

# Una nuova *paideia* nel superamento della *querelle* tra antichi e moderni.

Rocco Digilio

ISSR Matera – Potenza  
Pontificia Università dell'Italia Meridionale  
rocco.digilio@unibas.it

## Abstract

*A new paideia in overcoming of the querelle between ancients and moderns*

This article takes the premise that the crisis of postmodern man is essentially an ethical and anthropological crisis with historical and cultural roots. The article attempts to identify the possible causes in an often unilateral interpretation of modern thought, as a fundamentally antimetaphysical interpretation. We imagine a dialogue with various seventeenth and eighteenth century authors, and above all with Giuseppe Valletta. The latter is amongst the most open to European thinking and supposedly desirable *libertas philosophandi*. Despite certain debatable criticism that he was an impenitent lay thinker, far from Catholic ideals, we can observe that Valletta's primary preoccupation was in creating a superior synthesis of all lines of reasoning. The most relevant aspect concerns natural rights as a source of positive rights, and of all forms of *paideia*. The educative sense of laws is morally and anthropologically efficient when positive rights, free from self-referential pretences, continually tend to harmonize with natural rights.

*Keywords:* *Paideia*, Valletta, Modernity, Education, Natural law.

## Resumen

*Una nueva paideia en la superación de la querelle entre antiguos y modernos*

Este artículo parte de la premisa de que la crisis del hombre posmoderno es esencialmente una crisis ética y antropológica con raíces históricas y culturales. El artículo intenta identificar las posibles causas en una interpretación a menudo unilateral del pensamiento moderno, como una interpretación fundamentalmente antimetafísica. Imaginamos un diálogo con varios autores de los siglos XVII y XVIII, y sobre todo con Giuseppe Valletta. Este último es uno de los más abiertos al pensamiento europeo y supuestamente deseable *libertas philosophandi*. A pesar de ciertas críticas discutibles de que era un pensador laico impenitente, lejos de los ideales católicos, podemos observar que la principal preocupación de Valletta era crear una síntesis superior de todas las líneas de razonamiento. El aspecto más relevante se refiere a los derechos naturales como fuente de derechos positivos y de todas las formas de *paideia*. El sentido educativo de las leyes es moral y antropológicamente eficiente cuando los derechos positivos, libres de pretensiones autorreferenciales, tienden continuamente a armonizarse con los derechos naturales.

*Palabras clave:* *Paideia*, Valletta, Modernidad, Educación, Derecho natural.

## 1. *Krisis e formazione*

La post-modernità, nelle sue varie declinazioni, è caratterizzata da quel dominio incontrastato della tecnica tanto utile al progresso quanto sempre più difficile da gestire, palesandosi concreto il rischio di un progressivo e drammatico esilio dell'uomo in spazi pre-ordinati nei quali forte e inevitabile diviene per lui la sensazione di essere etero-diretto. Un esito, ovviamente, che viene da lontano e importa categorie storiche e culturali e non semplicisticamente, com'è opinione diffusa, del tanto deprecato fenomeno della globalizzazione che, in sé, sarebbe un *non sense* aggettivare positivamente o negativa-

mente<sup>1</sup>. Si tende, per questo rispetto, a sottolinearne la dimensione inquietante, con la conseguenza, questa sì preoccupante, di non indagare più in profondità su quali siano le vere cause della crisi odierna, forse non semplicemente economica, sociale o, per dirla con una parola, materiale.

Anche per questo, la necessità di riflettere sull'educazione che deve riappropriarsi della sua alta funzione critica e propositiva nel tentativo di offrire possibili strumenti per consentire all'uomo di sentirsi nuovamente "ri-centrato" nella mappa del suo destino.

La *krisis*, a parere di chi scrive, investe l'uomo nella sua totalità ed è cresciuta all'ombra del mito della ragion sufficiente e di una pervasiva antimetafisica nonché della cesura insanabile tra *theoria* e *praxis* su cui tanto pensiero moderno si è costruito. Appare utile ricordare un vecchio saggio di Maritain, poco noto e poco conosciuto in verità, *La fin du machiavélisme*<sup>2</sup>, in cui il filosofo pedagogista francese avanzava l'idea che la guarigione della ferita sarebbe avvenuta nel dopoguerra, ossia la ricomposizione della scissione tra etica e politica e la ri-scoperta della metafisica. Contrariamente alla profezia, la cesura, sia pure in una condizione di pace, è diventata invece più netta, e si è giunti progressivamente fino al dileguarsi dell'etica e alla

<sup>1</sup> Cfr. Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 41, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009, p. 44. In verità, il Pontefice tedesco riporta nell'Enciclica sociale un concetto già espresso da Giovanni Paolo II nel *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*: «La globalizzazione, a priori, non è né buona né cattiva. Sarà ciò che le persone ne faranno».

<sup>2</sup> J. Maritain, *La fin du machiavélisme*, in *Principes d'une politique humaniste*, pubblicato originariamente nelle Editions de la Maison française, New York, 1944, pp. 173-232. In lingua italiana, il saggio è stato raccolto nel volume *Per una politica più umana*, Brescia, Morcelliana, 1968, pp. 117-156.

dissoluzione della metafisica, indebolendo sempre più l'*ubi consistam* dell'essere umano. Come dire, l'uomo «senza metafisica – parafrasando Hegel ma di là dall'accezione hegeliana – è simile ad un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»<sup>3</sup>. Questa è la condizione dell'uomo post-moderno, sempre più fragile rispetto alle persistenti sfide dell'oggi. Si pensi agli incerti balbettii sul dramma dell'immigrazione ed alle intrinseche difficoltà che esso inevitabilmente pone, di là dalle sbrigative ricette partitiche di assai dubbia efficacia.

Il problema è, innanzitutto, di ordine culturale e rimanda, in ultimo, all'uomo, alla sua formazione, intesa come *paideia*, come orizzonte di senso della sua esistenza e della sua pienezza, che non può prescindere dall'"Altro". D'altronde, quale la causa della erosione inarrestabile, ancorché lenta, della libertà e della dignità umana, del progressivo impoverimento dell'uomo, se non la rimozione della sua essenza che affonda le radici proprio nel principio di relazionalità? Ed ancora: non è proprio questo carattere relazionale dell'uomo, che si alimenta della più succosa dialettica intersoggettiva, che scommette interamente nel rapporto io-tu, io-altri e fino al levinasiano "totalmente altro", il nucleo costituente di quel nuovo umanesimo di cui tanto si parla e di cui tanto s'avverte il bisogno?

Anzi, è proprio riguardo all'essenza dell'uomo, alla sua libertà e alla sua dignità che il pensiero moderno costruisce le sue fondamenta, di là della lettura più ricorrente della modernità come contrapposizione tra metafisica e razionalità, tra fede e ragione.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Prefazione alla prima edizione* [1812], in Id., *Scienza della logica* [1831<sup>2</sup>], trad. it. di A. Moni [1923], rivista e aggiornata da C. Cesa [1968], vol. I, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 4.

È sufficiente tornare alla sua origine, alla mirabile speculazione del Cinque-Seicento, laddove Benedetto Croce, uomo di cultura tra i più influenti nella seconda metà del secolo scorso, ravvide gli «incunaboli della nuova cultura»<sup>4</sup> ed altresì alle opere (spesso rimaste sotto forma di manoscritti) dei tanti autori di questo stesso periodo (scienziati, filosofi, letterati, giuristi, medici), per rendersi conto di come le istanze religiose e quelle laiche, scientifiche, razionali fossero costantemente difese e armonizzate con tutta la forza della ragione e della fede. Senza mai l'una cedere a-criticamente all'altra, ma entrambe, sia pur ben distinte e mai confuse, costituendo il perno su cui immaginare un nuovo percorso dell'uomo nella sua storia millenaria<sup>5</sup>.

E ciò, anche nei momenti più critici del pensiero cattolico, nella difficoltà del confronto con il pensiero scientifico, nella scelta di usare il braccio violento dell'Inquisizione pur di difendere la Verità religiosa. Ebbene, anche in questo incerto scenario, i più avveduti e lungimiranti uomini di cultura, seppur in un clima non particolarmente incline alla ricerca, hanno sempre cercato di vedere oltre gli steccati tra vecchio e nuovo, tra tradizione e innovazione, tutti animati solo dall'acceso desiderio di libertà e di verità.

Scopo del presente articolo è proprio quello di riflettere sulla necessità di ricomporre sempre in una superiore sintesi le diverse anime del pensiero, quella più laica e quella fermamente cattolica, evitando così uni-

<sup>4</sup> B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Editori Laterza, 1980 (1925), p. 145.

<sup>5</sup> Per un'ampia trattazione sul connubio tra scienza e metafisica alle origini del pensiero moderno mi permetto di rinviare al mio saggio *Le scaturigini della modernità. Note a margine del pensiero napoletano del secondo Seicento*, in «Annuario filosofico», 34/2018, Milano, Mursia, 2019, pp. 140-162.

lateralismi le cui derive potrebbero rivelarsi drammatiche per l'uomo. In particolare, dialogando con qualche autore del Sei-Settecento, soprattutto con Giuseppe Valletta, considerato da certa critica imperante un irriducibile laicista, certamente tra i più aperti al pensiero europeo e a quella *libertas philosophandi* tanto agognata, si cercherà di dimostrare la loro persistente tensione a tessere i diversi e spesso distanti, quando non contrapposti, fili culturali nel tentativo di ricostruire la complessa e più avanzata trama del pensiero. Se ne evidenzierà l'insistente e sofferto sforzo di costruire il nuovo sulla più valida tradizione, sulla sua migliore declinazione, per lo sviluppo di una nuova umanità. L'aspetto più considerato nell'articolo riguarda la tanto dibattuta questione sullo *jus naturae*, quel diritto, cioè, che costituisce il fondamento di ogni possibile forma di convivenza civile e il tessuto vitale di ogni rinnovata *paideia*.

## 2. *Platonismo versus aristotelismo*

Il Valletta (1636 – 1714), noto bibliofilo<sup>6</sup>, ponendosi in continuità con il pensiero dei novatori italiani – soprattutto napoletani<sup>7</sup> –, può essere considerato il *trait*

<sup>6</sup> Questi disponeva di una delle più ingenti e frequentate biblioteche private del Regno, dove aveva puntigliosamente ordinato circa 18.000 volumi. Cfr. V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta, un intellettuale della fine del Seicento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1970.

<sup>7</sup> Alcuni degli studiosi napoletani più illustri, tra i fondatori peraltro dell'accademia degli Investiganti, furono T. Cornelio (1614-1684), F. D'Andrea (1625-1698), L. Di Capua (1617-1695) e all. Rispetto a questa cultura, lo studioso Amedeo Quondam parlerà d'una sorta di primato della cultura napoletana di fine Seicento nei confronti degli altri centri intellettuali italiani (Cfr. A. Quondam, *Nota critica*,

d'union della possibile ricomposizione della *querelle* tra antichi e moderni attraverso la rilettura e la riscoperta del più genuino ideale umanistico. Il ritorno agli umanisti è una caratteristica comune degli intellettuali dell'epoca, così come lo fu la riscoperta dell'atomismo, ma mai in funzione materialistica o anticattolica.

Fu solo il frutto di una speculazione profonda e sofferta volta al tentativo di uscire dalle secche dell'aristotelismo, ormai superato nei fatti, e elaborare una filosofia che fosse in grado di conciliare un sano cattolicesimo, o meglio una «sana scolastica»<sup>8</sup>, come la chiamava il Valletta pensando soprattutto a S. Tommaso, con le più recenti conquiste del pensiero scientifico. In questa prospettiva, Valletta recuperava, anche sulla scorta del Filelfo<sup>9</sup>, il democritismo attraverso il Timeo<sup>10</sup> platonico, per ritrovarne le radici nella più antica

in G. Gravina, *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari-Roma, Laterza, 1973.). Una vivacità culturale che si organizza e si esprime in tutta la sua ricchezza soprattutto in scuole e circoli privati, accademie, dove era possibile una ricerca alquanto libera, continuamente rinvigorita da un aperto, continuo e sereno confronto, ampio raffronto tra le varie posizioni in campo, sgombro da ogni pregiudizievole chiusura, rispetto invece agli ambienti della cultura ufficiale, quali le università, le scuole, i seminari, i conventi, i cui programmi rispecchiavano un mondo ormai lontano.

<sup>8</sup> G. Valletta, *Opere filosofiche*, con introduzione, apparati critici e note a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975, p. 363.

<sup>9</sup> Valletta cita Francesco Filelfo, come ulteriore prova di questa linea di congiunzione Pitagora-Democrito-Platone-Epicuro: «*Hi omnes ex Italica fuere philosophia...* tanto la filosofia pitagorica e la platonica quanto la democritica e l'epicurea è stata italiana appellata perché Democrito, lasciato il governo della repubblica, passò alle cattedre d'Italia...» (Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 225).

<sup>10</sup> Platone nel *Timeo*, osserva Valletta, «favella: Onde così noi vediamo tutte queste cose, per un certo circolo, scambievolmente fra loro distribuirsi nella generazione, non vedendosi mai restar le medesime...». Un concetto che Platone aveva già ben espresso nel *Cratilo*, come non sfugge allo studioso napoletano, quando dice che gli enti

filosofia italica di Pitagora<sup>11</sup>.

È qui che Valletta incontrava la teologia egiziana e mosaica, per nulla in contrasto con la filosofia degli atomi e ragionevolmente radicata sul principio della provvidenza di Dio, che ha dato inizio alle prime particelle. Anzi, riportava le parole dell'Ecclesiaste: «*Quid est, quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est, quod futurum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum; nec valet quisquam dicere, ecce hoc quod recens est, jam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos*»<sup>12</sup>, per dire che la stessa filosofia atomistica era sorretta dal medesimo principio di fondo, «che nulla cosa non s'annienta nel Mondo»<sup>13</sup>, o che «l'universo sempre è stato, e sarà lo stesso»<sup>14</sup>. Per ribadire, insomma, la confluenza di questa con il più profondo pensiero religioso. Una filosofia, d'altronde, che i Padri della Chiesa, da Giustino a Clemente, da Cirillo a S. Agosti-

assomigliano al «flusso di un fiume, nel quale non è possibile entrarci due volte, per non essere mai le medesime acque» (Valletta, *Opere filosofiche*, cit., 263).

<sup>11</sup> Da qui muoverà anche la riflessione di G.B. Vico nel suo *De Antiquissima*, ritrovando proprio nell'antica sapienza italica il concetto chiave su cui fondare una nuova scienza, quella reciproca conversione del "vero" e del "fatto", che sarà anche l'implicito *leit motiv* del suo pensiero filosofico. Sull'influenza del mito di Pitagora nella storia del pensiero vi è il profondo, ormai classico, lavoro di P. Casini, *L'antica sapienza italica*, Bologna, Il Mulino, 1998. Soprattutto, per le questioni a noi più vicine, si può vedere il capitolo IV su «Il regno di Napoli e l'Europa dotta», pp. 145-196.

<sup>12</sup> *Ecclesiaste*, prologo 1, 9-10, citato in G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., 275. La traduzione ufficiale della CEI in italiano suona così: «Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà: non c'è niente di nuovo sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: "guarda, questa è una novità"? Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto».

<sup>13</sup> G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 275.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 277. L'espressione che il Valletta riporta, come lui stesso avverte, è di Epicarmo.

no, com'è noto, ripresero da Platone. Una strada privilegiata anche per testimoniare, non ultimo, la profondità del platonismo rinascimentale, caro agli umanisti e non distante dalla fede cristiana.

Valletta cita Vives, che aveva parlato delle «*Sanc-tissimis Platonis magistri institutionibus*»; Ficino, che aveva detto «*Plato Cristianus, si pauca detrahas vel mutes*» e i Padri S. Clemente e S. Giustino: «E tanto maggiormente fu la Platonica filosofia da' primi cristiani e da' SS.PP. abbracciata quanto che la conobbero principalmente causa della conversione di Giustino, che fu poi martire»<sup>15</sup>.

Platone *contra* Aristotele, è il caso di dire. E il primo sembrava molto più consonante e vicino alla speculazione cristiana. La differenza basilare tra i due più grandi filosofi dell'antichità è enunciata dal Valletta con parole significative:

Platone pone per fondamento principale non esservi altro che un Dio in più luoghi nel Sofista, nella Repubblica, e nel Parmenide. Aristotele dicendo non esserci che un solo primo motore stabilisce ancora altri 56 Dei, che fanno girare i globi celesti, e nel primo libro del Cielo, che vi siano nel Cielo molte sostanze dalle quali le altre dipendono, in modo che secondo la sua dottrina il mondo non è giammai una Monarchia, ma Poliarchia, o piuttosto anarchia, ciò che S. Gregorio Nazianzeno ha assai ben condannato<sup>16</sup>.

La lotta all'aristotelismo del filosofo e giurista fu sempre viva e ricca di riferimenti e testimonianze:

Chi potrà giammai dubitare, che la sua Filosofia non sia stata l'unica, e sola cagione, anzi l'origine vera di tutte le eresie,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 93.

quando leggiamo in S. Girolamo: *omnes haereticos esse aristotelicos*<sup>17</sup>.

In questo sforzo speculativo, teso a evidenziare le carenze di questo pensiero, specie con la contaminazione della lettura araba, averroistica, giunse a scovarne germi di ateismo, e in questo, non distante dal più famoso pensiero che giungeva d'oltralpe.

Ma vediamo meglio attraverso il testo. Valletta esaminò, tra gli altri, il pensiero dell'ostinato aristotelico Andrea Cesalpino, che, nel tentativo di superare la concezione averroistica dell'anima, propose una soluzione non meno ambigua, quando scrisse che non vi è «che un'anima e una intelligenza umana, la quale si moltiplica a proporzione che gli uomini si moltiplicano»<sup>18</sup>.

Lungo questa strada che, a parere del Valletta, de-raggiava da un retto filosofare, si posero altri pensatori

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>18</sup> *Ibidem*. In verità, rispetto ad Averroè la posizione del Cesalpino è molto sofferta, piena di ragionevoli dubbi. La stessa soluzione proposta, avversata dalle molte scuole come una deformazione dell'averroismo più genuino, ai suoi stessi occhi appariva piena di ambiguità. Ma quel che forse qui interessa, di là dagli esiti della indagine conclusiva dello studioso, è la certezza che egli ha dei molti limiti della visione di Averroè, che non lo convinceva affatto, come assolutamente inconciliabile riteneva la connessione di un intelletto umano unico e i diversi distinti individui nell'atto dell'intendere. «Da questa analisi – osserva il Garin – risulta l'estrema indecisione del Cesalpino, continuamente trattenuto ed ostacolato, piuttosto che da preoccupazioni teologiche o pratiche – come forse qualcuno potrebbe pensare – dall'adesione ai principii dell'aristotelismo tradizionale, che di continuo ritornano come imposizioni dogmatiche» (E. Garin, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, vol. II, Milano, Editrice Francesco Vallardi, 1947, p. 114). Contrasti, incertezze che se non gli permettono di superare le evidenti antinomie dell'aristotelismo di vecchia scuola, comunque manifestano il senso di una onestà intellettuale tesa alla ricerca di qualcosa d'altro e che solo nel più maturo Seicento si esplicherà in tutta la sua vivacità.

quali, per citare i più famosi, Giordano Bruno, il Porzio, il Cardano<sup>19</sup>, Lutero, le cui dottrine erano da ritenere sostanzialmente ateistiche. Non a caso, si scaglierà nei riguardi di ognuno con espressioni particolarmente dure, come quando definirà «esecrabile» la dottrina del Bruno la quale

avesse piaciuto al Cielo che fosse rimasta affatto incenerita nelle giustissime fiamme, in cui arse l'Autore; e non vivesse ancora nel suo abominevole libro, scritto della pluralità dei Mondi<sup>20</sup>

Con altrettanta veemenza parlerà di «Martino Lutero, così pessimo eretico quanto il Mondo con suo grave danno ha sperimentato»<sup>21</sup>.

Sono affermazioni precise, nette, che non si prestano a equivoci e riflettono uno stato d'animo sincero e assolutamente incline al genuino sentimento religioso, come quello dei Padri della Chiesa e della metafisica ripulita dalla confusione aristotelica.

<sup>19</sup> Se Bruno e Lutero sono nomi noti, qualche parola su Porzio e Cardano. Entrambi sono filosofi aristotelici del Rinascimento, che nei loro scritti indagheranno a fondo sul problema dell'intelletto agente, della conoscenza, dell'anima, nodi centrali del dibattito dell'epoca, senz'altro ricco e vivace, ma stretto fra le due antitetiche visioni, quella averroistica e quella di Alessandro di Afrodisia, l'assoluta trascendenza e l'immanenza piena, sulla cui distanza poi si dispongono le diverse soluzioni dei molti autorevoli uomini di cultura.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 279. Espressioni dure, violente, che hanno senso solo se lette all'interno del contesto delle estenuanti sanguinose guerre di religione. D'altronde, non meno dure erano le torture commesse contro i cattolici, «anche se il giudizio degli storici verso la Chiesa cattolica è generalmente più severo» (F. Bruni, *Italia. Vita e avventure di un'idea*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 327).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 319.

### 3. *Intorno al diritto naturale*

Certo, Valletta respirava aria di modernità; ne riprendeva temi e avvertiva l'ineludibile necessità di una vitale libertà filosofica, spesso soffocata da atteggiamenti retrivi della Chiesa; ma da profondo spirito religioso quale egli era non ne ignorava i limiti, riguardo soprattutto a certe posizioni, come si è detto, che aprivano a pericolose forme di ateismo.

Ciò sarà ancor più evidente nel campo della filosofia giuridica e nella disquisizione critica intorno al diritto, che tendeva a ridursi, come in certe posizioni giusnaturalistiche hobbesiane e spinoziane, a mera utilità.

Giudizi estremamente severi, infatti, sono espressi da Valletta nei riguardi di Hobbes «ora Peripatetico ed ora Epicureo [...] e ... promotore d'ateismo»<sup>22</sup>; di Spinoza

Giudeo di nazione ma di professione Ateista... mostro di empietade aristotelica... per non fare cosa indegna del Peripato, negò Iddio e la sua Provvidenza, l'immortalità dell'Anima, le Rivelazioni, i Profeti, i Diavoli e l'Inferno [...] Solamente quello che viene disposto per legge dalla Città, ciascuno viene obbligato di ubbidire, perché a lei spetta, dic'egli, di determinare qual cosa sia giusta, o ingiusta; pia o empia secondo i sentimenti testé mentovati del medesimo Hobbes (benché con altro metodo) e del Barone Herbert. Ond'è che furono appellati tutti e tre grandi impostori»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 326. Valletta insiste nel suo giudizio sprezzante su Hobbes, accusandolo, tra l'altro, di aver attinto le molto discutibili idee dai filosofi pagani: «da Aristotele la Corporeità di Dio, da' falsi Epicurei in luogo della voluttà, l'amor proprio e dagli Spartani: *Honesta, quae suavia: iusta, quae utilia*» (*Ibidem*).

<sup>23</sup> *Ibidem*. Non meno severo il giudizio su Herbert che: «nel suo libro *de causis errorum* pieno di errori e sofismi» confutò «l'immortalità dell'Anima co' principj di Aristotile; e beffonsi di Mosè, de'

Qui riemerge in tutta la sua prepotenza il tema sul diritto naturale, rispetto al quale la distanza del pensiero italiano rispetto a quello europeo si farà ancor più marcata.

Il diritto naturale diviene la base argomentativa del *Trattato sul S. Uffizio*<sup>24</sup> del Valletta, sbandierato a simbolo del suo impenitente laicismo. Si trattava di una sorta di rispettosa petizione al Papa contro l'istituzione del tribunale dell'Inquisizione a Napoli.

La critica riguardava, soprattutto, la “straordinarietà” del processo, che non consentiva una giusta difesa all'imputato, alimentando, così, facili e false accuse, delazioni e calunnie.

Profeti, e degli Apostoli: in modo tale che desiderava egli la caduta della Cristiana Religione» (*Ibidem*)<sup>23</sup>. Per l'appellativo di “impostori” il Valletta si rifà a un'opera del Kortholt che titola proprio *De tribus impostoribus magnis* nel definire i tre filosofi.

<sup>24</sup> L'opera, commissionatagli dalla *Deputazione* della città di Napoli, ebbe una lunga gestazione, dal 1691 al 1694. Vi è, tra l'altro, una minuziosa rassegna storica sui rapporti intercorsi tra potere politico e religioso della città; racconta degli usi e dei costumi della “devota” Napoli, servendosi di tutto ciò fosse stato pubblicato, come scrive al Magliabechi, tra le persone più dotte e erudite dell'epoca: «Essendomi stata data l'incombenza da' superiori, ch'io scrivessi intorno le differenze correnti dell'Inquisizione [...] prego ... Vostra Signoria Illustrissima favorirmi con la sua vasta erudizione di qualche notizia, come de' libri intorno alla medesima materia» (Giuseppe Valletta ad Antonio Magliabechi, 4 dicembre 1691, Biblioteca Nazionale Firenze, *Epistolario magliabechiano*, Cl. VIII, 1090).

Del *Trattato* oggi si trovano in alcune biblioteche napoletane e nazionali, sotto forma di manoscritti, diversi esemplari, anche nella forma e nel numero dei fogli, risalenti a momenti diversi. Quando non diversamente indicato, noi ci serviamo del manoscritto *Intorno al Procedimento ordinario e canonico delle cause che si trattano nel Tribunale del S. Officio nella Città e Regno di Napoli*, Codice in folio della prima metà del secolo XVIII di carte 287, Bibl. Dei Gerolomini, Napoli, p. 27. D'ora in poi, *Sul tribunale del S. Uffizio*.

Valletta, uomo di legge e tra i più colti della sua città, infatti, era persuaso che le procedure dovessero essere

«più idonee e acconce alle difese, perocché vi sono assai spesso e facili le calunnie e le falsità degli uomini bisognosi e della gente prava e maligna che di vario sangue e di straniero clima qui allignano...»<sup>25</sup>, oltretutto difficili da valutare attentamente «ne' processi oscuri che occultamente si fanno»<sup>26</sup>.

Valletta, dunque, invitava la Chiesa ad un atteggiamento più equilibrato volto a maggior tolleranza rispetto a quei reati che non intaccavano nella sostanza lo spirito del cattolicesimo e a maggior severità in relazione a forme di eresia assolutamente perniciose per la fede. Oltretutto nella lunga storia del cristianesimo, come dimostrava l'autore nella sua efficace sintesi riportata nella parte introduttiva dell'opera<sup>27</sup>, la Chiesa non aveva mai reagito con «pena di vita o di sangue contro gli eretici, [...] se non contro i Manichei, gente fra gli eretici la più esecrabile e ignominiosa che mai

<sup>25</sup> G. Valletta, *Sul tribunale del S. Uffizio*, cit., p. 7.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Per dire che la storia stessa del cristianesimo è storia di pace, di comprensione, di libertà: «per togliere dal mondo tanto rigore e liberare il genere umano, si dalla servitù in cui ci avea posto il solo pensiero di Adamo come anche da tante severissime leggi da Mosè dettate, e annullando, e cancellando in parte e mitigando tante durezza e tanto rigore, venne il sommo sacerdote e il Pontefice eterno, il nostro Salvatore, a farci più soave il giogo» (Valletta, *Sul tribunale del S. Uffizio*, cit., p. 9). Nei primi anni del cristianesimo non erano previste pene fisiche per lievi peccati d'opinione e per quei cristiani «che pertinaci erano nell'opinione, ch'era dichiarata falsa ed eretica, non erano puniti se non con la sola scomunica...» (*Ibid.*, p. 11). Una ricostruzione tesa a mettere in rilievo soprattutto l'atteggiamento di tolleranza tenuto nei riguardi di forme eretiche non particolarmente ostinate o gravide di conseguenze perniciose per la stessa fede cattolica.

vi fusse...»<sup>28</sup> e fino alla violenta persecuzione contro gli albigesi<sup>29</sup>.

Valletta sembrava voler porre l'accento non tanto sul tipo di pena, quanto sulla certezza di un ponderato e giusto giudizio, considerata la gravità delle conseguenze per il condannato, come quella di «permettere che quel pericolo contingente che si considera ne' testimoni abbia a cadere a danno certo del reo forse innocente»<sup>30</sup>. Ecco, dunque, la necessità di un vero processo, dell'importanza del dibattimento, dello svolgimento regolare di ogni sua fase, fino a rendere noti i nomi delle «persone che contro il preteso reo hanno depresso, altrimenti gli si toglierebbe la difesa»<sup>31</sup>.

Ma ciò che è ancor più importante, è l'ancoraggio certo, in ultima analisi, di tutta l'opera al diritto naturale, tema tanto caro al pensiero d'avanguardia europeo ma non meno caro alle più raffinate intelligenze cattoliche. E sull'autorità di Ugo Grozio, Valletta pensò di vedere qualcosa di «immutabile»<sup>32</sup>, essendo

cosa da Dio trasmessa e concordata a ciascheduno (...). La legge di natura egli è comune a ciascuno seco stesso la tiene per propria ragione e proprio istinto, come l'essere vegetabile e l'essere ragionevole e niuno migliormente di Ugone Grozio seppe la legge di natura definire in questo modo di-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>29</sup> Fu con la persecuzione degli albigesi, infatti, che le cose mutarono, quando l'Inquisizione, affidata ai Domenicani, dopo la morte del loro fondatore, ritenne di passare ai terribili metodi che conosciamo: «in un sol giorno ne fecero morire cinquanta consegnati alle fiamme» (Valletta, *Sul tribunale del S. Uffizio*, cit., p. 24). Ecco, dunque, la necessità di giungere a processi veri, dando agli accusati la possibilità di difendersi, prima di giungere alla definitiva condanna.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>32</sup> G. Valletta, *Sul tribunale del S. Uffizio*, cit., p. 73.

---

cendo: “*a lege aeterna derivatur lex naturalis inserta in animis hominum et in tota natura rerum*”<sup>33</sup>.

Di là dalla colta disputa che negli anni '70 interessò alcuni studiosi sull'esatta citazione groziana da parte del Valletta<sup>34</sup>, rimane il dato che per Grozio il diritto naturale, benché provenga da principi interni dell'uomo, si può tuttavia riportare a Dio, per il fatto che è stato Lui a volere che fossero in noi tali principi<sup>35</sup>.

Come si sa, Grozio scriveva per offrire una base di confronto accettabile tra le varie fedi, all'epoca l'una contro l'altra armata. Cercò allora di dare un fondamento razionale, e non più strettamente teologico, alla legge naturale, con l'idea che tutti gli uomini, al di là delle appartenenze religiose, potessero esserne partecipi. Giunse così a prospettare, attraverso un'efficace sintesi tra le diverse posizioni in campo, un possibile ordine morale sul quale poter fondare una più solidale convivenza umana, non più turbata da guerre, odi, intolleranze reciproche.

Una posizione, dunque, accolta favorevolmente dall'ambiente culturale dell'epoca, soprattutto perché, a prima vista, totalmente in accordo con l'avanguardia del pensiero e, apparentemente, non in contrasto con le

<sup>33</sup> G. Valletta, *Trattato del S. Uffizio*, il brano è tolto da S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, cit., p. 73. Nel manoscritto, direttamente da noi consultato, si riporta una definizione simile nella sostanza, anche se espressa con parole diverse: «*lex aeterna primaque ex qua Deus humana excogitavit, creavit et gubernat deducitque ad fines suos stiam variabilia invariabiliter. Ad hac derivatur lex naturalis inserta in animis hominum, et in tota natura rerum quae est Dei eiusdemque directrix, nec violari potest nisi a Deo*» (*Intorno al procedimento ordinario*, cit., p. 27).

<sup>34</sup> Per un approfondimento della questione, cfr. N. Badaloni, *Vico. Opere Giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974, pp. XXII e sgg.

<sup>35</sup> Cfr., U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, I, Prol., 12.

verità del cristianesimo. E Valletta, per dare più credito a questa consonanza, per nulla inficiata da dissimulazioni di sorta, si affrettò a citare parole dei più alti spiriti religiosi, sostenendo che Iddio

è la natura, è la medesima cosa con essa: *naturam dico Deum*, dice Crisostomo il Santo. Né vedesi intagliato ne' marmi e ne' bronzi, ma inscolpito ne' nostri petti e ne' nostri cuori dalle mani stesse di Dio, *quis enim Legem naturalem in cordibus omnium scribit, nisi Deus*. Parole di S. Agostino. Essa è tratta dal seno di Dio avanti ogni tempo<sup>36</sup>.

Trasgredire ad essa sarebbe come «violare la natura della Ragione, e l'equità, l'umanità, l'universo; e metter sottosopra, per così dire, la terra ed il cielo»<sup>37</sup>. L'autorità stessa del principe è soggetta a questa «ragione e diritto delle genti»<sup>38</sup>.

Per Valletta la legge naturale, insomma, non poteva ridursi a «spontaneo principio autoconservativo»<sup>39</sup>, a dir invece del Badaloni<sup>40</sup>, perché ciò striderebbe con

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>38</sup> G. Valletta, *Risposta ad un Amico sopra le ragioni della città di Napoli*, Mss. S.M. XXVIII/2/43, Biblioteca Nazionale di Napoli, p. 240. Si tratta di un piccolo scritto dove, oltre a varie idee di una certa rilevanza culturale, si possono trovare ben argomentati temi groziani. Lo scritto porta la dedica al Signor Marchese di Las Velez, Viceré di Napoli.

<sup>39</sup> N. Badaloni, *Vico. Opere giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974, p. XXVI.

<sup>40</sup> Il filosofo della Normale, Nicola Badaloni, per allontanare ogni sospetto del suo autore di cattolicesimo, cita il passo conclusivo dello scritto sul Santo Uffizio dove, per scoraggiare ogni possibile aggancio del diritto naturale ad un fondamento ulteriore, Valletta osserva che il senso del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto che «La natura ha impresso in noi, con diversi gradi di perfezione» (citato in N. Badaloni, *Vico. Opere giuridiche*, cit., p. XXVII) non è appannaggio dell'uomo «ma negli animali bruti ancora si scorge un non so che, molto diverso da quel de gli uomini, però che conduce eziandio alla

la nozione più elementare di diritto naturale dei Padri della Chiesa i quali, a più riprese, e con lucida convinzione, sono richiamati nell'opera del Valletta.

Le stesse idee di Grozio, in sostanza, erano lette nella più alta accezione della comunanza, della tolleranza, e giammai con un intento antimetafisico. Del resto, espressioni del tipo: «Del diritto naturale è madre la stessa natura umana la quale anche se noi non fossimo bisognosi ci spingerebbe a cercare l'umana società»<sup>41</sup>, sembravano ricalcare orme già tracciate da Giustiniano nelle sue *Istituzioni*; espressioni che descrivono concetti, tra l'altro, molto cari ai teologi spagnoli della seconda scolastica, da Suarez a Soto, e anche assolutamente confermati da umanisti come Vida.

loro conservazione, facendo loro schivare il male e seguire quel bene, di cui sono capaci, giusta la propria condizione, il che altri han chiamato naturale istinto... altri un movimento dipendente da cause estrinseche che determinano in un certo modo la macchina di quel corpo, altri altramente...» (*Ibidem*). La precisazione poi del Valletta riguardo al raziocinio come attività esclusiva dell'uomo, perché attribuirlo agli animali «ripugna insieme al lume di fede e di ragione» (*Ibidem*), il filosofo marxista la interpreta alla stregua di una semplice astuzia, una sorta di correzione nell'accorgersi di «essersi spinto alquanto innanzi» (*Ibidem*). A me pare, invece, che nella lunga disquisizione del Valletta sul diritto naturale, anche in riferimento all'esplicita accusa alla Chiesa per non tenerne in debito conto in tema di inquisizione, vi è una sostanziale concordanza non solo con i Padri della Chiesa, ma a ben vedere anche, pur non citandolo al riguardo, con il pensiero di San Tommaso. Il quale aveva usato quasi le stesse parole del Valletta quando scriveva: «tutti gli esseri hanno in se stessi qualche cosa di divino, cioè l'inclinazione naturale, che dipende da Dio» (*In VII Ethic.*, lect. 13, n. 1511: «*Omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo*»). Tutti dunque partecipano della legge di natura, ovviamente con modalità e gradi diversi, riservando all'uomo e solo all'uomo la partecipazione «*intellectualiter et rationaliter*» (Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 6).

<sup>41</sup> U Grozio, *De iure belli ac pacis*, espressione tolta da R. Montano, *L'umanesimo giuridico*, in «Filosofia», Torino, Edizioni di Filosofia, 1973, vol. 24, p. 134.

Nel prosieguo degli anni, intanto, non tardò a maturare la consapevolezza dell'incompatibilità dell'idea groziana con la più profonda coscienza cattolica ed umanistica. Dopo aver affermato, infatti, che il bene morale è ciò che la ragione vede essere conveniente e congruente con la natura umana (*humanae naturae congruentia*), Grozio scriveva:

Queste cose poi, che abbiamo già detto [sul diritto naturale] avrebbero luogo, anche se concedessimo – cosa che non può essere concessa senza cadere nella scelleratezza suprema – che Dio non esiste o che non si cura delle cose umane<sup>42</sup>.

L'aver messo tra parentesi, cioè, l'irrinunciabilità dell'esistenza di Dio non poteva che segnare una indelebile frattura con il pensiero cattolico, perché, di fatto, si schiudeva la possibilità di fondare il diritto naturale non su un presupposto teologico ma sulla ragione umana. Si apriva così una falla troppo pericolosa e una grave ferita del pensiero che sarà percorsa in tutte le sue possibili divaricazioni dal pensiero moderno.

#### 4. *La legge come communis ratio. Qualche considerazione finale*

La preoccupazione che parrebbe trasparire nelle opere degli *homines novi* quale era Valletta, come si è cercato di dimostrare, era, da un lato, di salvaguardare il concetto di Provvidenza, messo in crisi dall'aristotelismo alla "Cesalpino"; dall'altro, di frenare un

<sup>42</sup> U. Grozio, *De iure belli ac pacis*, I, Prolegomena 11. (*Et haec quidem, quae iam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*).

certo giusnaturalismo ed utilitarismo, nella convinzione che il diritto non poteva non fondarsi sui principi del giusto, del vero impressi da Dio nell'anima umana; ciò che, in qualche modo, costituiva anche uno dei punti fondamentali di opposizione tra la tradizione umanistica e tomistica e quella d'oltralpe, avviata da Lutero e giunta a Pufendorf, a Locke, Hobbes, Spinoza, tradizione fondata su una concezione utilitaristica del diritto.

La coscienza giuridica italiana e, in quel particolare momento storico, meridionale, non poteva rassegnarsi ad accettare il concetto secondo il quale il bene e il male è quello che viene «ordinato dal Principe e dalla Città»<sup>43</sup> e che

solamente quello che viene disposto per legge dalla città ciascuno viene obbligato di ubbidire; perché a lei spetta... di determinare qual cosa sia giusta o ingiusta, pia o empia»<sup>44</sup>.

Sullo stesso solco si pose Gianvincenzo Gravina (1664 – 1718), per il quale la legge è una «*communis ratio sive civilis Sapientia*»<sup>45</sup>; non è qualcosa di imposto, una forza esterna<sup>46</sup> che obbliga i cittadini, ma il portato più alto della civiltà e dei costumi. Egli scrisse nella dedicatoria alla sua massima opera, *Originum ju-*

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> G.V. Gravina, *Specimen prisci juris*, (1696), in *Scritti critici e teorici*, a cura di Amedeo Quondam, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 83-117, a p. 87. Gianvincenzo Gravina (Roggiano 1664-Roma 1718) frequentò a Napoli gli Investiganti e fù tra i fondatori dell'Arcadia (1690), da cui presto si dissociò, criticandone il ruolo di «frenaggio e controllo delle più avanzate spinte antiautoritarie emergenti nella cultura italiana» (*Ibid.*, p. 53) per dar vita all'Accademia dei Quirini.

<sup>46</sup> «*Non aliena vi sed sua potius imperii portione gubernatur*» (G.V. Gravina, *Specimen prisci juris*, cit., p.86).

*ris civilis*, che il diritto romano, culla del diritto universale, deriva «dalla naturale onestà che è la legge divina scolpita nei cuori di tutti e iscritta negli animi»<sup>47</sup>; una massima che rappresenterà il *leit motiv* di tutta la sua più profonda e matura speculazione filosofica e giuridica. Il tentativo, ancor più chiaro, di un attento discernimento tra le varie confluenze di idee, di accoglimento accurato di tutto ciò che qualificava il nuovo pensiero, senza sottacerne anche le evidenti derive, il rischio di un immanentismo senza sbocchi, di un vuoto quanto inquietante meccanicismo, di una ragione senza ulteriore fondamento. Intanto, da filosofo e giurista, Gravina sapeva che il diritto trova la sua ragion d'essere nel giusto, nell'onesto, da cui solo trae legittimità il potere, nelle sue più varie articolazioni, degli Ottimati, del Principe o della moltitudine. Un'idea, già abbozzata nella sua prima opera l'*Hydra mistica*, che svilupperà, poi, nei tre libri dell'*Originum Juris Civilis* e nel *De Romano Imperio*. Qui è presente un'analisi minuziosa del diritto romano, che è «non tanto il diritto di un solo popolo, quanto la *honestas* stessa di natura consegnata agli scritti e la comune ragione di tutte le genti»<sup>48</sup>.

Evidente, per Gravina, la consonanza mirabile delle leggi romane con la legge mosaica; e in verità «coloro che vivevano con le leggi romane non ubbidivano a un popolo vincitore ma piuttosto all'impero della retta ragione»<sup>49</sup>. Un diritto, dunque, che affondava le radici nella ragione sì, ma in quella che si fa sapienza, nella *recta ratio*. Tant'è che nel suggerirne, all'inizio del se-

<sup>47</sup> G.V. Gravina, espressione tolta da R. Montano, *L'umanesimo giuridico*, cit., p. 140.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

condo libro delle *Origines*, alcune indicazioni fondamentali, premetteva:

Pertanto non procederò lontano dalla religione se porrò i fondamenti del diritto nella stessa mente dell'uomo e comporrò con il diritto divino la ragione naturale della giustizia, in modo che coloro i quali si oppongono alle istituzioni cristiane comprendano che si oppongono anche alla natura<sup>50</sup>.

Con Valletta e con Gravina, come con il migliore e più avanzato pensiero italiano del Sei-Settecento, siamo agli antipodi della visione contrattualistica comune a Hobbes, Locke, Pufendorf, Spinoza, secondo cui il “giusto” emanava, con la legge, dal Principe e dalla città. Insomma, in questi autori era chiara l'idea che il vivere in società non potesse risolversi in una banale meccanica di interessi, avulsa da ogni superiore riferimento alla *honestas*. Tra “utile” e “onesto” o, se si vuole, tra norma e Giustizia, tra *Dike* e *nomos* dev'esservi una persistente e viva tensione. Accanto alla sfera materiale degli interessi, dell'utile, che quotidianamente muove l'uomo, vi è la certezza del “vero”, come spiegherà di lì a poco G.B. Vico, in cui risiede il fondamento del diritto, la cui *vis* originaria è di natura metafisica<sup>51</sup>. «Non può esservi *Dike* se manca *Aletheia*»<sup>52</sup>; non può esservi giustizia che non si fondi su ciò che è vero. Un concetto, questo, mai messo in discussione, come, tra l'altro, aveva abbondantemente spiegato il pensiero classico, che costituì, non a caso,

<sup>50</sup> G.V. Gravina, espressione tolta da R. Montano, *L'umanesimo giuridico*, cit., p. 141.

<sup>51</sup> Sulla natura metafisica del diritto vi è il bel saggio fresco di stampa di M. Cacciari e N. Irti, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano, La nave di Teseo editore, 2019.

<sup>52</sup> M. Cacciari, *Destino di Dike*, in M. Cacciari e N. Irti, *Elogio del diritto*, p. 89.

fonte privilegiata del migliore umanesimo per una rinnovata concezione dell'uomo, della società, della morale; per ritrovare, in una parola, il senso di una nuova *paideia*, intesa jaegerianamente<sup>53</sup> come paradigma culturale e educativo che si riattualizza in ogni momento storico di crisi etica e antropologica.

### Riferimenti bibliografici

- Badaloni, N., *Vico. Opere Giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974.
- Cacciari, M. - N. Irti, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano, La nave di Teseo editore, 2019.
- Casini, P., *L'antica sapienza italica*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Croce, B., *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Editori Laterza, 1980 (1925).
- Digilio, R., *Le scaturigini della modernità. Note a margine del pensiero napoletano del secondo Seicento*, in «Annuario filosofico», 34/2018, Milano, Mursia, 2019, pp. 140-162.
- Garin, E., *Dal Rinascimento al Risorgimento*, vol. II, Milano, Editrice Francesco Vallardi, 1947.
- Id., *Specimen prisci juris*, (1696), in *Scritti critici e teorici*, a cura di Amedeo Quondam, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1933. Trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1953.
- Montano, R., *L'umanesimo giuridico*, in «Filosofia», Torino, Edizioni di Filosofia, 1973, pp. 125-145.
- Valletta, G., *Intorno al Procedimento ordinario e canonico delle cause che si trattano nel Tribunale del S. Ufficio nella Città e*

<sup>53</sup> Werner Jaeger dà alle stampe la sua prima edizione della sempre notevole *Paideia. La formazione dell'uomo greco* nel 1933, un momento tragico per la Germania e per l'Europa. Scrive nell'introduzione dell'opera: «La mia esposizione si rivolge non solo ai dotti, ma a tutti coloro che nello sforzo dell'età presente per conservare la nostra civiltà più volte millenaria, cercano oggi di riaccostarsi alla grecità» (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1933. Trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, 1953, p. VIII).

*Regno di Napoli*, Codice in folio della prima metà del secolo XVIII di carte 287, Bibl. Dei Gerolomini, Napoli.  
Valletta, G., *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975.