L'abbé Galiani e il problema dell'etica tra politica e pedagogia

Elisa Leonzio

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/2032>

DOI: 10.4000/studifrancesi.2032

ISSN: 2421-5856

Editore

Rosenberg & Sellier

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 aprile 2014

Paginazione: 46-63

ISSN: 0039-2944

Notizia bibliografica digitale

Elisa Leonzio, « L'abbé Galiani e il problema dell'etica tra politica e pedagogia », *Studi Francesi* [Online], 172 (LVIII | I) | 2014, online dal 01 avril 2014, consultato il 17 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/2032> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.2032>

Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

L'abbé Galiani e il problema dell'etica tra politica e pedagogia

Abstract

The Italian philosopher of the Enlightenment Ferdinando Galiani was an eclectic writer, whose works ranged across a great variety of subjects, such as philosophy, economics, politics and education. As a result of this eclecticism, in both the style and the lines of argument of his writing, Galiani's thought remains partly to be explored. Indeed, while his theories on money's value and liberalism were very popular in his time and are still the object of several studies, his philosophical ideas merit further consideration.

In this paper I particularly concentrate on Galiani's moral philosophy, arguing in the first part that his ethics results from a combination of elements taken from philanthropism and Machiavelli's philosophy; the most relevant among them is the anthropological pessimism, according to which human beings are mostly either too lazy and stupid to recognize that the public good helps to further their personal interests, or too egoist to really promote it if not under constraint of a sovereign and after having subscribed to a social pact. In the second part I will maintain that this combination of philanthropism and Machiavellism in Galiani's ethics represents the founding principle of his entire thought, accounting for his political, pedagogical, religious and economical orientations.

Ricostruire l'etica di Ferdinando Galiani significa confrontarsi con un tema che non ha finora trovato un'analisi dettagliata. La fortuna dell'abate è, infatti, legata soprattutto al *Della moneta* (1751) e ai *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), a testi, cioè, di carattere prevalentemente economico, che ottennero fin dalla loro pubblicazione una forte eco e diffusione¹ e che hanno costituito il fulcro d'indagine della critica novecentesca, come mostrano gli studi di Einaudi, Schumpeter e Venturi². Un'analoga tendenza si riscontra anche nella critica più recente, tanto italiana quanto internazionale, come testimoniano, tra gli altri, il ritratto di Galiani presentato da Ruffolo in apertura alla sua galleria dei più rappresentativi economisti tra Settecento e Novecento³, gli articoli dell'olandese Stapelbroek⁴ e il capitolo dedicato a Galiani

(1) Emblematico, in Francia, il caso di Morellet, che, estimatore della *Moneta*, fu invece un deciso oppositore dei *Dialogues*, alla cui confutazione dedicò un'intera opera, la *Refutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des bleds* (1770).

(2) L. EINAUDI, *Galiani economista*, in *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, pp. 281-284; J.A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954; tr. it. *Storia dell'analisi economica*, a cura di L. OCCHIONERO e P. SYLOS-LABINI, 3 voll., Torino, Einaudi, 1959-60, vol. I, p. 365sgg.; F. VENTURI, *Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1960, pp. 48-50; Id., *Settecento*

riformatore. Da Muratori a Beccaria, Torino, Einaudi, 1969.

(3) G. RUFFOLO, *Cuori e denari. Dodici grandi economisti raccontati a un profano*, Torino, Einaudi, 2000.

(4) K. STAPEL BROEK, *Galiani's concept of commerce in "On money" and the eighteenth-century Neapolitan languages of commerce and liberty*, in «History of Economic Ideas», 9, 3, (2001), pp. 137-169 e Id., *Preserving the Neapolitan state: Antonio Genovesi and Ferdinando Galiani on Commercial Society and Planning Economic Growth*, in «History of European Ideas», 32, 4, (2006), pp. 406-429. Stapelbroek è autore anche di una monografia sul commercio nell'illuminismo napoletano che è in gran parte dedicato al *Della Moneta* e all'idea di Galiani secondo

dal messicano Covarrubias nella sua monografia incentrata sul mercantilismo europeo e messicano tra Settecento e Ottocento⁵. Peraltro, anche nel saggio di Amodio⁶, che considera la figura di Galiani in termini più ampi, senza arrestarsi al Galiani economista, la questione dell'etica viene solo parzialmente affrontata.

La scarsa attenzione generalmente riservata alla riflessione etica di Galiani è spiegabile con la quasi totale assenza, nelle opere dell'abbé, di una trattazione sistematica dell'argomento. Frequentemente si riscontrano invece considerazioni episodiche, molte volte espresse in termini paradossali, disseminate soprattutto nella *Correspondance* privata dell'autore.

Unica eccezione a questo quadro è costituita dall'opera *Dei doveri dei principi neutrali*, risalente al 1782 e commissionata a Galiani da Ferdinando IV, nella quale l'etica diviene oggetto di un'analisi specifica e articolata, tesa a mostrarne in particolare modo i nessi con la politica. Per tale motivo l'esame di quest'opera costituirà la prima fase nell'indagine del pensiero etico di Galiani. A essa seguirà l'esposizione delle concezioni pedagogiche dell'abate, desunte principalmente dalla *Correspondance*, ma anche dal *Croquis d'un dialogue sur les femmes*⁷, che consentiranno di precisare ulteriormente i caratteri fondamentali dell'etica galianea.

1. Il nesso etica-politica nel trattato sui "Doveri dei principi neutrali"

L'opera sui *Doveri dei principi neutrali* costituisce, come si è detto, un *unicum* nella produzione galianea per l'attenzione in essa esplicitamente rivolta al problema dell'etica: vi è presente, infatti, un intero capitolo dedicato all'argomento in generale e numerosi riferimenti a questioni specifiche. Il perché si parli di etica in un trattato di politica è spiegato da Galiani stesso nella prefazione dell'opera:

Dirò nella prima [parte dell'opera] de' doveri de' sovrani neutrali secondo i principi della pura morale e del giusto⁸.

Ogni sovrano, e con lui la nazione che egli comanda, agisce come un singolo soggetto etico. Questo paragone apre immediatamente un quesito di non poca importanza, cioè se la moralità dell'individuo possa essere fatta valere anche per lo Stato. Galiani, sebbene in modo implicito, fornisce una risposta sufficientemente articolata a tale interrogativo:

la quale la moneta stessa sarebbe frutto di processi naturali e non di un atto consapevole e volontario dell'uomo. Nel volume affrontato è anche il tema dell'etica, che però viene declinato principalmente come riflessione sulla moralità del commercio e del lusso. Cfr. K. STAPELBROEK, *Love, Self-Deceit, and Money: Commerce and Morality in the Early Neapolitan Enlightenment*, Toronto Italian Studies, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

(5) J.E. COVARRUBIAS, *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 117-125.

(6) P. AMODIO, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del 'bonheur'. Studio sull'abate Galiani*, Napoli, Guida Editore, 1997.

(7) Il dialogo è reperibile in F. NICOLINI, *Il pensiero dell'abate Galiani*, Bari, Laterza, 1909, pp. 258-267. Il testo presentato rispetta la lezione genuina, data da un apografo contenuto in uno zibaldone su cui Galiani faceva trascrivere dai suoi segretari le opere per lui più importanti. Esistono poi numerose varianti rispetto a questa lezione, dovute probabilmente a interventi di Grimm e di Mme d'Épinay, ai quali Galiani inviò il dialogo. Galiani fa riferimento a questo suo breve dialogo già in una lettera del 1772. Il testo apparve però postumo soltanto nel 1789. È disponibile anche una traduzione italiana del *Croquis in Dialogo sulle donne e altri scritti*, a cura di M. CALCAGNI, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1944.

(8) *Dei Doveri dei principi neutrali*, Bologna, Zanichelli, 1942, p. 7.

È noto che le Sovranità indipendenti sono tra loro in quello stesso stato, in cui sarebbero gli uomini viventi separatamente sulla faccia della terra e non legati ancora, né volutisi spontaneamente sottomettere, ad alcun vincolo di società civili. Parlando adunque de' doveri dell'uomo in quello stato, che dicesi di natura, si viene a parlare de' doveri della Sovranità⁹.

Per prima cosa è da notare come questo passo sembri comportare una distinzione tra la morale che guida la condotta dell'uomo, prima che questi aderisca al patto sociale, e la morale che lo anima dopo tale adesione: se nel primo caso l'uomo è mosso esclusivamente dall'interesse privato, nel secondo a questo privato interesse si affiancherà la considerazione dell'interesse generale e della necessità di un diritto pubblico. Peraltro, va subito precisato, il patto sociale stesso si costituiva fin dalla prima opera di Galiani, il *Della Moneta*, come un sofisticato ampliamento di quel medesimo istinto di conservazione che nello stato di natura muoveva l'uomo a guardare al proprio benessere ancora prescindendo da quello altrui:

Vidi, ed ognuno può ora vederlo, che il commercio, e la moneta prima motrice di esso, dal *misero stato di natura* in cui ognuno pensa a sé ci hanno condotti al *felicissimo della vita comune*, in cui ognuno pensa per tutti e fatica; ed in questo stato non per principio della sola virtù e pietà, che ove si tratti d'interi nazioni son legami che solo non bastano, ma per fine di privato interesse e di comodità di ciascuno ci manteniamo¹⁰. (corsivo mio)

Il mantenimento della struttura statale e certe iniziative volte al miglioramento delle condizioni della collettività vengono accettate, infatti, «per fine di privato interesse e di comodità di ciascuno», mai per un disinteressato amore verso il prossimo. La vita associata, definita da Galiani «felicissima», è preferibile al «misero stato di natura» in quanto costituisce, seppure a volte con contrasti d'interessi e, perciò, in modo non sempre subito evidente¹¹, il luogo migliore che l'uomo ha a disposizione per realizzarsi.

È la ragione, nel suo progressivo imporsi agli istinti, a mostrare all'uomo la convenienza del passaggio dalla vita secondo natura alla vita associata, dove gli individui si impegnano a prestarsi reciprocamente servizi, ciascuno secondo i propri peculiari «talenti»¹², conseguendo per mezzo della felicità di tutti la felicità personale. Con queste considerazioni Galiani si inserisce in quel filone di pensiero dal quale ha origine l'utilitarismo, o, in ambito settecentesco, più propriamente il filantropismo, secondo cui la massima felicità per il maggior numero di persone, appartenenti ad una medesima società, è lo scopo principale a cui indirizzare gli sforzi del governo. Egli tuttavia ritiene che a diversi bisogni corrispondano diverse utilità e ai vari «talenti» degli uomini diverse attribuzioni di valore, e si rivela con ciò particolarmente spregiudicato nell'evidenziare le motivazioni egoistiche che sono alla base di qualsiasi atteggiamento filantropico: ciascuno infatti, nel momento in cui pensa al benessere di chi lo circonda, ponendosene al servizio e divenendone in tal modo uno strumento, pensa, in verità, primariamente al proprio benessere, di cui quello altrui è base imprescindibile.

Il patto sociale, che garantisce prosperità agli individui che vi aderiscono, non si addice tuttavia agli stati sovrani. Il rapporto esistente tra i singoli Stati è infatti

(9) Ivi, p. 21.

(10) Le citazioni dal *Della Moneta* sono sempre tratte dall'edizione curata da Furio Diaz e Luciano Guerri in *Illuministi italiani*, t. VI, *Opere di Ferdinando Galiani*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1975; qui a p. 86.

(11) Ivi, p. 140: «Gli uomini, quando hanno a

ragionare in quello ove l'interesse e il guadagno ha parte, si lasciano trasportar sempre o da soverchio timore, o da disordinata avidità; e [...] rare volte avviene che alla generale utilità si possa aver mira e ragione».

(12) Ivi, pp. 52-53.

analogo, secondo quanto Galiani afferma nel passo già citato dei *Doveri*, a quello tra gli uomini nello stato di natura: ogni Stato sovrano è sovrano su di sé, totalmente indipendente dagli Stati circostanti e in relazione con essi, senza un potere superiore che governi tali rapporti, così come gli uomini sono soggetti pienamente autodeterminanti prima di riconoscere, con l'adesione al patto sociale, un'autorità (società, stato), che ne limiti l'azione.

Quanto ora chiarito dimostra però subito come sia problematico parlare dei "doveri de' sovrani secondo i principi del giusto". Perché possa esistere una giustizia, infatti, è necessario un accordo tra coloro che contraggono il patto sociale: tutto questo mal si adatta allo stato di natura *sui generis* in cui permangono le nazioni sovrane. Da ciò nasce l'esigenza di leggere l'intera opera tenendo sempre ben presente la tendenza alla simulazione ed alla dissimulazione tipica di Galiani e qui più che mai resa necessaria dal fatto che i *Doveri* sono uno scritto su commissione e destinato alla pubblicazione. È per questo motivo, fondamentalmente, che Galiani adotta un ottimismo gnoseologico che non gli appartiene e maschera la propria adesione al realismo politico d'ispirazione machiavelliana.

L'ottimismo gnoseologico si riscontra nell'approccio con cui Galiani sceglie d'impostare, nei *Doveri*, le questioni politiche ed etiche e che caratterizza la stessa struttura formale dell'opera. Galiani afferma fin dalla prefazione il fondamento geometrico-dimostrativo dei *Doveri*:

A me pare chiarissimo non essere la Scienza del Diritto altro che una *geometrica meditazione* delle verità, che si deducono da alcuni principi o vogliam dire *assiomi*, subitocchè siansi questi ammessi e conceduti¹³. (corsivo mio)

L'intera opera è costellata di termini desunti dal linguaggio geometrico. Così il titolo stesso del primo capitolo è, per esempio, *Definizioni e assiomi*. Tale approccio, che ha come modello le *degnità* della *Scienza nuova* di Vico e che viene ribadito con convinzione lungo tutta l'opera, è però fermamente smentito da numerose lettere dell'epistolario galianeo e, in parte, da almeno un luogo degli stessi *Doveri*.

Galiani, è vero, non abbandona mai la convinzione che le azioni e i sentimenti propri dell'uomo, come i movimenti di tutti gli altri enti, animati e inanimati, siano necessariamente determinati e quindi calcolabili al pari di qualunque fenomeno si manifesti nell'universo; difatti

s'il y avait un seul être libre dans l'univers, il n'y aurait plus de Dieu, il n'y aurait plus de liaisons entre les êtres. L'univers se détraquerait¹⁴.

Persino la persuasione che l'uomo ha della propria libertà e che, paradossalmente, costituisce la *ratio essendi* della morale e del diritto, facendo sì che l'uomo si senta gratificato o colpevole per le proprie azioni e che lo Stato possa ricompensare o punire tali azioni¹⁵, è ugualmente inserita nell'ordine necessario quanto lo sono le altre sensazioni dell'uomo:

(13) *Dei Doveri dei principi neutrali* cit., p. 8.

(14) Lettera del 23 novembre 1771, in *L'abbé F. Galiani. Correspondance avec Madame d'Épinay - Madame Necker - Madame Geoffrin, etc. - Diderot - Grimm - D'Alambert - De Sartine - D'Holbach, etc.*, 2 voll., Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1881, vol. I, p. 483. Va osservato come qui per Galiani Dio si riduca all'ordine necessario che regge l'universo. Anzi, Galiani arriva ad attribuire a questa stessa

necessità cosmica il nome di Dio. I rapporti tra gli eventi, i rapporti tra gli esseri: tutto è deterministicamente fissato e la divinità non può essere altro che la natura stessa col suo insieme di leggi.

(15) J.E. COVARRUBIAS, *En busca del hombre útil* cit., p. 120, osserva come il medesimo paradosso di una convinzione assolutamente errata eppure indispensabile si riscontri anche in alcune osservazioni presentate da Galiani nella *Moneta* (libro II, capi-

La persuasion de la liberté constitue l'essence de l'homme. On pourrait même définir l'homme, *un animal qui se croit libre*, et ce serait une définition complète [...] Il est absolument impossible à l'homme d'oublier un seul instant, et de renoncer à la persuasion qu'il a d'être libre. Voilà donc un premier point. Second point: être persuadé d'être libre est-il la même chose qu'être libre en effet? Je réponds: ce n'est pas la même chose, mais cela produit les mêmes effets en morale [...] si l'homme n'était pas intimement, essentiellement convaincu toujours d'être libre, le moral humain n'irait plus comme il va. La conviction de la liberté suffit pour établir une conscience, un remords, une justice, des récompenses et des peines¹⁶.

Si noti, ed è questo un apparente paradosso dell'etica di Galiani, che qui la morale e la stabilità dello Stato vengono fatte derivare dal senso di responsabilità che nasce nell'uomo a causa dell'irrazionale fede nella propria libertà¹⁷; diversamente, nei *Doveri*, l'adesione al patto sociale e a un comportamento "virtuoso", che ne rafforzi la stabilità, è presentata, lo si è visto, come frutto del calcolo utilitaristico compiuto da una ragione lungimirante. Questa divergenza di prospettive si può forse sanare se si considera il pessimismo che anima la riflessione antropologica di Galiani: nei più, a suo dire, la ragione non si sviluppa mai a sufficienza e la necessità naturale le si sostituisce nel garantire all'uomo, attraverso il proprio inganno, le migliori condizioni di sopravvivenza. Solo pochi individui sono dotati di quella lungimiranza che consente il calcolo. La possibilità di compiere il calcolo razionale è essa stessa una forma di libertà, precisamente la libertà che tale prospettiva utilitaristica riconosce all'uomo.

Se la persuasione della propria libertà è qualcosa cui è «assolutamente impossibile» che l'uomo rinunci, se tale persuasione «costituisce l'essenza dell'uomo», ciò indica che tale convinzione è connaturata all'uomo, che deriva dalla sua stessa essenza: l'uomo è cioè determinato a credere a qualcosa di falso, la sua stessa costituzione glielo impone. Neanche ciò che è falso, quindi, si sottrae a questo carattere di necessità, neppure l'immaginazione umana, in conclusione, può dirsi accidentale. Ciò deriva dal fatto che anche l'immaginazione, al pari delle passioni e del calcolo razionale, inerisce necessariamente alla natura umana. Del resto le false idee che l'uomo si forma della propria libertà si rivelano di fondamentale importanza per la sua vita e non possono quindi che iscriversi perfettamente nell'ordine complessivo della natura, il cui finalismo intrinseco coincide con la tendenza di ogni corpo, vivente o meno, alla propria conservazione¹⁸.

tolo IV) in merito alla credenza popolare che la moneta sia una ricchezza circolante: non lo è, ma senza questa convinzione verrebbe meno lo strumento, la moneta appunto, che permette la circolazione della vera ricchezza, cioè dei beni.

(16) Lettera del 23 novembre 1771, *Correspondance* cit., I, pp. 483-484.

(17) Tale libertà non è da intendersi come assoluta: l'uomo non è, infatti, mai libero di determinarsi al di fuori dell'amor proprio, di respingere le passioni connaturate alla sua stessa essenza, in quanto è proprio della natura umana desiderare ed essere preda di moventi sensibili interni ed esterni che ne determinano la volontà. La libertà è da pensarsi come relativa, cioè come libertà di seguire l'amor proprio illuminato dalla ragione. La ragione, di fronte alle circostanze esterne e alle passioni interne che determinano la volontà umana, calcola e sceglie le strategie più opportune per rispondere a tali sollecitazioni e impulsi. La libertà umana, esclusa qualora la si intenda come autodeterminazione, può, secondo Galiani, essere accettata e ricompresa nell'ordine

necessario del cosmo, qualora la si pensi come elaborazione e scelta di tattiche ad opera di un pensiero che procede dialetticamente alla ricerca delle risposte migliori alle forze che muovono gli uomini. Da ciò si comprende come l'illusione dei più consista nel credere di disporre di una libertà assoluta, ma che essi non sbaglierebbero affatto qualora si limitassero ad ammettere una libertà relativa. L'illusione di essere assolutamente liberi e il riconoscimento della relativa libertà finiscono comunque per coincidere nei loro effetti sulla società umana.

(18) Si confronti quanto dice Galiani in merito alla neutralità nei *Doveri dei principi neutrali* cit., p. 119: «[la neutralità] non è un nuovo stato di cose, in cui passi a trovarsi un Sovrano; ma è una *permanenza* e una continuazione del *precedente stato*, proveniente appunto dal non essere sopravvenuta, rispetto a lui, nuova causa che l'obblighi a mutarlo: e questa non è solo una legge generale d'ogni sovranità e d'ogni uomo, ma è la stessa *legge universalissima* della natura intiera, chiamata da' filosofi *forza d'inerzia*».

Se questa concezione meccanicistica del cosmo, che coinvolge tanto gli esseri inanimati quanto i viventi, tra i quali l'uomo, non viene mai meno, riguardo alla calcolabilità di tale ordine necessario e quindi ai sistemi che pretendono di renderne esaurientemente conto Galiani esprime invece nell'epistolario, a smentita di quanto sostenuto nei *Doveri*, tutto il suo scetticismo:

Il y a une erreur de raisonnement dans ces grands systèmes, qui dure depuis qu'on en fait. L'erreur est que tout le monde est d'accord sans qu'on s'en aperçoive. Oui, sans doute, ce monde est une grande machine, qui se remue, et va *nécessairement*; mais de combien de roues est composée cette machine? Voilà ce que personne ne cherche, personne ne définit, personne ne se doute de questionner. Y a-t-il d'autre roue principale, outre les lois physiques du mouvement de la grosse matière, et les lois physiques des mouvements de cette matière subtile que nous appelons esprit? Ces matières et ces lois nous sont-elles toutes connues? ¹⁹

Se già la conoscenza delle leggi fisiche della materia è per lo più preclusa all'uomo, ciò vale a maggior ragione per le leggi che determinano il comportamento dell'uomo, poiché la loro conoscenza richiederebbe una quantità immensa di dati di cui la ragione umana non può disporre:

Les êtres mouvants eux-mêmes sont les seuls sujets au destin, qui n'est autre chose qu'une loi, impossible à calculer pour nous, attendu la quantité immense de données que nous n'avons pas²⁰.

Appare impossibile che le azioni umane siano descrivibili per mezzo di formule matematiche. L'uomo è un "fenomeno" sì calcolabile, al pari di tutti gli altri fenomeni dell'universo, ma con uguali, anzi maggiori, difficoltà, in quanto il comportamento umano è mosso da variabili non quantificabili quali le passioni. Esse sono presentate come incognite che si autoannullano, rendendo indeterminata l'equazione che dovrebbe descrivere il comportamento umano:

La morale s'est conservée parmi les hommes, parce qu'on en avait peu parlé, et jamais didactiquement; toujours éloquemment ou poétiquement [...] En effet, la vertu est un enthousiasme. Si on en fait une géométrie calculée, on trouvera le bien = x, le mal = y, et l'équation sera: + x - x = 0; + y - y = 0²¹.

Non sarà mai possibile penetrare "natura e qualità delle passioni". Esse restano inconoscibili come e più delle leggi cosmiche, senza con ciò perdere il loro carattere necessario. È per questa ragione che Galiani può concludere che della morale si è sempre parlato «poeticamente». L'intimità dell'uomo, i suoi sentimenti, che costituiscono un elemento imponderabile per qualsiasi indagine razionale, mostrano dunque un carattere intrinseco d'irrazionalità, che appunto li rende incalcolabili, per quanto necessitati al pari dei fenomeni fisici, che sono invece soggetti a calcolo.

Del resto negli stessi *Doveri* Galiani, là dove afferma la somiglianza del proprio metodo a quello dei geometri, ammette altresì che tale metodo possa apparire un delirio²², qualora applicato ai doveri, ai vizi e alle virtù dell'uomo.

Questa ammissione, soprattutto se valutata alla luce delle considerazioni presenti nella *Correspondance*, che, nonostante il tono sovente scherzoso e provocatorio, si

(19) Lettera del 19 agosto 1770, in *Correspondance* cit., I, pp. 235-236.

(20) Lettera del 27 agosto 1774, in *Correspondance* cit., II, p. 340.

(21) Lettera del 26 aprile 1777, in *Correspondance* cit., II, p. 504.

(22) *Dei Doveri dei principi neutrali* cit., p. 24.

offre come spazio riservato, quindi più libero da vincoli e maggiormente aderente al pensiero dell'autore rispetto ad un testo su commissione quale appunto è quello sui *Doveri*, conferma la presenza in quest'ultima opera, come già si sosteneva inizialmente, di una significativa tendenza alla dissimulazione.

La dissimulazione caratterizza specialmente il rapporto di Galiani con Machiavelli²³, che è emblematico delle posizioni etico-politiche dell'abate. Nei *Doveri*, l'anti-machiavellismo di Galiani sembra concretizzarsi in un netto rifiuto della Ration di Stato come forma di eticità adatta ai governanti. Se si prendono alla lettera le dichiarazioni con le quali si apre il secondo libro dei *Doveri*, Galiani appare effettivamente come un aspro e violento critico della Ration di Stato:

Ora imprendo nuovo ragionamento, della verità del quale la mente non è persuasa, l'animo vi repugna, l'interno sentimento ne aborre [...] sarò per conseguenza breve assai, perché mi manca ad ogni passo la lena al discorso, mi nausea il soggetto; e la visibile disuguaglianza di lunghezza tra i due libri paleserà abbastanza che io espongo i precetti dell'astuta politica, non per insegnarli, ma solo per smascherargli e fargli così meglio abbominare²⁴.

La Ration di Stato è lì presentata come un'idea così disgustosa da poter essere a stento espressa. Via via, lungo i due capitoli che costituiscono il libro, si susseguono giudizi negativi sui fautori della Ration di Stato, su coloro che, come Machiavelli e Boccalini, hanno propugnato una morale per i Principi diversa da quella dell'uomo comune, dovendosi basare la prima sull'interesse e solo la seconda sulla virtù. Galiani cita e critica alcune frasi tratte dalle *Osservazioni politiche sopra gli Annali di Cornelio Tacito*, di cui è autore Boccalini:

[i Principi devono] essere liberi da queste virtù [quelle dell'uomo privato], e solo misurare le cose col nudo interesse, il quale ricerca perpetua simulazione e misura gli animi con l'utile [...] il Principe, che vuole usare virtù da privato, è tenuto scemo di cervello [...] i Principi sono e devono essere in ogni cosa differenti da' privati [...] devono misurare tutte le azioni loro col compasso dell'interesse²⁵.

Nonostante le sue critiche a queste concezioni, molti sono i motivi per i quali si può con sicurezza affermare che Galiani si inserisca a propria volta nel novero dei fautori della Ration di Stato. Il primo elemento da considerare è di natura teorica e richiede di confrontare la definizione data da Galiani nel secondo capitolo del primo libro dei *Doveri*, che si è in precedenza analizzata, con un'affermazione che appare all'inizio del secondo libro. Qui Galiani afferma:

Il ragionamento sulla Ration di Stato è fondato su principi fallaci e ingiuriosi all'uomo, se non nel suo selvaggio stato²⁶.

L'espressione «principi fallaci e ingiuriosi» sembrerebbe non dare adito a dubbi d'interpretazione. È la seconda parte della proposizione, però, a tradire le reali posizioni di Galiani: il «selvaggio stato» è, infatti, la condizione in cui l'uomo vive prima dell'adesione al patto sociale, secondo la definizione che Galiani ne aveva appunto dato nel primo libro, e corrisponde altresì alla situazione in cui si trovano le sovranità

(23) Cfr. P. AMODIO, *La sintassi del potere: machiavellismo e libertinismo in Ferdinando Galiani, in Machiavelli e la cultura politica meridionale*, Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli 27-28 novembre 1997, in «Teoria e storia della ragion di

Stato» (Quaderno 2), Napoli, Archivio della Ration di Stato, 2001, pp. 128-143.

(24) *Dei Doveri dei principi neutrali* cit., p. 369.

(25) Ivi, p. 377.

(26) Ivi, p. 369. Il corsivo è mio.

indipendenti, essendo ciascuna di esse intesa come un soggetto collettivo a sé stante. Se quindi i ragionamenti, che stanno alla base della Ration di Stato, non sono «ingiuriosi all'uomo» nel «suo selvaggio stato», evidentemente, lascia intendere Galiani, non devono affatto esserlo per i sovrani: anzi la Ration di Stato risulta perfetta per loro.

Vi è in Galiani eterogeneità tra l'eticità propria dello Stato e l'eticità del singolo individuo aderente al patto sociale: quest'ultimo ha doveri imprescindibili, è tenuto a un comportamento virtuoso. Al sovrano è invece richiesta solo l'abilità di calcolare e massimizzare l'interesse: le virtù gli sono addirittura d'impaccio.

Proprio il concetto di *virtù* costituisce il secondo elemento da considerare per dimostrare l'accordo tra Galiani ed i fautori della Ration di Stato. Già in una lettera del 1770 Galiani mostrava di ritenere che la virtù mal si adatti ai sovrani, palesando con ciò di condividere l'opinione di Boccalini prima citata. Sosteneva, infatti, che la virtù

est de trop pour un prince [...] Un prince doit avoir de la modestie vis-à-vis de soi-même; il doit se défier de son savoir, et demander des conseils. À la bonne heure; mais il ne doit jamais en convenir avec personne, ni en parlant, ni encore plus en écrivant. À ceux même qu'il fait l'honneur de consulter, il doit en imposer et leur faire accroire qu'il entend très bien la matière... si Monsieur le conseiller s'aperçoit que son souverain n'entend pas la matière, il se gardera bien de l'en instruire; il travaillerait à se rendre inutile. Mais au contraire, s'il croit que le prince en est instruit, il fera de son mieux pour briller à ses yeux, et débitera le meilleur de toute sa marchandise²⁷.

Galiani teorizza la necessità della simulazione per gli uomini di potere, i quali dovranno saper fingere di possedere conoscenze e qualità che in verità sono in loro assenti, e d'altro canto mascherare eventuali virtù che potrebbero suggerire un'impressione di debolezza. Il discorso sembra quindi molto chiaro. Il problema è che interviene a complicarlo un'altra lettera di Galiani indirizzata a Mme d'Épinay, di due anni posteriore a quella sopra menzionata:

Si la vertu ne nous rend pas heureux, de quoi diable sert-elle? Je vous conseille donc d'avoir autant de vertu qu'il en faut pour vous procurer vos aises, votre commodité, et pas davantage²⁸.

Le virtù, intese nel senso tradizionale del termine, risultano di troppo non solo per il principe, ma anche per l'uomo comune. Il punto è che, quando Galiani pensa e parla di virtù per gli uomini riuniti in società, ma che non esercitano una funzione di governo, la virtù è da intendersi unicamente nel senso di legalità, come si avrà modo di precisare affrontando la concezione galianea dell'educazione. È il patto sociale stesso a instaurare tale legalità, mentre a essa non sono sottoposti né gli uomini che vivono ancora nello stato di natura, né i governi, la cui condizione è permanentemente analoga a quella naturale. Ciò consente anche di spiegare in che modo Galiani, nei *Dialogues sur le commerce des bleds* (qui nei termini di una limitazione della libertà di commercio), giustifichi l'ingerenza dello Stato sulla proprietà privata, pur giudicando il diritto di proprietà un diritto inviolabile e sancito dalla legge e difendendolo, nei *Doveri*, con toni estremamente decisi²⁹: lo Stato è sciolto dalle leggi che incarna e, se-

(27) Lettera del 3 marzo 1770, in *Correspondance* cit., I, pp. 77-78.

(28) Lettera del 7 novembre 1772, in *Correspondance* cit., II, p. 135.

(29) Cfr. *Dei Doveri dei principi neutrali* cit., p. 19 e pp. 138-139, dove Galiani, indulgendo a una retorica forse un po' facile, afferma che persino i ladri riconoscerebbero come inviolabile il diritto

condo il principio della deroga, può contravvenire a esse al fine di garantire la propria stessa sopravvivenza e, con ciò, la sicurezza ed il benessere dei cittadini³⁰.

Il sovrano di Galiani ha quindi molti tratti del principe di Machiavelli. Del resto anche nella *Correspondance* non mancano caratterizzazioni del capo politico, del principe, ispirate a Machiavelli.

Nella presenza ripetuta di Machiavelli nei *Doveri* è da riconoscere un ulteriore elemento a favore della tesi di un Galiani sostenitore della Ragion di Stato. Del resto Galiani stesso non nascondeva nell'intimità della corrispondenza il suo favore per il machiavellismo:

En politique je n'admets que le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté³¹.

Diverso è l'atteggiamento pubblico di Galiani, a riprova della tendenza alla dissimulazione che sempre accompagna l'*abbé* nella dimensione ufficiale. Ciò è evidente nella sua reazione all'articolo che Diderot intendeva far pubblicare sul «Mercure» del giugno 1771 e in cui definiva Galiani un «machiavellico». La risposta di Galiani nella lettera del 16 marzo 1771 è emblematica:

J'ai lu la lettre qu'on veut faire imprimer dans le *Mercure*; elle est de la plus exacte vérité [...] On y promet le reste après ma mort, et pour contenter l'impatience du public, ce reste ne tardera pas à paraître [...] Je n'aime pas qu'on m'ait accusé de machiavélisme à la face du public; le public est si sot! Et je ne suis pas mort encore³².

Che il pensiero di Galiani sia fortemente influenzato dalle riflessioni politiche e antropologiche di Machiavelli è comprovato da certe espressioni usate dall'*abbé* fin dal trattato sulla *Moneta*, dove egli sostiene che

chi scrive delle arti del governo ha da parlare delle cose come esse sono, non come egli vorrebbe che fossero³³

e ancora che

le disposizioni dell'animo nostro ...sono veramente sempre le medesime, e sempre le medesime sono state in ogni tempo³⁴.

di proprietà e sottolinea il fatto che dare del proprio agli altri non sia obbligo, ma solo «consiglio di equità», purché non sia in gioco la sopravvivenza della società nel suo complesso. Problematico risulta vedere in questi passi dei *Doveri*, come invece fa Amodio, una «strenua difesa della società dei ceti» e un punto di vista «manifestamente antidemocratico e antiborghese», «indice dello scontro epocale in cui il libertino del Settecento si trova ad operare»: in P. AMODIO, *Il disincentivo della ragione e l'assolutezza del 'bonheur'* cit., p. 224. Al contrario, il diritto di proprietà è rivendicazione tipica della borghesia, cui Galiani si mostra molto vicino. Del resto, già nel *Della Moneta* Galiani si era espresso in termini favorevoli nei confronti della mobilità sociale e della capacità da parte delle famiglie non nobili di elevarsi «coll'industria in seno alla pace ne' secoli di lusso» (*Della Moneta* cit., p. 212).

(30) Su questo punto Diderot si mostra interpretare particolarmente fine del pensiero galianeo. Nella sua *Apologie de l'abbé Galiani* (1771), scritta per

difendere i *Dialogues* di Galiani dagli attacchi mossigli da Morellet, che, nella *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre Dialogues sur le commerce des bleds*, accusava Galiani di mettere in dubbio il diritto di proprietà, Diderot afferma: «C'è forse qualche diritto sacro quando si tratta di questioni pubbliche, di utilità generale? [...] Il diritto di proprietà è sacro da individuo a individuo [...] deve dirsi il contrario di questo stesso diritto dell'individuo relativamente alla società [...] se la proprietà di qualche privato ostacolasse ininterrottamente gli intenti generali, la società tenderebbe alla sua rovina», in *Apologia dell'abate Galiani*, in D. DIDEROT, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1967, p. 157 e pp. 171-172.

(31) Lettera del 5 settembre 1772, in *Correspondance* cit., II, p. 114.

(32) Lettera del 16 marzo 1771, in *Correspondance* cit., I, pp. 367-368.

(33) *Della Moneta* cit., p. 311.

(34) *Della Moneta* cit., p. 68.

Tali formule, quasi citazioni letterali del *Principe*³⁵ e dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*³⁶, rendono indubitabile l'affinità tra Machiavelli e Galiani. È quantomeno problematico perciò condividere l'opinione di Tagliacozzo, che vede in codesti richiami all'uniformità del comportamento e del carattere degli uomini più l'impronta di Vico che quella di Machiavelli³⁷. Galiani, è vero, ebbe modo, giovanissimo, di entrare in rapporti con Vico, in casa dello zio Celestino Galiani. Vico dovette quindi esercitare una certa influenza sul giovane Ferdinando. Tuttavia tale influenza non va sopravvalutata. Il peso di Machiavelli è ben maggiore, come appare evidente da tutte le opere di Galiani e dalla sua *Correspondance*. Il realismo cui Galiani si avvicina è più il realismo politico di Machiavelli che il realismo storico di Vico.

Dall'immagine machiavellica di un principe che sappia unire in sé forza e astuzia Galiani matura anche la convinzione dell'opportunità di un governo dispotico. Tra i due elementi che contraddistinguono il principe egli lascia emergere soprattutto l'astuzia: questa dovrebbe essere, secondo lui, la caratteristica principale di un "buon" despota. Per comprenderlo basta prendere in esame una lettera dell'abate che suona volutamente come una profezia:

Je me préparais à lui [Grimm] envoyer quelque chose de bien sérieux de moi. C'est un coup d'œil prophétique sur l'état de l'Europe dans cent ans d'ici [...] le résultat est que nous ressemblerons dans cent ans beaucoup plus à la Chine que nous ne lui ressemblons à présent [...] Il y aura despotisme partout, mais despotisme sans cruauté, sans goutte de sang répandu. Un despotisme de chicane et fondé toujours sur l'interprétation des vieilles lois, sur la ruse et l'astuce du Palais et de la Robe; et ce despotisme ne visera qu'aux finances des particuliers [...] Les manufactures floriront partout comme dans les Indes³⁸.

Il governo il cui avvento è pronosticato con favore da Galiani è un governo sì autoritario e accentratore, ma non crudele. Sarà l'astuzia del sovrano, piuttosto che la forza brutta, a condurre al benessere lo Stato, a consentire l'arricchimento e il conseguimento della felicità terrena, in vista dei quali gli uomini hanno aderito al patto sociale³⁹.

Con ciò non si deve però pensare a un Galiani sostenitore di un *ancien régime* ormai in declino e fautore di un immobilismo assoluto. Si è già visto, al contrario, come egli per certe sue aspirazioni rappresenti anzi in pieno la borghesia in ascesa e come sia aperto a un cauto riformismo. Le trasformazioni del resto caratterizzano tutte le epoche e tutti gli Stati, come egli riconosce e spiega a Mme d'Épinay:

(35) *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1965, p. 75: «Mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; [...] colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua».

(36) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. VIVANTI, Torino, Einaudi, 1983, libro III, cap. 43, p. 325: «Tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortiscino il medesimo effetto».

(37) Cfr. G. TAGLIACOZZO, *Il vichismo economico. Vico, Galiani, Croce: economia, liberalismo economico*, in Id. (a cura di), *Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, Roma, Armando,

1975, p. 121. Egli si muove sulla scia della lettura proposta da F. NICOLINI, *G. B. Vico e F. Galiani*, in «Giornale storico della Letteratura italiana», LXXI (1918), p. 159.

(38) Lettera del 27 aprile 1771, in *Correspondance* cit., pp. 386-388.

(39) Si veda quanto Galiani scrive a proposito del concetto di felicità nel breve testo *Dell'arte del governo* del 1750: «Per felicità qui non si intende preso in stretto senso né la perpetua possession del piacere, la quale non v'è in questa vita, né la possession del perfetto piacere, la quale non va scompagnata da virtù [...] Ma s'intende in senso largo, essendo la più frequente e comune idea per il possesso e godimento di piaceri lunghi e forti dell'animo umano. Così il possesso delle ricchezze [...] il lusso, gli agi della vita». Il testo è presentato come terzo documento dell'appendice al *Della Moneta* a cura di A. MEROLA con introduzione di A. CARACIOLO, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 391.

Vous y parlez des chutes des empires. Qu'est-ce que cela veut dire? Les empires ne sont ni en haut ni en bas et ne tombent pas. Ils changent de physionomie, mais on parle chutes et ruines, et ces mots font tout le jeu de l'illusion et des erreurs. Si on disait les phases des empires, on dirait plus juste⁴⁰.

Galiani è un osservatore troppo attento della realtà che lo circonda per pretendere di opporsi alle trasformazioni in atto. Ma tra le tendenze dello Stato, cui è assurdo opporsi, egli annovera anche quella all'assolutismo:

au bout du compte, le pouvoir absolu deviendra plus fort qu'auparavant, et la liberté sera perdue à jamais⁴¹.

Questo elemento contribuisce anch'esso a spiegare il favore di Galiani per l'assolutismo: egli riconosce come sia vano per il singolo contrastare una tendenza che va ben al di là delle sue possibilità d'intervento e come sia più utile assecondare gli eventi e tentare di trarne il massimo vantaggio.

Da ciò traspare una certa inclinazione al conservatorismo in Galiani. A motivarla è senz'altro una notevole prudenza, accompagnata da una sviluppata capacità di calcolo e di previsione. «Il est toujours fort sage de rester comme on est»⁴², scrive l'*abbé*. A Galiani interessa poter godere di una esistenza tranquilla ed estende questo desiderio a livello politico. È l'amor di sé declinato in amore del quieto vivere a spingerlo ad affermare che il mantenimento e il rafforzamento del governo assolutistico garantirà al meglio questa tranquillità, reprimendo ribellioni e rivoluzioni.

2. Etica e religione: le due figlie dell'educazione

Alle osservazioni sul governo monarchico si accompagna in Galiani la preoccupazione di individuare e sviluppare il modello educativo a esso conforme. La lettera del 4 agosto 1770, pur essendo una delle prime testimonianze dell'interesse di Galiani per il tema dell'educazione, costituisce quasi un compendio delle posizioni che l'*abbé* sosterrà anche negli anni successivi e risulta particolarmente illuminante per delineare il nesso educazione-governo. Per tale motivo essa merita di essere riportata quasi interamente:

Mon *Traité d'éducation* est tout fait. Je prouve que l'éducation est la même pour l'homme et pour les bêtes. Elle se réduit toute à ces deux points: *Apprendre à supporter l'injustice; apprendre à souffrir l'ennui*. Que fait-on faire dans un manège à un cheval? Le cheval fait naturellement l'amble, le trot, le galop, le pas. Mais il le fait quand bon lui semble et selon son plaisir. On lui apprend à prendre ces allures malgré lui, contre sa raison (voilà l'injustice), et à les continuer deux heures (voilà l'ennui). Ainsi, qu'on fasse apprendre ou le latin, ou le grec, ou le français à un enfant, ce n'est pas l'utilité de la chose qui intéresse, c'est qu'il faut qu'il s'accoutume à faire la volonté d'autrui (et s'ennuyer), et à être battu par un être né son égal (et souffrir). Lorsqu'il est accoutumé à cela, il est dressé, il est social, il va dans le monde, il respecte les magistrats, les ministres, les rois (et ne s'en plaint pas). Il exerce les fonctions de sa charge [...] et gagne sa vie. S'il ne fait pas cela, il n'est bon à rien dans l'ordre social. Donc l'éducation n'est que l'*élaguement des talents naturels* pour donner place aux *devoirs sociaux*. L'éducation doit *amputer et élaguer* des talents. Si elle ne le fait pas, vous avez le poète, l'improvisateur, le brave, le peintre, le plaisant, l'original, qui amuse et meurt de faim [...] Il faut moins éduquer

(40) Lettera del 1° gennaio 1774, in *Correspondance* cit., II, p. 286.

(41) Lettera del 16 marzo 1771, in *Correspondan-*

ce cit., I, p. 369.

(42) Lettera del 15 dicembre 1770, in *Correspondance* cit., I, p. 320.

dans une république que dans une monarchie, et sous le despotisme, il faut garder les enfants dans les séraïls, pis que les esclaves et les femmes [...] L'éducation publique pousse à la démocratie, l'éducation particulière mène droit au despotisme [...] toutes les méthodes agréables d'apprendre aux enfants les sciences sont fausses et absurdes, car il n'est pas question d'apprendre ni la géographie, ni la géométrie, il est question de s'accoutumer au travail, c'est-à-dire à l'ennui, de fixer ses idées sur un objet, etc [...] et voilà une heure que je bavarde éducation⁴³.

Con un tono piuttosto leggero, di «chiacchiera» come egli stesso afferma, Galiani riassume in una pagina di lettera tutti i punti essenziali di una vera e propria teoria educativa: l'educazione consiste per lui nell'«apprendere a sopportare l'ingiustizia e soffrire la noia» e nella «potatura dei talenti naturali». Galiani mostra qui di avere una concezione costrittiva dell'educazione: l'uomo deve essere limitato e plasmato più che rispettato nelle sue inclinazioni. Non importa la noia che da questo procedimento deriva per l'educando; non importa neppure l'ingiustizia; anzi, per suo tramite si insegna l'ubbidienza, la caratteristica fondamentale per essere un buon suddito.

Bisogna opportunamente intendersi su questo «buono». Esso non indica mai l'essere virtuoso: le virtù, come si è visto, non sono richieste al cittadino, il quale può essere un «buon cittadino» con o senza di esse. Il cittadino è «buono» se è in grado di rispondere adeguatamente a quelli che Galiani chiama i «doveri sociali», primi fra tutti la capacità di mantenersi con il proprio lavoro, senza gravare sulla spesa pubblica, e il rispetto per le leggi in vigore nello Stato, adeguando a esse il proprio comportamento. Quindi la bontà del cittadino, per quanto concerne le norme generali di comportamento, va in conclusione identificata con la legalità, l'unica pretesa che il governo possa avanzare.

Se i cittadini conformano i propri atti alla legalità richiesta, questo non significa affatto che tali atti derivino da ciò un carattere di virtù: la virtù dell'atto, nel rapporto tra cittadino e governo, non è richiesta e non è fatta oggetto di discussione; il movente dell'atto può essere o no virtuoso, ma questo aspetto non riguarda e non deve riguardare lo Stato, posto che tale atto non costituisca una minaccia per lo Stato stesso, ma si mantenga all'interno delle sue leggi.

È per questo che Galiani, nella lettera citata, trascura completamente il problema di che cosa sia la morale e dell'insegnabilità della medesima e si sofferma invece su materie d'insegnamento come le lingue e le scienze, per poi concludere che non conta cosa venga appreso, ma che lo studio favorisca nel bambino e nel giovane l'emergere dell'abitudine al lavoro e alla concentrazione. Si comprende come Galiani, quando parla di educazione, pensi non tanto all'educazione letteraria o scientifica, ma a un concetto di formazione civile dell'individuo che, plasmandone le inclinazioni, lo renda adatto a vivere in una determinata situazione politico-sociale. Si assiste quindi a una politicizzazione dell'educazione, che diviene una specie di *instrumentum regni* a disposizione del governo⁴⁴.

Se l'educazione insegna principalmente la sottomissione, essa è particolarmente necessaria, com'è ovvio, in una monarchia, dove i sudditi devono imparare ad accet-

(43) Lettera del 4 agosto 1770, in *Correspondance* cit., I, pp. 215-219.

(44) È degno di nota, d'altro canto, che la relazione tra governo ed educazione non è univoca, bensì biunivoca: l'influenza non va solo dalla forma di governo al tipo di educazione, per quanto questo sia l'aspetto più spesso esaminato da Galiani, ma anche, nella direzione opposta, dal metodo educativo alla conformazione che lo Stato conseguentemente assume. Galiani nella lettera del 4 agosto 1770,

precedentemente citata, evidenzia in tal senso come «l'éducation publique pousse à la démocratie, l'éducation particulière mène droit au despotisme». La prima insegna, infatti, la convivenza e sollecita l'aggregazione e lo scambio di opinioni, quindi un certo pluralismo, mentre la seconda, isolando l'allievo, impedisce che egli venga a contatto con idee che lo renderebbero intollerante nei confronti di un governo dispotico e pronto alla ribellione.

tare di essere sottoposti al sovrano, mentre serve assai poco nelle repubbliche, dove è preferibile che gli uomini sappiano essere indipendenti e non sentano particolare propensione alla sudditanza. La necessità di adattare il metodo educativo al tipo di governo esistente è teorizzata da Galiani anche nel *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, dove il Cavaliere, nuovamente *alter ego* di Galiani, come già nei *Dialogues sur le commerce des bleds*, dimostra come, a seconda del tipo di governo, l'educazione debba suscitare sentimenti diversi:

L'homme et la femme élèvent aussi par instinct leurs enfants: ils les dressent à marcher, à manger, à parler; ils les battent et gravent l'idée de la soumission, et jettent par là, avec le petit fouet, le fondement du despotisme, la crainte. Ils les pouponnent, et élèvent l'édifice de la monarchie, l'honneur et la vanité; ils les embrassent, les caressent, jouent avec eux, leur parlent raison, et font naître en eux les idées républicaines de la vertu et de l'amour de sa famille, qui devient ensuite la patrie⁴⁵.

Galiani sottolinea per bocca del Marchese, coprotagonista di questo dialogo e anche lui personaggio ripreso dai dialoghi sul grano, l'analogia delle proprie idee con quelle di Montesquieu, che nel quarto libro dello *Spirito delle leggi*, dal titolo *Le leggi dell'educazione devono essere relative ai principi del governo*, afferma proprio la necessità di un adeguamento dell'educazione ai bisogni delle diverse forme governative⁴⁶. Data la funzione politica che Galiani attribuisce all'educazione, cioè quella di plasmare buoni sudditi pronti all'obbedienza, è naturale che, secondo lui, essa debba avere assai presto inizio, per evitare che nel fanciullo nascano abitudini nocive e potenzialmente pericolose per lo Stato, come l'abitudine all'insubordinazione o al rifiuto delle regole. Per Galiani, infatti, i bambini apprendono abitudini e nozioni già prima dei due anni, come conferma una lettera inviata a Mme d'Épinay:

C'est une folie de croire aux influences de l'air ou du lait dans les enfants. Mais notre faute est de croire que les enfants ne sachent rien ou presque rien avant l'âge où ils commencent à parler. Point du tout: l'enfant a reçu le plus fort de l'éducation avant les deux ans; mais comme nous ne pouvons pas connaître ce qu'un autre être à visage humain sait, à moins qu'il ne nous parle par voix ou par signes, nous croyons que les enfants ne savent rien. C'est une erreur grossière. Un homme qui serait resté un an à Londres, sans apprendre un seul mot de leur langue, saurait pourtant infiniment de choses de ce pays, les rues, les maisons, les mœurs, les lois, les hommes, les charges, le système politique, etc. Ma réflexion détruit, je le vois, tout le système d'Émile et des autres pédagogues; mais j'en conclus qu'à deux ans la chose est faite; le plus des vices et des vertus sont donnés. Nous n'aurons donc jamais de grands hommes, si nous n'avons de grandes nourrices⁴⁷.

Con queste opinioni, dunque, Galiani si contrappone consapevolmente alle idee pedagogiche di Rousseau. Il bambino, che ancora non parla, è come un adulto in un paese nella cui lingua non sa ancora esprimersi: l'incapacità di parlare non gli toglie la capacità di far propri i costumi e le leggi vigenti, se non altro perché egli li imita e vi si abitua. Questo discorso, in verità, riecheggia non solo il sistema teorizzato nell'*Emilio*, esplicitamente citato, ma anche alcuni passi della *Nuova Eloisa*, nelle quali Rousseau attraverso le parole di Julie afferma che non vi può essere educazione prima che nel

(45) *Croquis d'un dialogue sur les femmes*, in F. NICOLINI, *Il pensiero dell'abate Galiani* cit., p. 264.

(46) CH.-L. DE SECONDAT DE MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Torino, Utet, 1965², I, I, 4, p. 98: «Le leggi dell'educazione saranno dunque diverse in ogni genere di governo: nelle monarchie,

il loro fine sarà l'onore; nelle repubbliche, la virtù; negli stati dispotici, il timore». Le espressioni utilizzate da Galiani sono effettivamente quasi un calco di questo passo di Montesquieu.

(47) Lettera del 3 aprile 1773, in *Correspondance* cit. II, pp. 191-192.

fanciullo si sia sviluppata la ragione e che a educarlo quando egli ancora non è in grado di comprendere ciò che gli è insegnato si commette violenza⁴⁸: si va in questo modo contro la sua stessa natura, la si deprava. Per Galiani, invece, dal momento che il bambino comunque già impara e assorbe impulsi provenienti dall'esterno, quanto meno per abitudine, ben prima che si manifesti la ragione⁴⁹, è consigliabile agire fin da subito su di lui, affinché egli si adegui, finché la sua anima è particolarmente duttile, a essere e a fare ciò che gli è richiesto dalla società in cui vive, indipendentemente dal suo carattere e dalle sue inclinazioni.

L'idea repressiva di educazione sviluppata da Galiani non desta alcuna meraviglia, se si rammenta la preferenza dell'abate per la monarchia: egli semplicemente elabora fin dal principio un concetto di educazione funzionale al governo monarchico. Il controllo delle coscienze si attua impedendo lo sviluppo di capacità di riflessione e di critica autonoma nell'individuo: questi sarà quindi permanentemente incapace di decidere da solo e necessiterà in qualsiasi situazione di uno Stato forte che, come un padre con i propri figli minorenni, decida per lui.

La necessità di una condizione di dipendenza e sottomissione del popolo e di un'abitudine del popolo stesso a tale condizione, esigenza avanzata in nome di una presunta debolezza della ragione dei più, è una chiara influenza del libertinismo nel pensiero di Galiani. Per l'*abbé*, come per i libertini, la ragione umana è costantemente preda delle passioni e chi governa deve sapere che tale carattere non può essere modificato: perciò «la politica gli [uomini] ha da riguardare come lordi ancora, e coperti delle loro ordinarie passioni»⁵⁰.

Se la debolezza o la mancanza di razionalità degli uomini non possono essere colmate, un governo assolutistico, che si sostituisca agli uomini nello svolgimento di quelle funzioni alle quali la loro ragione è troppo debole per adempiere, si dimostra indispensabile per evitare che i più precipitino nella rovina e, soprattutto, facciano precipitare con sé anche i pochi che saprebbero condursi sufficientemente bene da soli.

In questo contesto si comprende bene perché all'educazione venga attribuita da Galiani esclusivamente la funzione di abituare alla sottomissione, mentre la possibilità che l'educazione rafforzi la fragile ragione umana e renda tutti gli uomini ugualmente capaci di riflettere e di decidere autonomamente non è neppure contemplata. È infatti impresa vana, per Galiani, che si contrapponga l'educazione alla natura, che si pensi di poter modificare un dato naturale incontrovertibile come la differenza esistente tra gli uomini già visto nel *Della Moneta*⁵¹. Da un lato lo impedirebbe l'estrema debolezza della ragione dei più, secondo Galiani irrimediabile, dall'altro l'eccessiva pigrizia della ragione medesima, che fa apparire vantaggiosa una vita sì eterodiretta, e quindi non libera, ma d'altro canto priva di responsabilità e obblighi nei confronti di sé e degli altri.

(48) J.-J. ROUSSEAU, *Julie o la nuova Eloisa*, Roma, Gherardo Casini Editore, 1988, pp. 512-516.

(49) E in taluni casi, come si vedrà, non si manifesta mai.

(50) *Della Moneta* cit., p. 256.

(51) Si confronti il già menzionato passo della *Moneta* cit., alle pagine 52-53. Da questa stessa convinzione Galiani è spinto anche a teorizzare l'imprescindibilità dell'ineguaglianza sociale, vista a volte come triste necessità, come inevitabile prezzo da pagare per vivere in uno Stato ben organizzato (Lettera del 28 aprile 1770, in *Correspondance* cit., I, p. 128), a volte come una conquista, costata all'uomo millenni di fatica (Lettera del 2 gennaio 1773, in *Correspondance* cit., II, pp. 154-155). No-

nostante la paradossalità di quest'ultima affermazione, che risponde forse più che altro al gusto provocatorio dell'abate (soprattutto alle spese, come in questo caso, del suo pubblico femminile), il favore per la disuguaglianza resta una costante del pensiero di Galiani: con l'ingiustizia, infatti, non si fa altro che trasferire all'interno della società le differenze esistenti in natura, rispettando cioè un'oggettiva disuguaglianza tra gli uomini; non è quindi l'ineguaglianza a essere il risultato deprecabile della società, ma semmai, al contrario, è la società a essere il risultato, mediato dalla ragione e assai apprezzabile, poiché di fondamentale importanza per la vita del singolo, dell'ineguaglianza.

La convinzione che una certa dose di pigrizia e di comodità renda gli uomini inclini a rinunciare volentieri all'autonomia, a patto che ciò li sollevi dagli obblighi nei confronti di se stessi, è indubbiamente un'idea cardine del pensiero di Galiani, per il quale vi sono solo «pochi, che hanno bastevole coraggio di rompere le catene dell'ignoranza»⁵². Secondo Galiani, infatti, sussiste una stretta relazione di causalità tra il perdere la libertà e l'essere sollevati anche dai più elementari impegni verso di sé:

Tout animal (et cette loi est générale aux hommes aussi bien qu'aux brutes de toutes les especes) tout animal qui renonce ou qui perd sa liberté, abandonne et reste au même instant déchargé du soin de sa nourriture. Tout animal qui acquiert ou qui reprend les droits de sa liberté se trouve à l'instant chargé du soin de se nourrir. Cette loi est aussi générale qu'éternelle. Elle tient à la nature intrinsèque des choses⁵³.

Tutto ciò chiarisce ancor meglio perché Galiani ritenga inutile ogni tentativo di emancipare il popolo. Il popolo è caratterizzato da una ragione troppo debole per pensare assennatamente senza una guida e troppo pigra per voler vivere in un modo più consapevole, che accrescerebbe il numero delle responsabilità che esso non vuole assumersi.

Di fronte a un processo educativo sottoposto a numerosissime istanze soprattutto di natura politica, si trae l'impressione che l'educazione sia qualcosa di estremamente artificiale. Galiani però ridimensiona in buona misura questa idea, quando nel *Croquis d'un dialogue sur les femmes* fa affermare al Cavaliere che

les trois quarts de l'éducation sont un instinct, et par conséquent ils sont la nature même, une nécessité, une loi organique de notre espèce⁵⁴.

Si assiste dunque a un tentativo di assorbimento dell'educazione all'interno dell'istinto. Analogamente, e su ciò è opportuno soffermarsi, anche la morale subisce il medesimo processo di assorbimento nella sfera del naturale:

Toute la morale est instinct, mon cher ami, de même que la danse, la musique, le chant, les plaisirs; et tout ceci n'est point l'effet d'une éducation, qui altère la nature, comme les sots le croient; au contraire, tout est effet de la nature qui nous pousse à donner l'éducation qui n'en est que le développement⁵⁵.

L'educazione non è contrapposta alla natura, bensì ne è lo sviluppo; e tra i suoi effetti vi è la morale, parimenti istintuale e perciò anch'essa prodotto naturale.

Anche qui, come nella lettera del 4 agosto 1770, resta incerto il modo in cui debba intendersi il termine morale e come si possa apprendere la morale stessa. Riguardo a quest'ultimo punto può aiutare a fare chiarezza la lettera del 2 febbraio 1771, riguardante l'educazione delle donne, dove Galiani sostiene che

En fait de morale, elles doivent étudier beaucoup les hommes et jamais les femmes; elles doivent connaître et étudier tous les ridicules des hommes, et jamais ceux des femmes⁵⁶.

Al di là del caso specifico delle donne⁵⁷, è pensabile che la morale si acquisisca

(52) *Sopra la morte di Socrate*, in *Opere di Ferdinando Galiani* cit., p. 702.

(53) *Dialogues sur le commerce des bleds*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1958, p. 229.

(54) *Croquis d'un dialogue sur les femmes* cit., p. 263.

(55) Ivi, p. 264.

(56) Lettera del 2 febbraio 1771, in *Correspondance* cit., I, p. 353.

(57) Per alcune riflessioni sul tema della donna nel pensiero e nell'opera di Galiani si vedano R. MESSBARGER, *The Century of Women: Representa-*

sempre attraverso l'osservazione dei comportamenti in uso nell'ambiente circostante: in tal senso è quindi più questione di imparare da esempi che non da veri insegnamenti. Quindi, se di educazione alla morale si vuole parlare (ma il discorso vale anche per l'educazione in generale), bisogna fare riferimento solo a un controllo, a opera del maestro, dell'ambiente che circonda l'allievo, mentre non si può dire che sia il maestro stesso a influenzare ed educare realmente l'allievo. Infatti,

il y a une influence décidée sur nous, qui est l'effet de l'éducation. Cela est vrai. Mais savez-vous qui est le précepteur qui nous élève? Le siècle et la nation au milieu de laquelle on vient au monde [...] Tout ce qui nous environne nous élève, et le précepteur est un infiniment petit, méprisé par les bons calculateurs [...] il faut multiplier les hasards heureux⁵⁸.

Il maestro deve rifuggire dalla tentazione di riempire la mente dell'allievo di nozioni etiche e preoccuparsi piuttosto di agire in modo conforme alle idee che si propone di trasmettere. Si può parlare, adoperando un'espressione di Rousseau, di una educazione negativa, intendendo con ciò un'educazione basata sull'esempio e non su asserzioni astratte e spesso retoriche, che dovrebbero persuadere l'allievo facendo leva sulla sua razionalità.

È infatti un'assurdità pretendere un convincimento basato sulla ragione in chi ragione non possiede, come è sempre nel caso dei fanciulli, ma assai spesso, lo si è già visto, anche negli adulti: Galiani non è disposto a stabilire una linea di confine netta tra un'età razionale e una irrazionale nell'uomo; la maggior parte degli uomini è condannata, a suo dire, a permanere, anche nell'età adulta, in uno stato di irrazionalità analoga a quella infantile e, per tutta l'esistenza, riceverà quindi ammaestramenti morali unicamente sotto forma di esempi ai quali conformare il proprio comportamento, senza dover impiegare la ragione per valutare la correttezza di un ragionamento morale e la bontà di un atto, ma semplicemente imitando un modello concretamente proposto.

Dicevamo che a questo livello del ragionamento non è ancora chiaro che cosa sia per Galiani la morale; occorrerà, per formarsi un quadro più completo, prendere in considerazione quell'unica parte dell'educazione, che, a detta di Galiani, non è legata alla natura, cioè la religione.

Alcune delle più importanti argomentazioni sulla religione vengono sviluppate all'interno del *Croquis*, dove la religione è presentata come l'elemento che caratterizza l'uomo e lo rende un essere unico rispetto agli altri animali. Il Cavaliere dice della religione:

La nature ne nous en donne aucun instinct; elle n'appartient à aucune classe d'animaux; nous la devons en entier à l'éducation; et c'est bien elle toute seule qui distingue l'homme de la bête. La religion fait notre caractéristique. Au lieu de dire: «l'homme est un animal raisonnable», il faut dire: «l'homme est un animal religieux»⁵⁹.

Non vi è istinto alcuno riguardo alla religione e perciò essa è l'unico elemento dell'educazione di provenienza diversa dalla natura.

Se però si confrontano queste affermazioni con quelle contenute in una lunga nota del secondo capitolo dei *Doveri*, si può avere l'impressione che Galiani cada in contraddizione. Qui infatti egli parla di un

tions of Women in Eighteenth-Century Italian Public Discourse, Buffalo, N.Y., University of Toronto Press, 2002.

(58) Lettera del 18 marzo 1775, in *Correspondan-*

ce cit., II, p. 388.

(59) *Croquis d'un dialogue sur les femmes* cit., pp. 264-265.

natural lume di ragione, che quasi per istinto ha condotto in ogni età tutti gli uomini ad accorgersi dell'esistenza d'un Creatore di noi stessi...⁶⁰

Se il «lume di ragione» è naturale, sembrerebbe doversene concludere che naturale sia anche la religione, che da tale lume è suscitata. E ciò appare inconciliabile con l'affermazione di una religione «surnaturelle» e per questo «hors de la nature»⁶¹. È la ricorrenza del termine «istinto» a portare chiarimenti su questo punto: ciò che Galiani rifiuta in entrambi i passi è l'istintualità e l'immediatezza della religione; si può pertanto sostenere che, quando nega nel *Croquis* il carattere naturale della religione, Galiani attribuisca al termine "naturale" il significato di spontaneo ed irriflesso e voglia mostrare come questa spontaneità irriflessa mal si adatti alla religione che, in analogia all'affermazione contenuta nei *Doveri*, è conseguenza del procedere mediato, perché frutto di un calcolo consapevole, della ragione. L'attributo "naturale" anteposto al "lume di ragione" nei *Doveri* non ha invece il significato di "spontaneo", quale era nel *Croquis*, ma indica semplicemente che anche la riflessione è connaturata all'uomo quanto lo è l'istinto.

Se è la riflessione, poi, a far sorgere nell'uomo il germe della religione, tale religione si rivela allora pienamente come un momento dello sviluppo della ragione umana, la quale subentra gradatamente all'istinto. La religione, frutto di ragione, esercita un effetto di umanizzazione⁶² dell'uomo:

ce qui distingue l'homme de la bête est un effet de la religion: société, politique, gouvernement, luxe, inégalité des conditions, beaux arts, etc.; tout nous le devons à cette caractéristique de notre espèce⁶³.

È in questo senso che la religione è educazione. Essa promuove quelle condizioni, come la vita associata, il lusso, la diseguaglianza, che sole, secondo l'abate, consentono la sopravvivenza e la prosperità dell'uomo; e ancora, addita all'uomo i doveri nei confronti di sé e dei propri simili in maniera più chiara di quanto, confusamente, non faccia l'istinto:

La vera religione mentre ci ha assicurata la credenza e data la conoscenza del vero Dio, ci ha manifestato non esiger egli da noi per se altro, che gl'interni sentimenti nostri di amore, riconoscenza, rassegnazione. Esigere inoltre, e per nostro maggior bene, l'esatto adempimento di quegli stessi doveri verso noi e verso la nostra spezie, che la natura ci additava. Ecco come, al lume della vera Fede, la morale si ricongiunse per la prima volta alla religione⁶⁴.

(60) *Dei doveri dei principi neutrali* cit., pp. 21-22.

(61) *Croquis d'un dialogue sur les femmes* cit., p. 264.

(62) Nell'attribuire alla religione l'effetto di rendere l'uomo uomo, Galiani fa proprio l'insegnamento di Vico, come mostra CROCE, *Una lettera inedita della signora D'Épinay e il «Dialogue sur les femmes» dell'abate Galiani*, in *Scritti di storia letteraria e politica* (XXIX). *Varietà di storia letteraria e civile*, serie I, Bari, Laterza, 1949², p. 134: «E, questa della religione come coscienza di umanità e origine di civiltà, la teoria sostenuta dal Vico nella *Scienza nuova*, vichiana anche nella sua universalità, che abbraccia ogni forma di religione: il Galiani, nel suo dialogo, come in altre parti delle sue opere, si è ricordato del vecchio maestro napoletano, pure tra-

ducendone le idee nella propria psicologia tutt'altro che religiosa». Va però sottolineato come Galiani ribalti il giudizio formulato da Vico riguardo al Cristianesimo e al suo effetto di umanizzazione. Vico definisce vera unicamente la religione cristiana (cfr. *La scienza nuova e altri scritti*, Torino, Utet, 1976, p. 747), riconoscendo a essa una maggior efficacia, rispetto alle altre religioni, nel condurre gli uomini a quell'agire virtuoso, in cui secondo Vico consiste l'umanità dell'uomo. Galiani invece, come si vedrà in seguito, giudica gli insegnamenti del Cristianesimo come decisamente nocivi tanto per il singolo quanto per la società.

(63) *Croquis d'un dialogue sur les femmes* cit., pp. 265-266.

(64) *Dei doveri dei principi neutrali* cit., pp. 2-22.

Da ciò si comprende che cosa sia l'etica secondo Galiani: un prodotto della natura costituito da un insieme di regole ancora indistinte, poiché legate a passioni di per sé non oggettivabili e non quantificabili, che indirizzano l'uomo verso determinati modelli comportamentali, atti a salvaguardarne la sopravvivenza e il benessere. Poiché però le passioni, abbandonate a sé, minano le possibilità di riuscita dell'uomo, così come le mina il vivere in uno stato di natura, subentra la ragione a regolare le passioni per mezzo delle religioni, le quali istituiscono tutte quelle condizioni sociali (patto sociale, lusso, ineguaglianza), che si contrappongono allo stato di natura e garantiscono all'uomo maggiori possibilità di sopravvivenza rispetto alla vita non associata e preda degli impulsi. Tanto che il Cristianesimo, che propone ideali di uguaglianza e di rinuncia alla proprietà, è giudicato da Galiani una religione nociva e quindi falsa, come tutte le religioni imposte da fondatori fraudolenti che diffondono una morale di ascesi e di sacrificio che, lungi dal favorire, danneggia la vita dell'uomo in società⁶⁵.

L'etica, figlia di un'educazione che solo impropriamente riceve questo nome (essendo in verità natura, cioè spontaneità), e la religione, educazione in senso proprio poiché artificiale (essendo frutto di riflessione), trovano quindi la loro perfetta composizione nel rendere gli uomini sì virtuosi, ma intendendo il termine virtù secondo la nozione machiavellica di efficacia, di capacità di compiere una certa azione e di ottenere in questo modo certi effetti, attraverso l'attento vaglio delle circostanze da parte di una ragione calcolatrice. Non si tratta dunque di rendere gli uomini capaci di riconoscere ciò che è assolutamente bene e ciò che è assolutamente male, ma efficienti, una volta che abbiano compreso il bene ed il male relativi, legati alla contingenza.

Che le possibilità di riuscita della religione in questo compito siano superiori a quelle dell'educazione naturale, di cui l'etica è parte, deriva dal fatto che la religione sa agire sull'interiorità dell'uomo, sa generare nell'individuo una intima e stabile adesione al comportamento proposto, laddove l'etica può ottenere solo un'adesione esteriore e sempre soggetta a mutamenti. D'altro canto, neppure il calcolo utilitaristico possiede la medesima forza persuasiva della religione. Esso, infatti, mostra l'utilità di un comportamento attraverso complicati ragionamenti, che però i più, privi di una ragione lungimirante, non sanno cogliere. Le varie religioni invece, nel loro fare più o meno appello al meraviglioso, nel loro essere più o meno razionali, si sono conformate al diverso grado di razionalità dell'uomo, risultando con ciò particolarmente persuasive. La religione insegna o, meglio, addestra l'uomo ad agire nel modo più funzionale alla conservazione della vita e trova, in ciò, il più fertile terreno di accordo con l'istinto naturale (qui, più che mai, istinto di sopravvivenza) e con l'etica da esso derivata.

ELISA LEONZIO

(65) Un'idea generale del pensiero di Galiani sul Cristianesimo è offerta da Grimm, che, nella sua *Correspondance littéraire*, riferisce di una conversazione avuta con Diderot e Galiani proprio su questo tema. Grimm si assume la responsabilità di ogni eventuale errore nel riportare le idee degli amici, ma afferma altresì che tutti i concetti più originali vengono proprio da loro. Dal momento che Grimm, poi, considera Galiani il più adatto a discutere l'argomento del Cristianesimo, è sicuramente lecito ritenere che proprio da Galiani provenga la maggior parte degli spunti e dei contributi alla discussione e che si possa considerare il testo di Grimm come uno specchio piuttosto fedele delle idee dell'abate. In esso si considera l'influenza esercitata dal Cristianesimo a livello microscopico,

sul singolo uomo, e a livello macroscopico, sull'impero con cui per primo venne a contatto, l'Impero romano: «En adoptant les principes de la charité chrétienne, de l'égalité de tous les membres, de la communauté des biens, tout nouveau chrétien renonçait dans le fait à son état civil... Il s'éleva donc avec le christianisme une nouvelle police, un nouvel ordre d'idées et de mœurs... principes d'égalité et de communauté de biens... il serait aisé de montrer comment le christianisme devint la véritable cause de la chute de cet empire, fausement attribuée à l'irruption des barbares». Il passo della *Correspondance littéraire*, VI, 1878 (prima edizione 1764), pp. 102-123, è riportato in F. NICOLINI, *Il pensiero dell'abate Galiani* cit., pp. 270-271.