovere di coscienza, alle leggi concernenti i suoi compiti. Su questa base Gerdil stabilisce la differenza tra potere assoluto e potere arbitrario: il primo consiste nel potere di fare le leggi e di disporre del governo del paese senza dipendere da alcuno, ma con l'obbligo di servirsene per il bene pubblico; il secondo nel poter tutto disporre senza altra regola che il proprio capriccio.

Le imposte necessarie per sopperire ai bisogni dello Stato, ivi compreso il mantenimento del Principe, devono essere ripartite in giuste pro-

sti fra i tiranni e il re, e che le Camere dei Pari e dei Comuni, rappresentanti di ceti sociali diversi, con interessi contrastanti, hanno raggiunto un equilibrio che è fondamentale nella vita della Nazione.

⁵⁹ *Della pubblica felicità* cit., in particolare i capp. I, II, XXX.

porzioni sui contribuenti «sans partialité [...] et avec le moins de vexation des contribuables». È pertanto dovere del buon Principe informarsi esattamente del modo con cui è trattato «le pauvre peuple qui gémit au fond d'une province» senza possibilità di ricorrere a lui. Si avverte qui una consonanza non casuale col pensiero di Muratori, derivata dalla lettura dell'opera *Della pubblica felicità*⁶⁰.

Degno di rilievo, e un po' curioso, è il giudizio di Gerdil sulle ricompense da offrire ai burocrati. È giusto — egli dice — che chi lavora per la Società riceva un onorario che gli consenta di vivere dignitosamente, «mais c'est ravoler des services nobles que de les évaluer à prix d'argent». Promozioni e distinzioni possono risvegliare e nutrire sentimenti generosi più che ricompense pecuniarie, le quali «épuisent bientôt l'État», e non possono allettare se non animi bassi, senza peraltro estinguere la loro avidità.

È, questo, uno dei caratteristici passaggi di Gerdil, in cui il suo moralismo, che lo fa guardare con rispettosa ammirazione al servizio disinteressato dello Stato, si unisce a una concreta esperienza ricavata dalle consuetudini dello Stato sabauda, dove gli emolumenti ai funzionari, non certo generosi, erano bilanciati da privilegi e facilitazioni ai figli nei loro studi e nelle loro carriere amministrative, o da sussidi per la dote delle figlie, ad arbitrio esclusivo del Sovrano, senza che gli stipendi fossero agganciati in modo inequivocabile alla progressione gerarchica negli uffici⁶¹.

Dopo aver distinto le varie forme di governo, secondo i principi classici della teoria politica, Gerdil scende nel concreto dell'organizzazione economica della società. Sembra che a questo punto Gerdil smorzi un poco il tono cattedratico con cui ha finora esposto principi teorici per lui incontrovertibili, e che si accosti ai problemi reali del suo tempo con un interesse e una partecipazione più personale.

Nel capitolo XV indica come fattori di prosperità un'agricoltura eccellente, una ripartizione dei beni fondiari in giuste proporzioni, manifatture in grado di produrre non solo quanto risponde alle esigenze della vita, ma anche alle sue comodità, un commercio interno incoraggiato da facilitazioni, un commercio estero ben regolato. Nei capitoli successivi sono trattati uno dopo l'altro questi argomenti. Non si può non osservare che proprio questi punti: popolazione, agricoltura, manifatture e corporazioni, commercio e lusso, sono oggetto di particolare riflessione nel di-

⁶⁰ L.A. MURATORI (*Della pubblica felicità*, cap. XX) considera il dovere del buon Principe di vegliare perchè non si verifichino ingiustizie e abusi, sia dando ascolto personalmente alle lagnanze dei sudditi, sia inviando ispettori di sua fiducia.

⁶¹ D. BALANI, *Toghe di Stato. La facoltà giuridica dell'Università di Torino e le professioni nel Piemonte del '700*, Deputazione Subalpina di Storia patria. Studi e fonti per la storia dell'Università di Torino, VI, Miscellanea di Storia italiana, serie V, Torino, Palazzo Carignano, 1996, p. 287, sostiene che i redditi provenienti dai pubblici uffici erano insufficienti a garantire ai dirigenti il tenore di vita consono al loro stato.

battito sociale ed economico del Settecento⁶². Nella temperie culturale del tempo questi problemi avevano una centralità che non sfuggiva all'attenzione degli uomini di pensiero più avveduti, anche se le soluzioni prospettate potevano divergere. Per questo motivo ritengo interessante confrontare il pensiero di Gerdil con quello di altri intellettuali in relazione ai processi economici del tempo, cercando di coglierne differenze e somiglianze, non tanto per fissare un preciso rapporto cronologico fra le opere, quanto per vedere se, ed entro quali limiti, Gerdil mutui elementi dall'atmosfera culturale a lui contemporanea.

Oggetto di vivaci discussioni fra politici ed economisti del tempo era l'ineguale distribuzione dei beni fondiari, con tutte le conseguenze sociali che ne derivavano. Importante indice rivelatore delle tendenze politiche di Gerdil è il cap. XVIII, nel quale egli critica quegli scrittori che, adducendo a prova l'abbondanza di popolazione e il benessere delle antiche Repubbliche italiane, ritenevano che la divisione in piccole Repubbliche fosse il sistema politico più favorevole alla popolazione. Gerdil osserva che essi non hanno tenuto presente come nei piccoli Stati la proprietà fondiaria sia di solito distribuita fra un maggior numero di cittadini. Pertanto non è la divisione politica in piccoli Stati, ma la divisione della proprietà che favorisce il benessere della popolazione, cosa che, con opportune leggi, può avvenire anche nei grandi Stati.

Egli non vuole certo una redistribuzione forzata della proprietà: «À Dieu ne plaise qu'on depouille qui que ce soit de ce qui est légitimement acquis»⁶³. Ciò sarebbe una grave violazione della giustizia e contrasterebbe inoltre con «l'inégalité naturelle de talents, d'activité et d'industries» che è alla base della differenza fra uomo e uomo. Questa ineguaglianza però deve essere contenuta entro limiti ragionevoli in quanto «tout excès est vicieux». Dunque la ricchezza di una Nazione non consiste nell'eccessiva opulenza di un piccolo numero di proprietari, ma nella giusta distribuzione delle ricchezze nazionali in tutto il corpo dello Stato. Gerdil usa l'immagine del sangue che in un corpo sano deve scorrere regolarmente in tutti i vasi sanguigni grossi e piccoli⁶⁴.

⁶² Per esempio il trattato di BECCARIA composto durante gli anni 1769-1770, quando egli tenne a Milano la cattedra di Economia Pubblica, si compone appunto di quattro parti: "Principi e viste generali" (che riguardano in larga misura la popolazione e indagano le cause dello spopolamento), "Dell'agricoltura politica", "Delle arti e delle manufature", "Del commercio" (C. BECCARIA, *Elementi di Economia Pubblica*, Milano, 1804, in *Illuministi italiani*, Tomo III, *Riformatori lombardi, piemontesi, toscani*, a cura di F. Venturi, Milano, Ricciardi, 1958, pp. 153 e ss.). La trattazione di questi argomenti è però ispirata a un'analisi più critica della situazione dell'economia italiana contemporanea, in confronto all'opera di Gerdil.

⁶³ *Précis...* cit., E. R., VII, p. 267.

⁶⁴ «La même quantité de sang qui, circulant librement dans toute l'habitude du corps, y entretient la vie, la vigueur et la santé, cause les plus affreux symptômes lorsque la régularité de son cours vers les extrémités est interrompue, et que la masse reflue toute en-

Si potrebbero trovare norme atte a mantenere un giusto equilibrio nella ripartizione della proprietà fondiaria. Pur difendendo istituti come il maggiorascato e il fedecommesso, diretti a «conserver les biens dans les familles et les soutenir dans le rang qui leur convient»⁶⁵, Gerdil pensa tuttavia che sarebbe utile contenerli «en certaines bornes». Suggestisce che, essendo «trente pièces d'argent» un reddito sufficiente a mantenere onorevolmente una famiglia, la proprietà fondiaria, garantita per legge al primogenito, non debba oltrepassare tale rendita, e che il resto della proprietà possa dal padre essere diviso fra i cadetti. Appare evidente che a Gerdil non sfugge che istituzioni quali il maggiorascato e il fedecommesso costituiscono un ostacolo alla libera circolazione della proprietà. Egli sembra in questo allinearsi con le correnti del pensiero contemporaneo. Ma, mentre altri scrittori sostengono l'esigenza di abolire tali vincoli e impacci di origine antica (il fedecommesso addirittura di istituzione romana), egli, per un rispetto reverenziale verso istituzioni sancite dalla tradizione e accettate dai moralisti cattolici, si limita a suggerire timide e circoscritte riforme. La sua posizione su questo problema è più «morbida» e accomodante rispetto alla critica ben più incisiva di Muratori, che nel trattato *Della pubblica felicità* aveva collocato maggioraschi, fideicommissi, benefici ecclesiastici tra i fattori negativi che ostacolano lo sviluppo dell'agricoltura, in quanto chi possiede transitoriamente le terre pensa solo a sfruttarle e non vi impiega i capitali e l'attività necessari a migliorarle⁶⁶. Va inoltre ricordato che nella seconda metà del secolo si andava sempre più estendendo tra gli studiosi di economia la convinta e motivata opposizione a fedecommissi e maggiorascati proprio a sostegno della libera circolazione dei beni; si chiedeva perciò l'abolizione di tutti quei vincoli che impedivano l'acquisto delle terre a chi, con nuovi capitali, sarebbe stato in grado di far rifiorire la produzione agricola⁶⁷.

Nel capitolo XXI, trattando dell'agricoltura, Gerdil scrive: «C'est de là que dépend en grande partie la force, l'aisance, la prospérité d'une na-

tière et s'engorge dans les gros vaisseaux» (*Précis...* cit., p. 261). A questo punto Gerdil si apre la strada a trattare del lusso, che egli non vede quale segno certo della prosperità dello Stato, come aveva sostenuto Melon, nel suo *Essai politique sur le commerce* del 1734, ma tutt'al più quale «remède à un plus grand mal». Infatti quando ingiustamente lo Stato permette l'accumularsi di enormi ricchezze nelle mani di pochi, in contrasto con la povertà di molti, la ricerca delle «superfluités du luxe» da parte dei ricchi può in qualche misura fornire i mezzi per il sostentamento dei poveri artigiani. A monte del fenomeno del lusso esiste dunque, secondo Gerdil, un'imperfetta politica economica dello Stato.

⁶⁵ *Précis...* cit., p. 267.

⁶⁶ *Della pubblica felicità* cit., cap. XV.

⁶⁷ Cfr. BECCARIA, *Elementi di Economia Pubblica* cit., Parte II, Cap. I, Prg. 10, p. 175; A. LONGO, *Osservazioni sui fedecommissi*, articolo pubblicato su *Il Caffè*, Tomo I (1764-65), foglio XII, ed. cit., p. 97; G.B. VASCO, *La felicità pubblica considerata nei coltivatori di terre proprie*, Brescia, Rizzardi, 1769, capo IV, in *Opere* cit., Vol. I, p. 73; U. BOTTON DI CASTELLAMONTE, *Saggio sopra la politica e la legislazione romana*, senza luogo di edizione, 1772.

tion». Pare di avvertire in queste parole un'eco del pensiero fisiocratico. Anche l'accento all'esigenza che vi siano proprietari agiati in grado d'impiegare capitali e mano d'opera per ricavare dalle terre il maggior profitto, «car on ne travaille qu'en vue du profit», sembra avvicinare Gerdil a quella distinzione, di ispirazione fisiocratica, prospettata da Beccaria⁶⁸ fra piccola e grande coltura: la prima, condotta su ridotte porzioni di terra da piccoli fittavoli, caratterizzata da condizioni produttive arretrate; la seconda, di tipo intensivo, intrapresa da ricchi affittuari in possesso di capitali e scorte e svincolati dal controllo diretto dei proprietari⁶⁹. In realtà però, in contrasto con la nuova concezione di "tipo capitalistico" dell'impresa agricola, rivolta a un'economia di mercato, e non di semplice sussistenza, Gerdil si mantiene fedele alla visione della piccola proprietà come centro propulsore dell'attività agricola. Inoltre è favorevole a mantenere in vita forme di solidarismo comunitario, legate a situazioni economiche del passato. Sostiene infatti l'esigenza che permangano "des fonds communs [...] qui fournissent aux pauvres particuliers les moyens d'entretenir le peu de bétail dont ils ont besoin"⁷⁰.

Vicino alla cultura del suo tempo appare Gerdil quando sente l'esigenza di studi specifici che analizzino scientificamente i processi produttivi agricoli, per indicare i mezzi di sostanziali miglioramenti; e auspica, a questo fine, l'istituzione di «Académies ou Sociétés d'agriculture». Tuttavia con la sua caratteristica prudenza egli avverte che non bisogna appassionarsi né pro né contro le innovazioni che ne possono scaturire, in quanto ciò che riesce in un paese può non riuscire in un altro⁷¹.

⁶⁸ *Elementi di Economia Pubblica* cit., parte II, cap. I, prg. 10, p. 175.

⁶⁹ Il problema dell'estensione dei fondi agricoli in rapporto con la loro produttività era argomento di indagine e discussione da parte di studiosi di economia, in relazione anche con le particolari situazioni agricole delle diverse regioni. Giambattista Vasco giudica antieconomica la divisione dei terreni in porzioni troppo piccole, poiché il rapporto fra spesa e profitto è sfavorevole al piccolo proprietario, spesso costretto, per necessità di sopravvivenza, a cercare lavoro come giornaliero presso proprietari più facoltosi. Ma è pure contrario all'accumulo di terreni troppo estesi nelle mani di pochi proprietari. Egli propone, come rimedio, l'istituzione di "leggi dirette a fissare la massima e la minima quantità di terreno che possa un uomo possedere". Non gli sfugge però che tale progetto comporterebbe ingiuste spoliazioni; egli lo ritiene realizzabile solo quando una Nazione acquisti nuove province incolte o colonie (come è avvenuto in Russia e in America), per le quali si possono fare le leggi ritenute più vantaggiose (*La felicità pubblica* cit., parte II, capp. I, III).

⁷⁰ *Précis...* cit., p. 269.

⁷¹ Il progetto di istituire Accademie per lo studio dei problemi dell'agricoltura rispondeva alle esigenze e alle aspirazioni del tempo. Nel 1753 era sorta a Firenze l'Accademia dei Georgofili, per opera di Ubaldo Montelatici, autore di un *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per fare rifiorire l'agricoltura*. Già Muratori aveva avvertito la necessità di fornire ai contadini maggiori conoscenze sulla produttività dei suoli e sulle più adeguate tecniche agricole, mediante iniziative concrete e capillari: egli aveva proposto infatti l'istituzione di scuole festive per i contadini, o l'istruzione personale impartita ai propri dipendenti dai proprietari che si fossero in precedenza documentati su libri di agricoltu-

Nella sua indagine sull'agricoltura Gerdil si preoccupa pure di indicare i mezzi che ritiene più efficaci per incentivare la produzione. Mette al primo posto "un prix discret" per le derrate agricole, in modo che il proprietario del fondo ne ricavi un giusto profitto⁷². A questo scopo bisognerà fornire ai prodotti agricoli «un débouché [...] soit par les manufactures distribuées en différents lieux, soit en facilitant le commerce intérieur». Altro mezzo utile può essere «une gratification de discrète valeur» accordata dal Principe a chi avrà promosso miglioramenti in campo agricolo. Tale premio da un lato ispirerà «plus d'ardeur pour les travaux campestres», dall'altro testimonierà la vigilanza del Principe e il suo interesse per l'agricoltura. Gerdil indica al sovrano l'opportunità di cospicui investimenti per la messa a coltura di nuovi terreni. La sua prosa, a questo punto, lasciando il tono pacato, si fa moscia ed ispirata. «La victoire la plus éclatante n'est pas comparable à la solide gloire qu'acquiert un Prince qui, en défrichant de vastes contrées, transforme des déserts affreux en gras pâturages et en terres fécondes [...] C'est une espèce de création réservée à ceux que la Providence a établis pour être ses représentants sur la terre». Ma subito Gerdil, lasciata ogni enfasi, torna a essere l'osservatore attento e obiettivo della realtà agricola, e registra le trasformazioni avvenute nelle colture del paese, quali l'estendersi della coltivazione della vite in Piemonte nel secolo XVIII⁷³. Gerdil osserva che l'agricoltore ha interesse a sostituire il grano con la vite perchè, vendendo il suo vino fuori dei confini del paese, ne ricava tanto da acquistare il grano di cui ha bisogno, oltre a un "surplus". Tuttavia Gerdil non si allinea con gli scrittori che vorrebbero «laisser à chaque propriétaire une pleine et entière liberté de choisir le genre de culture qui lui convient davantage», Egli pensa che in uno Stato non si debba trascurare la coltivazione delle derrate

ra (*Della pubblica felicità*, cit., cap. XV). A. Saltini nel suo studio *La "pubblica felicità": manifesto degli studi di politica agraria* (in *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*. Atti della III giornata di studi muratoriani, Vignola, 14 ottobre 1995. Firenze, Olschki, 1996, pp. 155 e ss.) indica i canoni economici e sociali a cui Muratori ispira la sua politica agraria, ossia istituzioni che assicurino ai coltivatori un'equa ricompensa alle loro fatiche, l'impegno degli scienziati a ricercare mezzi che favoriscano il progresso delle coltivazioni, una più adeguata istruzione dei contadini, dei quali egli lamenta l'ignoranza, stigmatizzando nel contempo l'incuria dei proprietari. Beccaria, di fronte allo stesso problema della miglior istruzione dei contadini, auspicava che i parroci delle campagne, oltre a pensare al bene delle anime, diffondessero tra i loro fedeli "i lumi dell'agricoltura e della medicina" (*Elementi di Economia Pubblica*, cit., parte II, cap. I, prg. 7, p. 172).

⁷² Avvertiamo nel "prix discret" di Gerdil l'eco di quel "bon prix", cioè prezzo remunerativo, a cui facevano riferimento F. Quesnay nel suo *Tableau économique* (1758) e i fisiocratici, che in esso vedevano uno stimolo a una più larga offerta di derrate e di forza-lavoro.

⁷³ Questi fenomeni di trasformazione sono stati fatti oggetto di indagine da parte di studiosi di storia economica del Settecento: cfr. A. CARACCILO, *La storia economica in Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1983, vol. III, pp. 511-568 e D. CARPANETTO - G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento: crisi, trasformazioni, lumi*, Bari, Laterza, 1990, parte I.

di prima necessità, onde evitare il rischio, in momenti di carestia, di trovarsi in una sorta di dipendenza da fornitori stranieri. Un accorato appello fa inoltre Gerdil a «veiller à la conservation des bois, genre d'une nécessité toujours présente, et d'une très lente reproduction». Possiamo dunque annoverare Gerdil tra gli studiosi che in quel tempo avvertirono quanto dannosa fosse la distruzione di estesissime selve secolari e levarono la loro voce di protesta.

Alcune considerazioni fatte da Gerdil sul commercio nel capitolo XXVI sembrano ispirate a principi mutuati dal pensiero dei fisiocratici: la forza delle nazioni agricole, egli scrive, «est aussi solide que la terre qui les soutient»⁷⁴, mentre le Nazioni che, grazie al commercio estero, hanno acquistato forza e potenza, si trovano in situazione più precaria, perché il commercio «est sujet à des révolutions», come dimostra il declino di Venezia nel secolo XVI, seguito alle scoperte dei Portoghesi. Quando uno di questi Stati “commercianti” decade economicamente per la concorrenza di altri Stati, trova difficoltà a risollevarsi; invece le Nazioni agricole, anche se, a causa di una cattiva amministrazione, possono impoverirsi, conservano in sé «un principe de vie capable de les ranimer et de leur rendre leur première vigueur».

Gerdil giudica «l'argent comme un moyen très utile, mais [...] jamais comme le fin et le but de l'administration». “L'accumulation du numéraire” non significa ricchezza e potenza per uno Stato, anzi «on a vu des États croître en numéraire et décliner en puissance». Nell'aumento della moneta circolante Gerdil ravvisa il pericolo di un rincaro della manodopera, che renderebbe meno concorrenziali sui mercati esteri le merci prodotte nel paese.

Non è forse fuori luogo scorgere in qualche passo del trattato gerdiliano un'eco di quella concezione “sociale” del commercio, presente nella relazione di Paolo Mattia Doria *Del commercio del Regno di Napoli*, composta nel 1740⁷⁵. Doria riconosce nel commercio il motore per la rinascita del Regno, ma distingue tra commercio interno, visto come mezzo con cui gli uomini possono rifornirsi reciprocamente di quelle merci, che agli uni mancano e gli altri hanno in abbondanza, e commercio esterno, nelle mani di pochi ricchi mercanti, napoletani ed ebrei, che ne traggono lautissimi profitti.

Nonostante qualche apertura alle teorie fisiocratiche, la base del pensiero economico di Gerdil mantiene una netta impronta tardo-mercantilistica. Egli giudica «un axiome que le commerce ne veut pas être gêné dans ses opérations [...] Une liberté illimitée est sujette à des grands

⁷⁴ *Précis* cit., p. 280.

⁷⁵ L'opera, rimasta inedita, fu pubblicata solo da E. VIDAL, *Il pensiero civile di P. M. Doria negli scritti inediti. Con il testo del manoscritto "Del commercio del Regno di Napoli"*, Milano, Giuffrè, 1963.

inconveniens». Considera importante l'azione dei governi rivolta a reprimere gli abusi e a favorire i commerci; ritiene buona regola facilitare l'importazione delle materie prime, da lavorarsi nel paese, e renderne, al contrario, difficile l'esportazione, «pour ne pas [...] racheter de l'étranger à haut prix ce qu'on lui a vendu à bas prix». Sembra di poter rilevare una certa sintonia con le idee espresse da Pietro Verri in un articolo, *Elementi del commercio*, pubblicato nel 1764 sul "Caffè", dove si legge: «è sempre vero che converrebbe anzi prendere dai forestieri queste materie prime (lino, lana) e tesserle che comperare le manifatture, poiché il prezzo della manifattura non uscirebbe»⁷⁶. Perciò egli ritiene salutare al commercio l'istituzione di tributi sull'importazione dall'esterno di prodotti manifatturieri.

Su una linea decisamente protezionistica è anche Beccaria, che guarda con favore a una politica economica dell'Autorità Pubblica rivolta a proteggere, con tributi e dazi, le attività manifatturiere del Paese. Egli propone «un dazio all'uscita delle materie prime nazionali e l'introduzione libera delle materie prime forestiere», e inoltre propone di «aggravare l'introduzione delle manifatture estere ed alleggerire, o meglio lasciar libera del tutto l'estrazione delle manifatture nazionali»⁷⁷. Non dissimile è il consiglio che Gerdil dà al Principe: poichè non sarebbe possibile per un Principe seguire nei dettagli lo svolgimento del commercio estero, è necessario che egli abbia Ministri abili in questo campo «afin qu'en reconnaissant les causes de l'avantage ou du désavantage de la Nation dans le commerce avec l'étranger, on puisse prendre le parti le plus convenable, en égard aux circonstances».

Nel trattare la questione della libertà di esportazione dei grani (capitolo XXIII) Gerdil assume una posizione conservatrice, che gli fa ritenere necessario porre dei limiti all'uscita dallo Stato di una merce, come il grano, necessaria alla sopravvivenza della popolazione. Su questo punto differisce da molti scrittori contemporanei, sostenitori della necessità di liberalizzare tale commercio⁷⁸, e anche dal suo "modello", Lodovico Antonio Muratori, il quale aveva suggerito di abolire ogni divieto di esportazione, citando come esempio Benedetto XIV che si era posto sulla strada della liberalizzazione⁷⁹.

Complementare alla trattazione del commercio è il capitolo XXVII "Du commerce relativement à la noblesse". All'inizio Gerdil valuta «assez bonnes surtout s'il s'agit d'une Nation agricole et militaire» le ragioni che hanno indotto Montesquieu a dare un giudizio negativo sull'op-

⁷⁶ *Il Caffé, 1764-1765*, a cura di S. Romagnoli, Milano, Feltrinelli, 1960, tomo I, pp. 29-31.

⁷⁷ *Elementi di Economia Pubblica* cit., parte III, cap. II, prg. 23, pp. 182 e ss.

⁷⁸ Cfr. F. VENTURI, *Illuministi Italiani* cit., Tomo III, pp. 430 e ss.

⁷⁹ *Della pubblica felicità* cit., cap. XVI.

portunità che il commercio sia esercitato dai nobili, in quanto professione contraria allo spirito della Monarchia. Montesquieu ritiene infatti che quest'uso abbia contribuito in Inghilterra a indebolire il governo monarchico, mentre più saggia giudica la pratica introdotta in Francia, dove i commercianti non sono nobili, ma possono diventarlo: la possibilità di tale promozione sociale diviene per essi stimolo a svolgere bene la propria attività⁸⁰.

Gerdil riconosce dunque come sua fonte Montesquieu nel valutare la relazione fra nobiltà e commercio, ma le motivazioni che adduce sono più specificamente di natura etica, e più limitativo è il criterio di ammissione dei commercianti nel rango nobiliare. Egli ritiene che per tradizione sia proprio della nobiltà il mestiere delle armi, che richiede uno spirito ardente, disposto ad accettare i pericoli e le fatiche d'una campagna di guerra in difesa della patria. In modo analogo i Magistrati, che amministrano la giustizia al popolo, operano direttamente per il bene pubblico. Invece i commercianti, mossi dall'«esprit froid et calculateur du négoce», mirano direttamente al proprio profitto; ed è solo indirettamente che lo Stato può avvantaggiarsi della loro attività. Con queste considerazioni Gerdil allinea fra loro nobiltà di spada e nobiltà di toga, distinguendole nettamente dalla classe inferiore. È giusto, a suo giudizio, che lo Stato conceda distinzioni ed onori alle prime due categorie, mentre i titoli di nobiltà dovrebbero essere attribuiti solo a quei commercianti che hanno reso «des services directs à la patrie par des avances gratuites, ou autrement», non dunque per la ricchezza raggiunta, ma per l'uso patriottico e virtuoso che di tale ricchezza essi hanno fatto.

Questa posizione conservatrice di Gerdil, dovuta forse all'influenza dell'ambiente aristocratico-militare, savoiaro e piemontese, dove visse e operò, lo isola dagli indirizzi prevalenti fra gli scrittori a lui contemporanei e dallo stesso Muratori, per altri aspetti suo modello. Infatti Muratori⁸¹ non accetta il pregiudizio degli antichi secondo cui la mercatura deve essere vietata alla nobiltà, perché il vile amore alla roba non è compatibile con il mestiere delle armi che richiede un animo grande. Anche nel guadagno — egli scrive — si può mantenere il decoro competente al proprio grado, e inoltre i nobili oziosi potrebbero impiegare utilmente il proprio tempo facendo fiorire l'agricoltura o la mercatura. In Francia, alla metà del secolo, l'argomento era diventato oggetto di vasto dibattito, soprattutto dopo la pubblicazione, nel 1756, dell'opera *La noblesse commerçante* dell'ex-gesuita abbé François Gabriel Coyer⁸², il quale esortava

⁸⁰ *Esprit des lois*, parte IV, libro XX, cap. XXI, ed. cit., Tomo II, pp. 15-17.

⁸¹ *Della pubblica felicità* cit., cap. XVI.

⁸² L'abbé François-Gabriel Coyer (1707-1782) pubblica nel 1756 *La noblesse commerçante*, che suscita una "réfutation" da parte del marchese de Sainte-Foix, autore, in polemica con Coyer, dell'opera *La noblesse militaire, ou le Patriote français*.

i nobili ad abbandonare i pregiudizi che li inchiodano all'ozio e alla miseria e a divenire, per mezzo del commercio, nerbo dello Stato e strumenti della fortuna pubblica. I suoi avversari lo accusarono di voler abbattere tutte le distinzioni fra i ranghi sociali; sul piano pratico inoltre la sua proposta appariva di difficile attuazione, in quanto la nobiltà, specie la piccola nobiltà, non aveva i mezzi finanziari per intraprendere attività commerciali a largo raggio.

Anche in Italia si ebbe un'eco di questo dibattito, soprattutto tra gli scrittori del "Caffè". Alessandro Verri, in un articolo intitolato *Alcune riflessioni sulla opinione che il commercio deroghi alla nobiltà*⁸³, in polemica con le asserzioni di Montesquieu, mira a dimostrare che la proibizione fatta ai nobili di esercitare il commercio non è più accettabile nelle condizioni sociali ed economiche del suo tempo. Essa aveva avuto la sua ragion d'essere fra popoli barbari e bellicosi, presso i quali la guerra e le armi erano l'occupazione costante e necessaria, e ogni arte, che non fosse quella militare, era disprezzata. Ma, trasformatasi nel corso dei secoli la società civile, il risultato di tale proibizione è che i nobili ora rimangono oziosi e spesso in precarie condizioni economiche, perché le cariche a cui hanno accesso sono in numero troppo esiguo. Di qui la necessità di buone leggi, che favoriscano le attività commerciali da parte dei nobili, con utilità per la patria. Verri suggerisce che i nobili, possessori di vaste proprietà terriere, anziché vendere i prodotti agricoli, li convertano in manufatti, specie se si tratti di fibre tessili (lino, canapa, seta).

Simili sono le motivazioni addotte da Giambattista Vasco⁸⁴, il quale addita per i nobili, fra le altre possibilità di reddito (prestiti a interesse, stipendi del Principe, ecc.), l'attività commerciale, in quanto ritiene ormai superato «quell'antico pregiudizio per cui credevasi disdicevole al nobile la professione del commercio», e l'ozio era considerato «il distintivo carattere e il più pregevole della nobiltà».

Sostanzialmente favorevole all'abolizione delle leggi che vietano ai nobili di «attendere alla mercatura e al traffico» si mostra, pur con qualche limite, Carlo Denina⁸⁵, nell'opera *Dell'impiego delle persone* (1777). Egli esprime però qualche dubbio sulla concreta possibilità di realizzare una così importante riforma. Infatti i cadetti, a causa della legge sulla primogenitura, raramente hanno a disposizione un capitale che consenta loro di iniziare un grosso commercio. Per quanto riguarda i primogeniti, «appena eviterebbe il soprannome di pazzo ed indegno cavaliere» chi abbandonasse cariche militari, o di toga, o di corte «per correre ne' porti di

⁸³ *Il Caffè* cit., I, foglio XXIII e foglio XXIV, pp. 183-195.

⁸⁴ *La felicità pubblica...* cit., parte II, capo IV.

⁸⁵ C. DENINA, *Dell'impiego delle persone*, Torino, Morano, 1803 (la precedente edizione fiorentina del 1777 era rimasta incompiuta) (cfr. *Illuministi italiani*, a cura di F. Venturi, cit., III).

mare a mercatantare». Tuttavia, se un nobile avesse somme ragguardevoli di denaro da collocare con profitto, farebbe cosa più vantaggiosa al bene pubblico impiegando questi capitali in qualche traffico grandioso, piuttosto che nell'acquisto di beni immobili, onde evitare il formarsi dei latifondi, dannosi all'economia del Paese. Si nota in Denina qualche maggior riserva verso la "nobiltà commerciante" rispetto ad altri scrittori del suo tempo. Forse egli risente ancora dell'influenza del conservatorismo di Gerdil, del quale era stato allievo, anche se era andato via via aprendosi sempre più all'Illuminismo. Certo in Denina è avvertibile l'esaltazione del «ruolo militare della nobiltà rispetto alle altre attività professionali più borghesi e meno eroiche», come scrive Giuseppe Ricuperati⁸⁶.

All'inizio del capitolo XXV Gerdil si preoccupa di indicare come dannosa all'economia del paese la consuetudine di attirare tutte le manifatture nella capitale. Ne derivano un aumento nei costi di trasporto delle materie prime, un rincaro della mano d'opera, con conseguente aumento del prezzo dei manufatti e, cosa anche più grave, il confluire nella città di masse umane «en grand préjudice de la population des campagnes». Il pensiero di Gerdil travalica dunque l'ambito strettamente economico, per cogliere un aspetto precipuamente umano del fenomeno.

Quando viene a trattare in modo specifico dell'organizzazione dell'attività manifatturiera Gerdil, fedele alla sua mentalità conservatrice, mostra di temere che il concedere totale libertà di iniziativa a privati, che possano improvvisarsi «maîtres dans une profession quelconque sans en avoir fait l'apprentissage» possa causare un peggioramento della qualità delle merci prodotte nel paese, quindi screditarle sui mercati esteri. Piuttosto cauto è il suo giudizio su "les privilèges exclusifs": in generale essi sono più dannosi che utili. Tuttavia vi sono «des arts [...] qui exigent des ouvriers exercés de longue main dans les ateliers où l'art est porté à sa perfection». Non si possono quindi respingere in blocco "les règlements" a causa di abusi che vi si sono insinuati. «Ces règlements doivent sans doute être concertés avec beaucoup d'intelligence et de sagesse». Non c'è dunque in Gerdil un atteggiamento totalmente critico verso le corporazioni, i loro privilegi, le loro regolamentazioni. Egli non crede che «la réprobation de tout règlement sur les ouvrages de la classe stérile favorise la liberté» e, anzi, ritiene utile «l'intervention de l'autorité publique»⁸⁷. E

⁸⁶ G. RICUPERATI, *Montesquieu...* cit., p. 199.

⁸⁷ L'espressione sopra citata di Gerdil "les ouvrages de la classe stérile" richiama termini frequentemente adoperati dai fisiocratici. Egli mostra di conoscerne le teorie specie per quanto riguarda le imposte, e polemizza con «les Auteurs de la nouvelle science économique», i quali vorrebbero sottoporre a imposta solo «le produit net», senza toccare manifatture e commercio, con la motivazione che ogni imposta sulla "classe stérile" si risolverebbe a danno dell'agricoltura, in quanto i manifatturieri farebbero pagare ai proprietari terrieri i loro prodotti a un prezzo più elevato.

Gerdil conclude il suo ragionamento, non senza una punta d'ironia: «Messieurs les économistes ont des vues profondes, qui méritent d'être sérieusement examinées par des hommes d'État», ma è prudente lasciare «aux plus curieux le soin de faire les premiers essais de ces nouvelles méthodes, dont on ne peut guères garantir le succès»⁸⁸.

A conclusione di quest'esame dei giudizi espressi da Gerdil sui fenomeni economici, si può dire che l'autore si mostra aggiornato sulle nuove teorie dei fisiocratici, attento alle situazioni concrete del paese, in particolare al fenomeno di inurbamento delle plebi rurali e alle conseguenze delle trasformazioni nelle colture. Ma i suoi giudizi sono filtrati da uno spirito intimamente conservatore, legato a valori tradizionali, mosso da inquieto timore verso le innovazioni, che alla sua prudenza non sembrano basate su sufficiente sperimentazione. Si può forse aggiungere un dato oggettivo: nell'ambiente subalpino, che egli ha sott'occhio, l'economia è meno dinamica e articolata di quella della Lombardia asburgica, fatta oggetto d'indagine dai collaboratori del "Caffé", i quali ci appaiono assai più vicini a una concezione liberistica dell'economia⁸⁹.

All'interno del *Précis*, che vuole essere una sorta di "vademecum" per il Principe, Gerdil non si limita solo a proporre un piano organico di azione in campo economico ed amministrativo, ma offre al Principe suggerimenti in un ambito a lui certo più congeniale, e del quale egli ha una diretta esperienza personale, non ricavata dalla lettura di testi altrui.

Nel capitolo XXIX, "Arts et Sciences", egli ricorda al Principe il dovere di proteggere le Lettere (come già fecero i Medici), in quanto è questa «la manière [...] la plus propre à donner de l'essor aux vrais talents». Ma subito Gerdil avanza riserve su quella che è la cultura dominante nel secolo, che s'identifica con la "liberté de penser". Grave colpa

⁸⁸ In contrasto con le considerazioni di Gerdil sono quelle di Pietro Verri (*Del piacere e del dolore e altri scritti*, a cura di R. De Felice, Milano, Feltrinelli, 1964), il quale, nella sua polemica contro le corporazioni, scrive che la loro istituzione può avere «un'apparenza di saviezza e di prudente circospezione. Sembra che si assicuri in tal guisa il buon servizio del pubblico, la perfezione dei mestieri [...] e che si impedisca che gli uomini senza costume e senza pratica possano defraudare i cittadini e screditare le produzioni interne presso gli stranieri». In realtà però — egli dice — le corporazioni, con la difesa di privilegi e con norme restrittive, costituiscono un freno alla introduzione di moderne tecniche di lavoro e contribuiscono a fare crescere il prezzo delle merci. Nettamente contrario si mostra pure all'intervento diretto dello Stato in ambito economico, ritenuto fonte di abusi, e remora per lo sviluppo produttivo. La giustizia e l'interesse del sovrano esigono di lasciare ai cittadini la maggiore libertà possibile. Anche Beccaria, nel corso delle sue lezioni di Economia Pubblica dalla cattedra milanese, trattando dello "stabilimento delle arti", si era mostrato contrario sia alla concessione di monopoli, sia a interventi diretti dell'autorità pubblica, il cui compito è quello di «eliminare gli ostacoli», tolti i quali "poco resta di positivo da farsi" (*Elementi di Economia Pubblica* cit., parte III, cap. II, prg. 19, p. 180).

⁸⁹ Sull'argomento cfr. D. CARPANETTO - G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento* cit., parte I.

degli uomini di Stato è di non avervi posto dei limiti, e abuso non meno grave è quello di permettere la stampa e la vendita di “mauvais livres”. Tanto più condannabile, tale abuso, se legato a interessi commerciali, perché in questo caso si sacrifica a un progetto economico «la conservation de la religion, des moeurs, de l'esprit national!». Egli guarda con inquietudine e timore al diffondersi di massime pericolose, è severo verso chi scrive «sans aucun frein de religion, de prudence, de pudeur», non lesina frecciate di pungente ironia: «Mille demi-savants ne font pas un savant, mille penseurs libres ne font pas un philosophe». Il tanto lodato “esprit” non è che «ce ton de persiflage si aisé, si commun dans les diatribes du jour». L'atteggiamento di Gerdil è qui più duro verso gli avversari di quanto apparisse nelle opere giovanili: infatti nella polemica contro Locke e contro Montesquieu l'autore — come si è visto — tendeva a misurarsi con loro sul piano comune della ragione o della politica, senza assumere quelle posizioni di condanna morale che erano proprie della controversistica cattolica. Va detto che il clima culturale illuminista andava acquistando sempre più marcatamente carattere antireligioso. Perciò Gerdil, come altri apologisti cattolici, si chiude su posizioni difensive e vede nella censura il mezzo più adatto per la protezione di quei valori etico-religiosi che sente minacciati. Considera dunque preciso dovere del Principe reprimere il diffondersi di teorie pericolose: «Le Prince doit être une garde contre cette démente qui met les esprits dans une fermentation toujours nuisible non seulement à la religion, mais encore à la tranquillité de l'État».

Assai guardingo egli è anche verso le dispute che possono intercorrere fra “gens de lettres”. Si dovranno dunque vietare le dispute che interessano religione e governo. Solo possono essere lasciate libere «les disputations qui ne sortent pas de la sphère des sciences naturelles, des arts, des lettres, de l'érudition»: esse forniscono alimento all'attività degli spiriti, e da esse può uscire «à temps en temps un rayon de lumière». Ma la conclusione lascia piuttosto perplessi: «L'inquiétude naturelle à l'esprit humain a besoin d'un aliment et c'est peut être le moins nuisible». Le dispute fra dotti sarebbero da considerarsi dunque come manifestazione e sfogo di una “inquiétude naturelle” e quasi come male minore nel fermento culturale del tempo? Non sembra essere stato questo lo spirito che informava le sedute dell'Accademia delle Scienze di Bologna e dell'Accademia delle Scienze di Torino, delle quali Gerdil fu membro attivo. In esse il confronto fra intellettuali appartenenti a diverse correnti di pensiero era considerato come fonte di arricchimento per una cultura che guardava senza remore oltre i confini dello Stato. Stupisce che Gerdil, che pure aveva esperienza di queste sedute accademiche, offra una visione riduttiva del significato di queste “disputations”. Qui però egli si riferisce solamente a dispute che interessano religione e governo.

Il capitolo XXX, *Cours d'études dans les Collèges et Universités*, si

apre con una constatazione critica: «Il y a long tems qu'on se plaint du grand nombre de sujets que les Collèges et les Universités enlèvent à la culture et aux arts mécaniques»: è colpa dei genitori che, per l'ambizione di avviare i figli a una carriera più onorevole, fanno loro abbandonare mestieri utili per avviarli a studi in cui avranno scarsa possibilità di riuscita⁹⁰. Ne segue un aggravio per lo Stato «surchargé d'une nombreuse classe de gradués en différentes facultés», i quali, sebbene in possesso di titoli accademici, difficilmente troveranno occupazione, a causa di un rapporto squilibrato fra posti disponibili ed aspiranti.

In queste riflessioni di Gerdil possiamo cogliere, in controluce, i concreti problemi che travagliarono la vita dell'Università di Torino dopo la riforma di Vittorio Amedeo II, soprattutto verso gli anni '60, quando la crescita del corpo studentesco divenne motivo di preoccupazione per il delinarsi di una pericolosa disoccupazione intellettuale⁹¹. Gerdil si pone il problema di come alleggerire lo Stato dall'eccessivo numero di graduati che non possono essere assorbiti nella carriera amministrativa. Non ritiene accettabile il progetto di chiudere l'accesso alle facoltà universitarie ai giovani provenienti dalle classi sociali inferiori. «Ce projet, injurieux par lui même à la classe la plus nombreuse de la société», ha per di più l'inconveniente di escludere dagli studi soggetti che, forse, per i talenti personali, sarebbero divenuti una risorsa per la patria. Preferibile invece l'istituzione di «examens sévères» a cui sottoporre gli aspiranti ai gradi. Attraverso questa rigorosa selezione sarà escluso chi non dimostrerà le attitudini per trarre profitto dagli studi e soprattutto chi pretenderà di ottenere i gradi «sans prendre trop de peine pour les mériter»⁹². La decadenza degli studi universitari è da Gerdil attribuita a «l'idée séduisante de faciliter le progrès des études». A questa falsa idea l'autore

⁹⁰ Sono riflessioni che Gerdil, con parole simili, fa in un discorso accademico, pubblicato a Bologna nel 1785, sotto il titolo di *Considerazioni sopra gli studi della gioventù*, la cui composizione risale però agli anni della sua permanenza a Torino: «Parecchi giovani si tolgono all'agricoltura, oppure alle arti meccaniche per imprendere la carriera degli studi. È quantunque pochissima disposizione vi abbiano, nulla di meno, attesa la facilità delle istruzioni, vi riescono quanto basta per conseguirne gli ornamenti, li quali poi servono loro o a poter fare nulla onorevolmente, o a fare male, volendo ciò fare che non sanno» (E. R., I, pp.149 e ss.).

⁹¹ D. BALANI (*Toghe di Stato ... cit.*) svolge un'approfondita ricerca sulla attività dell'Ateneo torinese in questo periodo storico e cita una Relazione del Magistrato della Riforma del 1761, da cui emerge la preoccupazione delle autorità accademiche per il crescente numero di graduati che uscivano dall'Università.

⁹² Questa proposta di Gerdil sembra rispondere a problemi dibattuti nell'ambiente universitario, alla cui soluzione miravano le Costituzioni del 1772 ricordate da Donatella Balani (op. cit., pp. 145-146). Esse creavano più severi ed efficaci organismi di controllo degli studi e raddoppiavano le tasse universitarie, sia per far fronte al deficit finanziario dell'Ateneo, sia per tener lontani dalle facoltà giuridiche gli studenti di modeste condizioni sociali, indirizzandoli a studi a loro più consoni, cioè alle Arti che preparavano personale tecnico per gli uffici e insegnanti per le Scuole secondarie.

contrappone una distinzione tra la facilità di apprendimento, che deriva da “bonté des méthodes”, e un altro tipo di facilità che consiste nel «trancher les difficultés au lieu de travailler à les éclaircir». Il risultato è «de tout apprendre pour ne rien savoir».

Ritengo opportuno ricordare qui altre due opere di Gerdil, che mi sembra possano essere considerate quasi completamento e corollario delle sue riflessioni sulle Arti e Scienze contenute nei citati capitoli XXIX e XXX del *Précis*. L'argomento comune è visto secondo angolazioni diverse: il *Précis* si presenta come invito ad un'azione di protezione e di controllo sulle Scienze e sulle Arti da parte del Principe; il discorso accademico *Considerazioni sopra i lavori accademici*⁹³ e l'opuscolo *Règlements et statuts proposés pour l'établissement d'une Académie des Sciences*⁹⁴ contengono precise norme per il funzionamento di un'Accademia e le finalità culturali che essa deve proporsi. I *Règlements et statuts* nell'edizione napoletana (1853-56) recano il titolo (trovato in una pagina del manoscritto) *Parere sul progetto di regolamento per la R. Accademia di Torino*. L'opera fu dunque composta con questa precisa destinazione intorno al 1773, secondo l'opinione di Lantrua⁹⁵. Invece il discorso accademico *Considerazioni sopra i lavori accademici* è di data anteriore e di contenuto più generale, come risulta da un passo dei *Règlements et statuts*, dove Gerdil cita un proprio «écrit italien sur les travaux Académiques, composé depuis longtemps, et sans aucune vue relative à la Société de Turin».

I contenuti delle due opere si integrano a vicenda. Fin dalla prima pagina dei *Règlements* troviamo una dichiarazione solenne dell'utilità della scienza: «Toute découverte réelle dans l'ordre de la nature ne peut qu'être suivie d'une utilité réelle ou immédiate dans l'ordre de la société»⁹⁶. Ne consegue che compito d'«une Compagnie savante» sarà «d'étendre la sphère des connoissances réelles» da cui deriveranno vantaggi per l'umanità. Appare dunque in piena sintonia col pensiero contemporaneo questa concezione della scienza come servizio utile alla società e non come valore autonomo ed esclusivo.

La prima delle classi in cui, secondo il progetto gerdiliano, si articolano i lavori dell'Accademia è quella delle Scienze Naturali, suddivisa in Storia Naturale, Fisica, Matematica. Segue la classe definita di Antichità, diretta allo studio delle scienze ed arti presso gli antichi, che ha lo scopo di gettare nuova luce sull'origine e il progresso delle conoscenze umane. Affiora a questo punto una preoccupazione di natura filologica da cui nasce l'esigenza che i testi degli autori antichi siano esatti e la tra-

⁹³ E.R., III, pp. 331 e ss.

⁹⁴ E.R., III, pp. 347 e ss.

⁹⁵ A. LANTRUA, *Giacinto Sigismondo Gerdil filosofo e pedagista nel pensiero italiano del secolo XVIII*, Padova, CEDAM, 1952, p. 16.

⁹⁶ E. R., III, p. 347.

duzione sia fedele. Gerdil propone come «travail digne d'une Académie» una traduzione di tali testi che sia frutto di lavoro associato, «pas simplement comme le travail isolé des différents membres de l'association»; vi si aggiungeranno note esplicative, atte a chiarire le parti oscure del testo. Sarebbe questo «un présent digne d'être offert à la République des Lettres»⁹⁷. Si può qui cogliere un evidente riferimento al progetto, caro al Muratori, di una fattiva collaborazione culturale fra le Accademie europee. Una terza classe è quella di Agronomia, che potrebbe collocarsi tra analoghe istituzioni sorte in varie capitali d'Europa: gli studi teorici darebbero l'avvio a sperimentazioni pratiche fatte dagli stessi accademici nei propri fondi. Gerdil è invece contrario all'istituzione di una classe di Filosofia speculativa, in quanto vede il pericolo che vi penetrino moderne teorie contrarie alla religione e al governo. Tuttavia, per non escludere dall'Accademia le discipline filosofiche, Gerdil ritiene che si possa permettere agli associati di occuparsene «à condition néanmoins que le mémoire ne seroit lu à l'Académie qu'après avoir été présenté au Directeur ou au Secrétaire, pour s'en assurer, par le suffrage de quelque homme habile, que l'ouvrage ne contient rien de contraire aux saines maximes».

La preoccupazione per l'incalzare di un libero pensiero, pericoloso per i valori tradizionali, ispira a Gerdil la proposta di precise restrizioni nell'ammissione all'Accademia di nuovi membri. Bisogna escludere non solo i soggetti «d'une probité suspecte», ma anche coloro che con discorsi o scritti non si fanno scrupolo di diffondere massime contrarie alla religione e alle leggi. Egli caldeggia una sorta di censura all'interno dell'Accademia: il Direttore avrà il diritto di concedere o rifiutare la pubblicazione dei "Mémoires" dei singoli Accademici.

Uno spirito rigidamente conservatore, per non dire reazionario, sta dunque alla base dei *Règlements et statuts* per tutto ciò che riguarda la vigilanza contro opinioni considerate pericolose. Invece, sotto altri aspetti, Gerdil appare rispettoso della libertà dei singoli Accademici: è contrario a ogni norma che prescriva loro un tempo fissato per la composizione dei Mémoires, poichè la spinta a mettere per scritto le idee deve essere interiore, nascere dalla fecondità del pensiero, e non provenire da regole esterne. Gli Atti ufficiali e la storia dell'Accademia devono essere redatti in Latino, lingua conosciuta dai dotti di tutte le Nazioni, ma i lavori degli Accademici saranno composti nella lingua madre di ciascuno e non tradotti in Latino, in quanto «la traduction feroit perdre la touche originale, qui donne toujours du prix à un bon ouvrage». Un accenno tutto moderno allo spirito di ricerca che deve ispirare i lavori dell'Accademia si trova nel citato discorso *Considerazioni sopra i lavori accademici*, dove è detto chiaramente che gli Accademici devono essere animati «da spiri-

⁹⁷ Ivi, p. 348.

to d'investigazione più che di dottrina». Nei *Règlements et statuts* si indica la differenza fra Università e Accademie con queste parole: «Les Universités sont établies pour enseigner les sciences aux élèves qui veulent s'y former, les Académies se proposent de nouvelles recherches à faire». Perciò distinte devono essere le funzioni dei Professori universitari e degli Accademici, anche se dalle Università sono venuti soggetti che hanno fatto onore alle Accademie, e se le Accademie hanno formato Professori che occuparono cattedre «avec la plus grande distinction». Una visione elitaria della cultura ispira Gerdil a indicare nell'«esprit de politesse» la caratteristica a cui devono essere improntati i rapporti fra gli Accademici, in quanto «ce n'est pas trop exiger d'un Corps de Savants que d'en attendre des sentiments plus élevés que ceux du vulgaire ignorant»⁹⁸.

4. - *Il lusso: la polemica contro Melon*

Caratteristico del pensiero settecentesco è il tentativo di individuare le leggi che presiedono al funzionamento delle società umane e di spiegare razionalmente, attraverso di esse, i fattori economici che in quell'epoca imprimevano rapidi mutamenti sociali all'interno dei singoli paesi. Fenomeni come la produzione di merci di lusso e di generi voluttuari, l'infittirsi dei commerci transoceanici, il finanziamento di grandi iniziative imprenditoriali e commerciali attraverso prestiti ad interesse relativamente elevato sono indagati in se stessi e nelle implicazioni che comportano nello sviluppo economico delle Nazioni, in vista di una vita più confortevole, e si tende a sganciarli dai tradizionali canoni di giudizio etico-religioso. Il tema del lusso segna un crinale fra la concezione cristiana, che vede, nell'eleganza e nello sfarzo, l'ostentazione di una vanità moralmente condannabile, e, per converso, la visione, tutta concreta ed economicistica, che valuta il lusso quale utile stimolo ad attività produttive di ricchezza per il Paese⁹⁹.

Un'interpretazione del lusso che travalicava l'ambito economico, per ricollegarsi alla corrente filosofica del sensismo, era proposta da Beccaria nei suoi *Elementi di Economia Pubblica*¹⁰⁰: secondo Ricuperati il suo giudizio favorevole sul lusso come motore economico è da collegarsi con «una giustificazione tratta dallo stesso terreno della psicologia sensistica del calcolo dei dolori e dei piaceri»¹⁰¹. Scriveva infatti Beccaria: «Il dolore, che nasce dalla privazione dei piaceri, fa nascere l'amore dei comodi,

⁹⁸ Ivi, p. 356.

⁹⁹ Sull'argomento si veda *La polemica sul lusso nel Settecento francese* a cura di C. Borghero, Torino, Einaudi, 1974.

¹⁰⁰ *Elementi di Economia Pubblica* cit., Parte IV, Cap. V, Prg. 32, p. 192.

¹⁰¹ G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi* cit., p. 134.

e l'avidità delle sensazioni aggradevoli [...] fa nascere dipoi la sollecitudine ed inquieta voglia di distinguersi e tutte le minuzie della vanità»; «chi volesse schiantare il lusso da una Nazione farebbe lo stesso progetto di chi volesse distruggere alcuna delle facultà inerenti all'uomo». La dottrina economica sul commercio (e in particolare sul lusso) era per Beccaria sbocco naturale della sua concezione dell'uomo.

L'apologia del lusso in rapporto con l'agricoltura fu fatta da Pietro Verri in due articoli pubblicati su "Il Caffè" (1764)¹⁰². I grandi proprietari terrieri — egli scrive — ove non avessero lo stimolo del lusso, si limiterebbero a fare coltivare le campagne solo per ricavarne il necessario, ma, conosciuti i bisogni del lusso, per farvi fronte promuoveranno in tutti i modi l'agricoltura, con vantaggio anche dei contadini. Il solo lusso veramente pernicioso è quello che toglie alla coltura le terre per farne parchi o riserve di caccia.

Nel dibattito sul lusso si inserisce Gerdil, che, nel *Discours de la nature et des effets du Luxe* (1768)¹⁰³ assume una posizione polemica nei riguardi dell'*Essai politique sur le commerce* (1734) dello studioso di economia Jean-François Melon¹⁰⁴. Questi, con una visione "moderna", aveva fatto l'apologia del lusso, considerato motore di attività economiche che giovano allo Stato, fanno circolare il denaro dai ricchi ai poveri e, dando a questi lavoro, li tengono lontani dall'ozio e dall'ubriachezza: «C'est peut être le Luxe qui a banni des Villes et de l'Armée l'yvrognerie, autrefois si commune, et bien plus nuisible pour le corps et pour l'esprit»¹⁰⁵.

Troviamo il tema del lusso trattato pure da Montesquieu, che lo inserisce però in un discorso più ampio, di più chiara ispirazione illuminista, legandolo alla ineguaglianza della divisione dei beni fra i cittadini, all'esagerato accrescimento delle città, dove l'aggregarsi di un gran numero di uomini suscita nuovi bisogni e accende il desiderio di distinguersi dagli altri con l'opulenza, mentre di contro sta l'impoverimento delle campagne: «Le luxe [...] est dans chaque État en raison composée des richesses de l'État, de l'inégalité des fortunes des particuliers et du nombre

¹⁰² P. VERRI, *Elementi del Commercio in Il Caffè, 1764-1765*, a cura di S. Romagnoli, Milano, Feltrinelli, 1960, tomo I, p. 32 e ID., *Considerazioni sul lusso*, ivi, p. 113.

¹⁰³ *Discours de la Nature et des effets du Luxe*, Turin, 1768, in E. R., VIII, pp. 223 e ss.

¹⁰⁴ Jean-François Melon (1680-1738), economista francese, fu collaboratore di Law, e poi segretario del Reggente Filippo d'Orléans. L'opera che lo rese famoso fu l'*Essai politique sur le commerce, où l'on ébauche les principales matières qui en font l'objet, par rapport à une Nation en general, comme Denrées, Habitans, Colonies, Esclaves, Compagnies exclusives, Gouvernement, Industries, Luxe, Valeurs numéraires, Monnoyes, Augmentation ou Diminution d'icelles, le Change et le Crédit Public*, 1734, senza indicazione del luogo di pubblicazione, in J.-F. MELON, *Opere*, a cura di O. Nicastro e S. Perona, Siena, Università degli Studi, 1977, vol. II, pp. 101 e ss.

¹⁰⁵ MELON, *Essai politique...* cit., p. 182.

d'hommes qu'on assemble dans des certains lieux»¹⁰⁶. Montesquieu stabilisce un legame fra il lusso e le varie forme di governo. Mentre infatti è necessario che con opportune leggi suntuarie il lusso sia bandito dalle repubbliche, nelle quali si richiede che i cittadini antepongano la gloria e l'interesse della patria all'utile proprio, il lusso è invece connaturato alle monarchie, dove grande è l'ineguaglianza delle ricchezze. Di conseguenza, dove i nobili per arricchirsi hanno tolto il necessario ai poveri, bisogna che i mezzi di sostentamento siano a questi resi attraverso il lavoro artigianale. «Le luxe est singulièrement propre aux monarchies [...] Comme, par la constitution des monarchies, les richesses y sont inégalement partagées, il faut bien qu'il y ait du luxe. Si les riches n'y dépensent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim. Il faut même que les riches y dépensent à proportion de l'inégalité des fortunes, et que, comme nous avons dit, le luxe y augmente dans cette proportion. Les richesses particulières n'ont augmenté que parce qu'elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu'il leur soit rendu»¹⁰⁷.

Gerdil, pur citando Montesquieu, non ne coglie il discorso in tutte le sue implicazioni politiche, ma si limita a sottolineare le considerazioni più specificamente morali. Si accosta invece maggiormente alle critiche che Muratori nel trattato *Della pubblica felicità* aveva fatto a Melon e alle sue teorie sul lusso. L'abate modenese in quest'opera svolge un discorso obiettivo e articolato, che non condanna aprioristicamente il lusso in se stesso, ma vi riconosce, come in tutte le cose umane, aspetti positivi e negativi. Convinto assertore della teoria tardo-mercantilistica, egli ammette che non è un danno per lo Stato se il denaro passa da una mano all'altra entro i suoi confini; dannoso è invece il lusso quando l'acquisto di beni voluttuari sia diretto verso l'estero, poiché diviene allora causa di fuoruscita di oro e argento dal paese. Il lusso dei ricchi tuttavia non è nocivo, quando essi vi impieghino solo il superfluo, anzi può risolversi in vantaggio e abbellimento della città se le ricchezze sono spese nella costruzione di splendidi palazzi e in opere di pubblica utilità: «Primieramente alla partita dei danni del lusso non s'hanno da mettere le case, palagi ed altre fabbriche di città o di villa per sontuose che siano; perché quand'anche si trovasse alcun preso da tanta vanità che per fare una grandiosa e deliziosa abitazione si fabbricasse la propria rovina con l'impoverirsi, questo caso è assai raro; laddove d'ordinario non fabbrica se non chi ha buon polso, e può aggiugnere al suo capitale quello di una casa agiata per sè e per gli eredi suoi [...] Per conto poi del pubblico, ogni ben regolata città ha da esser tenuta a chi colla bellezza e magnificenza delle fabbriche cerca il comodo proprio, e insieme procura la di lei mag-

¹⁰⁶ *Esprit des Lois*, Parte I, Libro VII, cap. I, ed. cit. p. 106.

¹⁰⁷ *Ivi*, Parte I, Libro VII, cap. IV, p. 109.

gior vaghezza»¹⁰⁸. Dannoso è invece il lusso quando il denaro è impiegato nell'acquisto di stoffe, ornamenti, oggetti destinati a presto consumarsi e a passare di moda, oppure in stolte gare per primeggiare gli uni sugli altri. Un accenno specifico, pieno di calore umano, è fatto all'ambizione dei padri di dotare le figlie in misura superiore alle proprie possibilità: consuetudine, questa, che può provocare dissesti finanziari nelle famiglie o costringere le giovanette alla monacazione forzata.

Gerdil, sebbene risenta l'influsso di Muratori, tratta l'argomento con più rigorosa sistematicità e con una posizione eticamente più rigida. Severo è il giudizio che egli, nell'*Examen de raisonnemens de l'Auteur de l'Essai politique sur le Commerce, au faveur du luxe*¹⁰⁹, posto in appendice al *Discours*, dà su chi spende a costruire o a dorare splendidi palazzi, in quanto agisce «contre le bien public et contre la morale [...] il prodigue en luxe ce qu'il est rigoureusement tenu d'employer pour le soulagement de ceux qui vivent dans l'indigence»¹¹⁰. Il suo criterio di valutazione è dunque più intransigente e angusto rispetto a quello di Muratori. Sincera è la sua ansia di alleviare l'indigenza dei poveri, ma la soluzione proposta si limita alla possibilità di migliorarne l'esistenza attraverso la beneficenza.

Come è sua abitudine, Gerdil all'inizio del *Discours* fissa con precisione il significato esatto dei termini: «J'appelle luxe un excès de délicatesse, et de somptuosité soit dans les aises et les commodités de la vie, soit dans le train relatif au rang que l'on occupe dans la société». Passa poi a precisare che cosa intenda per "excès", facendo salve le distinzioni relative alle differenti classi sociali, che si manifestano non solo nel diverso grado di autorità, ma anche nel diverso apparato esteriore, e che rispondono a «un certain esprit d'ordre inséparable de l'humanité». In questa ragionata definizione di "luxe" penso si possa cogliere una puntigliosa risposta all'affermazione di Melon: «Le terme de Luxe est un vain nom, qu'il faut bannir de toutes les opérations de Police et de Commerce, parce qu'il ne porte que des idées vagues, confuses, fausses, dont l'abus peut arrêter l'industrie même dans sa source»¹¹¹. Mentre dunque l'economista francese aveva voluto presentare come evanescente e vago il significato del termine, Gerdil gli attribuisce un preciso valore, quello di un rapporto, vorrei dire matematicamente quantificabile, fra beni di fortuna e spese voluttuarie. Eccesso è dunque travalicare i limiti della propria condizione sociale e dei propri beni di fortuna, oppure ricercare raffinatezze e piaceri che snervano corpo e anima. Dall'ambito economico e sociale,

¹⁰⁸ *Della pubblica felicità* cit., cap. XIX, in *Opere* cit., II, p. 1632.

¹⁰⁹ Nell'*Examen*, posto in appendice al *Discours*, Gerdil espone una critica ragionata su singoli passi dell'*Essai politique sur le commerce*.

¹¹⁰ E. R., VIII, p. 266.

¹¹¹ MELON, *Essai politique...* cit., p. 183.

esaminato da Melon, il discorso di Gerdil si sposta così a quello più specificamente morale, che comporta la condanna del lusso sul piano etico.

È degno di nota il fatto che Gerdil citi Montesquieu e Bielfeld, scrittori «ni dévots ni moralistes», a sostegno del suo giudizio critico. In entrambi trova riflessioni sul nesso esistente fra lusso, corruzione dei costumi, corruzione politica. Riporta una frase di Montesquieu: «L'effet propre du luxe est de tourner les esprits vers l'intéret particulier. À des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la Patrie, et la sienne propre, mais une âme corrompue par le luxe a bien d'autres désirs. Bientôt elle devient ennemie des Loix qui la gênent»¹¹². Da Bielfeld è ricavato il concetto del legame fra popolo e Stato: «C'est le peuple qui fait l'État. Si ce peuple s'abandonne à toutes sortes de vices, il ne faudra qu'une génération ou deux pour l'énerver. C'est un fait fondé sur l'expérience de tous les siècles»¹¹³.

Passando a controbattere le singole asserzioni di Melon, il nostro autore obietta che il lusso non è stimolo alla produzione artistica, perché l'arte presuppone l'aspirazione al grande e al sublime, mentre al lusso si accompagna la frivolezza. Egli è convinto che il lusso non solo fa degenerare i costumi, ma avvilisce lo spirito umano, e che il valore sproporzionato attribuito alle cose frivole provoca strane metamorfosi negli uomini. Sotto l'impulso di questo pensiero la sua fantasia si anima ed egli, per esprimere questi concetti, si vale non di un pacato ragionamento — come è sua abitudine — ma della vivida immagine dell'aquila e della farfalla: «Pourroit-on croire que l'oiseau de Jupiter, fait pour planer dans les airs, pour fixer le Soleil, et élever iusqu'aux nuées son vol audacieux, pût se complaire de se voir métamorphosé en papillon aux ailes dorées? Le luxe opère tous les jours des métamorphoses plus étranges parmi les hommes»¹¹⁴. Non è vero che il lusso, favorendo il commercio, sia sorgente di prosperità per lo Stato. Contro tale proposizione egli, riprendendo alcune considerazioni contenute nell'*Esprit des Loix*, raccoglie un'organica serie di osservazioni sui danni prodotti dal lusso.

Il lusso eccessivo è causa di crescente disuguaglianza di ricchezza fra i cittadini, una parte dei quali abbonda di cose superflue, mentre l'altra manca del necessario. Via via che i ricchi accrescono i loro possedimenti a danno dei vicini meno abbienti, costretti a cedere le loro terre, diminuisce il numero dei proprietari e aumenta quello dei “giornalieri”. Di conseguenza sul mercato del lavoro il prezzo della manodopera tende a svilarsi, come quello di tutte le merci troppo abbondanti. Ne seguono disoc-

¹¹² *Esprit des Loix*, Parte I, Libro VII, cap. II, ed. cit., p. 108.

¹¹³ Jakob Friedrich VON BIELFELD (1716-1770) pubblicò in lingua francese le *Institutions politiques* (La Haye, chez P. Gosse, 1760-1772), dedicandole al principe Augusto Ferdinando di Prussia, fratello del re. La frase citata si trova nel Tomo II, cap. XV.

¹¹⁴ E. R., VIII, p. 234.

cupazione e miseria dei braccianti, che si riversano nella capitale a formarvi una massa di “fainéans”. È infatti un errore credere che il lusso faccia circolare il denaro in tutto il Paese: esso giunge solo nelle mani degli artigiani degli articoli di lusso, e non rifluisce nelle campagne. «La raison est que les productions de la terre, destinées à l’usage commun, n’excèdent jamais un certain prix: au lieu que les productions de luxe, n’ayant d’autre valeur que celle que leur donne la fantaisie, le prix en devient excessif»¹¹⁵. Solo il frazionamento della proprietà terriera, aumentando il numero dei proprietari, farebbe diminuire quello dei braccianti, i quali, divenuti più rari, potrebbero pretendere un più alto prezzo per il loro lavoro. Da questo miglioramento di vita degli strati più umili della società tutto il Paese trarrebbe vantaggio. È vero che una Nazione, grazie alle sue manifatture, può attirare denaro dai popoli vicini, ma sarà destinata, prima o poi, a subire la concorrenza delle merci prodotte in altri Paesi. Inoltre il lusso induce le Nazioni opulente a contrarre debiti, per pagare i quali il popolo sarà oppresso da imposte onerose. Ma fra tutte le conseguenze negative del commercio dei generi di lusso e voluttuari la più terribile è senza dubbio la tratta dei Negri. Se si calcola il numero di uomini morti per le guerre, i naufragi, le malattie “on conviendra qu’il n’arrive point de barrique de sucre en Europe, qui ne soit teinte de sang humain”¹¹⁶.

Pur accettando molte delle idee di Montesquieu e di Bielfeld, Gerdil non può esimersi dal sottoporre a severa critica alcune loro affermazioni, ispirate a una visione dell’economia autonoma rispetto alla morale. Montesquieu aveva giudicato le “femmes galantes” più utili allo Stato delle “femmes sages” in quanto, nel loro desiderio di piacere, promuovevano l’attività degli artigiani del lusso, mentre le “femmes sages”, consigliate dai Direttori Spirituali, facevano elemosina ai mendicanti, nutrendo così uomini inutili alla Nazione. Anche Bielfeld nelle sue *Institutions politiques* aveva sostenuto che la Chiesa, predicando la necessità delle elemosine ai poveri, incoraggiava la mendicizia oziosa, a danno dell’attività lavorativa, utile al benessere dello Stato. Gerdil risponde che gli oziosi offendono Dio e la società, e che bene fanno i magistrati a impedire questo disordine, che è pure condannato dalla Chiesa. Riconosce pertanto i valori della nuova cultura, che mette al primo posto il bene pubblico, ma al tempo stesso ribalta le accuse dei detrattori della Chiesa, dicendo che l’equità vorrebbe che, prima di condannare, si studiassero sul serio e senza preconcetti gli insegnamenti ecclesiastici. Quanto alle “femmes sages” sottolinea con forza che esse aiutano con le loro offerte gli Ospizi dove si curano gli orfani nel timore di Dio e nell’apprendimento di qualche mestiere utile alla società.

¹¹⁵ Ivi, p. 231.

¹¹⁶ Ivi, p. 232.

Nel citato *Examen de raisonnemens* ancora più specifiche e puntuali sono le risposte di Gerdil alle varie argomentazioni in cui si articola il discorso di Melon. Nell'*Essai politique* leggiamo: «Si les hommes étoient assez heureux pour se conduire par la pureté des maximes de la Religion, ils n'auroient plus besoin de Loix; le devoir serviroit de frein au crime, et de motif à la vertu; mais malheureusement ce sont les passions qui conduisent, et le Législateur ne doit chercher qu'à les mettre à profit pour la Société. Le Militaire n'est valeureux que par ambition, et le Négociant ne travaille que par cupidité; souvent l'un et l'autre pour se mettre en état de jouir voluptueusement de la vie»¹¹⁷. Pertanto, tenuta presente la ricerca, da parte dell'uomo, del godimento voluttuoso della vita, ecco che il lusso — che risponde a questa esigenza — va incoraggiato in quanto si trasforma in motore di nuovo lavoro e attività. Di rimando, Gerdil considera utopica l'asserzione che non sarebbero necessarie le leggi se gli uomini fossero virtuosi: «celui qui pense que des hommes vertueux, rassemblés en Société, pourroient se passer de toute règle positive, ignore ce que c'est que l'Homme et la Société»¹¹⁸. Si dice invece d'accordo con Melon sul fatto che il legislatore, non potendo annientare le passioni umane, deve almeno rivolgerle a profitto della società, ma rifiuta la conseguenza che ne trae Melon a favore del lusso. Contro l'affermazione che il militare agisce per ambizione, Gerdil fa una calda difesa del sentimento che spinge l'eroe a sacrificare la vita in battaglia per la Patria e lo Stato: l'amore della gloria non ha nulla in comune con l'amore della voluttà, ma nasce da un naturale «fond de grandeur inépuisable». Di tono più sommesso, ma tuttavia convinta, è la difesa dei negozianti, che non possono essere accusati tutti, genericamente, di lavorare solo per cupidigia: vi sono fra loro molti che vivono onestamente dei frutti di un'attività lodevole e utile al pubblico. Se poi alcuni commercianti sono mossi esclusivamente dall'interesse, è inutile ispirare loro ancor maggior brama di guadagno: non si addice a una sana politica accendere negli uomini sete di ricchezza.

Gerdil prende poi di petto uno degli argomenti cari agli economisti del tempo: la "circulation d'argent". Per dimostrare l'insufficienza di questo concetto egli si vale della similitudine con le acque correnti di un Paese: non è sufficiente che una regione abbondi di acque, ma occorre che esse siano saggiamente distribuite in tutto il territorio per fertilizzarlo, mediante canali abilmente costruiti. «Cette image peut s'appliquer à la circulation de l'argent, en observant que l'échange des denrées par le commerce intérieur, et que le prix de l'industrie, et d'un travail utile, sont les canaux naturels qui doivent le diriger et le subdiviser jusque dans les villages, et les hameaux les plus reculés, pour y porter cette aisance qui

¹¹⁷ *Essai politique...*, cit., p. 180.

¹¹⁸ E. R., VIII, p. 251.

récompense et excite le travail»¹¹⁹. Quindi non basta che un politico parli di circolazione del denaro, ma è necessario determinare quale debba essere il corso di questa circolazione per renderlo utile a tutta la società; e, da studioso di leggi fisiche, Gerdil conclude: «ce serait, pour ainsi dire, l'hydrodynamique politique».

Emerge dal discorso di Gerdil una visione paternalistica dei doveri del sovrano, che deve interessarsi al benessere e alla prosperità dei sudditi come di altrettanti figli. Di qui la critica a Melon, il quale sostiene che non importa allo Stato se un individuo o una famiglia cadano in rovina per la stolta vanità di voler gareggiare nel lusso con altri più ricchi: «Qu'importe à l'État qu'une sottile vanité ruine un particulier envieux de l'équipage de son voisin? C'est la punition qu'il mérite, et l'Ouvrier plus estimable que lui s'en nourrit. Ce que l'on dit d'un particulier se dira également d'une maison et même d'un Marchand assez imprudent, pour faire un crédit également dangereux à l'un et à l'autre, jusqu'à ce que la Loi aura pourvu au prompt paiement des dettes»¹²⁰. Ribatte Gerdil che sotto un buon governo ogni cittadino è caro alla Patria e allo Stato: «L'objet de la société civile n'est autre que la conservation, la sûreté, le bonheur des membres qui la composent»¹²¹.

Ma la polemica di Gerdil va ben oltre Melon e investe il sentire di tutto il suo secolo. «Ce n'est que dans ce siècle, qui se pique de raison et de philosophie, que l'on a commencé à estimer la valeur des hommes, comme celles des troupeaux, par le profit qui en revient à l'État. C'est une idée bien noire que de regarder les hommes sur le pied d'une marchandise»¹²². Come si vede, Gerdil si fa qui portavoce della concezione cristiana che difende la centralità della persona umana nella vita associata, contro le dottrine economicistiche, che andavano diffondendosi nel secolo XVIII, secondo le quali la morale, svincolata dai principi evangelici, non può prescindere dall'utilità economica della Nazione. Fondamentale, in questa direzione, era stato l'insegnamento di Mandeville sviluppato nel noto apologo *Fable of the Bees, or private Vices, public Benefits* del 1714¹²³, che prospettava, quale lezione di comportamento per l'uomo, l'esempio dell'alveare, prima attivo e prospero, che va in rovina

¹¹⁹ Ivi, p. 263.

¹²⁰ MELON, *Essai politique...* cit., p. 187.

¹²¹ E. R., VIII, p. 261.

¹²² Ivi.

¹²³ Bernard de Mandeville, (1670-1738) medico olandese trasferitosi in Inghilterra, pubblicò nel 1714 la *Fable of the Bees, or private Vices, public Benefits*, dove insegna, nell'apologo dell'alveare caduto in rovina dopo esser divenuto virtuoso, che la pura virtù non può render prospera una nazione, che anzi ne viene danneggiata. Cfr. Bernard DE MANDEVILLE, *La favola delle api: ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, a cura di Tito Magri, Bari, Laterza, 1987; M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980.

col sopraggiungere della virtù e della giustizia, le quali vi spengono tutti i precedenti stimoli, egoistici ma utili, finalizzati ad agire e produrre, e, come tali, da considerarsi dei pubblici benefici. Sulla scia di Mandeville e Melon stava sorgendo nella cultura europea della prima metà del secolo la concezione di una società umana governata dalle leggi dell'interesse, a somiglianza del mondo fisico governato da proprie leggi immutabili; in questo quadro l'interesse individuale doveva essere indirizzato — attraverso lo studio delle leggi economiche basato su rigorosa razionalità scientifica — ad un presunto bene collettivo, che poco concedeva alla morale tradizionale.

Temi come il commercio, il lusso, l'usura si diffondevano largamente nel pensiero settecentesco, sostituendo al primato della politica il primato dell'economia. Anche a Napoli, nella prima metà del Settecento, si erano indirizzati su questo versante gli studi degli economisti Galiani e Intieri¹²⁴. Celestino Galiani, già nella *Scienza morale*, scritta a partire dal 1720, individuò nelle passioni le forze che muovono la società umana, così come le leggi scoperte da Newton regolano i fenomeni fisici. Pertanto è dallo studio dell'uomo e dei suoi interessi individuali che si possono ricavare le leggi che presiedono alle azioni dell'uomo, e che sfociano nei vasti fenomeni economici, capaci di portare al positivo evolversi della società.

Anche più attento al dato scientifico fu Bartolomeo Intieri, che nei suoi scritti promosse lo spostamento di interessi dalle scienze naturali alle scienze sociali, caratteristico della cultura illuminista. Il calcolo era per lui lo strumento della nuova scienza economica, i cui processi non possono essere condizionati dalla valutazione dei costi sociali a carico delle classi più povere. Indice di questa mentalità economicistica, unicamente tesa allo sviluppo della società attraverso i guadagni di commercianti e imprenditori, è il brano di una lettera di Intieri a Galiani del 1738, riportato da Vincenzo Ferrone¹²⁵: «Al contadino e al di più degli uomini che lavorano solamente col corpo, come fanno i cavalli e gli asini e l'acqua e il vento, è bene che non si dia altro ch'il puro vitto molto ristretto, un misero vestito con la considerazione ancora alla sua misera famigliuola», perché per la «felicità d'uno Stato questa sorte di gente non merita nulla di più». Le remore di natura etico-religiosa erano dunque superate in nome di un razionalismo di stampo illuministico, che va inquadrato in un più generale progetto di riforme rispondenti alle esigenze di un'economia in espansione, dove viene emergendo la figura del mercante.

Contro queste teorie si indirizzò Paolo Mattia Doria, che nella sua

¹²⁴ Su Galiani e Intieri, e più in generale sull'Illuminismo napoletano, si veda V. FERRONE, *Scienza, Natura, Religione* cit., parte VI: *Dalle scienze naturali alle scienze sociali. Origini dell'Illuminismo napoletano*, p. 455 e ss.

¹²⁵ FERRONE, *Scienza, Natura, Religione...*, cit., parte VI, p. 564.

Relazione circa la situazione economica del Regno, inviata nel 1740 a Francesco Ventura, Presidente del Supremo Magistrato del Commercio nel Regno di Napoli, espresse una posizione nettamente antiilluministica. Benché la sua attenzione fosse rivolta prevalentemente verso l'agricoltura e i contadini, egli riconobbe tuttavia l'importanza del commercio per la rinascita economica del Regno, ma al commercio assegnò, come fine ultimo, non l'arricchimento individuale (sostenuto invece dagli economisti), bensì uno scopo "sociale": lo scambio cioè di quelle merci che agli uni mancano e gli altri hanno in abbondanza. Criticò il commercio dei beni di lusso provenienti dall'estero, inutili per lo sviluppo del Regno; soprattutto condannò aspramente gli aspetti più crudi della nuova scienza economica, come la legittimazione dell'usura, contro la quale propose l'istituzione del Banco di San Gennaro per finanziare con prestiti agevolati le attività economiche¹²⁶.

Sebbene Gerdil, nella sua polemica contro Melon, non citi Doria, tuttavia mi sembra vi si possa avvertire qualche eco del pensiero dorianesimo¹²⁷. Mi riferisco specialmente alla distinzione fra commercio interno e commercio esterno dei beni di lusso e al loro differente apporto alla prosperità della Nazione; alla maggior importanza attribuita all'esercito e alla professione militare, rispetto a quella mercantile, nella vita di uno Stato; all'attenzione per i problemi della terra e dei contadini, impoveriti da un'economia che andava accentrando nella città tutto il commercio e l'attività manifatturiera, a scapito delle campagne. Soprattutto è comune ai due scrittori una concezione nettamente antiilluministica della vita della Nazione, basata su una solidarietà di matrice cristiana che mette in discussione gli aspetti più radicali delle nuove teorie economiche.

5. - *L'usura: la polemica contro Pufendorf*

Nell'Europa del XVIII secolo, caratterizzata da un crescente sviluppo economico, il denaro, come elemento propulsore di attività commerciali e manifatturiere, veniva acquistando una posizione di centralità. Gli studi degli economisti si rivolgevano con nuovo interesse a fenomeni finanziari, quali la circolazione monetaria e l'interesse del denaro, visti in

¹²⁶ Sulla polemica di Doria contro i valori economici e mercantili, in nome dei principi cristiani, si veda FERRONE, *Scienza, Natura, Religione...*, cit., parte VI, pp. 525 e ss.; ID., *Seneca e Cristo: la "Respublica christiana" di P.M. Doria* in "Rivista Storica Italiana", 96(1984). Sul pensiero politico-religioso di Doria si veda G. RICUPERATI, *A proposito di Paolo Mattia Doria* in "Rivista Storica Italiana", 91(1979), pp. 261 e ss.

¹²⁷ L'opera di Doria *La vita civile* del 1709 (*La vita civile con un trattato dell'educazione del Principe*, Torino, Pomba, 1852) fu da Gerdil inclusa nelle letture da proporre al suo discepolo, il Principe Carlo Emanuele: si veda il *Plan des études pour S.A. Monseigneur le Prince de Piémont* (E. R., I, pp. 185 e ss.). Per l'eco che il pensiero di Doria ebbe nel Piemonte sabauda si veda il sopra citato articolo di Ricuperati *A proposito di P.M. Doria*.

un'ottica "rivoluzionaria" rispetto a quella tradizionale, in quanto basata sulla categoria dell'utilità sociale. Si aprì così un vasto dibattito sul tema dell'usura, che coinvolse teologi, economisti, politici. Il problema della liceità o illiceità del prestito a interesse non era nuovo, aveva anzi alle spalle una storia secolare¹²⁸, ma acquistò nuovo vigore e attualità nella realtà economica europea del tempo. Contro i sostenitori del prestito a interesse, tra i quali il più noto fu il giansenista Nicolaus Broedersen di Utrecht¹²⁹, si schierarono i rigidi difensori della tradizionale dottrina della Chiesa in tale materia, che sostenevano l'obbligo di applicare alla lettera le disposizioni emanate dai Pontefici in epoche diverse¹³⁰.

In Italia, negli anni '40, Verona divenne centro di accese polemiche sull'usura: la controversia coinvolse il Vescovo e il Capitolo dei Canonici, in quanto l'argomento divideva non solo i cattolici dai protestanti, ma anche i cattolici fra loro. Da una parte gli ecclesiastici Pietro Ballerini e Daniele Concina difendevano a oltranza la tradizionale condanna di ogni prestito a interesse, accusando addirittura di eresia chi ne sostenesse la liceità; dall'altra il marchese Scipione Maffei, nell'opera *Dell'impiego del denaro* (1744), si schierava a favore di tale forma di prestito, sia pure con qualche limite. «La disputa, precisamente per merito suo — scrive Franco Venturi¹³¹ — passò così dal campo della teologia a quello della storia». Esaminando i testi sacri e le deliberazioni medievali, Maffei infatti li inquadrava nel loro tempo, mostrando come l'usura si configurasse nel passato come odioso sfruttamento dei poveri da parte dei ricchi e dei potenti, mentre «non i poveri sono ora quelli che cercano somme a interesse, ma per lo più i facoltosi ... alle volte i principi ... i mercanti, che utilità ricavano molto maggiore»¹³². Concludeva che, mutate le condizioni della società, deve anche cadere l'antica interdizione dei prestiti a interesse, perché a fruirne sono ora gli strati abbienti della società, che si valgono del denaro per attività economiche utili alla società stessa; «il denaro non dee far denaro, quando veramente altro non c'è che ne faccia se non il denaro e l'industria?»¹³³. L'interdizione dall'usura deve continuare a valere solo nei riguardi dei poveri, come nel caso in cui si diano grani ai contadini perché abbiano di che vivere l'inverno o di che seminare.

¹²⁸ Per le indicazioni bibliografiche sui precedenti storici della questione cfr. VENTURI, *Settecento riformatore...* cit., Vol. I, specialmente le pp. 118-136, con le relative note. Cfr. altresì G. RAGAZZINI, M. RAGAZZINI, *Breve storia dell'usura*, Bologna, CLUEB, 1995 (agile testo di divulgazione sul problema dell'usura, storicamente inquadrato).

¹²⁹ Nicolaus BROEDERSEN, *De usuris licitis et illicitis vulgo nunc compensatoriis et lucratoriis secundum ius naturale, divinum Veteris atque Novi Testamenti, ecclesiasticum et civile, ac iuxta doctrinam Sanctorum Patrum libri XII*, Delphis, 1743.

¹³⁰ Cfr. VENTURI, *Settecento riformatore ...* cit., Vol. I, pp. 119-120.

¹³¹ Ivi, p. 121.

¹³² S. MAFFEI, *Dell'impiego del denaro*, Verona, 1744.

¹³³ Ivi.

Le vivaci controversie in ambito cattolico indussero Benedetto XIV ad emanare nel 1745 l'enciclica *Vix pervenit*, indirizzata ai Vescovi italiani. Il suo contenuto appare ispirato al carattere equilibrato e prudente del Papa. Vi manca ogni venatura rigorista: sulla base della tradizione dei Canonici è vietato ogni interesse anche modico "ipsius ratione mutui", ma, in accoglimento di una prassi diffusa, si riconosce la legittimità di un interesse motivato da «danno emergente o lucro cessante». L'interpretazione in senso "restrittivo" o "estensivo" del documento papale permise peraltro che le discussioni continuassero per tutta la seconda metà del secolo.

Il dibattito sull'usura, che metteva in luce vari problemi economici, dal lusso all'agricoltura, alle manifatture e ai commerci, non lasciò indifferente Gerdil, attento osservatore della realtà politica e sociale del tempo, e delle sue possibili implicazioni con la religione. Ripetutamente la sua riflessione si rivolse all'usura. Nel tomo XIX dell'edizione romana fu pubblicata postuma la *Breve esposizione dell'Usura, ossia Esame di un opuscolo trattante del provento del denaro dato in prestanza*, di incerta data di composizione¹³⁴. Tuttavia qualche elemento per la datazione si può ricavare dall'interno dell'opera stessa, in quanto Gerdil, in polemica con "il famoso abate Genovesi regio cattedratico di Napoli", cita, per confutarle, alcune proposizioni contenute nelle sue *Lezioni sul commercio*, del 1765; e in un altro passo fa riferimento all'opera dello stesso autore "del giusto e dell'onesto" cioè alla *Diceosina*, del 1766. L'opuscolo, insieme con altri scritti in latino e in italiano, fa parte di una sorta di Appendice ai *Theologiae moralis libri quattuor*, composti, secondo Lantrua¹³⁵, per le lezioni di Teologia Morale, svolte da Gerdil all'Università di Torino. Nel tomo XX dell'edizione romana fu pubblicata postuma la *Dissertation sur l'usure contre M. de Puffendorf et son traducteur*, anch'essa d'incerta data¹³⁶.

Intento dichiarato dell'autore nella composizione della *Breve esposizione dell'usura* è quella di «ridurre a' termini loro più semplici» questioni complicate e involute. A questo scopo, secondo la sua abitudine, egli fissa i principi fondamentali sui quali si regge la comune dottrina delle scuole cattoliche, contraria all'usura. Distingue due tipi diversi di contratto: mutuo e commodato, dandone la precisa definizione: il mutuo consiste nella traslazione di dominio di proprietà sulla cosa prestata, da chi la dà a chi la riceve, con la potestà legittima di disporre della cosa a proprio arbitrio, ma con l'obbligo, per il mutuatario, di restituire l'equivalente; il commodato è la concessione del solo uso della cosa prestata, la cui proprietà rimane al prestatore. Da questo principio teorico di traslazione del diritto di proprietà si snoda il ragionamento di Gerdil: è conforme allo

¹³⁴ E. R., XIX, pp. 221 e ss.

¹³⁵ Cfr. LANTRUA, G. S. *Gerdil* cit., p. 15.

¹³⁶ E. R., XX, pp. 195 e ss.

“ius naturale” che chi detiene il diritto di proprietà su una cosa o una somma di denaro (come avviene per il mutuatario) ascriva a proprio danno l'eventuale perdita, a proprio vantaggio il frutto che ne ricava, pur rimanendo gravato dell'obbligo di restituzione al mutuante della cosa o della somma ricevuta. Su questa base teorica Gerdil fonda la sua critica contro chi sostiene che il mutuante ha diritto di pretendere, attraverso l'interesse della somma prestata, una parte del guadagno ottenuto col suo denaro dal mutuatario, a condizione, beninteso, che questi lo prenda non per sovvenire alle proprie necessità, ma per farlo fruttare. «Ma se il mutuante non entra a parte del rischio — chiede Gerdil — perché avrà a entrare a parte del profitto?»¹³⁷. Vengono ripresi i concetti tradizionali di “danno emergente”, di “lucro cessante”, di “pericolo”, i soli titoli per i quali si possa legittimamente pretendere un compenso, mentre il lucro proveniente dal mutuo per se stesso è illecito e «infetto dal vizio di usura, che è altamente riprovato dalla legge naturale, divina, canonica».

Più sottile e pericolosa per le sue implicazioni politiche sembra a Gerdil la considerazione del bene pubblico prospettata da economisti e politici, i quali vogliono giustificare il provento del denaro dato in prestito quale mezzo efficace a promuovere il commercio nelle Nazioni. Si andava infatti diffondendo fra gli intellettuali italiani della seconda metà del XVIII secolo la consapevolezza dell'importanza prioritaria che le attività economiche acquistavano in vista del miglioramento delle condizioni globali della Nazione¹³⁸. A questo punto Gerdil abbandona le riflessioni di natura teorico-teologica per passare sul campo economico dei suoi avversari. Concede loro che le grandi imprese commerciali necessitano di capitali così ingenti che i singoli commercianti non sono in grado di fornire, ma nega che il prestito a interesse sia l'unico mezzo per indirizzare i capitali dei privati verso l'attività commerciale e manifatturiera. Propone, in alternativa, la costituzione di società “entrando a parte colli stessi negozianti del rischio e dell'utile, a proporzione delle somme somministrate”. Elenca i vantaggi che ne deriverebbero al pubblico bene: la divisione dei proventi del commercio comporterebbe la divisione delle ricchezze fra un numero maggiore di cittadini con giovamento dello Stato, la divisione dei rischi minor pericolo di fallimenti. Soprattutto Gerdil individua vantaggi di natura etico-sociale, in quanto l'interesse diretto nella conduzione degli affari commerciali ecciterebbe «l'industria nelle arti, nelle manifatture [...] questa industria riuscirà di maggior vantaggio allo Stato che l'indolenza di chi cerca di mettere il denaro a profitto per poter vivere oziosamente».

Gerdil in queste considerazioni sembra rifarsi a idee espresse con

¹³⁷ E. R., XIX, p. 230.

¹³⁸ Si veda su quest'argomento VENTURI, *Settecento riformatore...* cit., Vol. I.

maggiore veemenza da Daniele Concina¹³⁹, il quale, in polemica con Maffei, aveva messo in luce la fragilità dell'organizzazione commerciale del suo tempo, per cui il valersi di denaro altrui per intraprendere grossi traffici commerciali comportava non di rado il pericolo di bancarotta. Concina inoltre contrapponeva all'inerzia di "usurieri" e capitalisti, che si arricchivano col denaro dato in prestito, le arti e le manifatture utili alla società in quanto bandiscono dalle città «libidine, ozio, mendicizia».

Su questa linea si era già posto anche il cattolico Muratori, che nel trattato *Della pubblica felicità* aveva dato un giudizio negativo sul debito pubblico per le conseguenze derivanti, che possono ridursi fondamentalmente a due: un peso per il bilancio dello Stato, il quale per pagare gli interessi è costretto a introdurre nuove tasse; uno stimolo alla formazione di una classe improduttiva di "rentiers"¹⁴⁰. Trattando esplicitamente dell'usura Muratori però distingueva nettamente fra quei contratti che contengono una «ragionevole moderazione nei guadagni», dal momento che «non può sussistere l'umano commercio senza certi usi co' quali si facilita agli uni l'industriarsi e provvedere a' propri bisogni presenti col denaro o con la roba de gli altri», e la vera e propria usura, quella di coloro che «tendono a scorticare chi ha bisogno di loro»¹⁴¹. Muratori, come Maffei, come altri pensatori cattolici, non temeva dunque di guardare alla concreta realtà economica del suo tempo e di ammettere la liceità del prestito a interesse.

Su posizioni di maggior rigore si pose Gerdil, segnando una svolta in senso conservatore rispetto a Muratori, al quale peraltro egli soleva guardare come a modello di intellettuale cattolico. Questo complesso rapporto di analogia/differenza tra Gerdil e Muratori è stato efficacemente sintetizzato da Ricuperati: «La sua (di Gerdil) vita intellettuale a prima vista può sembrare in qualche modo uno sviluppo del pensiero religioso e civile muratoriano [...]. In realtà però il segno era profondamente cambiato [...]. La filosofia pratica di Muratori era legata in qualche modo alle premesse dell'Illuminismo [...]; Gerdil invece era contro l'Illuminismo»¹⁴². Ricuperati osserva inoltre che la scelta di una posizione più conservatrice da parte di Gerdil non va vista solo come "personale", ma va inquadrata nella situazione generale dello Stato sabaudo che, dopo

¹³⁹ Il domenicano Padre Daniele Concina, in polemica con l'opera di Maffei, uscita nel 1744, dando un'interpretazione rigorista dell'enciclica di Benedetto XIV "Vix pervenit" del 1745, pubblicò, nell'anno successivo, l'*Esposizione del dogma che la Chiesa Romana propone a credere intorno l'usura, con la confutazione del libro intitolato "Dell'impiego del denaro"*, Napoli, 1746, opera che conteneva una condanna senza appello di chi sostenesse la liceità del prestito a interesse.

¹⁴⁰ MURATORI, *Della pubblica felicità* cit., cap. XXIII.

¹⁴¹ Ivi, cap. XX.

¹⁴² G. RICUPERATI, *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*, Torino, Meynier, 1989, pp. 143-144.

gli anni '60, non riesce a muovere verso quell'assolutismo illuminato che s'andava affermando in altri Stati d'Europa.

Si può notare che il giudizio negativo sulla classe improduttiva dei "rentiers", che, come si è visto, veniva stigmatizzata negli scritti dei conservatori, è presente anche nella riflessione di economisti allineati nella più moderna visione di un'economia di tipo monetario. Si andava infatti diffondendo nel secolo XVIII la convinzione che il denaro fosse utile se impiegato in attività produttive, in traffici lucrosi, in tipi di agricoltura redditizia. Di qui la polemica, di stampo illuminista, contro coloro che vivevano di rendita senza essere produttori di ricchezza, senza impegnarsi in utili attività, in una parola contro «i rentieri, come dicono i Francesi»: così li aveva definiti nelle sue lezioni di Economia, tenute all'Università di Napoli, Genovesi¹⁴³, che ne voleva veder ridotto il numero. "Ciò che Genovesi combatteva — scrive Ricuperati — era il parassitismo sociale, secondo un'etica attivistica e basata sull'idea che il compito fondamentale dell'uomo fosse quello di lavorare per sè e per l'utile comune"¹⁴⁴. Estrinseco e apparente era però il convergere di conservatori e di moderni economisti nel giudizio negativo sui "rentiers"; c'era infatti una differenza di fondo: gli studiosi di economia, aperti alle nuove correnti di pensiero, vedevano sottratto allo sviluppo economico il denaro fatto affluire nelle casse dello Stato, nel debito pubblico, allo scopo di ricavarne una rendita anche modesta, purché priva di rischi; ma ritenevano invece utile il prestito a interesse se indirizzato verso investimenti in ambito commerciale e manifatturiero, visti come fattore di ricchezza nella moderna ottica economica della massima circolazione di denaro e di beni.

La *Breve esposizione sull'usura* sopra esaminata forma un "corpus" unico con le *Osservazioni sopra un manoscritto intitolato "Esame teologico-pratico sopra il provento del denaro dato a prestanza"*, in cui Gerdil indirizza rilievi critici all'opera dell'anonimo autore di tale manoscritto. Questi suffraga le proprie tesi in favore della liceità del prestito a interesse con la citazione di Broedersen, di Maffei, di Genovesi, che, di conseguenza, vengono da Gerdil accomunati in un'unica polemica. Gerdil è d'accordo con l'autore sul fatto che il prestatore si priva di un'utilità reale, che potrebbe derivargli dall'impiego del suo denaro; giusto sarebbe pertanto compensarlo con un indennizzo. Ma questo compenso non può essere considerato se non come "lucro cessante" o "danno emergente". Gerdil suggerisce che sia stipulato un patto per il quale, ove il mutuante

¹⁴³ A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile da leggersi nella cattedra intieriana, dell'abate Genovesi*, Napoli, 1765, II, p.76. Su Antonio Genovesi cfr. VENTURI, *Settecento Riformatore* cit., vol. I, cap. VI "La Napoli di Genovesi", pp. 523 e ss.; M.L. PERNA, *Scritti economici di A. Genovesi*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1984; CARPANETTO-RICUPERATI, *L'Italia del Settecento...* cit., pp. 315 e ss.

¹⁴⁴ CARPANETTO-RICUPERATI, *L'Italia del Settecento...* cit., p. 319.

voglia impiegare in modo diverso il suo denaro, «debba il mutuatario o restituire immediatamente la somma ricevuta o pagarne da quel momento l'interesse conveniente». Quanto al pericolo della mancata restituzione al tempo convenuto si potrebbe ovviare — egli dice — per mezzo di pegno, ipoteca, fideiussione. L'impressione che si ricava da queste *Osservazioni* è che Gerdil, dotato di intelligenza e sensibilità superiori a quella di altri "rigoristi", riconosca la realtà ineludibile di esigenze economiche, proprie di una società alle soglie del capitalismo, ma, determinato a mantenere fissa e immutabile la dottrina cattolica tradizionale sull'usura, si valga di una sottile casistica che dà luogo ad eccezioni e ad aggiustamenti delle norme generali, allo scopo di renderle più flessibili e più rispondenti alle mutate condizioni della società¹⁴⁵.

L'anonimo autore distingue due differenti usi del denaro: quello primario, quando è speso per le cose necessarie alla vita, e quello secondario, «quando viene applicato a fruttuoso impiego»; pertanto esigere un prezzo per l'uso primario «è illecito e usurario», mentre pretendere qualche compenso "per l'uso secondario, che apporta guadagno, non sembra irragionevole né ingiusto". Gerdil, nell'intento di dimostrare che l'usura è illecita in quanto tale, senza che si possano fare differenze sul diverso uso del denaro, ricorre al concetto di "sostanza" proprio di San Tommaso, e obietta che «non è assegnabile un valore dell'uso, distinto dal valore della sostanza». Diverso è il caso del prestito di un cavallo «per via di comodato», che contempla il valore dell'uso del cavallo come cosa del tutto distinta dal valore del corpo del cavallo. Si avverte a questo punto, nel discorso di Gerdil, una certa forzatura di natura filosofica, che rivela una evidente difficoltà a contrapporre concreti argomenti ai validi motivi addotti dall'autore anonimo in favore del prestito a interesse.

Più incisivo e convinto appare Gerdil nel condurre la polemica nell'ambito teologico e scritturale, di cui ha sicura padronanza. È severo in modo inconsueto contro gli avversari che osano portare il dibattito in questo campo, e vogliono dimostrare che vi è stata una forzatura unilaterale da parte cattolica nell'interpretazione della Sacra Scrittura e dei testi dei Padri relativi all'usura. Giudica "debole" l'opera *Dell'impiego del denaro* del marchese Maffei, «il quale nelle materie teologiche a lui straniero, non ha riscosso quella stima, che si è meritatamente acquistata in altri studi». Ma è soprattutto verso Genovesi che il Barnabita si mostra duro in modo inaspettato. Lo accusa di aver tentato «di mettere in opposizione l'insegnamento antico e l'insegnamento presente dei pastori e dei dot-

¹⁴⁵ Si può cogliere una certa sintonia tra questa posizione di Gerdil e l'enciclica di Benedetto XIV "Vix pervenit" (1745), nella quale il Papa riaffermava il principio tradizionale che l'interesse era lecito solo in presenza di "danno emergente" o "lucro cessante", senza entrare nel cuore stesso della questione, ossia se il prestito a interesse fosse o no da condannare in ogni caso.

tori della Chiesa [...] con accertare sulla sua parola che gli antichi non volevano dire ciò che pare dicano». Forse Gerdil avverte il pericolo di una libera interpretazione dei testi sacri, di sapore protestante. Si spiegherebbe così l'inconsueta asprezza con cui egli si scaglia contro «le perniciose massime sparse dal Genovesi, non solo per la falsa libertà di pensare intorno alla religione, e a' governi, ma anche per rapporto alla licenza del costume»¹⁴⁶. Gerdil fa qui evidente riferimento a quanto Genovesi sosteneva nella sua opera *Delle lezioni di commercio*¹⁴⁷, e cioè che i testi biblici non dicono ciò che per secoli si è preteso di fare loro dire, ossia che il mutuo gratuito è una beneficenza verso il povero. In realtà i prestiti a interesse sono sempre stati ammessi e sono indispensabili in un'economia non primitiva; i decreti fatti in passato contro i prestatori ebrei erano ispirati più a odio pubblico che a "sedata ragione".

A conclusione delle *Osservazioni* Gerdil risponde a due argomenti di cui l'autore anonimo si era valso a conferma della liceità del prestito a interesse: l'utilità pubblica e l'autorità delle leggi che non lo vietano. Il primo argomento sembra a Gerdil estraneo a una questione «che verte unicamente sul lecito o l'illecito». Ma, anche a prescindere da ogni valutazione morale, egli ritiene che il prestito a interesse più che all'economia della Nazione giovi all'utilità dei privati. Al secondo argomento presentato dall'autore anonimo in favore dell'usura, ossia l'autorità delle leggi che non lo vietano, ma si limitano a reprimere gli interessi eccessivi, Gerdil risponde che saggiamente i legislatori si sono preoccupati di troncare le liti e di reprimere gli interessi troppo onerosi, che comporterebbero gravi danni alla società, ma che tali disposizioni non possono rendere lecito ciò che di per sé è illecito. Cita in appoggio San Tommaso: «Si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum»¹⁴⁸. Si avverte che la polemica gerdiliana è rivolta non tanto contro l'autore del citato manoscritto quanto contro Genovesi. Lo studioso napoletano infatti giudicava sommamente pericolosa una legge civile che volesse «all'intutto sbarbificare il prestito a interesse. Le conseguenze sarebbero il ristagno della circolazione e del commercio, un aggravarsi dei tassi di usure clandestine, l'introduzione di usure sotto nomi permessi (censo, danno emergente, ecc.)»¹⁴⁹.

Nell'altra sua opera *Dissertation sur l'usure contre M. de Puffendorf et son traducteur* la confutazione delle nuove teorie sull'usura è basata in misura prevalente sull'esame dei testi scrittureali, in opposizione con l'interpretazione meno restrittiva proposta da Puffendorf e da Barbey-

¹⁴⁶ E.R., XIX, pp. 248-252.

¹⁴⁷ GENOVESI, *Delle lezioni di commercio* cit., II, pp. 197-198.

¹⁴⁸ E.R., XIX, p. 268.

¹⁴⁹ GENOVESI, *Delle lezioni ...* cit., II, p. 214.

rac¹⁵⁰. Il passo controverso (*Deuteronomio* 23,19) è «Non presterai ad interesse ad un tuo fratello né danaro né alimenti né altra cosa; allo straniero sì. Al fratello tuo invece presterai senza interesse ciò di cui ha bisogno, acciò il Signore Dio tuo benedica ogni tuo lavoro nella terra della quale sei per entrare in possesso».

Secondo Pufendorf e Barbeyrac il divieto fatto ai Giudei di esercitare l'usura verso gli altri Giudei non deve essere considerato come una legge universale che obblighi tutti i popoli, ma come una legge "politica" fondata sulla costituzione dello Stato e del popolo ebraico. Gerdil, inquadrando il passo nel contesto della Sacra Scrittura, con particolare riguardo al Salmo 14, al cap. 18,7 di Ezechiele, al cap. 6,34 di Luca, ribalta l'interpretazione degli avversari, giudicando il divieto come un precetto naturale e divino, conforme allo spirito di tutta la Scrittura, mentre il permesso accordato ai Giudei di esercitare il prestito a usura verso gli stranieri non sarebbe altro che «une tolérance ou condescendance politique». Riconosce che si tratta di uno di quei passi oscuri della Scrittura, che devono essere chiariti dal confronto con altri più chiari e decisivi. Fondamentale è in questo senso l'insegnamento dei Papi e dei Concili; pertanto egli accusa di presunzione M. de Barbeyrac, che propone personali interpretazioni del significato di passi scritturali. Gerdil si dimostra abile polemista nel cogliere i difetti di logica nel discorso dei suoi avversari: essi da un lato sostengono che non si deve privare lo Stato del grande vantaggio fondato su un contratto giusto e legittimo in sé, come il prestito a interesse; dall'altro ritengono che il divieto fatto agli Ebrei di praticare tra loro il prestito a usura fosse finalizzato proprio al vantaggio dello Stato ebraico.

Mi sembra che emerga da questa controversia la difficoltà di risolvere il problema dell'usura appellandosi ai testi scritturali, che possono essere soggetti a interpretazioni diverse. Contrastanti, anche in ambito cattolico, furono infatti le posizioni riguardo al problema della liceità del prestito a interesse.

Si potrebbe pensare che dalla cattedra di Filosofia Morale e poi di Teologia Morale Gerdil esercitasse un'influenza non piccola sulla formazione culturale del clero subalpino¹⁵¹. Tuttavia nel clero piemontese non

¹⁵⁰ Samuel Pufendorf (1632-1694), professore all'Università di Lund, nelle sue opere *De iure naturae et gentium* (1672) e *De officio hominis et civis* fece del Diritto naturale una scienza autonoma, liberandola dalla teologia scolastica. Jean Barbeyrac (1674-1744), giureconsulto francese, lasciò la Francia alla revoca dell'editto di Nantes; insegnò a Berlino, Losanna, Groningen. Tradusse da Pufendorf i *Traité du Droit de la nature et des gens* (1706). Forse Gerdil ebbe qui sott'occhio la più recente traduzione dell'opera di Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti rettificato, accresciuto, illustrato da G. B. Almicci Bresciano*, Venezia, 1757.

¹⁵¹ Pietro Stella ricorda come l'insegnamento di Gerdil costituisse un punto di riferimento anche per i docenti dell'Ateneo torinese (P. STELLA, *Giurisdizionalismo e Gian-senismo nell'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, S.E.I., 1958, pp. 73-77).

univoca fu la valutazione di questo tipo di contratto. L'abate Giambattista Vasco nel trattato *L'usura libera*, in cui risponde a un quesito posto dall'imperatore Giuseppe II, scrive: «Il commercio del denaro prestato, come si usa in Olanda, ben lungi d'essere opposto alla legge di Dio, vi è anzi conforme»¹⁵². L'ampio trattato di Vasco dovette essere pensato, almeno nei suoi contenuti di fondo, in anni non lontani da quelli in cui Gerdil stese la sua *Breve esposizione dell'usura*, dove è espresso un giudizio del tutto negativo sul prestito a interesse.

È curioso che entrambi gli autori adducano come esempio di prestito d'uso, per cui si può esigere un corrispettivo, la cessione temporanea dell'uso di un cavallo, su cui il padrone mantiene il diritto di proprietà. Si tratta probabilmente di un "topos" della trattatistica sull'argomento del mutuo, del quale peraltro i due autori si valgono per ricavarne conclusioni opposte. Secondo Gerdil il prestito di un cavallo rientra, come si è visto sopra, nel contratto di «commodato», che comporta la concessione del solo uso del cavallo, dietro compenso al proprietario. Secondo Vasco il prestito del cavallo è di natura analoga al prestito del denaro: entrambi esigono che sia dato un corrispettivo in denaro al proprietario.

In difesa del prestito a interesse un altro membro del clero torinese, l'abate Agostino Bono, che fu membro dell'Accademia Sampaolina e professore di Diritto Canonico all'Università, pubblicò le sette tesi *De usuris* (1790), che provocarono il suo allontanamento dalla cattedra. Nelle sue tesi Bono tende a dimostrare che l'usura è fondata sul "communis consensus" di tutti i popoli, e riprende alcuni concetti già espressi da Genovesi: ai Principi spetta regolare le usure, non abolirle, poiché una legge che le vietasse resterebbe lettera morta. Sostiene inoltre che i Padri della Chiesa e i canoni conciliari intendevano riprovare le usure dei loro tempi, non le usure in generale¹⁵³.

Il fatto che alcuni membri del clero, tutti docenti universitari, vissuti nella stessa epoca e nello stesso Stato giungano a interpretazioni divergenti delle stesse fonti scritturali e conciliari da loro esaminate suggerisce l'ipotesi che solo i pensatori cattolici più aperti abbiano avvertito l'esigenza di un confronto dei principi etici tradizionali con le trasformazioni del mondo moderno, in un complesso e proficuo rapporto dialettico fra continuità e innovazione.

¹⁵² G.B. VASCO, *Opere*, a cura di M. Luisa Perna, cit., Vol. II, p. 717.

¹⁵³ Sull'abate Agostino Bono cfr. STELLA, *Giurisdizionalismo* cit., pp. 21-29; G. RICUPERATI, voce "G.B.A. Bono", in *Diz. Biogr. d. Italiani*, XII, pp. 282-285.

6. - La polemica contro Raynal

Risale agli anni in cui Gerdil dimorò e lavorò a Torino l'inizio della composizione delle *Observations sur le VIe tome de l'“Histoire philosophique et politique du commerce” attribuée à M. l'Abbé Raynal*, opera pubblicata successivamente¹⁵⁴. Nell'*Avertissement* preposto alla *Préface* l'autore dice di aver cominciato a scrivere fin dal 1774 le riflessioni suggeritegli dalla lettura del VI tomo di Raynal¹⁵⁵, ma di aver esitato a pubblicarle, nonostante le pressioni degli amici.

La struttura dell'opera risente della composizione non sistematica né organizzata rigorosamente, a differenza di altri scritti, ma frutto di osservazioni fatte da Gerdil via via che s'inoltrava nella lettura dell'*Histoire*: sono perciò trascritti singoli passi di Raynal, seguiti ciascuno da un esame critico. Del resto l'opera stessa di Raynal difetta di vera unità e appare a volte composta su fonti diverse, tra cui emergono i contributi di Diderot nella terza edizione del 1780, come fu messo in evidenza da Michèle Duchet¹⁵⁶.

¹⁵⁴ E. R., X, pp.107 e ss.

¹⁵⁵ Il titolo completo dell'opera di Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796) è *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. La prima edizione, in 6 volumi in 8°, uscì ad Amsterdam nel 1770, senza nome dell'autore. Altre seguirono, tra le quali la più importante fu quella del 1780, che reca nome e ritratto di Raynal e contiene gli apporti introdottivi da Diderot. Venuto meno l'anonimato, Raynal fu condannato dal Parlamento di Parigi come autore di un'opera pericolosa ed evitò la prigione solo rifugiandosi all'estero. Gerdil ebbe sott'occhio evidentemente la prima edizione in 6 volumi, dato che parla del tomo VI, mentre nelle edizioni successive le notizie sul Canada, gli indigeni, i castori sono contenute nel IV. La prima traduzione italiana, caratterizzata da forzature in senso conservatore, fu fatta a Siena (1776-1777) dal Becattini. (Si veda Girolamo IMBRUGLIA, *Les premières lectures italiennes de l'“Histoire philosophique et politique” entre Raynal et Robertson in Lectures de Raynal: l'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Actes du Colloque de Wolfenbüttel édités par Hans-Jürgen Lüssenbrink et Manfred Tietz, Oxford, Voltaire Foundation, 1991).

¹⁵⁶ Per un'approfondita analisi degli apporti di Diderot all'opera di Raynal si veda M. DUCHET, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris, Maspero, 1971, e EAD., *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Écriture Fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978. La Duchet dal confronto fra documenti di Diderot appartenenti al Fonds Vandeul e brani dell'*Histoire* di Raynal ricava la certezza che «les traces de cette collaboration sont partout visibles» (*Anthropologie...* cit., p. 410). Diderot sarebbe stato indotto a impegnarsi a fondo in questa collaborazione nel convincimento che sul piano politico l'*Histoire* di Raynal era una “machine de guerre” (ivi, p. 412) contro i governi assoluti e sul piano antropologico un attacco all'etnocentrismo europeo. L'apporto di Diderot all'*Histoire* di Raynal è analizzato, in relazione al problema del colonialismo, da L. VILLARI (*La schiavitù dei moderni. Illuminismo e colonialismo: Raynal e Diderot*, Roma, Edizioni Associate Editrice Internazionale, 1996), il quale osserva che la considerazione che in particolare Diderot ha della cultura e della socialità degli indigeni anticipa di un secolo e mezzo le ricerche antropologiche del XX secolo. G. Ricuperati (*Il pensiero politico degli illuministi* cit., pp. 61-67) sottolinea, come apporto caratterizzante di Diderot all'interno dell'opera di Raynal, la polemica anti-religiosa, l'ateismo militante, la denuncia della violenza europea contro i costumi di altre civiltà. Sui risvolti politici dell'opera di Raynal si veda pure P. ULVIONI, *Un*

L'opera di Raynal nel suo insieme interpella l'Europa su problemi fondamentali di natura etica, politica, economica posti dalle scoperte geografiche. Significative a questo proposito sono le parole contenute nell' "Introduction" all'*Histoire*: «L'Europe a fondé partout des colonies, mais connaît-elle les principes sur lesquels on doit les fonder?»¹⁵⁷. Fenomeni gravidi di conseguenze quali la colonizzazione europea nelle due Indie, la schiavitù dei negri, le guerre coloniali sono esaminati ampiamente da Raynal e rapportati a quello che ne è stimolo e movente: il commercio. Sebbene, sempre nell' Introduzione, Raynal innalzi quasi un inno celebrativo al commercio visto come fonte di civiltà, tuttavia non manca di porsi il problema della liceità della colonizzazione. La risposta che dà al quesito è in fondo affermativa, ma con precisi limiti. Anche tra gli illuministi il problema della colonizzazione fu oggetto di discussione e di valutazione diversa¹⁵⁸.

Ma perché Gerdil si è limitato all'esame del VI tomo?

Si direbbe che gli sfugga la visione di insieme — delineata dall'*Histoire* — del fenomeno coloniale, che costituì la grande rivoluzione del mondo moderno, e che fu al tempo stesso conseguenza e causa dell'enorme sviluppo economico, culturale, politico degli Stati europei. Egli, animato da intenti apologetici, nei riguardi di correnti di pensiero che gli sembrano "cristianizzarsi" ogni giorno di più, restringe la mira a singoli giudizi di Raynal circa forme di governo, costumi, leggi, religione degli indigeni, in quanto li considera ispirati a concetti pericolosi sul piano religioso e politico.

Nell'*Histoire* è detto che presso gli indigeni dell'America Settentrionale prima della colonizzazione europea si può studiare "l'homme de la nature" e il grado di cultura a cui l'istinto, da solo, può condurlo. Viene perciò delineato un quadro delle condizioni di vita, dei costumi e abitu-

aspetto dell'ideologia prerivoluzionaria. L' "Histoire des deux Indes" e Raynal, in «Critica storica», N. S., IX (1972). G. GOGGI (*La méthode de travail de Raynal dans l'Histoire des deux Indes* in L' "Histoire des deux Indes": réécriture et polygraphie, textes présentés par H. Lüsénbrink et A. Strugnell, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, pp. 325 e ss.) coglie nell'*Histoire philosophique* l'intrecciarsi di due punti di vista: quello politico che guarda ai rapporti di potenza fra le nazioni europee (in particolare alla rivalità tra Francia e Inghilterra, non certo venuta meno con la pace del 1763) e quello filosofico che comporta l'adesione agli ideali illuministi.

¹⁵⁷ *Histoire...* cit., Libro I, cap. I, tomo I.

¹⁵⁸ Non è univoco il giudizio degli illuministi sul fenomeno della colonizzazione, ma prevale una valutazione negativa sia perché vi si vede la causa di guerre fra i paesi europei, sia perché il trasferimento di uomini in terre lontane può avere come effetto lo spopolamento della madrepatria. Per questi motivi Voltaire la definisce "néfaste" nel suo *Essai sur les mœurs*. Più articolata la posizione di Montesquieu che, se da un lato teme, nelle *Lettres Persanes*, la possibilità di spopolamento, dall'altro riconosce, nell'*Esprit des lois*, l'utilità del commercio con le colonie, che consente condizioni migliori rispetto a quello coi Paesi vicini. Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* condanna la colonizzazione per motivi ideologici, come prodotto della civiltà, che è fonte di tutti i mali per la società umana.

dini di “ces sauvages”. Si avverte, nell’opera di Raynal, la ricezione del mito rousseauiano del buon selvaggio: questi popoli primitivi non hanno nè governo nè leggi, nè proprietà privata; vivono in piena libertà e indipendenza, e sono felici seguendo la legge di natura. Non si dedicano all’agricoltura, lasciano alle donne la coltivazione del mais, considerandola indegna delle cure dell’uomo indipendente, che attende solo alla caccia.

Gerdil obietta: «l’homme de la nature refuse à la femme l’indépendance qu’il s’attribue à lui-même, c’est-à-dire, que dans le système de l’homme de la nature, cette indépendance que l’on représente comme un droit imprescriptible de l’humanité, n’est d’abord que pour la moitié du genre humain»¹⁵⁹. Quanto alla presente felicità dei selvaggi, Gerdil rileva come essa appaia in contraddizione con quanto affermato in altri passi dallo stesso autore, e cioè che i selvaggi hanno vita breve, che gran numero di giovani muore di fame, di sete, di freddo, di fatica, che le loro guerre, provocate da odi eterni, sono assai distruttive, e cita le espressioni crude con cui esse sono descritte da Raynal: cacciatori abituati a straziare gli animali, avvezzi «aux cris de la mort, [...] à l’effusion du sang, devoient dans les combats se montrer plus impitoyables encore, s’il est possible, que ne le sont nos peuples frugivores». Coesistono infatti in Raynal da un lato la tendenza a interpretare secondo un’ottica ottimistica di ascendenza rousseauiana la vita “secondo natura” dei primitivi, dall’altro una esigenza più scientifica che lo porta a descrivere vita e costumi secondo un taglio obiettivo e “antropologico”. Di qui nasce l’attenzione con cui Raynal registra il loro “fureur” per i giochi d’azzardo, i costumi matrimoniali che ammettono poligamia e divorzio, la loro inclinazione a danze che sono un’imitazione della guerra, a canzoni giudicate da qualcuno monotone (ma Raynal si chiede se le nostre orecchie siano adatte a intenderle bene).

Quanto alla religione è detto che «Les Iroquois supposent confusément un premier Être qui règle à son gré le cours du Monde»; essi hanno qualche idea di un’altra vita, ma, poiché non posseggono alcun principio di moralità, non la credono destinata alla punizione del crimine e alla ricompensa della virtù. L’autore parla della forte impressione che i sogni esercitano su quei popoli: «De vieilles femmes et des vieillards imbecilles s’occupent à songer pour la Nation» e vede in ciò il germe del sacerdozio «et de tous les maux». È evidente l’intenzione di Raynal di presentare in questi popoli primitivi le forze primigenie dell’umanità e di disegnare un modello culturale e etico-sociale alternativo rispetto all’Europa. Motivo ispiratore è l’aderenza alla teoria diffusa nell’epoca, che vuo-

¹⁵⁹ E. R., X, p. 112.

le le norme morali in stretta dipendenza da consuetudini comportamentali presso i diversi popoli.

Gerdil avverte il pericolo insito in questa concezione relativistica e le sue osservazioni critiche al testo di Raynal sono dirette a evidenziare nei comportamenti di quei popoli selvaggi la risposta — sia pur imperfetta — all'unica legge morale e all'idea di Dio innata in tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. A questo scopo si vale di una rigorosa e sottile critica che sottolinea le contraddizioni del discorso di Raynal. Questi infatti vanta la libertà di popoli che vivono senza leggi, e nello stesso tempo parla di capi ereditari o elettivi o di assemblee di anziani nelle piccole nazioni in cui è diviso il paese; dice che non hanno potere coercitivo, ma ammette che possono decretare la pena di morte contro un membro, pur aggiungendo che si tratta di una specie di guerra contro un nemico comune, più che di un atto giudiziario. Questi capi dei cantoni sono inoltre depositari dei fasti della Nazione e trasmettono la storia del paese ai giovani. Gerdil sottolinea che esiste dunque una, sia pur elementare, organizzazione sociale presso i villaggi, nonché istituzioni che tengono luogo di leggi. Viene così confutata, proprio attraverso la citazione di passi dell'*Histoire*, la violenta invettiva di Raynal contro la «gens de foi, gens de loi», che in futuro — quando fra tre secoli i selvaggi del Canada saranno estinti e non esisterà più la loro testimonianza — negherà che l'uomo «n'a jamais été nud, errant sans police et sans loix, réduit enfin à la condition animale», come sono attualmente gli indigeni del Canada.

Contro la tesi di Raynal, secondo cui le istituzioni sociali non derivano da una esigenza della natura, Gerdil sviluppa la teoria di impronta aristotelico-scolastica già organicamente esposta nel *Discours sur l'homme considéré relativement à l'état de nature et à l'état de société*, dove l'uomo è visto come essere sociale per natura e le istituzioni governative come un'esigenza dettata dalla natura "sociale" dell'uomo. Un tema che segna una netta distinzione fra le concezioni di Raynal e di Gerdil è quello relativo agli animali, e, nel caso specifico, ai castori. Raynal descrive la perfetta organizzazione delle loro colonie e la loro abilità di architetti nella costruzione delle dighe sui fiumi e, paragonando la loro vita a quella erabonda dei selvaggi del Canada, ritiene i castori più avanzati nelle arti della sociabilità che gli indigeni americani e sostiene che essi erano capaci di perfettibilità nel loro lavoro, almeno finché non arrivarono gli Europei a dare loro una caccia spietata, che li costrinse a spostarsi da un clima all'altro: ciò che costituì un ostacolo sempre rinnovato ai progressi che i castori erano in grado di fare. Questa sorta di "allineamento" tra animale e uomo non è accettato da Gerdil, che, forte della tradizione scolastica, disserta sull'istinto invariabile che la natura ha dato agli animali, mentre l'uomo non solo conosce le regole della sua arte ma è capace di coglierne i rapporti e si rende conto dello scopo a cui serve la sua attività.

In una parola è dotato di intelligenza, la quale differisce sostanzialmente dall'istinto animale.

Trattando dei castori Raynal porta una dura accusa contro gli Europei, che con la distruzione sistematica mettono in pericolo la sopravvivenza della razza non per un reale bisogno, ma per procurarsi le loro pregiate pelli, cioè per superfluità. È messo dunque in discussione il rapporto uomo-natura, tema divenuto di attualità nei nostri tempi, ma già presente alla riflessione dei "philosophes". Significativa è una frase di Raynal che richiama tono e immagini di sapore attuale: «La plus sûre marque de la population de l'espèce humaine est la dépopulation des autres espèces». Gerdil risponde con una certa ironia: se i philosophes vogliono essere conseguenti con le loro idee e se il compito a cui si sentono chiamati è di operare riforme, ne segue che «une Nation éclairée de leur lumières ne pourra se dispenser de renoncer à tous les avantages qu'on retire du gros et du menu bétail pour la nourriture, pour le vêtement et le transport». Non saranno in gioco solo le manifatture di pelli di castoro, ma si dovranno rimandare alle loro praterie e foreste tutti gli animali, perchè vi godano la loro libertà naturale, estendano a loro piacere le conoscenze e sviluppino la perfettibilità. Ma il nucleo della controversia è più profondo: non sfugge a Gerdil che, dietro i riconoscimenti dell'intelligenza degli animali, sta la minaccia del materialismo, che mira a spiegare il pensiero umano come operazione dipendente solo dall'azione delle fibre nervose; contro il materialismo egli si vale dell'arma del ragionamento e dell'ironia.

Inoltre egli discute e controbatte alcune più specifiche accuse portate da Raynal alla religione: le troppo numerose feste religiose interrompono l'attività tra i Cattolici francesi stabiliti in Canada, e l'autore dell'*Histoire* non risparmia una frecciata velenosa: «Il est si facile, si naturel d'être devot, quand c'est pour ne rien faire». Si tratta di un argomento oggetto di dibattito non solo fra i "philosophes", ma pure fra i cattolici illuminati e i vescovi, e a cui dedicò la sua attenzione anche Benedetto XIV¹⁶⁰. Gerdil distingue tra istituzione e numero delle feste. Inquadra storicamente l'epoca in cui esse furono istituite: nei secoli barbari, quando le regioni d'Europa furono occupate da guerrieri che non conoscevano che i loro cavalli, le armi, i cani e trascorrevano nell'ozio il tempo non impegnato nelle guerre, le feste religiose servirono ad addolcirne la ferocia

¹⁶⁰ Nel 1742 Benedetto XIV inviò a cardinali, vescovi, abati, teologi, una *Scrittura* che poneva una serie di quesiti circa l'opportunità di una riduzione delle feste religiose. I pareri furono discordi, e tre anni dopo il Papa si risolse a una politica di prudenza, lasciando ai singoli vescovi l'iniziativa di chiedere una riduzione di tali festività per la propria diocesi, e riservandosi di dare il proprio consenso. Sulla questione della riduzione delle feste cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969, vol. I, pp. 136-161.

e ad educarli alla socialità. Esse rispondono a un'esigenza della natura umana, che vuole che gli uomini consacrino un po' del loro tempo all'esercizio del culto che professano. Il numero delle feste va visto peraltro in relazione alle circostanze di tempo, di luogo, alla pietà delle comunità dei credenti. E la Chiesa non si è mai rifiutata di tenere presenti i reali bisogni e l'indigenza dei suoi figli. Anche su questo problema avvertiamo in Gerdil una posizione più cauta e conservatrice, rispetto a quella di altri scrittori cattolici, per esempio Muratori, il quale esprimeva in modo più deciso e chiaro il convincimento che si dovesse evitare ogni eccesso nella pratica della religione, e che pertanto fosse da ridurre il numero troppo elevato delle sacre funzioni e delle festività, che possono distrarre la povera gente dal lavoro necessario al mantenimento¹⁶¹.

Dalla propaganda antireligiosa del tempo Raynal trae spunti polemici contro la dottrina cattolica, che ha sostituito la stupida venerazione dei Santi al culto dell'Essere supremo e che pretende, con preghiere e offerte, di espiare i rimorsi per i più gravi crimini, corrompendo così tutti i principi della morale. Contro queste accuse il compito dell'apologista Gerdil non è difficile: basta che egli ricordi quale sia stato in ogni tempo l'insegnamento autentico della Chiesa su questi argomenti.

Più pericoloso, perché mette in dubbio la veridicità delle Sacre Scritture, è il quesito posto da Raynal su quale sia stata l'origine della popolazione dell'America. Si potrebbe pensare — dice Raynal — che gli uomini siano passati dall'antico continente al nuovo attraverso la Groenlandia e la Kamtschatka, ma come credere che la zona torrida del Nuovo Mondo sia stata popolata da una delle sue zone glaciali? Egli affaccia un'altra ipotesi: che la razza americana abbia avuto principio sotto l'Equatore, dove la vita germina col calore. Si tratterebbe cioè di un'altra specie umana. Ribatte Gerdil che ancor oggi sotto la linea dell'Equatore si trovano molte isole deserte, che tali rimangono se non ricevono da altri luoghi gli abitanti, senza che si sviluppino in esse, col calore, il germe della vita. Dunque — egli conclude — solo perché contraria alla religione si dà adito a una supposizione impossibile da suffragare con prove concrete.

La polemica gerdiliana contro Raynal ha per oggetto, oltre al tema più strettamente religioso, un altro tema di natura socio-politica, quello dell'ineguaglianza fra gli uomini, nata come conseguenza dell'instaurarsi del diritto di proprietà.

Sostiene con calore Raynal che l'ingiusta ineguaglianza delle condizioni fa sì che chi è nato senza beni di fortuna non riuscirà quasi mai ad acquistarne se non con la violenza e la frode, che sono i mezzi, del resto, con cui si sono arricchite le famiglie oggi ricche. Guardando poi specifi-

¹⁶¹ Cfr. *Della pubblica felicità* cit., cap. VI e *Della regolata divozione dei Cristiani*, cap. XXI in *Opere* cit., I, pp. 941 e ss.

camente alla situazione dei coloni europei in America, osserva che da principio essi non avevano vera proprietà, ma erravano nei vasti territori, fissandosi in qualche luogo a caso, senza titolo nè convenzione. Quando si posero dei confini precisi alle loro piantagioni, da vagabondi divennero cittadini. Fu questa la prima legge della società. Gerdil ammette che l'uguaglianza è possibile, finché una popolazione poco numerosa può disporre di vaste estensioni di terreno da dissodare, e in cui spostarsi a proprio piacimento. Ma, una volta che una popolazione si trova chiusa entro i limiti del paese che occupa, la divisione delle terre fra le famiglie diventa una necessità, e l'ineguaglianza ne è la naturale conseguenza. Le rivalità per il possesso, il confronto fra indigenti e ricchi possono fomentare invidie e odi, passioni nemiche della pacifica convivenza. Se poi, quando si è introdotta l'ineguaglianza, si verifica l'affievolirsi della religione, sorge allora la necessità di un potere coercitivo forte per reprimere i funesti effetti delle passioni sregolate. Illusorio è perciò supporre la possibilità di uno stato costante e inalterabile di giustizia ed equità fra uomini che vivono in piena libertà senza alcun freno di autorità.

Quanto al tipo di governo, Raynal esce in una violenta invettiva contro i monarchi, che pretendono di derivare il loro potere da Dio. "Cette maxime imaginée par le Clergé qui ne met les Rois au dessus des peuples que pour commander aux Rois mêmes au nom de la divinité, n'est donc qu'une chaîne de fer qui tient une Nation entière sous les pieds d'un seul homme". A questa catena i sudditi non possono sottrarsi neppure con l'emigrazione volontaria, perché i Governi pongono dei divieti. Gerdil obietta che rientra nelle norme del diritto pubblico il fatto che gli Stati possano mettere limiti a emigrazioni pregiudizievoli alla società. I cittadini, grazie allo Stato, hanno ricevuto l'educazione, i mezzi per coltivare i loro talenti, l'esercizio di una professione; perché lo Stato non avrebbe il diritto di esigere, come restituzione, la prestazione di servizi da parte loro, fino a vietare che essi, senza causa legittima, portino altrove quei talenti di cui sono debitori alla Nazione? Come si vede, sono qui contrapposte due diverse concezioni politiche: quella tradizionale, che mette al centro la sovranità dello Stato, con tutte le sue prerogative, e quella "moderna", che afferma il diritto dei cittadini alla libertà e alle scelte autonome di vita.

Gerdil, nel confutare il radicalismo antimonarchico dell'avversario, gli muove l'accusa di essere in contraddizione con se stesso e ricorda che in un altro passo dell'opera egli cita «à l'honneur de la Philosophie et du Trône l'instruction que l'Impératrice de Russie vient de donner aux Sénateurs qu'elle a chargé de composer un Code législatif», il cui dettato sarebbe, a suo giudizio, preso "mot à mot" dall'*Esprit des Loix*. Possiamo forse avvertire in queste espressioni di Raynal l'eco di quell'interesse ammirativo diffuso fra gli illuministi europei per Caterina II e per il suo tentativo di adattare alla Russia quanto di più fecondo aveva prodotto la cul-

tura dei lumi¹⁶². Di fronte a queste considerazioni Gerdil, con una certa forzatura, sottolinea che Raynal, in contrasto con quanto abitualmente sostiene, ha qui giustamente riconosciuto «pour un Empire aussi étendu que celui de la Russie la nécessité de ce pouvoir Monarchique et indépendant, que l'Auteur affecte en général de rendre odieux sous le nom de despotisme»¹⁶³.

Le simpatie monarchiche di Gerdil sono evidenti anche in un altro passo, dove egli, pur dicendo di non voler entrare nel merito della preferenza tra le diverse forme di governo, ritiene che, quando il disordine è penetrato in una Repubblica, è difficile restaurarla, in quanto gli interessi particolari si oppongono all'interesse generale. Più facile è invece trovare rimedio in un governo monarchico dove l'interesse particolare del sovrano è inseparabilmente legato a quello della Nazione¹⁶⁴.

Un tema trattato da Raynal con calore, non privo di una certa enfasi, è quello della tolleranza. Egli elogia «le vertueux législateur Penn», per aver posto la tolleranza a fondamento della società: infatti stabilì che chiunque riconoscesse un Dio avesse il diritto di cittadinanza, e chi lo adorasse «sous le nom de Chrétien» partecipasse all'Autorità. Gerdil individua subito il punto debole del discorso e rileva che nelle disposizioni di Penn sono posti dei limiti alla tolleranza: «Pour participer au droit de cité il falloit reconnoître un Dieu. Cet article exclut d'abord ceux qui font profession d'Athéisme [...] Pour participer à l'Autorité il falloit adorer l'Être Suprême sous le nom de Chrétien. Cet article donne l'exclusion à tout Payen, Juif, ou Mahométan»¹⁶⁵. Partendo da queste considerazioni il discorso di Gerdil si sviluppa in una difesa a oltranza di ogni forma di censura e di interdizione dai pubblici uffici, decretata contro i nemici della religione da parte di uno Stato cattolico: «Pourquoi une Société catholique ne pourroit-elle pas, sans blesser la raison et l'humanité, interdire la cité et la Magistrature à tout homme qui viendroit à s'élever contre la Sainte Religion qu'elle professe, à répandre des maximes propres à désunir les coeurs par la diversité des sentimens, et à troubler ainsi la société dans le paisible exercice de sa foi et de son culte?»¹⁶⁶.

In toni drammatici si conclude l'atto di accusa portato da Raynal alla civiltà e alle istituzioni dell'Europa: vi domina il presagio di un'immi-

¹⁶² L'emergere di nuovi interessi geopolitici tra gli intellettuali illuministi, che spostava l'attenzione dagli Stati dell'Europa centro-occidentale verso Oriente o addirittura verso i continenti extra-europei, è messo in evidenza in CARPANETTO-RICUPERATI, *L'Italia del Settecento* cit., pp. 564-566, con riferimenti specifici soprattutto all'opera di Filangieri.

¹⁶³ E. R., X, p. 170.

¹⁶⁴ Questa stessa posizione filomonarchica, sostenuta da considerazioni analoghe, era già stata manifestata da Gerdil in modo più ampio e chiaro nell'orazione *Virtutem politicam* del 1750.

¹⁶⁵ E. R., X, p. 160.

¹⁶⁶ Ivi.

nente catastrofe che incalza sotto le fondamenta “de nos empires chancelants”. Egli ne individua le cause nell’abbattimento dei diritti dei popoli, nel fermento delle opinioni, nel lusso delle corti e nella miseria delle campagne, nell’odio fra gli uomini fiacchi che possiedono tutte le ricchezze, e gli uomini forti e virtuosi che non hanno più altro da perdere che la vita. Gerdil avverte anche lui i pericoli che insidiano la società, ma ne ribalta le cause proprio sulla predicazione dei “philosophes”, responsabili di aver fomentato quella «fermentation de nos opinions» indicata da Raynal¹⁶⁷. La difesa dei diritti dei popoli fu opera, secondo Gerdil, del Cristianesimo, che si oppose ai pretesi “diritti feudali”, che erano sciagura dei popoli e onta dell’umanità. Egli ritiene che Raynal, nel presentare le Nazioni d’Europa divise in due classi, quella degli uomini “lâches” che posseggono tutte le ricchezze e quella degli uomini forti e virtuosi che non hanno nulla, sembri dimenticare che è proprio in questa classe di ricchi e “lâches” che sono diffusi i “philosophes” e non in quella dei poveri, forti e virtuosi. Il tono apologetico di Gerdil, che ricorre ora a evidenti forzature, a questo punto si fa più vibrante e solenne: come l’epicureismo provocò la rovina della Grecia e di Roma, sostituendo la ricerca del piacere alla ricerca della virtù, così oggi, col riprodursi delle stesse cause, si riproducono gli stessi effetti. La fonte della sregolatezza, con tutte le sue funeste conseguenze, va ricercata nel disprezzo della religione, diffuso da coloro che, sotto il nome di “philosophes”, abusano della filosofia. Per questo l’autore si è assunto il compito di cogliere nell’*Histoire* le prove “d’une façon de pensée absurde dans ses principes, pernicieuse dans ses conséquences»¹⁶⁸.

Dopo aver visto nelle linee generali il contenuto delle *Observations* ritengo necessario cercare di chiarire “come” Gerdil si accostasse all’opera presa in esame, ossia con quali criteri egli trascogliesse, isolandoli dal contesto, alcuni passi sui quali discutere. Citerò pochi esempi, che mi sembrano particolarmente significativi.

Raynal, trattando dei costumi degli indigeni del Canada, scrive: «Les peuples mêmes, qui ne pratiquent pas la polygamie, se sont du moins réservé le divorce»¹⁶⁹. Gerdil, citando questa frase, trae la conclusione che «ces peuples ont une notion quoiqu’imparfaite d’une loi, qui doit régler l’union conjugale»¹⁷⁰. Egli dunque si sofferma esclusivamente su una visione “legalista”; mentre il discorso di Raynal, in cui si legge questa frase, è molto più ampio e articolato. L’autore sottolinea che non sono mo-

¹⁶⁷ Ivi, p. 184.

¹⁶⁸ Ivi, p. 185.

¹⁶⁹ *Histoire...* cit., Tomo IV, Libro XV, cap. 4.

¹⁷⁰ E. R., X, p. 120.

tivi passionali a ispirare questi usi coniugali, bensì l'aspirazione dell'individuo alla libertà: «L'idée d'un lien indissoluble n'est pas encore entrée dans l'idée de ces hommes libres jusqu'à la mort [...]. Le Grand-Esprit, disent-ils, nous a créés pour être heureux, et ce serait l'offenser que de vivre dans un état de contrainte et de chagrin».

Scarsa — nota poi Raynal — è l'attività sessuale presso questi popoli cacciatori: «ils aiment moins les femmes que ne font les peuples policés. [...] Le soin de leur nourriture épuise presque toutes leurs forces». La conseguenza è che «toute nation errante ne sera jamais féconde [...] la chasse empêche donc la multiplication des hommes et la guerre la détruit. [...] Le Canada n'est donc point désert par l'avarice de la nature, mais par le genre de vie de ses habitans. La faim ne leur permet pas d'écouter l'amour»¹⁷¹. In questa descrizione di impronta antropologica Gerdil isola una frase di Raynal: «Leur population était peu nombreuse et peut-etre n'était pas un malheur» per osservare polemicamente: «On ne fait point un crime aux sauvages d'un genre de vie qui englutit les races futures: apparemment parce que ce ne sont ni des prêtres ni des moines» con trasparente allusione alle accuse che sollevano muovere i “philosophes” contro l'obbligo del celibato e il voto di castità, visti come causa di decremento della popolazione.

Nel capitolo 4 del libro XV Raynal esamina “Comment les sauvages du Canada traitent leurs prisonniers” con dovizia di particolari. Gerdil dimostra senza dubbio buon gusto non trascrivendo gli orribili dettagli delle torture, su cui indugia forse troppo a lungo Raynal. Ma la lettura del brano nella sua interezza mostra che l'atteggiamento di Raynal non è fine a se stesso, in quanto la narrazione culmina in una celebrazione (non priva invero di enfasi retorica) della natura: «Quel mélange de vertu et de férocité! Tout est grand chez ces peuples qui ne sont pas asservis. C'est le sublime de la nature dans ses horreurs et ses beautés». L'energia primigenia della natura selvaggia che si manifesta negli esseri liberi fa sì che “au milieu de ces tormens, le héros chante d'une manière barbare, mais héroïque, la gloire de ses anciennes victoires”¹⁷².

Tutta la narrazione si incardina quindi su due idee-forza del pensiero di Raynal: la celebrazione della natura e della libertà. Ma questa rappresentazione vigorosa di un eroismo selvaggio scade in una gratuita in-

¹⁷¹ Antonello GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, con un profilo dell'autore di Piero Treves, Milano/Napoli, Ricciardi, 1983, pp. 68 e ss.) osserva che Raynal, rifacendosi, pur senza citarlo, a Buffon, sembra voler stigmatizzare nello scarso vigore erotico degli Amerindi una manchevolezza della natura del Nuovo Mondo.

¹⁷² Un'analisi dei motivi che ispirarono a Raynal questa rappresentazione dei fieri costumi degli Amerindi è fatta da Michel DELON, *Le sublime de la nature dans ses horreurs et ses beautés*, in *L'Histoire des deux Indes...* cit., pp. 251 e ss.

vettiva di sapore antireligioso: «Fanatiques de toutes les Religions, vraies et fausses, vantez encore la constance de vos Martyrs. Le Sauvage de la Nature efface tous vos miracles». Di fronte a questo attacco Gerdil non resta certo indifferente e, valendosi delle affermazioni stesse di Raynal, secondo il quale in Canada il clima, il genere di vita, un sangue più freddo, un temperamento più flemmatico smorzano «l'irritabilité du genre nerveux», e producono una certa impassibilità nei tormenti, osserva che «la malignité de l'allusion tombe d'elle même».

Negli esempi finora visti il criterio usato da Gerdil nel formulare le sue osservazioni è quello di isolare frasi che gli sembrino contenere concetti “répréhensibles” per confutarli singolarmente, secondo una tecnica prettamente controversistica. Ma in un altro passo, all'apologista si sostituisce l'uomo di cultura che, davanti a considerazioni piuttosto generiche e approssimate sul linguaggio degli indigeni, non può esimersi da una dotta trattazione della natura del linguaggio, in cui si avverte un'eco delle teorie lockiane. Quando Raynal tratta delle «trois langues mères, l'Algonquine, la Sioux, la Huronne» usate nel Canada, scrive: «On n'y remarquoit point de termes abstraits, parce que l'esprit enfant des Sauvages ne s'écarte guère loin des objets, et qu'avec peu d'idées, on a rarement besoin de les généraliser, et d'en représenter plusieurs dans un seul signe». Davanti a questa asserzione Gerdil dice che avrebbe voluto evitare una trattazione teorica circa la natura del linguaggio, ma la ritiene utile per chiarire alcuni concetti.

Senza dubbio, dato «l'esprit enfant des sauvages», nelle loro lingue vi sarà un minor numero di termini astratti che nelle nostre, ma in loro non può mancare «cette opération de l'esprit, qui en généralisant les idées réunit en quelque sorte une multitude d'individus sous un même signe», altrimenti ogni singolo oggetto dovrebbe essere rappresentato con un proprio nome. Il selvaggio — per ammissione di Raynal — sa che cosa sono guerra, pace, tregua, buona fede: «Toutes ces notions supposent non seulement des perceptions senties, mais encore des idées réfléchies, des résultats de combinaisons formés par un esprit qui porte ses vues sur différens objets, et qui les envisage sous différens rapports». Ogni linguaggio, data la sua natura convenzionale, suppone dunque un fondo di nozioni intellettuali; perciò la parola è un dono soltanto dell'uomo, non degli animali, i quali non parlano perché non pensano.

Si può notare a questo punto il passaggio dall'ambito della trattazione scientifica a quello — che sta più a cuore a Gerdil — dell'esposizione dei principi della dottrina cristiana sulla differenza sostanziale fra uomo e animali. Inoltre l'espressione di Raynal “l'esprit enfant des Sauvages” porge a Gerdil l'occasione anche per un accostamento tra lo sviluppo progressivo — secondo l'ordine della natura — dall'infanzia alla maturità e l'attuale imperfetto grado di sviluppo delle facoltà intellettuali nel selvaggio, il cui spirito «n'est donc encore qu'un fruit verd que la

nature destine à mûrir». Se ne può dedurre che non la vita selvaggia, ma «l'état social est comme le terme marqué dans l'ordre de la nature, où les hommes doivent tendre par le progrès naturel de leurs facultés». Troviamo qui un'abile difesa della vita civile e culturale dell'Europa, fatta da Gerdil proprio in nome di quell'"ordre de la nature" che costituiva per i "philosophes" motivo per affermare la superiorità dei popoli primitivi sulla civiltà europea, la quale, scostandosi dalla natura, ne metteva a rischio le forze vitali.

L'impressione generale che si ricava dalla lettura delle *Observations* è che Raynal si affacci con entusiasmo su un panorama nuovo, destinato ad aprire vasti orizzonti a scienze moderne, come l'antropologia, l'etnologia, l'ecologia. Ma, nel suo fervore di neofita, la rappresentazione che egli dà del Nuovo Mondo è non di rado ingenua, a volte imprecisa e contraddittoria. La replica di Gerdil, condotta con indiscutibile coerenza, rigore logico, vasta informazione, ha buon gioco a scoprirne i lati deboli, e a metterne in luce ambiguità e inesattezze. Ma egli resta nell'ambito di una tradizione che guarda con timore, come a un pericolo, ogni proposta di revisione critica del patrimonio culturale del passato.

7. - *L'Anti-Emilio: teoria e prassi dell'educazione*

Per circa un quarto di secolo Gerdil rappresentò un punto di riferimento nella cultura subalpina, sia dalla cattedra universitaria di Filosofia Morale e in seguito di Teologia Morale, sia come membro fondatore della Accademia delle Scienze di Torino¹⁷³. Non fa dunque meraviglia se il re Carlo Emanuele III lo nominò nel 1758 precettore del nipote Carlo Emanuele, erede al trono sardo.

Della sua attività di educatore egli lasciò testimonianza in numerose opere, differenti fra loro per caratteristiche, contenuti, finalità. Di impostazione prettamente metodologico-didattica sono il *Plan des Études pour S.A.R. Monseigneur le Prince de Piémont* (a cui l'Autore aggiunse delle "Additions")¹⁷⁴ e il *Plan des Études pour un jeune Seigneur appelé aux emplois les plus distingués pour le service du prince, et de la patrie*¹⁷⁵. Al di là

¹⁷³ Il valore che questa Accademia assunse nella coscienza degli intellettuali del tempo ci è testimoniato dal Conte Emanuele Bava di San Paolo nella sua opera *Piemontesi illustri* (Torino, Briolo, 1781-87), dove scrive (tomo V, pp.293-95): «Soggiungo che l'essere ammesso in tal adunanza e il sapervi distinguere, altrettanto fosse e sia che andarne chiaro in tutto il letterario mondo di Europa. [...] Basti [...] nominare alcuni de' soggetti che la compongono come il conte Saluzzo [...], il sig. La Grange [...] primo Matematico d'Europa [...], il Cardinale Gerdil sublime Filosofo Cristiano, Metafisico Malebranchista quanto lo stesso Malebranchio; il quale confutar seppe i sofismi de' materialisti oltramarini e difendere la verità della rivelazione».

¹⁷⁴ E. R., I, p. 185.

¹⁷⁵ E. R., I, p. 169.

degli aspetti e contenuti prevalentemente didattici di questi piani di studio, il progetto educativo di Gerdil può essere colto nella sua interezza e organicità solo se rapportato alla sua riflessione filosofica.

Forse l'opera in cui è più lucidamente delineato il suo pensiero sul problema della conoscenza umana è la *Dissertazione della origine del Senso Morale, o sia Dimostrazione, che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello, nasce dalla facoltà, che ha l'uomo di conoscere il vero*¹⁷⁶. Il fatto che Gerdil nell'edizione originale di Torino, del 1755, l'abbia inserita come appendice alla *Introduzione allo studio della Religione*¹⁷⁷ dimostra, a mio parere, che, nell'intenzione dell'autore, le due opere sono due aspetti o due momenti di una stessa problematica, relativa a quella che è l'attività precipua e costitutiva dello spirito umano, la conoscenza. Infatti nell'*Introduzione allo studio della Religione*, opera composta nel pieno della sua maturità di pensatore, Gerdil, prima di esaminare la verità rivelata, illustra i concetti che stanno alla base della ricerca del vero, le disposizioni con cui l'uomo deve affrontare tale ricerca e, al tempo stesso, i progressi compiuti dalla ragione nella ricerca della verità metafisica, mediante un'indagine compiuta sulla filosofia antica.

Scopo della trattazione è dimostrare la consonanza della religione con la natura umana: guardando alla testimonianza dei filosofi antichi, l'autore sottolinea come sia sempre stata avvertita dagli uomini di pensiero la necessità della religione come fondamento della morale. L'incredulità e lo scetticismo, propri di un secolo che ama definirsi "filosofo", sono determinati da prevenzione e leggerezza di mente, in un clima di cultura diffusa ma non profonda, che suggerisce, sotto la falsa apparenza dell'evidenza, idee indeterminate in luogo di concetti conquistati con rigorosa razionalità.

Il trattato *Dell'origine del senso morale*, che segue in appendice, sviluppa, come categoria del pensiero e della realtà, l'idea dell'ordine, intimamente connessa con l'idea del vero. In queste meditate pagine di Gerdil si può cogliere la matrice etico-religiosa della sua confutazione dei principi educativi proposti da Rousseau nell'*Émile*, uscito nel 1762¹⁷⁸.

Nelle *Réflexions sur la Théorie et la Pratique de l'Éducation contre les Principes de Mr. Rousseau*, stampate a Torino nel 1763¹⁷⁹ (opera più nota come Anti-Emilio), Gerdil si propose non di presentare un progetto didattico completo e organico (come nei piani di studio, frutto della sua

¹⁷⁶ E. R., II, pp. 161 e ss.

¹⁷⁷ E. R., IX, pp. 3 e ss.

¹⁷⁸ ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, s. d.

¹⁷⁹ E. R., I, pp. 3 e ss.

esperienza di educatore del Principe ereditario), bensì di esaminare — come scrive nella Prefazione — se nel primo libro dell'*Émile*¹⁸⁰ vi fossero principi contrari alla religione e alla sana morale¹⁸¹. Solo successivamente egli si rese conto che le *Réflexions* erano suscettibili di un certo ordine e collegamento. Il modo con cui fu ideato e composto il libro spiega quindi qualche frammentarietà e difetto di proporzione nella sua struttura.

Nucleo fondamentale del lavoro è la critica ai principi politici di Rousseau, esposti nel *Contratto sociale*, che Gerdil giudica un rovesciamento universale dell'ordine civile. Le teorie educative che stanno alla base dell'*Émile* ne sono una pericolosa preparazione: «Monsieur Rousseau propose dans l'*Émile* un nouveau plan d'éducation intimement lié à son nouveau plan de législation. Le but du *Contract social* est un renversement universel de l'ordre civil; le but d'*Émile* est d'y préparer les esprits par une révulsion totale dans la façon de penser»¹⁸². Egli pertanto intende contrapporvi la teoria e la pratica di un'educazione basata su principi più conformi allo spirito del genere umano, alla pace delle famiglie, alla tranquillità degli Stati. È comprensibile come questo progetto incontrasse il consenso dei conservatori. Baretto nel marzo del 1764 pubblicò sulla "Frustra letteraria" la lettera di un anonimo professore dell'Università di Torino, che raccomandava la lettura delle *Réflexions* di Gerdil a chi avesse letto l'*Émile*, perché potesse rendersi conto appieno di «quel sottile veleno che Rousseau ha la malefica arte di introdurre insensibilmente in chiunque non è a sufficienza fornito di filosofia». E Baretto personalmente consigliava l'*Anti-Emilio* quale «antidotale lettura» al veleno dell'*Émile*, in cui si diletta «la turba de' nostri presuntuosi filosofelli»¹⁸³.

¹⁸⁰ Gerdil considera il primo libro dell'*Émile* come una semplice introduzione. Parla infatti dei quattro libri dell'*Émile* e, quando allude, come qui, al primo libro, si riferisce in realtà al secondo.

¹⁸¹ Sulla critica di Gerdil all'*Émile* si vedano: G. L. ARRIGHI, *Le critiche all'“Emilio” del Gerdil e del Capponi* in "Rivista Pedagogica", anno XV, fasc. 9-10 (ottobre - dicembre 1922); IDEM, *Introduzione all'Anti-Emilio*, Firenze, Sansoni, 1924; LANTRUA, G. S. *Gerdil ... cit.*, Parte IV, pp. 278 e ss. Si noti che Gino Capponi, nei suoi *Pensieri sull'educazione* (1841), ispirati a evidente animosità nei confronti dell'opera di Rousseau, non fa cenno alla precedente critica di Gerdil. Mario Trombino, pubblicando l'*Emilio* nei "Sentieri della pedagogia" delle edizioni Paravia, lo fa seguire da una sezione "Il dibattito", dove sono riportate le più significative interpretazioni dell'opera di Rousseau date negli ultimi due secoli: tra queste, per motivi cronologici, non rientra il giudizio critico di Gerdil (cfr. M. TROMBINO, *L'“Emilio” di Rousseau e il problema della sua interpretazione tra '800 e '900*, Torino, Paravia, 1991).

¹⁸² *Réflexions...* cit., E. R., I, p. 3. La stretta connessione fra *Contratto sociale* ed *Emilio* è stata messa in luce da Paolo Rossi, il quale li vede come "un progetto unitario e come aspetti saldamente compiuti di un'unica impresa" (cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni, Introduzione, p. XXIX).

¹⁸³ G. BARETTI, *La frusta letteraria*, Venezia, Ancona, 1763-1765, a cura di L. Piccioni, Bari, Laterza, 1932, I, pp. 333-38. L'argomento è trattato da G. RICUPERATI, *Giornali nell'Italia dell'“ancien régime”* in: C. CAPRA, V. CASTRONOVO, G. RICUPERATI, *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Bari, Laterza, 1976, vol I, pp. 206-207.

Il punto focale del discorso di Gerdil è la polemica contro il principio rousseauiano che l'uomo naturale è tutto per sé, è l'intero assoluto, mentre l'uomo civile è una frazione di unità che ha valore solo in quanto è in rapporto con l'intero che è il corpo sociale. Di qui il contrasto fra la natura e le istituzioni sociali: l'educazione, secondo Rousseau, formerà o un uomo o un cittadino, poichè non può fare contemporaneamente l'uno e l'altro¹⁸⁴. Il progetto rousseauiano è quello di formare un uomo senza relazione con le istituzioni sociali, non educato cioè né per la spada, né per la Chiesa, né per il foro, ma unicamente per la vita umana: «Vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme»¹⁸⁵. Ma a Rousseau Gerdil controbatte che «rien ne serait plus avantageux que de bien élever les enfans pour les différentes places de la société: car un seul homme bien placé peut faire une infinité de biens, et prévenir une infinité de maux»¹⁸⁶. Sono, queste di Gerdil, osservazioni calzanti che si inseriscono in una visione "concreta" della società, ma gli sfugge il pensiero reale di Rousseau, volto a rivendicare la necessità di una completa e autonoma formazione umana come fondamento di ogni possibile preparazione professionale.

Secondo Gerdil l'uomo è per natura un essere sociale e, nella realtà storica, la società è condizione naturale e necessaria per la formazione dell'uomo¹⁸⁷. La critica di Gerdil mira — come di consueto — a cogliere l'avversario in contraddizione con se stesso: Rousseau afferma che noi nasciamo deboli, sprovvisti di tutto, bisognosi di assistenza, e che quanto non abbiamo all'atto della nascita, e ci è necessario da adulti, ci è dato dall'educazione; Gerdil dimostra che quest'asserzione è in contrasto con i principi di fondo dell'*Émile*, con un abile ragionamento: se l'uomo non può soddisfare i suoi bisogni, perfezionare il suo giudizio senza il concorso di altri uomini, ne consegue che l'uomo è fatto per la società e quindi non può essere allevato per se stesso, ma in vista dei rapporti con gli altri uomini. Gerdil sottolinea come l'astrattezza del piano educativo di Rousseau sia riconosciuta dallo stesso autore, il quale ammette che il suo progetto forse non può essere realizzato nel mondo presente, guasta-

¹⁸⁴ Su questo concetto, che è basilare nella pedagogia di Rousseau, Trombino osserva: «V'è una dialettica tra la persona e la società ... la persona vive la sua esperienza nella singolarità ed esige che essa sia al centro del sistema; la società è invece da un lato impersonale (un *ambiente*, l'anonima forza che la *generalità* esercita sul singolo), dall'altro è invece sin troppo personale, perché *ciascuna persona* esige, anche a scapito di altri, una soddisfazione personale dei suoi bisogni, e così il singolo entra in conflitto con altri singoli» (TROMBINO, *L'Emilio di Rousseau...* cit., p. 14).

¹⁸⁵ ROUSSEAU, *Émile* ... cit., p. 8.

¹⁸⁶ E. R., I, p. 7.

¹⁸⁷ A questo punto Gerdil espone in forma succinta i principi sull'uomo, essere sociale per natura, visti con maggior ampiezza nei *Discours philosophiques sur l'homme* cit.

tosì a causa delle cattive istituzioni umane. Con una vena di ironia Gerdil si chiede che utilità abbia, in attesa che l'universo sia riformato, un piano di educazione, buono magari per il mondo di là da venire, ma impraticabile per il mondo presente.

Altro elemento di contrasto tra i due scrittori è la diversa interpretazione del concetto di dipendenza. Rousseau distingue una dipendenza dalle cose, legata alla natura, che non nuoce alla libertà e non ingenera vizi, e una dipendenza dagli uomini che viene dalla società, e deprava ugualmente padrone e schiavo. Anche in ambito familiare il fanciullo deve dipendere dalle cose, non obbedire al padre: «On l'enchaîne, on le pousse, on le retient avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il murmure: on le rend souple et docile par la seule force des choses, sans qu'aucun vice ait l'occasion de germer en lui [...]. Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale; il ne doit recevoir que de l'expérience»¹⁸⁸. Alle sue voglie indiscrete devono essere contrapposti ostacoli fisici; le punizioni devono nascere dalle azioni stesse: «Il casse les fenêtres de sa chambre; laisser le vent souffler sur lui nuit et jour sans vous soucier des rhumes; car il vaut mieux qu'il soit enrhumé que fou»¹⁸⁹. Gerdil ammette il valore educativo che possono avere le conseguenze naturali di un fallo, ma ritiene paradossale insostenibile l'esclusione assoluta di ogni proibizione e di ogni castigo e si appella all'autorità della Sacra Scrittura e all'esperienza dei secoli a sostegno del dovere di obbedienza dei figli ai genitori.

Rousseau vuole che il bambino senta fin dai suoi primi anni il pesante giogo della necessità, al quale deve per natura piegarsi ogni essere finito. In quest'ottica la dipendenza dal padre deve apparirgli come necessità di sottomettersi, nella sua debolezza, a una forza superiore, non a un'autorità morale. Gerdil polemizza con quest'idea di "necessità", che gli sembra arida e non rispondente alla realtà dei rapporti familiari. Scrive infatti: «Il est bien étrange qu'on veuille apprendre à des enfans à ne dépendre de leur père, ou de ceux qui en tiennent la place auprès d'eux, que par l'inévitable nécessité de se soumettre à une force supérieure, à laquelle ils ne peuvent résister. On veut que l'enfant sache qu'il est à la merci du plus fort, et qu'il apprenne à dépendre; que cette dépendance lui fasse sentir le pesant joug de la nécessité, que la nature impose à l'homme, et l'accoutume à le porter. Il me paroît qu'une telle dépendance est bien triste, et qu'elle ne ressemble pas mal à celle de l'esclave vis-à-vis du despote, qui peut l'écraser à chaque instant»¹⁹⁰. Si richiama alla consapevolezza che i fanciulli hanno di essere amati da padre e madre, la cui autorità ha per fine il loro bene, e all'istintivo bisogno di ricambiarne

¹⁸⁸ ROUSSEAU, *Émile...* cit., p. 75.

¹⁸⁹ Ivi, p. 86.

¹⁹⁰ E. R., I, p. 46.

l'affetto: in questo clima nasce la concordia familiare. Ma a Gerdil non sfuggono i risvolti anche politici e sociali che il tipo di educazione voluto dal Ginevrino può avere in futuro: osserva infatti: «il semble qu'on risquerait beaucoup à élever les enfans dans des principes si peu convenables au gouvernement de toutes les monarchies, et de toutes les républiques qui ont existé jusqu'à ce jour, et qui probablement existeront encore long tems»¹⁹¹.

Egli dissente pure dall'opinione di Rousseau, secondo il quale fin quasi all'età di quindici anni i fanciulli non avrebbero uno sviluppo della ragione sufficiente per discernere il bene dal male morale. Gerdil rileva che quest'asserzione è contraddetta da quanto è affermato in un altro passo, cioè che i fanciulli, gravati dal giogo imposto dai maestri, provano un piacere segreto a coglierli in fallo. Dunque — conclude Gerdil — essi sanno che cosa significa essere in fallo, ossia distinguono il bene dal male. Non si può non osservare che la sua critica colpisce astrattezze, paradossi, contraddizioni presenti nell'*Émile*, cioè aspetti particolari, spesso legati all'enfasi oratoria di Rousseau, ma si lascia sfuggire la carica innovativa del suo pensiero sull'educazione “negativa”, ossia sul diritto che avrebbe l'individuo a formarsi mediante le proprie esperienze personali.

Quanto alla facoltà di ragionamento del fanciullo, il nostro autore non condivide la posizione di Rousseau, il quale, in polemica con Locke e con quanti sostengono che si possono educare i fanciulli ragionando con loro, fa ironicamente osservare che, se essi intendessero la ragione, non avrebbero bisogno di essere educati, dato che è scopo finale dell'educazione — non punto di partenza — fare dell'uomo un essere ragionevole. Gerdil, nella sua visione di impronta cartesiana, ribatte che anche essi hanno la facoltà di ordinare e combinare le idee, ossia di ragionare. Se mancano di esattezza in questa operazione, è perchè non pongono attenzione a qualche idea intermedia. La loro ragione deve perciò essere sostenuta e guidata in modo graduale, partendo non da principi astratti, ma dalla osservazione di situazioni concrete e dai rapporti fra le cose che risultino di evidenza immediata. L'idea di Dio, che, secondo Rousseau, è troppo sublime per i fanciulli, può essere loro prospettata non certo con speculazioni filosofiche, ma muovendo dalla loro naturale curiosità che, di fronte a un disegno, a un oggetto nuovo, li porta a chiedere: «Chi l'ha fatto?». In tal modo, richiamando la loro attenzione sugli aspetti meravigliosi della natura, si può, da ciò, indirizzarli verso l'idea del loro Creatore. Anche le idee morali di bene e di male possono essere prospettate ai fanciulli attraverso concreti riferimenti alla realtà circostante. Per esempio — suggerisce Gerdil — alla vista di braccianti e artigiani, costretti a lavorare tutto il giorno per guadagnarsi il pane, si può

¹⁹¹ Ivi, p. 47.

porre loro la domanda: se davanti a Dio tutti gli uomini sono uguali, è possibile che Dio abbia fatto i ricchi perché vivano nell'ozio? La risposta, a cui può giungere la mente anche di un fanciullo, sarà che Dio vuole che ognuno lavori in modo conveniente al suo stato, e che è riprovevole vivere da fannulloni.

Dopo l'esame critico dei principi che stanno alla base del pensiero pedagogico di Rousseau, Gerdil rivolge la sua attenzione alle varie discipline oggetto di studio. Mi pare particolarmente significativo il valore che egli attribuisce alle favole, contro il giudizio negativo di Rousseau, il quale nega la possibilità di dare ai fanciulli insegnamenti morali attraverso le favole, perché la verità va detta tal quale e non va coperta da un velo. Ribatte Gerdil, con riferimento alla favola del lupo e dell'agnello, che il dire aridamente a un fanciullo che i potenti non devono opprimere i deboli non suscita alcuna impressione nella sua mente e nel suo cuore, mentre lo stesso fanciullo si intenerisce alla sorte dell'agnello dilaniato. La conclusione è che una immagine viva, e non un ragionamento astratto, ha il potere di suscitare nello spirito infantile sentimenti e idee. Egli rivela in queste pagine sicura conoscenza della psicologia infantile e sensibilità di fronte alla forza che l'immaginario esercita sui bambini, facili a personificare i concetti. Anche per quanto riguarda le favole — come del resto la poesia in genere — la valutazione di Gerdil è legata agli insegnamenti morali che se ne ricavano piuttosto che ai loro intrinseci valori poetici.

La formazione culturale di Gerdil, improntata a un indirizzo umanistico, gli fa considerare, contro l'opinione di Rousseau, l'utilità dello studio della grammatica per i fanciulli fin dall'età di 12-13 anni. La grammatica infatti non è, secondo lui, solo esercizio di memoria, ma può essere considerata inizio della logica, necessaria per dare alle idee esattezza e precisione. Appare qui evidente come Gerdil privilegi un'istruzione basata sul metodo logico del collegamento delle idee, quindi sulle nozioni di grammatica e di logica formale. Senza dubbio Gerdil, a differenza dei Portorealisti¹⁹², di Fénelon e di Rousseau, non è un seguace dell'educazione "attrayante". L'educazione, come processo dello spirito, richiede per lui sforzo costante.

Qualche considerazione più viva e fresca sembra caratterizzare i criteri di scelta delle letture dei fanciulli: non i libri di scuola possono ispirare ai fanciulli il gusto per la lettura, «*mais on y réussira par des lectures amusantes et instructives, qu'on se gardera bien de leur proposer comme une partie de leurs études (ce nom seul pourroit tout gêner) ...*

¹⁹² I Portorealisti vollero che il primo contatto dei fanciulli col sapere fosse "blando", sgombrando la via all'apprendimento da ogni ostacolo. Sostituirono la grammatica tradizionale, ispirata a criteri meramente descrittivi, con metodi logicamente inquadrati, miranti più a spiegare che a descrivere (cfr. M. NICCOLI, *Enciclopedia Italiana*, s. v. Port-Royal).

mais plutôt comme une récompense de leur application à l'étude»¹⁹³. Ma anche queste letture di argomento più leggero — resoconti di viaggi, aneddoti storici, curiosità scientifiche, che possono assumere l'apparenza di passatempo — devono essere diretti dall'esperienza di un abile educatore che sappia ordinarle al fine generale dell'educazione. Il criterio dell'ordine, che è alla base del pensiero pedagogico di Gerdil, prevale dunque anche nell'indirizzare le letture giovanili fatte per svago. Il suo timore è che «une trop grande variété d'objets et d'idées mal assorties ne produise de la confusion dans la tête d'un jeune homme, et ne l'accoutume à se repaître d'un amas informe de connoissances superficielles, entassées sans choix et sans méthode, qui, semblables aux ornemens gothiques, n'embellissent que pour défigurer»¹⁹⁴. Emerge qui in Gerdil un'insofferenza per lo stile gotico, propria di una personalità formata al più rigoroso classicismo. La conclusione del discorso è che è meglio una testa vuota che una testa mal riempita.

Un altro motivo di contrasto con l'ipotesi educativa di Rousseau riguarda l'insegnamento della Storia. Mentre il filosofo francese ritiene superiore alla capacità intellettuale dei fanciulli scorgere i rapporti che determinano i fatti storici, Gerdil è convinto che l'approccio alla Storia possa costituire, per essi, un avvio ad esercitare la facoltà di combinare le idee, cioè di ragionare, e un ammaestramento morale, in quanto consente di vedere in azione il vizio e la virtù. Egli critica piuttosto alcuni errori metodologici dei maestri, come l'uso di piccoli compendi, i quali «sont bons pour réveiller les idées qu'on a déjà; ils ne valent rien pour ceux qui ont besoin d'en acquérir; les abrégés ne sont donc pas faits pour les enfans»¹⁹⁵; è contrario pure all'innovazione introdotta da alcuni, di cominciare lo studio dalla storia moderna, in quanto ritenuta la più interessante, per risalire in un secondo tempo alla storia antica. Gerdil considera ingiustificata questa impostazione dell'insegnamento: a suo parere infatti la storia moderna interessa più che l'antica per le maggiori connessioni che essa ha con la politica, ma per i giovani, che hanno poca familiarità con la politica, questo motivo di interesse viene meno.

Seguono alcune considerazioni sull'importanza del commercio, che ci presentano l'immagine di un Gerdil non sordo agli echi della cultura a lui contemporanea. Egli riconosce che la sua è «l'Époque où le commerce, devenu un des principaux objets de la politique, cause une nouvelle révolution dans le système de l'Europe, change la fortune des États et fait varier leur intérêts respectifs»¹⁹⁶. Ma per altri aspetti egli resta nell'ambi-

¹⁹³ E. R., I, p. 99.

¹⁹⁴ Ivi.

¹⁹⁵ E. R., I, p. 88.

¹⁹⁶ E. R., I, p. 90.

to della visione tradizionale della storia: sottolinea l'eccellenza e l'utilità della storia sacra, «le seul livre qui fournisse des leçons également proportionnées aux plus sages et aux plus simples»¹⁹⁷.

Lo spirito cristiano di Gerdil rifiuta con fermezza i criteri esposti da Rousseau sulla scelta del proprio allievo. L'autore dell'*Émile* vorrebbe educare un fanciullo di media intelligenza, nato nella zona temperata, perché l'organismo cerebrale è meno perfetto nei climi estremi, dove Negri e Lapponi non hanno l'intelligenza degli Europei. Questa valutazione di carattere antropologico, derivante in parte dalla lettura di Montesquieu, non può essere accettata da Gerdil il quale, pur riconoscendo l'influenza del clima sull'indole e sul temperamento degli individui, non ammette che possa venirne condizionata la facoltà di combinare le idee, propria dell'uomo in quanto essere ragionevole. La deficienza intellettuale dei Negri e dei Lapponi è, secondo lui, da attribuire non a deficienza di conformazione cerebrale, ma a mancanza di educazione. Viaggiatori ed osservatori testimoniano infatti che gli indigeni del Perù, vissuti per secoli in uno "stato di brutta stupidità", possono, se educati fin dalla prima età, divenire ragionevoli come gli altri uomini.

Più sdegnata è la replica a Rousseau che non vorrebbe impegnarsi nell'educazione di un fanciullo malaticcio, votato solo a una stentata sopravvivenza, perché si raddoppierebbe così la perdita della società, che sarebbe privata di due uomini invece di uno. L'affermazione, di per sé paradossale, del ginevrino va inquadrata nel piano generale della sua opera, che è di insegnare a vivere in conformità con l'azione delle leggi naturali di sviluppo dell'uomo. Ma Gerdil, assumendo questo linguaggio nel suo significato letterale, con foga oratoria lo definisce orribile per l'umanità e tale da essere accostato alla crudeltà degli Spartani.

Guardando alla situazione sociale, Rousseau preferisce un allievo ricco e possibilmente nobile a uno povero. Giustifica la sua scelta col fatto che i poveri non hanno bisogno di educazione, perché è il loro stesso stato sociale a imporne una, che non potrebbe essere mutata, mentre l'educazione che riceve il ricco è la meno conveniente a lui e alla società, ed è compito dell'educatore salvarlo dal pregiudizio e aiutarlo a divenire uomo. L'educazione è vista dunque come processo, per così dire, di rendenzione della società, che deve avere inizio negli strati superiori, in quanto sono essi i veri protagonisti sociali. Gerdil, guardando alla realtà concreta della società del tempo, riconosce che la vita semplice dei poveri, continuamente occupati in un duro lavoro, li rende meno soggetti dei ricchi ai pregiudizi; per contro una certa rozzezza della loro anima, che, sotto l'impulso di un'emozione violenta, può sfociare in brutalità, do-

¹⁹⁷ E. R., I, p. 91.

vrebbe essere corretta e addolcita da un'efficace azione di istruzione ed educazione. Le persone più adatte a questo compito sono i curati dei villaggi, affiancati dai maestri che, oltre ad insegnare ai fanciulli a leggere, scrivere, far di conto, dovrebbero aiutarli nei loro piccoli bisogni e cercare di alimentare sentimenti di cordiale amicizia tra coetanei. Questi sentimenti di affetto e solidarietà, passando nelle abitudini quotidiane, migliorano i costumi e preparano nel futuro buoni padri di famiglia e buoni cittadini¹⁹⁸. Gerdil apprezza invece la lodevole intenzione di Rousseau di strappare, con l'educazione data ai ricchi, qualche vittima al pregiudizio sociale; con vigore descrittivo enumera i mali che inquinano le alte sfere della società: l'apparenza sostituita alla realtà, la formalità all'essenziale, l'abitudine alle frivolezze nelle cose serie, e viceversa alla serietà nelle frivolezze. Per quanto riguarda l'educazione impartita nei Collegi ai ragazzi delle classi sociali elevate, a Rousseau che aveva definito "ridicole" tali istituzioni Gerdil ribatte che i Collegi si sono rivelati invece molto utili nell'educazione dei giovani e lo invita ad essere perciò più moderato nelle sue espressioni¹⁹⁹.

Il discorso di Gerdil, nella sua conclusione, non ha più come unico antagonista Rousseau, ma si allarga a tutte quelle pubblicazioni che presentano la filosofia come formatrice della coscienza nazionale. Da esse egli dissente, in quanto la filosofia non è alla portata di tutti, si corrompe nella mente di chi non la studia a fondo, soprattutto non è atta a dare quella unità che deve collegare in un vero organismo i membri di uno Stato. Tale unità, risultante dalla comunanza di usi, costumi, credenze, trova il suo vincolo ideale nella religione, che guarda a un'unica rivelazione, mentre la filosofia è un complesso di sistemi differenti. Nella sua perorazione finale Gerdil sembra voler indicare nella religione, se non un "instrumentum regni", almeno un insostituibile vincolo di coesione dello spirito nazionale.

¹⁹⁸ Sui contenuti e le finalità attribuite da Gerdil all'educazione delle classi più umili Patrizia Delpiano dà un giudizio riduttivo: «Si trattava dell'istruzione religiosa o, al limite, di quella tecnica, le sole che non potevano provocare sconvolgimenti a livello sociale». Ma proprio nel comune timore di un pericolo politico insito nella trasmissione della cultura alle classi inferiori la Delpiano scorge un'analogia fra illuminismo e anti-illuminismo, pur notando che diversa era la valutazione delle finalità della cultura: secondo gli illuministi essa era strumento per sviluppare lo spirito critico, secondo il Barnabita meccanismo volto ad addestrare all'ubbidienza (P. DELPIANO, *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell'élite nel Piemonte del Settecento*. Deputazione Subalpina di Storia Patria, Miscellanea di Storia Italiana, Serie V, Studi e fonti per la storia della Università di Torino, VII. Torino, Palazzo Carignano, 1997, pp. 25-27).

¹⁹⁹ Una valutazione favorevole sull'azione educativa svolta dai Collegi era diffusa tra gli scrittori cattolici del tempo. Muratori scriveva infatti «saranno sempre da lodare e giudicare utilissimi i Collegi dei Nobili e i Seminari istituiti in Italia, purché posti in mano di saggi e pii Direttori [...] un asilo contro l'infezione de' vizi possono chiamarsi e sogliono essere i Collegi suddetti» (L.A. MURATORI, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* in *Opere* cit., Vol. I, p. 831).

Va sottolineato che Gerdil non intende fare il processo alle intenzioni di Rousseau, ma solo mettere in luce i pericoli del tipo di educazione da lui prospettato. È interessante, a questo proposito, vedere quanto il Barnabita sostiene con forza in risposta a un articolo pubblicato sul “Journal Encyclopédique” del marzo 1764²⁰⁰, dove lo si accusava di essere, tra i critici di Rousseau, colui che aveva supposto nel Ginevrino «les dessins les plus atroces». Gerdil si difende citando i giudizi ben più severi dell’arcivescovo di Parigi che condannava l’*Émile* per i suoi contenuti rivolti «à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la Religion chrétienne». Ricorda pure la dura requisitoria del Procuratore Generale presso il Parlamento di Parigi, che accusava l’opera rousseauiana di attribuire un carattere odioso all’autorità sovrana e di mirare a distruggere il principio di obbedienza all’autorità, e inoltre la Censura della Facoltà di Teologia di Parigi (1762), ove si parlava apertamente di “esprit de blasphème”. Con abile mossa polemica Gerdil cita inoltre un articolo pubblicato proprio sul “Journal Encyclopédique” del marzo 1764, dove è biasimato il tipo di insegnamento dato ad *Émile*, in quanto gli ispirerà disprezzo per tutte le religioni e avversione verso ogni impegno e incarico utile allo Stato.

Conclusione

Per tracciare una rapida sintesi conclusiva del pensiero di Gerdil si può dire che egli si valse della sua vasta cultura teologica, filosofica, scientifica, come di altrettanti tasselli per una grandiosa opera apologetica di impronta antiilluministica. Costante è il confronto che egli stabilisce fra il pensiero illuministico e la dottrina cristiana elaborata nel corso dei secoli dal Magistero della Chiesa: ne scaturisce un giudizio nell’insieme negativo del suo secolo, il quale immeritatamente si atteggia a “secolo filosofo” per eccellenza, mentre non è che l’età degli epigoni e dei divulgatori di cultura²⁰¹.

Dal principio dell’origine divina dell’autorità Gerdil deriva il netto rifiuto delle teorie contrattualistiche della società e della sovranità, propugnate dai “philosophes”. In quest’ottica va pure collocato il motivo ispiratore della critica all’*Émile* di Rousseau, che a Gerdil appare come una preparazione in campo pedagogico a un “renversement universel de l’ordre civil”²⁰².

²⁰⁰ *Examen d’un article du “Journal Encyclopedique” concernant les “Réflexions sur la théorie et la pratique de l’éducation, contre les principes de M. Rousseau”*, E. R., I, pp. 127 e ss.

²⁰¹ *Introduzione allo studio della Religione. Alla Santità di N. S. Benedetto XIV Pontefice Ottimo Massimo*, Torino, 1755, E. R., IX, pp. 3 e ss.

²⁰² *Réflexions...* cit., E. R., I, p. 3.

Anche la valutazione di fenomeni economici ha per Gerdil stretti riferimenti con il piano religioso; da qui il rifiuto del prestito a interesse, sulla base di dettami della S. Scrittura e di canoni conciliari, la condanna del lusso per motivi etico-sociali, la confutazione di teorie prospettate da Raynal nella sua *Histoire philosophique et politique du commerce*, in quanto gli sembrano contenere pericolose deviazioni dalla dottrina cristiana. Gerdil guarda con occhio critico all'impostazione utilitaristica degli studi moderni e all'eccessiva facilità di corsi superiori ed universitari, che consente il raggiungimento dei gradi accademici a giovani non particolarmente dotati, destinati a divenire degli intellettuali frustrati e disoccupati, anziché dei bravi artigiani utili al Paese. Sostiene perciò che l'accesso agli studi universitari debba dipendere da criteri meritocratici e non di natura sociale.

Non è tuttavia un uomo che guardi solo al passato: in ambito scientifico è attento alle moderne teorie di Newton, vede nelle Accademie utili strumenti per lo sviluppo della scienza, si interessa alle realtà socio-economiche dello Stato sabauda, fa proposte concrete per il miglioramento culturale dei contadini e, in genere, degli appartenenti alle sfere più umili della società. È dunque presente, nel pensiero di Gerdil, una dimensione "sociale", che potrebbe aprirsi a prospettive innovatrici della realtà presente, ma che in lui rimane invece racchiusa in ambiti limitati.

Bisogna tener presente a questo proposito che a Gerdil non sfugge il progressivo scristianizzarsi del pensiero illuminista e ciò desta in lui una certa diffidenza verso alcuni aspetti della cultura del suo tempo. La sua polemica non si rivolge solo a singoli "liberi pensatori" e ai loro sistemi filosofici, ma abbraccia più generalmente l'incredulità e lo scetticismo propri di un secolo che ama definirsi "filosofo per eccellenza", ma nel quale, a suo giudizio, la diffusione della cultura è andata a scapito della profondità. Questa chiave di lettura in senso antiilluministico è destinata a lasciare una evidente traccia nella cultura subalpina. Gerdil ritiene che solo una ferma azione, diretta a conservare dottrine e istituzioni del passato, possa offrire garanzie contro l'assalto delle nuove teorie, pericolose per la Religione e per lo Stato. In quest'ottica egli si fa sostenitore della censura da parte delle autorità, contro le istanze contemporanee della "libertas philosophandi". È convinto invece che solo una vigorosa cultura di matrice cristiana possa costituire la base di un riformismo moderato che, lontano da ogni eccesso, indirizzi la società verso un progressivo miglioramento nel campo dell'economia e dell'istruzione.