

DIGITALES ARCHIV

ZBW – Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft
ZBW – Leibniz Information Centre for Economics

Tuccillo, Alessandro

Book

Il commercio infame

Provided in Cooperation with:

ZBW OAS

Reference: Tuccillo, Alessandro Il commercio infame.

This Version is available at:

<http://hdl.handle.net/11159/2963>

Kontakt/Contact

ZBW – Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft/Leibniz Information Centre for Economics
Düsternbrooker Weg 120
24105 Kiel (Germany)
E-Mail: [rights\[at\]zbw.eu](mailto:rights[at]zbw.eu)
<https://www.zbw.eu/>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Dieses Dokument darf zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Sofern für das Dokument eine Open-Content-Lizenz verwendet wurde, so gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der Lizenz gewährten Nutzungsrechte. Alle auf diesem Vorblatt angegebenen Informationen einschließlich der Rechteinformationen (z.B. Nennung einer Creative Commons Lizenz) wurden automatisch generiert und müssen durch Nutzer:innen vor einer Nachnutzung sorgfältig überprüft werden. Die Lizenzangaben stammen aus Publikationsmetadaten und können Fehler oder Ungenauigkeiten enthalten.

Terms of use:

This document may be saved and copied for your personal and scholarly purposes. You are not to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public. If the document is made available under a Creative Commons Licence you may exercise further usage rights as specified in the licence. All information provided on this publication cover sheet, including copyright details (e.g. indication of a Creative Commons license), was automatically generated and must be carefully reviewed by users prior to reuse. The license information is derived from publication metadata and may contain errors or inaccuracies.



<https://savearchive.zbw.eu/termsfuse>

ZBW

Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft
Leibniz Information Centre for Economics

Mitglied der

Leibniz
Leibniz-Gemeinschaft



Università degli Studi di Napoli Federico II
Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici

Alessandro Tuccillo

IL COMMERCIO INFAME

Antischiavismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano



CLIO PRESS

Università degli Studi di Napoli Federico II
Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Collana di Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Saggi, 12

Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Collana di Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Consiglio scientifico

Francesco Aceto, Francesco Barbagallo, Werner Eck, Carlo Gasparri,
Gennaro Luongo, Fernando Marias, John Marino, Mark Mazover,
Anna Maria Rao, André Vauchez, Giovanni Vitolo

Comitato editoriale

Francesco Bifulco (coordinatore), Antonella Ambrosio,
Annunziata Berrino, Luigi Cicala, Pierluigi Totaro

Saggi

1. *La costruzione della verità giudiziaria*, a cura di Marcella Marmo e Luigi Musella
2. *Scritture femminili e Storia*, a cura di Laura Guidi
3. Roberto P. Violi, *La formazione della Democrazia Cristiana a Napoli*
4. Andrea D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*
5. *Vivere la guerra. Percorsi biografici e ruoli di genere tra Risorgimento e primo conflitto mondiale*, a cura di Laura Guidi
6. Maria Rosaria Rescigno, *All'origine di una burocrazia moderna. Il personale del Ministero delle Finanze nel Mezzogiorno di primo Ottocento*
7. *Gli uomini e le cose I. Figure di restauratori e casi di restauro in Italia tra XVIII e XX secolo*, a cura di Paola D'Alconzo
8. *Poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante D'Aragona*, a cura di Francesco Senatore e Francesco Storti
9. Flavia Luise, *L'Archivio privato d'Avalos*
10. *Nuovi studi su Kyme eolica*, a cura di Lucia A. Scatozza Höricht
11. Pierluigi Totaro, *Modernizzazione e potere locale. L'azione politica di Fiorentino Sullo in Irpinia 1943-1958*

Alessandro Tuccillo

Il commercio infame

Antischiavismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano

CLIOPRESS

Il commercio infame /
Alessandro Tuccillo. – Napoli :
ClioPress, 2013. - 432 p. ; 21 cm
(Saggi ; 12)
Accesso alla versione elettronica:
www.cliopress.unina.it/tuccillo.html
ISBN 978-88-88904-17-7

Università degli Studi di Napoli Federico II
ClioPress - Pubblicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
www.cliopress.unina.it
Copyright © 2013 - ClioPress
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: settembre 2013
ISBN 978-88-88904-17-7

Indice

Introduzione	9
I. Antischiavismo senza colonie	19
1. Un «Regolamento del tutto inaspettato sulla Tratta de' Mori»	19
2. Antischiavismo transnazionale	30
3. Diritti dell'uomo e schiavitù coloniale	42
4. «Rimostranze» antischiaviste dalla «felice Italia»	49
5. Umanesimo illuminista e carità cristiana	57
6. I racconti dei negrieri modelli per l'«umanità» cristiana	68
II. Riflessioni sul libro XV dell' <i>Esprit des lois</i>	87
1. Illuminismo, colonialismo, schiavitù	87
2. Riflessioni sull' <i>Esprit des lois</i> : Ermenegildo Personè e Antonio Genovesi	111
3. La critica delle fonti della schiavitù (<i>Esprit des lois</i> , XV, 2)	117
4. La fondazione dell'antischiavismo contro i <i>politiques</i>	129
5. L'audacia teorica di fronte alla schiavitù coloniale	159
III. I caratteri delle moderne società commerciali	189
1. Il trattato <i>Della moneta</i> e le origini dell'illuminismo napoletano	189
2. La moderna società commerciale e lo spirito di conquista	202
3. La schiavitù coloniale negli scritti economici di Genovesi	215
4. La <i>Diceosina</i> : il capitolo <i>Della servitù domestica</i>	230
IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù	243
1. L' <i>Histoire des deux Indes</i> nuovo punto di riferimento del dibattito antischiavista	243
2. Francesco Longano commenta Melon	252
3. La critica dello stato di natura: Gaetano Filangieri e Francescantonio Grimaldi	268
4. L'antischiavismo nella <i>Scienza della legislazione</i>	283

V. Tra Lumi, Rivoluzioni e Imperi	295
1. L'abolizionismo gradualista di Filippo Mazzei	295
2. <i>Del commercio dei Negri</i>	305
3. La Rivoluzione abolisce la schiavitù. La proposta di Matteo Galdi per un nuovo modello coloniale	319
4. Antischiavismo e colonialismo ai tempi dell'Impero: Galdi agente diplomatico all'Aja	329
Considerazioni conclusive	341
Fonti	351
Bibliografia di riferimento	375
Indice dei nomi	415

[...] de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclavage* et *droit*, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira*

(Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762, I, 4, *De l'esclavage*)

Ma chi lo crederebbe? [...] nel mentre che l'umanità reclama da per tutto i suoi dritti, l'America europea è coverta di schiavi; la legislazione non solo si tace su quest'abuso, ma ne protegge il commercio infame

(Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione*, 1780, I, IV)

Introduzione

Nella seconda parte del *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (1822-1824), Benjamin Constant dedicava un capitolo alla «traite des nègres». Muoveva dal seguente passo del primo libro della *Scienza della legislazione*, estratto dalla traduzione francese curata circa quarant'anni prima da Jean-Antoine Gauvain Gallois:

Les bords affreux du Sénégal ne seroient pas devenus le marché où les Européens vont trafiquer à vil prix des droits inviolables de l'humanité... La seule Pensylvanie n'a plus d'esclaves. Le progrès des lumières nous fait espérer que cet exemple sera bientôt suivi par le reste des nations (I, 4)¹.

Filangieri non era confutato nel merito delle sue argomentazioni antischiaviste. Constant gli riconosceva di aver segnalato all'«indignation publique» l'«abominable trafic». La critica era rivolta al metodo, alla strategia inefficace di quanti, come il «publiciste italien»², avevano stabilito dei giusti principi senza preoccuparsi di diffondere presso l'opinione

¹ Citato in Benjamin Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (1822-1824), in Id., *Œuvres complètes*, XXVI, volume dirigé par Kurt Kloocke et Antonio Trampus, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, Seconde partie, ch. II, *De la traite des nègres*, pp. 4-20 (numerazione originale segnalata ai lati del testo): p. 4. Cfr. il passo originale: «Le barbare sponde del Senegal non sarebbero il mercato ove gli Europei vanno a comprare a vil prezzo i dritti inviolabili dell'umanità [...]. La sola Pensilvania non ha più schiavi. I progressi de' lumi [...] ci fanno sperare che il suo esempio sarà imitato dal resto delle nazioni», Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione* (1780-1791), edizione critica diretta da Vincenzo Ferrone, Venezia-Mariano del Friuli, Centro studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni"-Edizioni della Laguna, 2004² (I ed. 2003), 7 voll., I, libro I, capo IV, pp. 99-100 (d'ora in poi si citerà come *Scienza della legislazione*, indicando il volume dell'edizione critica, il libro, il capitolo e le pagine nella numerazione originale riportata ai lati del testo).

² *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, cit., p. 4.

pubblica la riprovazione contro «l'attentat le plus exécrable qu'aient jamais commis, je ne dirai pas les peuples civilisés, mais les hordes les plus féroces»³. Nelle speranze di Filangieri il progresso dei Lumi avrebbe dovuto condurre all'abolizione della schiavitù. Tali auspici, rilevava Constant, sembravano essersi realizzati nelle misure contro la tratta dei neri adottate da diversi Stati nei primi decenni dell'Ottocento. Ma non era altro che una mera illusione: ben al contrario, il «résultat des lois obtenues et promulguées a été d'aggraver le sort de la race infortunée qu'on a voulu protéger»⁴. La mancanza di una normativa penale adeguatamente repressiva aveva infatti alimentato traffici clandestini privi di qualsiasi regolamentazione. Il lassismo dei governi era radicato nell'indifferenza degli europei per questi temi. La forza di una posizione abolizionista fondata sull'universalità dei diritti dell'uomo doveva quindi coniugarsi con la testimonianza politica dell'orrore della tratta, al fine di stimolare la condanna da parte dell'opinione pubblica di pratiche che resistevano alle disposizioni legislative:

C'est donc à produire cette conviction morale qu'il faut travailler sans relâche. Il ne faut plus simplement, comme Filangieri, se borner à poser des principes, à prouver qu'en théorie la traite est une violation de tous les droits: il faut démontrer par des faits qu'elle est en pratique l'accumulation de tous les crimes⁵.

Recuperare l'antischiaismo teorico dei *philosophes* e lavorare incessantemente alla mobilitazione delle coscienze morali mostrando l'evidenza dei fatti. Era questo il programma che Constant proponeva al movimento abolizionista degli anni '20 di cui era autorevole esponente⁶. Era persua-

³ Ivi, p. 6.

⁴ Ivi, p. 4.

⁵ Ivi, p. 12.

⁶ Constant allude molto spesso ai dibattiti alla Chambre des Pairs su proposte di legge per l'abolizione della tratta dei neri. Tra le fonti di questo capitolo, oltre ai suoi stessi discorsi parlamentari, ci sono le pubblicazioni istituzionali inglesi sulla campagna abolizionista e gli scritti di Victor de Broglie (cfr. le note dei curatori dell'edizione critica citata, pp.

so che solo in tal modo potesse compiersi la «prédiction de Filangieri»: «l'abolition de la traite, bien qu'elle n'existe encore qu'en théorie, est une démonstration éclatante de la toute puissance de la vérité»⁷.

La *Scienza della legislazione* era effettivamente riconosciuta in Francia come una delle migliori sintesi dell'*esprit des Lumières*, ma nelle pagine del *Commentaire* veniva deformata in una sorta di *summa* dei temi che Constant intendeva criticare per delineare la sua proposta politico-filosofica liberale⁸. Tuttavia la scelta di caratterizzare il pensiero di Filangieri come rappresentativo dell'antischiavisimo dei *philosophes*, per discutere del rapporto fra elaborazione teorica e strategie del movimento abolizionista, non sembra riconducibile a una semplice costruzione polemica. Al contrario, questa immagine del principe di Arianello, collocato idealmente accanto a Montesquieu, Diderot, Raynal, Condorcet nel denunciare la violazione dei diritti dell'uomo perpetrata ai danni degli schiavi africani, ben si presta a introdurre il presente volume, che intende dimostrare l'esistenza di uno spazio di indagine nella storia intellettuale del Set-

193-204). Sul ruolo di Constant e degli altri membri del circolo di Coppet nel movimento abolizionista francese cfr.: Alfred Berchtold, *Sismondi et le groupe de Coppet face à l'esclavage et au colonialisme*, in *Sismondi européen*, Actes du Colloque international, Genève, 14-15 septembre 1973, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 1976, pp. 169-198; Lara Oruno Denis - Nelly Schmidt, *Traite négrière, esclavage et liberté: le militantisme de Coppet*, in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*, Actes du Colloque de Coppet, 15-16 mai 1998, sous la direction de Lucien Jaume, Aix-en-Provence-Paris, Presse universitaire d'Aix-Marseille-Economica, 2000, pp. 177-185; Lawrence C. Jennings, *La lente renaissance du mouvement abolitionniste en France, in Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830). Aux origines de Haïti*, Actes du Colloque international, Paris, 20-22 juin 2002, sous la direction de Yves Benot et Marcel Dorigny, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, pp. 365-374; Id., *Abolitionnisme, jeu politique et réforme: France, 1814-1848*, in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e-XIX^e siècles)*, sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, pp. 169-184; Id., *La France et l'abolition de l'esclavage. 1802-1848*, Bruxelles, Versaille, 2010.

⁷ *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, cit., p. 19.

⁸ Cfr. l'introduzione di Antonio Trampus, ivi, *Introduction*, in part. pp. 53-60.

tecento italiano sul problema della schiavitù coloniale⁹, sullo schiavo nero oggetto della tratta atlantica come paradigma in negativo del progetto di emancipazione dell'uomo proprio dell'illuminismo politico.

Il libro è articolato in cinque capitoli. Nel primo si affrontano due temi portanti della ricerca. Da un lato, l'esigenza di studiare l'antischiavismo da una prospettiva transnazionale, attenta alle critiche della schiavitù elaborate all'esterno delle tre grandi aree – inglese, americana e francese – cui la storiografia si è tradizionalmente interessata. Dall'altro lato, la cultura dei Lumi come tela di fondo per la circolazione delle idee antischiaviste negli Stati della penisola italiana, estranei alla colonizzazione del Nuovo Mondo. A fronte di una dottrina cattolica decisamente conservatrice, la riflessione di molti illuministi italiani sui diritti dell'uomo trovò infatti nella schiavitù dei neri un eccezionale banco di prova speculativo per affermare l'effettiva universalità di tali diritti.

Il secondo capitolo è incentrato sul libro XV dell'*Esprit des lois* di Montesquieu. La disamina dei luoghi più controversi di queste pagine fondative dell'antischiavismo illuminista – al centro di accese polemiche storiografiche – procede dalla sua circolazione settecentesca italiana. In particolare, le incisive confutazioni del giurista leccese Ermenegildo Persone, i commenti encomiastici di Stefano Bertolini e quelli d'ispirazione rousseauiana di Francesco Dalmazzo Vasco consentono di rilevare l'importanza dell'*Esprit des lois* per la coeva riflessione italiana sulla schiavitù. Allo stesso tempo, questi commenti offrono interessanti spunti per indagare il rapporto di confronto e superamento instaurato da Montesquieu rispetto al quadro di legittimazione della schiavitù delineato dalla moderna scuola del diritto naturale (Grozio, Hobbes, Pufendorf, nonché Barbeyrac e Locke).

⁹ Un possibile spazio di indagine già segnalato da Anna Maria Rao, *L'espace méditerranéen dans la pensée et les projets politiques des patriotes italiens: Matteo Galdi et la «république du genre humain»*, in *Droits des gens et relations entre les peuples dans l'espace méditerranéen autour de la Révolution française*, Journées d'étude de Tunis, 6-7 mars 2002, sous la direction de Marcel Dorigny et Rachida Tlili Sellaouti, Paris, Société des études robespierristes, 2006, pp. 115-137.

Con l'analisi degli scritti di Ferdinando Galiani e di Antonio Genovesi comincia, a partire dal capitolo terzo, l'*excursus* tra le posizioni antischiaviste elaborate dalla cultura dei Lumi napoletana. Percorso monografico che tuttavia non escluderà quanto concepito al di fuori del *milieu philosophique* meridionale. Fini osservatori delle dinamiche del commercio mondiale, Galiani e Genovesi si interrogarono sul sistema coloniale in quanto fonte della ricchezza europea. Lungi dal mettere in discussione il colonialismo, entrambi criticarono lo sfruttamento degli *indios* e degli africani, nonché l'eccessiva subordinazione politica ed economica di alcune aree geografiche rispetto ad altre, dell'Africa e dell'America nei confronti dell'Europa, ma anche del Regno di Napoli nei riguardi delle potenze europee. Il percorso interno all'illuminismo meridionale prosegue nel capitolo quarto con l'esame dell'antischiavismo di Francesco Longano nel commento all'*Essai politique sur le commerce* di Melon (edito in traduzione a Napoli nel 1778) e di Filangieri nella *Scienza della legislazione*; una critica radicale della schiavitù coloniale, basata sulla stringente difesa dell'intangibilità dei diritti dell'uomo, in sintonia con le punte più avanzate del coevo dibattito europeo come l'*Histoire des deux Indes* (1770, 1774, 1780) dell'*abbé* Raynal.

La prima parte del capitolo quinto è dedicata al toscano Filippo Mazzei, piantatore in Virginia, amico di Thomas Jefferson, agente a Parigi del re Stanislao Augusto Poniatowski di Polonia e frequentatore degli ambienti che diedero vita alla Société des amis des Noirs. Il gradualismo abolizionista di Mazzei, che emerge dalle *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale* (1788) e dalla corrispondenza epistolare con Poniatowski, costituisce un contributo diretto al dibattito europeo e americano. Contributo non meno rilevante, anzi, ben più cospicuo sul piano dell'elaborazione teorica, fu quello del salernitano Matteo Galdi. L'articolo *Del commercio dei Negri*, dura requisitoria contro il "filo-schiavismo" di Linguet, pubblicato da Galdi nel «Magazzino enciclopedico salernitano» (1789), rappresenta infatti il momento di massima sintesi del filone antischiavista napoletano analizzato nei capitoli precedenti. Il pensiero di Galdi su questi temi è seguito nella sua evoluzione durante la con-

giuntura rivoluzionaria e napoleonica, che vide il patriota esule nella Milano “liberata” dall'*armée d'Italie* (1796-1799) e, successivamente, agente diplomatico all'Aja (1799-1808). La Convenzione nazionale aveva abolito la schiavitù il 16 piovoso anno II (4 febbraio 1794). La battaglia politico-culturale contro la schiavitù era dunque stata superata dagli eventi rivoluzionari sulle due sponde dell'Atlantico, in Francia e a Saint-Domingue, dove gli schiavi si erano sollevati dall'agosto 1791. Il nuovo tema all'ordine del giorno per Galdi – così come per gli abolizionisti francesi – quando scriveva il trattato *Dei rapporti politico-economici tra le nazioni libere* (1798) era dunque la diffusione di un nuovo modello coloniale senza schiavitù, inclusivo e civilizzatore. Questa convinzione, per quanto adeguata al nuovo corso politico napoleonico di cui Galdi era sostenitore, persisteva anche nelle memorie diplomatiche inviate dai Paesi Bassi, nonostante la scelta del primo console di ristabilire la schiavitù nelle colonie con la legge del 30 floreale anno X (20 maggio 1802).

Motivi delle riflessioni degli autori esaminati, la tratta e la schiavitù dei neri saranno solo in parte discusse come fenomeni socio-economici. E del resto, non mancano gli studi sulle condizioni di vita e di lavoro dei quasi sette milioni di schiavi africani che varcarono l'Atlantico tra il XVIII e i primi decenni del XIX secolo¹⁰. Il volume insiste su un altro versante di

¹⁰ Tra il 1700 e il 1815 furono 6 636 127 gli schiavi africani introdotti nelle colonie europee nelle Americhe, a fronte di 7 654 477 imbarcati. Le stime più recenti e affidabili sull'entità della tratta atlantica, che per i secoli XVI-XIX supera i dodici milioni di schiavi (di cui meno di dieci milioni effettivamente sbarcati nelle colonie), sono disponibili con un'ampia documentazione critica a corredo nell'eccellente sito web www.slavevoyages.org. Utili strumenti per orientarsi nella vastissima bibliografia in materia sono: *A historical guide to world slavery*, edited by Seymour Drescher and Stanley L. Engerman, New York-Oxford, Oxford University press, 1998; *Slavery and slaving in world history. A bibliography. 1900-1996*, Joseph C. Miller editor, Armonk-London, Sharpe, 1999, 2 voll. (aggiornata periodicamente nella rivista «Slavery and abolition»). Si segnalano, inoltre: le sintesi di Herbert S. Klein, *The atlantic slave trade*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 1999 e di David Eltis, *The rise of african slavery in Americas*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 2000; nonché i recenti volumi collettivi *The Cambridge world history of slavery. Volume 3. AD 1420 - AD 1804*, edited by David Eltis and

indagine, in quell'ambito ideologico costitutivo di ogni fase della plurisecolare vicenda del colonialismo europeo. Di questa storia l'antischiavismo degli illuministi italiani è ancora un capitolo inedito. Si tratta infatti di una tendenza critica in cui appaiono connessi spazi geografici, problematiche, conoscenze, testi, uomini tradizionalmente tenuti separati in sede storiografica. La proposta di indagare il piano di intersezione tra tali elementi può invece fornire nuovi spunti di riflessione sulla sostanziale unitarietà delle preoccupazioni intellettuali dei *philosophes*¹¹, senza per questo trascurare le importanti peculiarità "nazionali". La convinzione è che

Stanley L. Engerman, Cambridge-New York, Cambridge University press, 2011 e *The Routledge history of slavery*, edited by Gad Heuman and Trevor Burnard, London-New York, Routledge, 2011. Per le ricostruzioni cartografiche cfr.: Marcel Dorigny - Bernard Gairot - Fabrice Le Goff, *Atlas des esclavages. Traites, sociétés coloniales, abolitions de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Autrement, 2006; David Eltis - David Richardson, *Atlas of the Transatlantic slave trade*, foreword by David Brion Davis, afterword by David W. Blight, New Haven-London, Yale University press, 2010. I principali studi disponibili in italiano sono: Olivier Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna, Il Mulino, 2006 (ed. or. *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004); Patrizia Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009; Lisa A. Lindsay, *Il commercio degli schiavi*, Bologna, Il Mulino, 2011 (ed. or. *Captives as commodities: the trans-atlantic slave trade*, Upper Saddle River, Pearson Education, 2008); Gabriele Turi, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012. Sull'ampia e controversa "storia globale" di Pétré-Grenouilleau mi permetto di rinviare al mio articolo *Schiavi, colonie, rivoluzioni. Note in margine a due traduzioni recenti*, in «Studi storici», 49, 2008, pp. 109-133, in cui, oggi, attenuerei alcuni passaggi critici. Sul ruolo attivo delle società africane nella tratta atlantica è stato tradotto in italiano il polemico volume di John Thornton, *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico. 1400-1800*, Bologna, Il Mulino, 2010 (ed. or. *Africa and the africans in the making of the atlantic world. 1400-1800*, Cambridge-New York, Cambridge University press, 1998). Più equilibrate appaiono invece le analisi di Paul E. Lovejoy sulle trasformazioni della schiavitù nelle società africane in relazione allo sviluppo del commercio degli schiavi: cfr., tra gli altri studi, *Transformations in slavery. A history of slavery in Africa*, Cambridge-New York, Cambridge University press, 2000² (I ed. 1983). Sui dibattiti nella storiografia africana cfr. Ibrahima Thioub, *Letture africane della schiavitù e della tratta atlantica*, in «Passato e presente», 2004, 62, pp. 129-146.

¹¹ Unitarietà su cui ha efficacemente insistito John Robertson, *The case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University press, 2007² (I ed. 2005).

lo sforzo di dissodare nuovi campi nello studio della circolazione delle idee nel Settecento italiano, di «precisare l'apporto dei singoli centri della penisola al comune mondo dei lumi, il legame che li stringe or a questa or a quella corrente dell'illuminismo europeo»¹², possa essere coniugato con le recenti sollecitazioni dell'*histoire croisée*, con un indirizzo metodologico che ambisca cioè a focalizzare la dimensione transnazionale in cui si delinearono storicamente le relazioni culturali e politiche¹³. La qualificazione nei termini di infamia del mercimonio dei diritti dei neri africani diffusa nei *milieux philosophiques* italiani si pone di per sé come un soggetto di storia transnazionale, che travalica i confini mediterranei degli antichi Stati della penisola in direzione delle compagini imperiali estese negli spazi atlantici¹⁴. La sfida è di provare a confrontarsi criticamente con i diversi livelli implicati: il dibattito europeo e americano sulla tratta e sulla schiavitù dei neri; i contesti politico-culturali analizzati; i percorsi della comunicazione tra questi diversi contesti. Ecco perché non sembra azzardato, per una ricerca sul Settecento italiano, prendere le mosse da un consesso di diplomatici riuniti a Copenaghen nel 1792 dal ministro degli esteri danese al servizio di re Cristiano VII Oldenburg.

¹² Franco Venturi, *La circolazione delle idee*, relazione al XXXII Congresso di Storia del Risorgimento, Firenze, 9-12 settembre 1953, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI, 1954, pp. 203-222: p. 206.

¹³ Cfr.: Michael Werner - Bénédicte Zimmermann, *Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité*, in «Annales HSS», 58, 2003, pp. 7-36; *De la comparaison à l'histoire croisée*, sous la direction de Michael Werner et de Bénédicte Zimmermann, «Le Genre humain», 42, 2004.

¹⁴ Sui nuovi indirizzi dell'*Atlantic history* in relazione alla storia imperiale e all'*histoire croisée* cfr. la rassegna critica di Cécile Vidal, *Pour une histoire globale du monde atlantique ou des histoires connectées dans et au-delà du monde atlantique?*, in «Annales HSS», 67, 2012, pp. 391-413. Cfr. anche Jane Burbank - Frederick Cooper, *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris, Payot, 2011 (ed. or. *Empires in world history: power and the politics of difference*, Princeton, Princeton University press, 2010).

Introduzione

Desidero, innanzitutto, ringraziare vivamente Anna Maria Rao, preziosa guida in ogni momento di questa ricerca che è stata condotta, in larga parte, nell'ambito del dottorato in Storia dell'Università di Napoli "Federico II". Esprimo la mia gratitudine al Collegio docenti del dottorato, al Consiglio scientifico e al Comitato editoriale delle edizioni Clio-Press.

Ringrazio Gennaro Maria Barbuto, Carlo Capra, Girolamo Imbruglia e Luciano Guer-ci, generosi lettori prodighi di suggerimenti, e coloro che in sede di convegni e seminari di studio mi hanno consentito di discutere alcuni risultati parziali: Antonella Alimento, Gilbert Buti, Luigi Delia, Patrizia Delpiano, Marcel Dorigny, Luigi Mascilli Migliorini, Antonio Trampus, Catherine Volpilhac-Auger. L'ambiente di ricerca multidisciplinare della Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH) di Aix-en-Provence, dove ho trascorso un anno come ricercatore post-doc, è stato di fondamentale importanza per la stesura finale; vorrei ringraziare, in particolare, Maryline Crivello, Brigitte Marin e Pierre Sintès.

Le puntuali osservazioni di Dario Ippolito e Silvia Sebastiani, amici e acuti studiosi dell'illuminismo, mi hanno aiutato a migliorare il testo. Un ringraziamento speciale va, infine, agli amici e colleghi Diego Carnevale, Domenico Cecere e Pasquale Palmieri, che hanno seguito sin dalle primissime fasi le vicende dell'*antischiavismo senza colonie*.

Impossibile sarebbe stato portare a termine il lavoro senza il sostegno e l'infinito affetto di tutta la mia famiglia. Il libro è dedicato alla memoria di mia madre Susi.

I. Antischiavismo senza colonie

On pourroit dire sans mensonge qu'il n'est pas
entré un grain de café en Europe, pas une once
de sucre, pas une pierre d'indigo, qui n'ait coûté
une goutte de sang à un Nègre. Quel calcul!¹

Homo sum, humani nihil a me alienum puto²

1. Un «Regolamento del tutto inaspettato sulla Tratta de' Mori»

Il 21 marzo 1792 Andreas Peter conte di Bernstorff, ministro degli Affari esteri del Regno di Danimarca³, consegnava ai diplomatici residenti a Copenaghen l'ordinanza del 16 marzo con cui il re Cristiano VII sanciva l'abolizione della tratta atlantica degli schiavi neri africani⁴. L'episodio fu commentato con un certo stupore dal rappresentante napoletano presso la corte danese, l'abate Pietro Dalla Costa, che allegò al dispaccio

¹ [Joseph Lavallée], *Le Nègre comme il y a peu de Blancs; par l'auteur de Cécile fille de Achmet III; Empereur des Turcs*, Madras [Paris], Buisson, 1789, 3 tomes, III, p. 43. Lavallée evocava il più celebre passo dell'*Esprit* di Helvétius: «On conviendra qu'il n'arrive point de barrique de sucre en Europe qui ne soit teinte de sang humain», [Helvétius], *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758, discours I, ch. 3, note e, p. 29.

² Terenzio, *Heautontimorumenos*, v. 77.

³ Cfr. Klaus Kjølse, *The Foreign Service of Denmark 1770-1970*, København, Udenrigsministeriet Pressebureauet, 1970, saggio che riassume in inglese la più ampia trattazione in danese: Id. - Viggo Sjøqvist, *Den danske udenrigstjeneste 1770-1790*, København, Forlag, 1970, 2 voll.

⁴ Cfr. Erik Gøbel, *The danish edict of 16th march 1792 to abolish the slave trade*, in *Orbis in orbem. Liber amicorum John Everaert*, red. Jan Parmentier en Sander Panoghe, Gent, Academia press, 2001, pp. 251-263.

inviato il 27 marzo a John Acton, segretario di Stato incaricato per gli Affari esteri del Regno di Napoli, due versioni di un «Regolamento del tutto inaspettato sulla Tratta de' Mori», l'originale danese a stampa e la traduzione manoscritta in francese. Dalla Costa definiva il provvedimento una «umana politica intrapresa», ma non ne approfondì l'analisi. Si limitò a seguire le disposizioni, a informare Acton degli eventi locali⁵.

Nel complesso spazio geopolitico delle Antille⁶, le Indie occidentali danesi (*Dansk Vestindien*) erano una piccola componente di circa trecentotrentatre chilometri quadrati, che cominciò a costituirsi soltanto alla fine del XVII secolo con la colonizzazione di St. Thomas (1671), cui seguirono quella di St. John (1717) e l'acquisto di St. Croix dalla Francia (1733). Secondo un modello consolidato in tutta l'area, nelle tre isole – soprattutto a St. Croix – si sviluppò la coltivazione intensiva della canna da zucchero per la quale veniva impiegata manodopera servile importata dall'Africa. Il numero degli schiavi introdotti nelle colonie danesi tra la fine del XVII e gli anni trenta del XIX secolo è stimato intorno alle centodiecimila unità⁷, al di sotto del due per cento del totale della tratta atlantica. L'approvvigionamento era garantito da fonti diversificate: le compagnie nazionali titolari dell'esclusiva che agivano lungo la costa della Guinea (dove sorgevano i presidi di Christiansborg e Fredensborg), le compagnie di altri paesi e i mercati interni al circuito delle Indie occidentali⁸.

⁵ Archivio di Stato di Napoli, *Ministero degli Affari esteri*, b. 265, disp. 122, Dalla Costa ad Acton, Copenhagen, 27 marzo 1792. Il titolo dell'ordinanza a stampa è *Forordning om Neger-handelem*, che nella traduzione manoscritta in francese diviene *Ordonnance touchant la Traite des Nègres*. La minuta della lettera è conservata tra le carte dell'archivio speciale della legazione napoletana a Copenhagen, ASN, MAE, b. 6788.

⁶ Cfr. Léo Élisabeth, *Géopolitique de la mer des Antilles. De la fin du 17^e siècle à la guerre d'indépendance américaine*, in «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 133-148.

⁷ Cifre in www.slavevoyages.org (Estimates, Danish West Indies, Disembarked), cui vanno aggiunte le migliaia di schiavi acquistati nei mercati caraibici.

⁸ Cfr.: Neville A. T. Hall, *Slave society in the Danish West Indies. St. Thomas, St. John, and St. Croix*, edited by Barry William Higman, Baltimore-London, Johns Hopkins University press, 1992; Per O. Hernæs, *Slaves, danes, and african coast society. The danish slave*

La sorpresa di Dalla Costa per l'editto del 16 marzo 1792 è comprensibile. Negli ambienti della diplomazia europea la prima legge di abolizione della tratta dei neri non era attesa dalla Danimarca, ma dalla Gran Bretagna, dove dalla metà degli anni '80 la mobilitazione dell'opinione pubblica contro la schiavitù aveva coinvolto il Parlamento e le istituzioni religiose, stimolato pubblicazioni, accessi dibattiti sui giornali, l'organizzazione di *meetings* e la diffusione di petizioni⁹. Tuttavia, l'ordinanza danese s'inscriveva in una temperie politica e culturale critica delle modalità di sfruttamento dei territori coloniali che non riguardò affatto la sola Inghilterra. A partire dal XVIII secolo venne messa in discussione la millenaria tradizione di legittimazione della schiavitù, radicata nella cultura classica e cristiana. Fu un processo lento, che si confrontò con le forme particolari – di forza lavoro servile africana – assunte dall'istituzione con la colonizzazione europea delle Americhe in età moderna. Un processo in cui furono determinanti fattori economici e politici, ma che sul piano della storia intellettuale conobbe una svolta quando in ambito filosofico si pose il problema dell'universale riconoscimento dei diritti naturali dell'uomo nella società civile, e in quello teologico (del cristianesimo riformato) non si concepì più la libertà soltanto nella dimensione ultraterrena di liberazione dal peccato. I cambiamenti nella concezione del peccato, della natura umana, del progresso mettevano in discussione i fon-

trade from West Africa and afro-danish relations on the eighteenth-century Gold Coast, Trondheim, University of Trondheim-Department of History, 1998² (1 ed. 1995). Per la bibliografia sulla schiavitù nelle colonie danesi cfr. Arnold R. Highfield - George F. Tyson, *Slavery in the Danish West Indies: a bibliography*, St. Croix, Virgin Islands Humanities Council, 1994.

⁹ Mi limito a rinviare a Seymour Drescher, *Capitalism and antislavery. British mobilization in comparative perspective*, New York-Oxford, Oxford University press, 1987 e alla breve ed efficace sintesi di James Walvin, *L'abolition anglaise de l'esclavage des Noirs*, in *Les abolitions de l'esclavage, de L. F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793-1794-1848*, Actes du Colloque international de Paris, 3-5 février 1994, textes réunis et présentés par Marcel Dorigny, Saint-Denis-Paris, Presses universitaires de Vincennes-Éditions Unesco, 1995, pp. 103-110.

damenti stessi della legittimazione della schiavitù¹⁰. La critica dell'istituzione si svincolava così dal mero atteggiamento filantropico, che non era un discrimine tra sostenitori e detrattori della schiavitù, in quanto interveniva sulla durezza di alcuni aspetti del rapporto padrone-schiavo, ma non contestava il rapporto in sé.

Queste dinamiche si produssero anche in Danimarca, dove nel 1760 Erik Pontoppidan compendia autorevolmente il tradizionale punto di vista cristiano in materia di schiavitù dei neri nella prefazione alla relazione sulla costa della Guinea (*Tilforladelig Efterretning om Kysten Guinea*) di Ludewig Ferdinand Roemer, amministratore dei possedimenti danesi in Africa e mercante di schiavi. Esponente di primo piano del pietismo danese, cappellano di corte di Cristiano VI, vescovo di Bergen, e dal 1755 cancelliere deputato dell'Università di Copenaghen, Pontoppidan fondava la sua difesa della schiavitù su due argomenti: il *gap* culturale tra l'Europa cristiana – comprese le colonie americane – e la pagana Africa; il concetto cristiano di libertà. L'istituzione non contraddiceva il principio dell'amore cristiano verso il prossimo. Il primo grado di questo principio era la giustizia, che impediva di aggravare una condizione di subordinazione senza compensarla con un beneficio. La schiavitù dei neri non incorreva in tale impedimento, dal momento che il trasporto coatto verso le Indie occidentali consentiva l'inserimento in un contesto sociale migliore rispetto alla selvaggia Africa e, soprattutto, era un mezzo per la conoscenza di dio. Sebbene servi di altri uomini, gli schiavi venivano sottratti al paganesimo e liberati in dio, predisposti quindi alla redenzione eterna, l'unica vera forma di libertà, irrealizzabile in un mondo dominato dal peccato¹¹. Roemer presentava la Guinea danese in maniera analoga ad altre

¹⁰ Cfr. David Brion Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, Torino, Sei, 1971 (ed. or. *The problem of slavery in western culture*, Ithaca, Cornell University press, 1967).

¹¹ Cfr. Svend Erik Green-Pedersen, *Negro slavery and christianity. On Erik Pontoppidan's preface to L.F. Roemer, Tilforladelig Efterretning om Kysten Guinea (A true account of the coast of Guinea), 1760*, in «Transactions of the Historical Society of Ghana», 15,

descrizioni coeve e precedenti: un'area integrata nel sistema coloniale europeo come luogo di rifornimento di schiavi. La necessità avvertita da Pontoppidan di difendere Roemer costituisce una prova indiretta dell'emersione di dubbi circa la liceità della riduzione in schiavitù di esseri umani.

Questa sensibilità critica si opponeva allo *status quo* e ai suoi apologeti proponendo, in particolare dagli anni '70 del Settecento, nuovi modelli di insediamento coloniale. Nelle pagine del racconto epistolare *Reise nach Guinea und den Caribäischen Inseln in Columbien*, pubblicato a Copenaghen nel 1788¹², il tedesco Paul Erdmann Isert forniva un contributo di grande rilievo alla riflessione antischiaivista europea; un contributo amplificato dal successo editoriale dell'opera, tradotta in danese (1789), olandese (1790 e 1797), francese (1793), svedese (1795), e ripubblicata in una seconda edizione tedesca a Berlino nel 1790¹³. Le dodici lettere (10 novembre 1783 – 10 luglio 1787) inviate al padre e a un anonimo amico ripercorrono il viaggio di Isert in Africa e nelle Antille, compiuto in qualità di medico ispettore nei possedimenti danesi in Guinea. Fonte preziosissima, le missive raccontano di paesaggi, popoli, costumi, guerre; delineano una storia naturale dell'uomo che, sulle orme di Raynal, si prefiggeva di sottrarre all'oblio *peuples sauvages* destinati a essere trasformati dalla civilizzazione, inesorabilmente vincente ma allo stesso tempo portatrice di corruzione e violenza in un mondo idealizzato di innocenza, semplicità, buona fede. Ed è proprio in questa tensione critica della condotta degli

1974, pp. 85-102. La relazione di Roemer è stata tradotta in francese, senza la prefazione di Pontoppidan, nel volume *Le golfe de Guinée. Récit de L.F. Römer, marchand d'esclaves sur la côte ouest-africaine*, préface de Emmanuel Terray, traduction, introduction et notes par Mette Dige-Hess, Paris, L'Harmattan, 1989.

¹² Paul Erdmann Isert's, [...] *Reise nach Guinea und den Caribäischen Inseln in Columbien, in Briefen an seine freunde beschrieben*, Kopenhagen, Morthorst, 1788.

¹³ Sulle edizioni del *Reise nach Guinea* cfr. il saggio introduttivo di Selena Axelrod Winsnes alla moderna traduzione inglese: *Letters on West Africa and the slave trade. Paul Erdmann Isert's Journey to Guinea and the Caribbean Islands in Columbia* (1788), translated from the german and edited by Selena Axelrod Winsnes, Oxford-New York, Oxford University press, 1992, pp. 1-13.

europei in Africa e in America (chiamata *Columbien* per rendere giustizia di un trionfo ritenuto usurpato da Amerigo Vespucci ai danni di Cristoforo Colombo¹⁴) che Isert affrontava il tema della tratta e della schiavitù dei neri. Nella lettera XI descriveva la rivolta degli schiavi scoppiata sulla nave negriera che lo aveva condotto a St. Croix. Nonostante i gravi pericoli incorsi, analizzava lucidamente le ragioni della sollevazione, denunciando il trattamento disumano cui gli africani erano sottoposti. Quella di Isert era una denuncia consapevole di non essere isolata, di partecipare a una riprovazione corale che era stata scandita dagli scritti dei più celebri *philosophes*:

Mais à quoi sert-il que je joigne ici mes plaintes, aux remontrances de tant de célèbres philosophes, sur le trafic le plus injuste et le plus inhumain, sur les crimes les plus odieux, dont les Européens ne cessent de se rendre coupables, sur la dévastation de deux grandes parties du monde, l'une déjà effectuée, l'autre qui s'avance à grand pas!¹⁵

Alla fine degli anni '80 il consenso sull'opportunità di bandire la tratta era così diffuso da render vane ulteriori dimostrazioni. L'abolizione avrebbe messo fine all'orrore della traversata atlantica e posto le basi per il miglioramento delle condizioni di vita degli schiavi, nonché per una futura abolizione della schiavitù stessa. La proibizione di introdurre nuovi schiavi nelle colonie avrebbe, infatti, da un lato indotto i coloni a trattare meglio gli schiavi già presenti in America; dall'altro lato, stimolato le iniziative utili a

¹⁴ L'anonimo traduttore francese dell'edizione parigina del 1793 decise di non seguire Isert in questa denominazione alternativa del continente: «quelque juste que soit sa remarque sur le nom d'Amérique [...] il est aujourd'hui d'un usage trop constant, et trop bien affermi, pour espérer le changer», *Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes de l'Amérique, par Paul Erdman Isert, [...] tirés de sa correspondance avec ses amis. Traduit de l'allemand*, Paris, Maradan, 1793, p. VI.

¹⁵ Si cita da ivi, p. 306, ma cfr. la prima edizione danese in tedesco *Reise nach Guinea*, cit., p. 338.

un progressivo spostamento della produzione di zucchero, caffè, cacao, dall'America all'Africa, istituendo nuove colonie i cui campi sarebbero stati coltivati da lavoratori liberi: era la via di uscita dal sistema coloniale schiavista, che non avrebbe privato gli europei di prodotti ormai divenuti necessari, condivisa da larga parte del movimento abolizionista¹⁶. Isert la sperimentò personalmente a Frederichsnopel, colonia che fondò nel 1788 in Guinea. Gli incoraggianti risultati iniziali attirarono l'ostilità del locale governatore danese, preoccupato dalle possibili ripercussioni negative sugli affari legati alla tratta. La colonia non sopravvisse alla morte di Isert (1789), ucciso forse su mandato dei suoi oppositori¹⁷.

Al di là dell'epilogo negativo, l'esperimento di Frederichsnopel, nel solco di quanto proposto nel *Reise nach Guinea*, testimonia non solo la rilevanza della critica della schiavitù coloniale elaborata in Danimarca, ma soprattutto il peso politico che posizioni di questo tipo assunsero ai livelli più alti dell'amministrazione centrale. L'insediamento della nuova colonia fu infatti sostenuto dal ministro delle finanze, Heinrich Ernst von Schimmelmann, che accordò a Isert un ingente finanziamento. Il sostegno di Schimmelmann, tra i maggiori proprietari di piantagioni e di schiavi a St. Croix, a un'impresa che intendeva erodere le ragioni stesse della tratta è un caso emblematico del complesso di idealità, esigenze di riforma di settori economici improduttivi e interessi privati che potevano concorrere alla definizione di proposte abolizioniste. Schimmelmann traeva dalla lettura dell'*Histoire des deux Indes* e di altre opere le sue convinzioni¹⁸, ma

¹⁶ Per la Francia cfr. Marcel Dorigny, *La Société des Amis des Noirs et les projets de colonisation en Afrique*, in «Annales historiques de la Révolution française», 293-294, 1993, pp. 421-429.

¹⁷ Cfr. il saggio introduttivo *Paul-Edrman Isert ou le refus de la traite* di Nicoué Gayibor all'edizione moderna del *Reise nach Guinea*, che riproduce la traduzione francese del 1793: Paul Erdman Isert, *Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes de l'Amérique*, introduction et notes de Nicoué Gayibor, avant propos de Claude Hélène Perrot, Paris, Karthala, 1989, pp. 9-34: pp 16-19.

¹⁸ Heinrich Ernst von Schimmelmann era figlio di Heinrich Carl von Schimmelmann, tra i più influenti uomini politici e imprenditori danesi. La spregiudicatezza di Heinrich Carl

non intendeva rinunciare alle proprietà oltremare o porre le condizioni per la distruzione dell'esiguo spazio danese nelle Antille. Al contrario, l'abolizione della tratta era perorata in quanto avrebbe migliorato la produttività dell'intero comparto coloniale.

Almeno fino agli eventi rivoluzionari in Francia e nelle colonie francesi di fine secolo, l'abolizione della tratta rappresentò una sorta di minimo comune denominatore tra quanti si battevano per il superamento graduale del sistema coloniale schiavista e coloro che volevano intervenire nelle crepe del sistema per consolidarlo attraverso misure umanitarie. L'affermazione della convenienza della soppressione della tratta la rese un'ipotesi percorribile, perché indeboliva l'argomento classico dei negrieri e di molti coloni, che vedevano in qualsiasi riforma un letale attacco al mantenimento delle colonie, insinuando la malafede degli abolizionisti, accusati di operare al soldo delle potenze straniere. Lungi dal presentarsi come uno scontro tra anticolonialisti e colonialisti, il dibattito sulla tratta e sulla schiavitù dei neri si articolava dall'assunto che le colonie fossero indispensabili per la prosperità economica dell'Europa. Se si escludono alcune importanti eccezioni¹⁹, la contesa non era sulla legittimità della colonizzazione, ma sulle istituzioni e sulla gestione dei territori. Una contesa dagli schieramenti fluidi, in continua definizione nel corso della seconda metà del

negli affari, e particolarmente nella gestione delle piantagioni di sua proprietà nelle isole Vergini, non gli impedì di ricevere in omaggio la dedica della traduzione in tedesco dell'*Histoire des deux Indes*, pubblicata tra il 1774 e il 1778 a Copenaghen. Sulla famiglia Schimmelmarmann e sulle posizioni abolizioniste di Heinrich Ernst cfr. York-Gothart Mix, *L'Histoire des deux Indes au Danemark: un portrait de l'esclavagiste et abolitionniste Heinrich Ernst graf von Schimmelmarmann*, in *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Actes du Colloque Réception et lectures de l'Histoire des deux Indes en Europe et en Outre-Mer au XVIII^e siècle, Wolfenbüttel, 1987, édité par Hans-Jürgen Lüsebrink, Manfred Tietz, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 286, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, pp. 131-140.

¹⁹ Cfr., ad esempio, la voce *Population (Physique, Politique, Morale)* di Damilaville in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mise en ordre et publié par M^r. ****, Neufchâtel, Samuel Faulche, [1765], tome XIII, pp. 88-103.

XVIII secolo, che talvolta riproducevano scontri tra opposte *lobbies* coloniali.

Queste considerazioni preliminari possono rendere meno ardua la comprensione della posizione di Schimmelmänn, di un proprietario di schiavi che, oltre a sostenere Isert nel 1788, ricoprì un ruolo centrale nella Commissione per il miglioramento e l'abolizione della tratta degli schiavi (Kommissionen for Negerhandelens bedre Indretning og Ophævelse) istituita il 5 agosto 1791. Dopo cinque mesi di lavori, la Commissione produsse un lungo rapporto, redatto dal segretario Ernst Philip Kirstein, che fu inviato al sovrano il 28 dicembre 1791. La grande riforma consigliata era l'abolizione della tratta, da realizzare gradualmente per consentire il mantenimento della produzione di zucchero nelle *Dansk Vestindien* nonostante la mancata introduzione di nuovi schiavi. Il rapporto rielaborava quanto scritto da Schimmelmänn in un *memorandum* inviato al ministro delle dogane (competente per le colonie) il 18 giugno 1791, proponendo un'analisi delle caratteristiche della tratta e della sua incidenza nell'economia coloniale danese. Sulla base della coeva letteratura abolizionista di area anglosassone (Antoine Bénézet, Thomas Clarkson, John Woolman, etc.), la Commissione sosteneva che la tratta era un commercio moralmente inammissibile. Ma il rapporto non affrontava la questione soltanto nella sua dimensione etica che, anzi, diventava secondaria rispetto all'evidenza della scarsa redditività dell'impresa. Nella documentazione delle compagnie concessionarie i commisari rilevavano che la tratta procurava bassi profitti ed era soggetta alle fluttuazioni di un mercato in cui la Danimarca occupava uno spazio esiguo, sia sulle coste africane sia nelle Antille (le navi erano poche unità all'anno). Il commercio sommava inoltre le sofferenze degli africani a quelle dei marinai, molti dei quali morivano durante il viaggio. La convenienza dell'abolizione era provata dagli effetti negativi sulle condizioni di vita degli schiavi e sulla produzione di zucchero. La possibilità di disporre di una continua fonte di approvvigionamento determinava la scarsa attenzione dei proprietari nei confronti della forza lavoro, che – sono i dati della commissione – soffriva di un'alta mortalità (1 su 28 all'anno) e di una bassa fertilità (1 su

51 all'anno), incrementata dalla sproporzione fra il numero di uomini e di donne. Come dimostravano la letteratura abolizionista e gli stessi esperimenti di Schimmelmänn nelle sue piantagioni, al miglioramento delle condizioni di vita corrispondeva un'inversione di tendenza positiva nei tassi di mortalità e di fertilità. L'abolizione della tratta avrebbe dunque innescato un circolo virtuoso in grado di soddisfare *in loco* la domanda di manodopera. La proposta era di incrementare il numero degli schiavi nelle colonie nell'arco di un decennio, in modo da salvaguardare la produzione coloniale. Per questo obiettivo venivano indicate diverse misure: incentivi fiscali per i coloni che acquistavano donne; incoraggiamento dei matrimoni fra schiavi; promozione di un trattamento migliore degli schiavi di cui era parte integrante l'educazione religiosa; divieto dell'esportazione degli schiavi e diminuzione dei vincoli monopolistici all'importazione. La realizzazione del progetto riformatore avrebbe potuto rendere inutile sul lungo periodo lo *status* servile dei neri, ma la prospettiva era ventilata come ipotesi tutta da verificare. Del resto la Commissione era consapevole delle resistenze che sarebbero sorte al riguardo, con il rischio di coinvolgere nella ripulsa l'intera riforma. L'eventualità di giungere all'abolizione della schiavitù fu infatti celata negli estratti del rapporto pubblicati da Kirstein nelle riviste «Minerva» (in danese) e «Deutsches Magazin» (in tedesco)²⁰.

²⁰ Cfr.: Svend Erik Green-Pedersen, *The economic considerations behind the danish abolition of the negro slave trade*, in *The uncommon market. Essays in the economic history of the atlantic slave trade*, edited by Henry A. Jeremy, Jan S. Hogendorn, New York-San Francisco-London, Academic press, 1979, pp. 399-418; Id., *Slave demography in the Danish West Indies and the abolition of the danish slave trade*, in *The abolition of the atlantic slave trade. Origins and effects in Europe, Africa, and the Americas*, edited by David Eltis and James Walvin, with the collaboration of Svend Erik Green-Pedersen and with an introduction by Stanley L. Engerman, Madison-London, The University of Wisconsin press, 1981, pp. 231-257; Göbel, *The danish edict of 16th march 1792*, cit. Sugli scarsi risultati in termini di miglioramento dei tassi di natalità e mortalità nelle Indie danesi tra il 1792 e il 1803 cfr. Hans Christian Johansen, *The reality behind the demographic arguments to abolish the danish slave trade*, in *The abolition of the atlantic slave trade*, cit., pp. 221-230.

L'editto del 16 marzo riprendeva il rapporto della Commissione con un linguaggio sobrio che poco concedeva agli slanci ideali. Per arginare le prevedibili opposizioni, tendeva a presentare l'abolizione come una misura utilitaristica. Tuttavia, i lavori della Commissione, le personalità che la animarono e la diffusione in area danese di una riflessione critica delle modalità di sfruttamento dei territori coloniali fanno scorgere, oltre il velo della rappresentazione ufficiale, la complementarità tra le ragioni etiche e i calcoli economici per l'elaborazione di proposte abolizioniste. La radicata convinzione della rilevanza strategica delle colonie per l'economia nazionale, il legame che appariva indissolubile tra produzione coloniale e lavoro degli schiavi neri erano ostacoli difficili da superare. Il rapporto redatto da Kirstein dimostrava invece che il bando della tratta interveniva proprio per assicurare la prosperità delle colonie. La svolta definitiva che portò al decreto del 16 marzo va però inscritta nella temperie della campagna inglese, che all'inizio degli anni '90 sembrava ormai destinata al successo. Indipendentemente da ogni considerazione sull'opportunità di continuare un commercio esecrabile e antieconomico, Schimmelman e gli altri commissari avevano ben chiaro che i deboli meccanismi della tratta danese non avrebbero retto agli sconvolgimenti di mercato che sarebbero derivati dalle scelte abolizioniste delle grandi potenze. Non restava che uniformarsi: l'abolizione della tratta sarebbe entrata in vigore il primo gennaio 1803, al termine, cioè, del periodo decennale destinato a incrementare in maniera adeguata la popolazione servile nelle colonie; nel frattempo – i commissari ne erano certi – il parlamento britannico avrebbe votato una legge abolizionista. Il corso degli eventi non rispettò le previsioni. Le opposizioni interne e la guerra contro la Francia relegarono in secondo piano la questione: la legge di abolizione della tratta dal primo gennaio 1796 votata dalla House of commons fu bloccata dal veto della House of lords. La Gran Bretagna avrebbe seguito la Danimarca soltanto nel 1807²¹.

L'«umana politica intrapresa» firmata da Cristiano VII fu dunque concepita come parte di un radicale processo riformatore che, guidato dagli

²¹ Cfr. Green-Pedersen, *The economic considerations*, cit.

inglesi, avrebbe dovuto coinvolgere tutti gli Stati implicati nella tratta atlantica degli schiavi. Il «Regolamento», da questo punto di vista, era effettivamente «inaspettato», ma – va aggiunto – tutt'altro che improvvisato o calato dall'alto unilateralmente. La documentazione non consente di avanzare ipotesi sulla conoscenza di Dalla Costa delle iniziative promosse dal governo (*in primis* l'istituzione della Commissione) e del contributo danese alla riflessione critica della schiavitù coloniale. L'impressione è che ne sapesse poco, ma la lacuna appare secondaria rispetto alla questione storiografica che suggeriscono l'intera vicenda dell'abolizione danese del 1792 e la sua eco napoletana nel dispaccio inviato ad Acton: nel XVIII secolo la tratta e la schiavitù dei neri costituivano un problema con cui confrontarsi soltanto per i sudditi delle grandi potenze coloniali europee (Francia, Gran Bretagna, Olanda, Portogallo, Spagna) e (in un secondo momento) per i cittadini statunitensi? È possibile stabilire confini per la circolazione delle idee critiche della tratta e della schiavitù dettati dalla rilevanza del comparto coloniale instaurato, dalla gestione di piantagioni americane coltivate da schiavi africani o finanche dal coinvolgimento diretto nell'espansionismo coloniale dell'età moderna?

2. *Antischiavismo transnazionale*

In un articolo del 2001, Yves Benot impiegava l'efficace anacronismo di *internationale abolitionniste* per descrivere il movimento abolizionista di fine Settecento. Una peculiarità "internazionalista" in contrasto rispetto al secolo successivo, quando le rivalità nazionali furono preminenti anche in sede di elaborazione teorica. Nel breve periodo 1787-1793 – dai primi contatti all'inizio della guerra tra Francia e Gran Bretagna – gli abolizionisti inglesi, francesi e statunitensi intesero rapporti di collaborazione che diedero luogo a una forma non istituzionalizzata di azione congiunta contro la tratta e la schiavitù dei neri. La battaglia comune si manifestava nella traduzione di scritti, nella corrispondenza e negli incontri personali fra membri delle società abolizioniste sorte negli Stati Uniti e sul-

le due sponde della Manica (Pennsylvania abolition society 1784, Society for effecting the abolition of slave trade di Londra 1787, Société des amis des Noirs di Parigi 1788), nelle speranze suscitate dalle prime leggi di affrancamento graduale dalla schiavitù adottate da alcuni Stati americani (Vermont 1777, Pennsylvania 1780, Rhode Island e Connecticut 1784), così come dai dibattiti parlamentari inglesi e dalla Rivoluzione in Francia. Un impegno “internazionalista” coerente con l’affermazione del diritto universale alla libertà di ogni essere umano, che superava i conflitti fra le potenze schiaviste. L’urgenza di raggiungere gli obiettivi, anche parziali, fece convergere le due principali tradizioni critiche della schiavitù: quella americana e inglese d’ispirazione religiosa, legata al cristianesimo riformato, che proseguiva nel solco tracciato dalla celebre dichiarazione contro la schiavitù dei neri del 1689 presentata alla comunità quacchera della Pennsylvania da quattro membri di Germantown; e quella francese che, a partire dalla riflessione di Montesquieu nell’*Esprit des lois* (1748), fondava le proprie argomentazioni sull’universalità dei principi del diritto naturale da affermare nella società civile piuttosto che sulle Sacre scritture e sui doveri dell’uomo di fronte a dio²².

Benot avanzava, di fatto, una proposta metodologica di superamento dello studio comparativo dell’abolizionismo americano, inglese e francese. L’analisi comparativa era stata già percorsa da studiosi come Seymour Drescher, che in un articolo del 1980 aveva confrontato sull’intero periodo della mobilitazione (1780-1870) le due principali varianti dell’abolizionismo, quello anglo-americano e quello francese, concentrandosi sul ruolo delle comunità religiose e sugli eventuali nessi tra il loro sostegno alla battaglia abolizionista e la partecipazione popolare alla mobilitazione; sostegno decisivo nella prima variante e sostanzialmente assente nella seconda, almeno fino ai primi decenni dell’Ottocento. All’abolizionismo inglese, che innovò le modalità di pressione politica esercitate dall’opinione pubblica, Drescher opponeva un modello abolizionista con-

²² Yves Benot, *L'internationale abolitionniste et l'esquisse d'une civilisation atlantique*, in «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 265-279.

tinente (non solo francese), confinato alla *République des lettres*, che si riduceva a elaborare progetti di riforma da sottoporre al governo. Inefficace sul piano della mobilitazione sociale, l'abolizionismo francese aveva però fornito il suo importante contributo alla critica della schiavitù coloniale, che tra gli anni '60 e '90 del Settecento era stata per Drescher una «Franco-Anglo-American enterprise»²³. Con la formula dell'*internationale abolitionniste*, Benot individuava nella dimensione internazionale non un aspetto, ma la caratteristica fondamentale dell'abolizionismo. L'abolizionismo francese usciva in tal modo dalla rappresentazione di movimento gregario nei confronti del modello compiuto anglo-americano, per essere valorizzato in ragione dell'eredità dell'antischiavismo illuminista di cui fu portatore.

Del resto, le forme assunte in Inghilterra dal movimento abolizionista erano realizzabili solo in quel contesto, dove esisteva effettivamente un'opinione pubblica che poteva esprimersi all'interno dall'assetto politico-istituzionale uscito dalla Gloriosa rivoluzione del 1688. Nelle altre monarchie di Antico regime quegli strumenti mancavano, ed era la circolazione delle idee a colmare alcuni vuoti della partecipazione politica. Patrimonio di *élites*, soffocata dalle strettoie della censura, la parola scritta riusciva comunque a porsi al centro di dibattiti transnazionali, alimentati dalle esperienze personali di quanti viaggiavano per esigenze culturali o per incarichi politici (particolarmente diplomatici). L'abolizionismo "continentale" s'inscriveva in questo contesto: come ha efficacemente sintetizzato

²³ Seymour Drescher, *Two variants of anti-slavery: religious organization and social mobilization in Britain and France, 1780-1870* (1980), in Id., *From slavery to freedom. Comparative studies in the rise and fall of atlantic slavery*, foreword by Stanley L. Engermann, New York, New York University press, 1999, pp. 35-56. L'importanza di uno studio comparativo dell'abolizionismo era stata già sottolineata da Drescher in *Econocide. British slavery in the era of abolition*, Pittsburgh, University of Pittsburgh press, 1977. In *Two variants of anti-slavery* tra le ricerche che avevano assunto un approccio comparativo era citato come esempio il volume (diventato poi un classico) di David Brion Davis, *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823*, with a new preface, New York-Oxford, Oxford University press, 1999 (1 ed. 1975).

Jean Ehrard, si trattava della «révolte» della coscienza morale delle *Lumières* contro la schiavitù, che si confrontò con la definizione di misure politiche per la sua abolizione progressiva²⁴. Le condizioni per il definitivo superamento di questa dimensione elitaria si sarebbero tuttavia poste soltanto dopo il 1789, quando in Francia e nei paesi successivamente coinvolti dall'espansionismo rivoluzionario vi fu la «scoperta della politica»²⁵.

La distinzione tra modelli di abolizionismo più o meno riusciti è dunque da mettere in discussione, considerando il carattere unitario del movimento di fine Settecento e, allo stesso tempo, valutando i rapporti tra le argomentazioni degli abolizionisti e il precedente sviluppo delle diverse critiche della schiavitù e della tratta dei neri. Il caso danese può aiutare a focalizzare meglio la problematica. In Danimarca, come in Francia, non vi furono mobilitazioni contro la tratta degli schiavi. Ma il confronto con i problemi posti dalla gestione delle colonie e la congiuntura dominata dal clamore generato dal movimento inglese produssero la prima legge abolizionista in Europa. Eppure l'analisi di quelle vicende ha fatto emergere il ruolo anche di altre componenti. Prima degli eventi che portarono all'ordinanza del 16 marzo 1792, le rimostranze contro la tratta e le proposte di nuovi insediamenti coloniali del *Reise nach Guinea* di Isert non traevano le loro fonti dalla letteratura abolizionista anglo-americana, ma dal-

²⁴ Jean Ehrard, *L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises: indifférence, gêne, révolte*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 143-152, ripubblicato in *Raccolta di scritti in onore di Antonio Villani*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 2002, pp. 957-970; Id., *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Versaille, 2008.

²⁵ Michel Vovelle, *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, prefazione e trad. it. di Anna Maria Rao, Bari, Edipuglia, 1995 (ed. or. *La découverte de la politique. Géopolitique de la Révolution française*, Paris, La Découverte, 1992); Anna Maria Rao, *La Rivoluzione francese e la scoperta della politica*, in «Studi storici», 36, 1995, pp. 164-213. Per alcuni interessanti casi italiani cfr. il numero 85 di «Società e storia» introdotto dal saggio di Carlo Capra, *La scoperta della politica nell'Italia del decennio rivoluzionario (1789-1799)*, in «Società e storia», 85, 1999, pp. 457-461.

le *Lumières*, dai *Discours* e dal *Contrat social* di Rousseau e, soprattutto, dall'*Histoire des deux Indes* di Raynal.

La natura composita del movimento abolizionista e delle sue origini non sfuggiva a un esponente di primissimo livello come Henri Grégoire²⁶. In *De la littérature des Nègres* (1808) l'ex vescovo costituzionale di Blois intendeva confutare i consolidati pregiudizi riguardanti l'inferiorità morale dei neri, ribaditi da quanti ritenevano legittima e utile la schiavitù. La tesi proposta era l'unità del genere umano, sostenuta esaltando esempi in cui i neri avevano mostrato coraggio, laboriosità, generosità. L'abbrutimento morale non poteva giustificare la riduzione in schiavitù, giacché era un prodotto della schiavitù stessa. Non solo di qualità morali, ma anche di talenti artistici, letterari e di capacità politiche avevano dato prova neri e mulatti di ogni epoca: da Annibale a Otello, fino agli ex-schiavi Ottobah Cugoano e Olaudah Equiano, testimoni diretti nei loro scritti delle terribili sorti riservate a una parte dell'umanità²⁷. Grégoire non distingueva fra modelli di mobilitazione. Nella *Dédicace* convogliava in un'unica direzione l'impegno di «tous les hommes courageux qui ont plaidé la cause des malheureux Noirs et Sang-mêlés, soit par leurs ouvrages, soit par leurs discours dans les assemblées politiques, dans les sociétés établies pour l'abolition de la traite, le soulagement et la liberté des esclaves»²⁸. Non era una dedica generica:

²⁶ Cfr. *Grégoire et la cause des Noirs (1789-1831)*, sous la direction de Yves Benot et Marcel Dorigny, Saint-Denis-Paris, Société française d'histoire d'outre-mer-Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2000.

²⁷ *Thoughts and sentiments on the evil and wicked trafic of the slavery and commerce of the human species, humbly submitted to the inhabitants of Great-Britain by Ottobah Cugoano, a native of Africa*, London, Becket, 1787; *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself*, London, printed by author, 1789, 2 voll., recentemente tradotto in italiano, Olaudah Equiano, *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, a cura di Giuliana Schiavi, Milano, Epoeche, 2008.

²⁸ *De la littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; suivies des Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les Arts; par H. Grégoire, ancien évêque de Blois, membre du Sénat conservateur [...]*, Paris, Maradan, 1808, pp. V-XVI: p. V. Sull'importanza e

gli “uomini coraggiosi” erano elencati divisi per nazione. Le liste erano dichiaratamente senza pretese di esaustività, la loro lettura fornisce però un’utile geografia politica, ancora più interessante perché si tratta di un’auto-rappresentazione del movimento abolizionista. Due gli elementi di maggior rilievo accanto alla scontata predominanza di Francia, Gran Bretagna e Stati Uniti, primi tre gruppi con il maggior numero di nomi. Da un lato, il *trait d’union* inequivocabile tra abolizionismo e antischiasmo illuminista, ovvero tra la battaglia politica per l’abolizione della tratta e della schiavitù dei neri (iniziata a fine Settecento e ancora in corso nel 1808) e la lunga elaborazione critica maturata dai *philosophes* (Bernardin de Saint-Pierre, Condorcet, Montesquieu, Raynal, etc.) delle forme di sfruttamento più estreme che caratterizzavano la colonizzazione europea. Dall’altro lato, l’inclusione dei contributi provenienti da altri paesi, anche quelli con esigui comparti coloniali o estranei all’esperienza della colonizzazione.

Nel suo elenco dedicatorio Grégoire non mancò di annoverare i danesi Bernstorff, Isert, Kirstein, e accanto a essi, nei seguenti gruppi nazionali, tante altre figure che diversamente si spesero per la causa dei neri e dei mulatti. Tra gli svedesi sono presenti i mineralogisti August Nordenskjöld e Carl Bernhard Wadström. Seguaci delle teorie eterodosse del filosofo e teologo mistico Emanuel Swedenborg, pubblicarono nel 1789 a Londra il *Plan for a free community upon the coast of Africa, under the protection of Great Britain*, che interveniva nel dibattito inglese sulla costituzione di insediamenti coloniali in Africa senza il ricorso al lavoro di schiavi neri. Entrambi furono attivi nel movimento abolizionista londinese, sostenendo l’esperimento di colonizzazione coordinato dalla Sierra Leone Company (1787), in cui intravidero la possibilità di realizzare il progetto, proposto nel *Plan for a free community*, di erezione della Nuova Gerusalemme. Sul-

sui limiti argomentativi di quest’opera di Grégoire cfr. Carminella Biondi, *De la littérature des nègres de l’abbé Grégoire: un plaidoyer manqué?*, in *Le problème de l’altérité dans la culture européenne. Anthropologie, politique et religion aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Atti del Convegno internazionale, Trieste, 23-25 settembre 2004, a cura di Guido Abbattista e Rolando Minuti, Napoli, Bibliopolis, 2006, pp. 89-100.

la base dell'utopismo swedenborghiano, Nordenskjöld e Wadström interpretarono come eventi positivi le conquiste politiche e sociali che si stavano realizzando in Francia dopo l'89²⁹. Proprio in Francia continuarono la loro militanza abolizionista, compiendo una rilevante opera d'intermediazione tra il movimento francese e quello anglosassone. Dal registro delle sedute della Société des amis des Noirs si apprende che Norden-skjöld partecipò con il compatriota Jacob Strand alla *séance* del 7 maggio 1790, in occasione della quale i due svedesi illustrarono il loro *plan* per la costituzione di colonie libere in Africa occidentale. L'importanza di queste iniziative si misurava dall'offensiva contro di esse mossa da tutte le componenti (europee e africane) interessate all'affare della tratta: i membri convenuti all'assemblea del 7 maggio furono informati da Strand – che fu presente anche alla riunione del 4 giugno – della distruzione di Granville Town in Sierra Leone causata dalle truppe del sovrano africano king Jimmy, alleato dei negrieri³⁰. In quegli anni Wadström era ancora in Inghilterra. Dopo la pubblicazione della sua opera più importante, l'*Essay on colonization* (1794-1795)³¹, si trasferì in Francia, partecipando da protagonista alla seconda e ultima stagione della Société des amis des Noirs, quando assunse il nome di Société des amis des Noirs et des colonies (1797-1799)³².

²⁹ Cfr. Ronny Ambjörnsson, «*La République de Dieu*». *Une utopie suédoise de 1789*, in «*Annales historiques de la Révolution française*», 277, 1989, pp. 243-273. Su Swedenborg cfr. Francesca Maria Crasta, *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*, Milano, FrancoAngeli, 1999.

³⁰ *Registre de la Société, instituée à Paris, pour l'abolition de la traite des Nègres commencé le mardi 19 février 1788*, texte établi et annoté par Marcel Dorigny, in Marcel Dorigny - Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs. 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Éditions Unesco, 1998, pp. 61-291: pp. 286-290.

³¹ *An essay on colonization, particularly applied to the Western coast of Africa, with some free thoughts on cultivation and commerce, also brief descriptions of the colonies already formed or attempted in Africa, including those of Sierra Leona and Bulama*, by C. B. Wadstrom [...], London, the author, 1794-1795, 2 voll.

³² Cfr. le *Notes des séances* della Société des amis des Noirs et des colonies curate da Bernard Gainot, in Dorigny - Gainot, *La Société des Amis des Noirs*, cit., pp. 329-367, nonché il saggio introduttivo dello stesso Gainot alle pp. 301-327.

Nella *Dédicace* il gruppo svedese era seguito da quello olandese. Pur con le ovvie specificità, nei Paesi Bassi l'antischiasmo seguì i ritmi della riflessione critica continentale, legata a doppio filo alla Francia, alla cultura dei Lumi e all'espansione rivoluzionaria: il dibattito, circoscritto alle élites culturali, subì un'accelerazione a partire dagli anni '70, per poi ridefinirsi dal 1795 nel nuovo scenario della Repubblica batava. Una sensibilità antischiasma che dovette confrontarsi con una fase di declino economico. Gli stessi settori riformatori dell'amministrazione che avrebbero potuto intervenire per il superamento del sistema schiavista guardavano infatti con sospetto a misure potenzialmente lesive dell'espansionismo coloniale, considerato un elemento cardine della storica prosperità dei Paesi Bassi. Questi elementi influenzarono anche il dibattito politico-costituzionale durante il periodo rivoluzionario, facendo cadere nel vuoto le arringhe del patriota Pieter Vreede, che nell'aprile del 1797, dagli scranni dell'Assemblea batava, esortava i colleghi a conciliare gli interessi della patria e delle colonie con il rispetto dei diritti dell'uomo:

Nous ne devons oublier ni les intérêts de la patrie, ni les intérêts des colonies. Mais nous devons aussi faire savoir au monde combien nous sommes horrifiés d'établir une constitution fondée sur les Droits de l'homme, sur la Liberté, l'Égalité et la Fraternité qui légalise un commerce contre lequel se dresse l'humanité et qui viole tous les Droits de l'homme³³.

³³ Tradotto in francese dall'olandese e citato in Angelie Sens, *La Révolution batave et l'esclavage. Les (im)possibilités de l'abolition de la traite et de l'esclavage (1780-1814)*, in «Annales historiques de la Révolution française», 326, 2001, pp. 65-78: p. 68. Cfr. anche Marten Kuitenbrouwer, *The dutch case of antislavery. Late abolitions and elitist abolitionism* e Angelie Sens, *Dutch antislavery attitudes in a decline-ridden society, 1750-1815, in Fifty years later. Antislavery, capitalism and modernity in the dutch orbit*, edited by Gert Oostindie, Pittsburgh, University of Pittsburgh press, 1996, rispettivamente pp. 67-88 e 89-104. Sull'Olanda e la tratta dei neri cfr. Johannes-Menne Postma, *The dutch and the atlantic slave trade*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 1990 e la polemica sintesi di Pieter C. Emmer, *Les Pays Bas et la traite des Noirs*, Paris, Karthala, 2005 (ed. or. *De Nederlandse slavenhandel, 1500-1850*, Amsterdam-Anvers, De Arbeiderspers, 2000).

Il decreto abolizionista francese votato dalla Convenzione nazionale nel 1794 non influì sulle decisioni della Repubblica batava. Dopo un dibattito triennale, la questione della schiavitù fu espunta dalla costituzione approvata nell'aprile del 1798, strutturata su quella termidoriana dell'anno III³⁴. La perdita delle colonie occupate dagli inglesi contribuì a bloccare le iniziative di quanti speravano almeno nell'abolizione progressiva della schiavitù. Le riflessioni critiche di *savants* quali Betje Wolff (traduttrice di alcuni testi abolizionisti francesi in olandese) o Dirk van Hogendorp, così come l'impegno di patrioti come Pieter Paulus o Vreede non condussero quindi ad alcuna legge abolizionista³⁵.

I temi emersi dai "percorsi nazionali" suggeriti dalla *Dédicace* della *Littérature des Nègres* possono rappresentare un punto di partenza per affrontare i coni d'ombra storiografici alle spalle delle esperienze anglo-americane e francesi. La geografia politica abbozzata da Grégoire suffraga l'interpretazione di Benot circa la dimensione "internazionale" dell'abolizionismo. Tuttavia approfondire questa lettura estendendo i confini dell'*internationale abolitionniste* non sembra una scelta convincente, e non solo per gli evidenti rischi di incorrere in anacronismi. Ciò che si intende proporre è di ampliare l'indagine dall'abolizionismo, inteso come movimento politico che agì per l'abolizione della tratta e della schiavitù dei neri nelle istituzioni e attraverso campagne di sollecitazione dell'opinione pubblica, all'antischiavismo, ovvero al processo di delegittimazione teorica della schiavitù come istituzione, che non si tradusse necessariamente in forme di mobilitazione sociale, ma che costituì il patrimonio di idee dal quale attinsero i movimenti. Così concepita la storia del movimento abolizionista risulta più aderente alla rappresentazione di Grégoire stes-

³⁴ Cfr. Arthur Elias, *La néerlandicité de la Constitution de 1798*, in « Annales historiques de la Révolution française », 326, 2001, pp. 43-52. Più in generale, sulla Rivoluzione batava cfr. Annie Jourdan, *La Révolution batave entre la France et l'Amérique (1795-1806)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

³⁵ La tratta dei neri fu abolita su pressione britannica nel 1814 da re Guglielmo I, la schiavitù soltanto nel 1863.

so, che includeva lo sforzo di elaborazione teorica degli illuministi. Questa prospettiva inclusiva definisce una periodizzazione il cui termine *a quo* arretra almeno alla metà del XVIII secolo e si svincola da uno schema valutativo in forza del quale il rilievo delle posizioni critiche è determinato dall'immediata incidenza nel dibattito politico e nella concreta attività riformatrice.

In tale schema il modello anglo-americano non poteva che rivestire un ruolo paradigmatico. Al contrario, la riflessione sulle forme della colonizzazione europea e, in particolare, della tratta e della schiavitù dei neri coinvolge settori ben più ampi della *République des lettres*, assumendo una dimensione che è possibile definire *transnazionale*. La recente letteratura intorno all'approccio metodologico transnazionale è l'abbondante (fino al pleonaso) produzione storiografica che vi si richiama³⁶, spesso integrata nei cantieri di ricerca ugualmente vivi della *world* o *global history*³⁷, necessitano di chiarire l'uso che se ne intende fare in questa sede. La prospettiva transnazionale è utile per lo studio dell'antischiasmo nel XVIII secolo perché si pone programmaticamente al di sopra dei quadri interpretativi nazionali (per come sono stati costruiti dalla storiografia otto-novecentesca) e si concentra sulla storicizzazione delle connessioni, delle interdipendenze fra i diversi ambiti politico-territoriali e culturali³⁸. Si tratta infatti di superare i confini che hanno influito in maniera determinante nella chiusura del pensiero antischiasista in ambito anglo-americano e francese³⁹. Ol-

³⁶ Cfr. Pierre-Yves Saunier, *Circulations, connexions et espaces transnationaux*, in «Genèses», 57, 2004, pp. 110-126.

³⁷ Cfr. Laura Di Fiore - Marco Meriggi, *World history. Le nuove rotte della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

³⁸ Cfr.: *Sguardi transnazionali*, a cura di Carlotta Sorba, intervengono Daniel Rodgers, Frederick Cooper, Pierre-Yves Saunier, in «Contemporanea», VII, 2004, pp. 97-122; *AHR conversation: on transnational history*, participants Christofer A. Bayly, Sven Beckert, Matthew Connelly, Isabel Hofmeyr, Wendy Kozol, Patricia Seed, in «The American historical review», 111, 2006, pp. 1440-1464.

³⁹ Questa dimensione è ancora presente nella voce *Abolitionism* di W. Caleb McDaniel del *The Palgrave dictionary of transnational history. From the mid-19th century to the pre-*

tre che per ragioni di ordine metodologico, tale prospettiva sembra idonea anche sul piano dell'analisi. Non che l'aggettivo transnazionale sia scervro da ambiguità, relative soprattutto ai tratti ideologico-politici ottocenteschi che solitamente sono associati alla parola "nazione"⁴⁰. Tuttavia questi dubbi possono essere in parte fugati proprio rifacendosi ai tratti ancora estremamente fluidi del concetto di nazione nel Settecento, in particolare prima degli eventi rivoluzionari di fine secolo⁴¹; termine che nella trattatistica politica così come nelle pratiche amministrative poteva indicare una comunità soggetta a un'autorità politica oppure riferirsi a comuni elementi storico-culturali che identificavano un gruppo umano. L'antischiavismo, fondato su principi (i diritti dell'uomo) posti come universali, fu quindi un fenomeno transnazionale perché si sviluppò nei passaggi da un contesto politico e culturale all'altro, tra le nazioni per come potevano intenderle gli uomini del Settecento, nelle relazioni all'interno e all'esterno delle compagnie imperiali.

sent day, edited by Akira Iriye and Pierre-Yves Saunier, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2009, pp. 6-8. La voce è incentrata sull'abolizionismo ottocentesco e sugli sviluppi del dibattito fino ai giorni nostri; al XVIII secolo sono dunque dedicate solo le prime righe. Tuttavia, sulla base della consolidata storiografia in materia, la critica della tratta e della schiavitù dei neri è presentata come un'*affaire* tutta interna alla storia delle potenze coloniali. Per un'analisi del *Palgrave dictionary of transnational history* cfr. Guido Abbattista, *Una mappa per una svolta transnazionale*, in «Contemporanea», XIV, 2011, pp. 773-779.

⁴⁰ Alcuni storici hanno infatti proposto di sostituire *transnational* con *transfrontières*; cfr. *Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites*, sous la direction de Jean-Paul Zúñiga, Paris, Centre de recherches historiques, 2011, p. 13.

⁴¹ A questo tema è stato dedicato il convegno annuale del 2011 della Società italiana di studi sul secolo XVIII (SISSD): *La nazione nel Settecento*, Bologna, 30 maggio – 1 giugno, 2011 (atti di prossima pubblicazione). Importantissimi rilievi sul concetto di nazione durante il Triennio repubblicano italiano, in controtendenza rispetto al periodo prerivoluzionario, sono presenti nel saggio di Luciano Guerri, *Il Triennio 1796-1799 e la «Repubblica itala»*, in *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo*, Atti del LXI Congresso di storia del Risorgimento italiano, Torino, 9-13 ottobre 2002, a cura di Umberto Levra, Roma, Carocci, 2004, pp. 59-103.

Al di fuori del filone anglo-americano, il pensiero antischiavista seguì i percorsi della riflessione illuminista sui diritti dell'uomo. Questa caratteristica fu motivo principale della sostanziale omogeneità del discorso critico della schiavitù, che, tuttavia, come accadde per gli altri grandi dibattiti che attraversarono la cultura dei Lumi, interagì profondamente con le peculiarità dei *milieux* in cui si produsse. Ed è proprio nel doppio registro del dibattito europeo (e atlantico) e dei diversi contributi nazionali che si aprono i cantieri di ricerca per una storia transnazionale dell'antischiavismo settecentesco. Le rapsodiche incursioni nell'elenco dedicatorio di Grégoire consentono di rispondere già in prima istanza alla questione storiografica relativa alla circolazione settecentesca delle idee antischiaviste: il principio e la realtà della riduzione in schiavitù di esseri umani avevano una portata universale che prescindeva dalle impellenze dettate dalla gestione politica delle colonie. Non a caso furono coinvolti anche contesti estranei alla colonizzazione del Nuovo Mondo, come suggeriscono gli studi sui cantoni svizzeri⁴² e come si proverà a dimostrare nelle prossime pagine per quanto concerne gli Stati italiani. Molti dei testi che trovarono asilo nelle stamperie di Basilea, Ginevra, Losanna e, soprattutto, Neuchâtel⁴³

⁴² Cfr.: Thomas David - Bouda Etemad - Janick Marina Schaufelbuehl, *La Suisse et l'esclavage des Noirs*, Lausanne, Antipodes-Société d'histoire de la Suisse romande, 2005; *Suisse-Afrique (18^e-20^e siècles): de la traite des Noirs à la fin du régime de l'apartheid. Schweiz-Afrika (18.-20. Jahrhundert): Vom Sklavenhandel zum Ende des Apartheid-Regimes*, Sandra Bott, Thomas David, Claude Lützelshwab, Janick Marina Schaufelbuehl (ed.), Münster, Lit Verlag, 2005; Thomas David, *L'internationale abolitionniste: les Suisses et l'abolitionnisme français, 1760-1840*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 115-131.

⁴³ Solo per citare alcuni esempi, nei cantoni svizzeri furono stampate tra gli anni '70 e '80 diverse edizioni dell'*Histoire des deux Indes* di Raynal, il *Voyage à l'île de France, à l'île de Bourbon, au cap de Bonne-Espérance* di Bernardin de Saint-Pierre, le *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* di Condorcet e il *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies de l'Amérique pendant la dernière guerre*, in cui l'autore, il nobile francese Justin Girod-Chantrons, descriveva attraverso il racconto di viaggio di un immaginario cittadino svizzero le terribili condizioni di vita degli schiavi di Saint-Domingue. Sul ruolo della Société typographique de Neuchâtel come centro d'irradiazione dei testi delle *Lumières* stretti dalle maglie della censura, il rimando è d'obbligo alle ricerche di Robert Darnton: *Le rayonnement d'une mai-*

circolarono infatti anche nella penisola, ma l'interesse per la schiavitù e per la tratta dei neri aveva molte altre fonti e non si configurò affatto come una semplice ricezione di un dibattito esogeno.

3. *Diritti dell'uomo e schiavitù coloniale*

Nel secolo delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo e dell'«invenzione» dell'economia politica⁴⁴, la figura dello schiavo africano nelle piantagioni americane incarnava la negazione del diritto alla libertà personale e investiva l'analisi economica dei rapporti madrepatria-colonie. Il riconoscimento dell'umanità dello schiavo, della possibilità di un suo ruolo attivo nella produzione agricola, consentì di superarne la concettualizzazione nei termini di mero strumento produttivo, comune nei trattati di commercio fin oltre la metà del secolo (Véron de Forbonnais, Jean-Joseph Graslin, etc.), approdando alla critica della redditività del lavoro servile negli scritti dei fisiocrati (da Victor-Riqueti Mirabeau a Dupont de Nemours) e di Adam Smith⁴⁵. Paradigma della negazione dei diritti dell'uomo affermati dalla cultura dei Lumi, lo schiavo nero diveniva negli anni '70 un ostacolo allo sfruttamento razionale del comparto coloniale, un lusso insostenibile in caso di abbattimento dei monopoli coloniali garanti del-

son d'édition dans l'Europe des Lumières: la Société typographique de Neuchâtel, 1769-1789, Actes du Colloque de Neuchâtel, 31 octobre-2 novembre 2002, textes publiés par Robert Darnton et Michel Schlup avec la collaboration de Jacques Rychner, Neuchâtel-Huaterive, Bibliothèque publique et universitaire-Attinger, 2005; Robert Darnton, *Il grande affare dei lumi. Storia editoriale dell'Encyclopédie (1775-1800)*, Milano, Bonnard, 1998 (ed. or. *The business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge-London, Belknap, 1979); Id., *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*, Milano, Garzanti, 1990 (ed. or. *The literary underground of the Old regime*, Cambridge-London, Harvard University press, 1982).

⁴⁴ Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Puf, 1992.

⁴⁵ Cfr. Id., *Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle, une rencontre tardive et ambiguë*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 209-223.

l'alto prezzo di vendita dello zucchero, il simbolo di un'istituzione antieconomica utile solo ad alimentare la passione umana per il dominio. Tali elaborazioni critiche animarono dibattiti e solleccitarono prese di posizioni che trovarono nel contesto di sovvertimento dell'ordine costituito di fine secolo inedite condizioni per tradursi in atti politici. Quando il 26 agosto 1789 l'Assemblea nazionale sancì formalmente i diritti dell'uomo e del cittadino, minò le tradizionali forme di legittimazione del potere e con esse qualsiasi fondamento del rapporto di subordinazione servile: «les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits» recitava il primo articolo della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, che proseguiva individuando nella libertà, proprietà, sicurezza e resistenza all'oppressione i «droits naturels et imprescriptibles de l'homme», e nella loro conservazione il fine stesso di ogni associazione politica (articolo 2)⁴⁶.

La delegittimazione della schiavitù posta dalla *Déclaration* non concerne il merito del fondamento dei diritti dell'uomo. Al riguardo Norberto Bobbio ha chiarito i contorni illusori di ogni tentativo di ricerca di tale fondamento. Al pari di altre forme del diritto, i diritti dell'uomo sono diritti storici, espressione del consenso intersoggettivo dei membri della società in cui sono concepiti e riconosciuti. La pretesa dei giusnaturalisti, della moderna scuola del diritto naturale, di derivare dalla natura umana i diritti dell'uomo al fine di sancirne la loro validità assoluta non è dunque

⁴⁶ Mi limito a rinviare a: Armando Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)*, Milano, Giuffrè, 1975, in particolare pp. 27-85; Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989; *L'an 1 des droits de l'homme*, textes réunis par Antoine de Baecque, présentés par Antoine de Baecque, Wolfgang Schmale et Michel Vovelle, Paris, CNRS, 1988. Di grande interesse, ma discutibile nella sanzione di morte del diritto naturale nella Costituzione dell'anno III, il volume di Florence Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, Paris, Puf, 1992; suggestiva ma ardua da dimostrare la tesi di Lynn Hunt, *Inventing human rights. A history*, New York-London, Norton, 2007 (trad. it. *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2010), secondo cui nel XVIII secolo la lettura delle descrizioni delle torture e dei romanzi epistolari avrebbe prodotto cambiamenti neurologici nella percezione dell'altro che avrebbero determinato l'invenzione dei diritti umani.

accettabile e, da questo punto di vista, sono da considerare fondate le critiche di scuola giuspositivista. Se, tuttavia, sul piano teorico i diritti dell'uomo risultano sfuggenti o addirittura impossibili da definire, sul piano storico-politico l'affermazione della loro esistenza e, soprattutto, della necessità del loro effettivo riconoscimento rappresentavano nel XVIII secolo (e non solo) un *dover essere* che esprimeva in vario modo esigenze progressive di cambiamento del diritto positivo. Queste esigenze nascevano dalla «rivoluzione copernicana» – secondo l'espressione di Bobbio – compiuta da Locke e altri giusnaturalisti nella concezione dei rapporti fra il sovrano e i sudditi: alla concezione organicistica di ascendenza aristotelica per la quale la società è un ente al di sopra delle sue componenti, in cui gli spazi della *libertas* dei singoli sono concessi dalla *potestas* dei governanti, veniva opposta la concezione individualistica per la quale l'individuo ha valore in sé, è una figura prevalente rispetto allo Stato, nei cui confronti i rapporti sono disciplinati innanzitutto come diritti e in seconda battuta come doveri⁴⁷.

⁴⁷ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 2007⁸ (I ed. 1990), volume che raccoglie dodici saggi pubblicati tra il 1964 e il 1990. In questi saggi, e nella più generale riflessione di Bobbio sui diritti dell'uomo, Vincenzo Ferrone ha sottolineato la mancanza di una tematizzazione della rielaborazione illuministica del giusnaturalismo, che ha imputato all'eredità storicistica di liquidazione della dottrina del diritto naturale. Un tema tutto da approfondire su cui Ferrone ha rilanciato la sua rivalutazione dell'illuminismo politico italiano, e particolarmente meridionale, come autonoma tradizione repubblicana incentrata sulla moderna teoria dei diritti dell'uomo (su cui vedi *infra* capitoli III e IV): Vincenzo Ferrone, *Bobbio, l'Illuminismo e l'Età dei diritti*, in «Rivista storica italiana», CXVIII, 2006, pp. 258-267. Sul giusnaturalismo e sulle critiche del positivismo giuridico il rimando è d'obbligo ai classici studi di Alessandro Passerin d'Entreves, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, Milano, Edizioni di comunità, 1954 (ed. or. *Natural law. An introduction to legal philosophy*, London-New York-Melbourne, Hutchinson's University Library, 1951) e Norberto Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di comunità, 1965. Cfr. inoltre Luigi Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di Ermanno Vitale, Roma-Bari, Laterza, 2008³ (I ed. 2001), in cui è discussa la proposta di Ferrajoli di superamento delle due opzioni contrapposte del giusnaturalismo e del giuspositivismo attraverso l'affermazione del principio di «legali-

Le condizioni per l'abolizione della schiavitù coloniale determinate dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* non risiedono dunque nella fondatezza atemporale dei diritti in essa dichiarati, ma nel valore *fondativo* che questo documento ebbe per il riconoscimento di diritti fino ad allora soltanto teorizzati. Preceduta dalle dichiarazioni dei diritti anteposte alle costituzioni degli Stati americani promulgate tra il 1776 e il 1783, la codificazione francese inaugurava una nuova fase nella storia dei diritti dell'uomo, in quanto il legislatore ne faceva diritti positivi aventi forza di legge. Il passaggio mostrò subito un grave *deficit* di universalità, in quanto la *Déclaration* riguardava implicitamente un soggetto maschio, bianco e agiva su uno spazio circoscritto dai confini dell'autorità territoriale francese. Il linguaggio del riconoscimento forzava però questi spazi all'interno e all'esterno, recuperando almeno idealmente la dimensione universalistica delle precedenti speculazioni filosofiche riferite a un uomo naturale al di fuori della storia. Si apriva così un varco per le rivendicazioni di quanti vi erano di fatto esclusi: all'interno per le minoranze religiose, le donne, i poveri, i neri, i mulatti; all'esterno per tutti coloro che riconobbero nella *Déclaration* un punto di riferimento per le loro battaglie di emancipazione. La Rivoluzione francese pose le basi per l'elaborazione di quel diritto cosmopolitico che segnò l'inizio del percorso di effettivo riconoscimento universale dei diritti dell'uomo. Un percorso culminato nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* votata dall'Assemblea generale delle Nazioni unite il 10 dicembre 1948, quando i diritti umani divennero realmente universali. Non nel senso di una validità oggettiva, ma dell'u-

tà sostanziale» delle leggi, ossia della loro sottomissione ai vincoli formali e sostanziali dettati dai diritti fondamentali inseriti nelle carte costituzionali. Un'efficace sintesi sulle diverse posizioni in campo nel dibattito filosofico e politico contemporaneo sui diritti umani è quella di Carlo Altini, *Tra cielo e terra. I diritti umani e la questione dell'universalismo*, in *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di Carlo Altini, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 369-391. La vicenda storica dei diritti umani è stata ricostruita da Marcello Flores, *Storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2008; cfr. anche la rassegna di Kenneth Cmiel, *The recent history of human rights*, in «The American historical review», 109, 2004, pp.117-135.

nica legittimazione possibile: il consenso dell'umanità in un dato momento storico codificato nella sua sede rappresentativa⁴⁸. Lontani da questo approdo, i rivoluzionari potevano – per così dire – esercitare l'universalismo della nuova cittadinanza nei territori soggetti alla Repubblica o che ne erano a vario titolo dipendenti. Ne fu strumento ideologico il concetto di *ri-generazione*, attraverso cui almeno formalmente venivano integrati nella titolarità dei diritti settori della società francese e, durante la fase di espansione rivoluzionaria, interi popoli che ne erano esclusi⁴⁹.

Negli spazi di libertà politica aperti dalla Rivoluzione, la questione dei neri e dei mulatti nelle colonie coinvolse l'opinione pubblica (i giornali, i *clubs* e finanche il movimento popolare), seppur in maniera marginale rispetto ai temi di politica interna. Il programma di superamento graduale del regime schiavista nelle colonie, legato alla stagione pre-rivoluzionaria dell'abolizionismo, fu in un primo momento rin vigorito dai principi dell'89. Tuttavia, a partire dall'estate del 1791, la sollevazione degli schiavi di Saint-Domingue (la più importante colonia francese, *perle des Antilles*) rese inattuale tale programma. Lo scontro impose infatti il superamento della logica gradualista, scandito dalle leggi in favore dell'uguaglianza politica dei mulatti del 15 maggio 1791 e – dopo la revoca del successivo 24 settembre – del 24 marzo 1792: tra agosto e settembre 1793 i commisari civili a Saint-Domingue, Sonthonax e Polverel, proclamarono la libertà generale degli schiavi neri; pochi mesi dopo la Convenzione votò il decreto abolizionista del 16 piovoso anno II⁵⁰. In quegli anni, in Gran Bretagna e ne-

⁴⁸ Cfr. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., pp. 17-44. Tuttavia, la natura storica della stessa Dichiarazione del 1948 emerge chiaramente dai dibattiti alle Nazioni Unite che precedettero la sua approvazione, in cui le contrapposizioni politiche e ideologiche furono «in tutto e per tutto un pezzo di “guerra fredda”»: Antonio Cassese, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012³ (1 ed. 2005), p. 33.

⁴⁹ Sulle dinamiche storiche del rapporto tra cittadinanza e titolarità dei diritti cfr. Pietro Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Id., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle Rivoluzioni (1789-1848)*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 5-164.

⁵⁰ Cfr.: Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies 1789-1794*, post-face iné-

gli Stati Uniti l'abolizione della schiavitù fu un provvedimento che non riuscì mai a tradursi in una misura legislativa; si schiudevano così contraddizioni destinate a caratterizzare a lungo la storia del liberalismo⁵¹.

Il legame tra il nuovo ordine rivoluzionario e la possibilità di emancipare gli africani dalla schiavitù era ben presente ai contemporanei, come dimostra il dispaccio di Dalla Costa da cui si sono prese le mosse. La succinta cronaca delle polemiche innescate dall'abolizione danese della tratta rivela tutta la straordinaria portata politica del provvedimento del 16 marzo 1792, ben più ampia di un'*affaire* riguardante la Danimarca e le sue colonie americane. Agli oppositori che vi scorgevano – scriveva Dalla Costa – «un nuovo lievito per metter in fermento viepiù lo spirito di ribellione [...] fra Mori in America», il governo rispondeva che «nella sua ordinanza non si fa punto menzione né di libertà, né di diritti dell'uomo, ciò che posto sotto falso, ed esagerato aspetto, ha

dite, Paris, La Découverte, 2004 (I ed. 1987); Marcel Dorigny, *Le mouvement abolitionniste français face à l'insurrection de Saint-Domingue ou la fin du mythe de l'abolition graduelle*, in *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Actes de la table ronde internationale de Port-au-Prince, 8-10 décembre 1997, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris, Karthala, 2000, pp. 97-113; Jean-Daniel Piquet, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789-1795)*, Paris, Karthala, 2002.

⁵¹ La coincidenza tra l'affermazione della libertà dell'individuo – soprattutto in Gran Bretagna e negli Stati Uniti – e l'esclusione di una larga parte dell'umanità (gli schiavi neri costituivano un caso emblematico) dal godimento dei diritti civili e politici è al centro della polemica storia del liberalismo di Domenico Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2006, la cui prospettiva, che focalizza un tratto essenziale della vicenda storica dei sistemi liberali, non integra l'antischiavismo settecentesco con le sue peculiarità transnazionali, riducendolo alle categorie di radicalismo (per la Francia) e di fondamentalismo religioso (per il versante anglo-americano). Su questi aspetti si erano già soffermati, secondo un orientamento interpretativo affine a quello di Losurdo, Alberto Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998 e, soprattutto, Luciano Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (I ed. 2004), in part. pp. 52-79. Sul lungo periodo, il rapporto tra schiavitù e progresso materiale, civile e politico della popolazione libera dominante è stato affrontato nei classici studi di Orlando Patterson, *Slavery and social death: a comparative study*, Cambridge-London, Harvard University press, 1982 e David Brion Davis, *Slavery and human progress*, New York-Oxford, Oxford University press, 1984.

prodotto tutti que' mali, da cui veggiamo agitata buona parte d'Europa»⁵². Ci si è già soffermati sulle ragioni ideali e politico-economiche che concorsero al bando della tratta in Danimarca, sulla cauta scelta di strategia comunicativa del governo tendente a evidenziarne la natura tecnico-economica, piuttosto che politica o umanitaria. Il riferimento di Dalla Costa alle modalità di difesa del provvedimento sono dunque verosimili, ma non vi sono elementi per stabilire se la linea unificante tra il «falso» ed «esagerato» (universale) riconoscimento della libertà e dei diritti dell'uomo, l'abolizione della tratta e la Rivoluzione, rappresenti la posizione ufficiale delle autorità danesi oppure quella del diplomatico napoletano. Esigua cronaca di un dibattito di cui era stato semplice uditore o commento personale, le righe del dispaccio indirizzato ad Acton⁵³ rivelano in ogni caso l'espressione di un timore condiviso a Napoli e presso le altre corti europee alla vigilia della formazione della prima coalizione anti-francese. L'abolizione della tratta dei neri era senza dubbio un'«umana politica intrapresa», ma nella primavera del 1792 interveniva sul tema sensibile dell'«espansione» della libertà. Questione politica di grande attualità che non riguardava certo soltanto i paesi coloniali, come emerge chiaramente dal dispaccio inviato alcuni mesi dopo dal successore di Dalla Costa a Copenaghen, Giambattista di Tocco duca di Sicignano:

Mentre che quasi tutta l'Europa è agitata dai principj pericolosi, che i Tiranni di Francia si studiano di spargere negli altri Paesi per via di Emissarj, e col far circolare infami Libelli; e che ogni governo si è giustamente inquieto: osservo con sommo dispiacere divenire sempre più generali in più Classi di questa Nazione, le massime dell'erronea e rovinosa libertà⁵⁴.

⁵² ASN, *MAE*, 265, disp. 122, cit.

⁵³ Purtroppo le buste relative alla missione diplomatica napoletana in Danimarca non conservano la risposta di Acton che, come si apprende da un'annotazione apposta sullo stesso dispaccio 122, fu inviata a Dalla Costa il 24 aprile 1792. Si può tuttavia supporre che l'abolizione della tratta non avesse sollecitato particolari commenti: nel dispaccio 131 del 22 maggio 1792 (ASN, *MAE*, b. 265), in cui Dalla Costa accusa la ricezione della lettera del 24 aprile, non vi è alcun riferimento in proposito.

⁵⁴ ASN, *MAE*, b. 265, disp. 7, duca di Sicignano ad Acton, Copenaghen, 6 novembre 1792

4. «*Rimostranze*» antischiaiviste dalla «felice Italia»

Mentre tutta l'Europa ha rivolto i sguardi sulla Gran Bretagna, che sembra voler dar la prima il generoso esempio dell'abolizione di un commercio egualmente disonorante e distruttore della umanità; mentre i liberi Inglesi conoscendo più che altri il prezzo della libertà, propongono restituirla ad una razza di uomini ingiustamente stimata dal fanatico orgoglio, dalla seducente avarizia, d'inferior condizione, mentre, io dico, si meditava *restituire* ai Negri i dritti inviolabili di umanità, di vita, d'indipendenza, sia meraviglioso il vedere un Compatriota di Montesquieu, e di Voltaire, il Sig. Linguet, imprendere la difesa di un branco di Mercatanti Europei, [...] autorizzare la continuazione della barbarie e dell'ingiustizia, sotto il seducente ammanto del bene universale.

Con questa esaltazione del movimento abolizionista inglese, opposta alla difesa della tratta dei neri da parte di Simon-Nicolas-Henri Linguet, comincia l'articolo *Del commercio dei Negri* di Matteo Galdi⁵⁵. La *Disamina di una memoria del Signor Linguet*⁵⁶ – come recita il sottotitolo – fu pubblicata nel luglio del 1789 nei primi due numeri del «Magazzino

(la lettera è trascritta nel registro delle minute di Sicignano conservato in ASN, MAE, b. 6790).

⁵⁵ *Del commercio dei Negri. Disamina di una memoria del Signor Linguet. Scritta dal Sig. M[atteo] G[aldi]*, in «Magazzino enciclopedico salernitano», n. 1, 3 luglio 1789, pp. 3-7, n. 2, 10 luglio 1789, pp. 13-16 (d'ora in poi citato come *Del commercio dei Negri*): la citazione è alle pp. 3-4 ed è tratta dalla raccolta del «Magazzino» conservata presso la Biblioteca provinciale di Salerno. Tale raccolta appartenne con ogni probabilità al matematico Gennaro Fiore, maestro di Galdi e tra i principali animatori della rivista; cfr. Alfredo Capone, *Il «Magazzino enciclopedico salernitano»*, in «Rassegna storica del Risorgimento», L, 1963, pp. 251-270. L'articolo di Galdi è stato edito con un saggio introduttivo da Giuliana Parisi, «*Del commercio dei negri*». *Un articolo di Matteo Angelo Galdi nel «Magazzino enciclopedico salernitano»*, in *Storia e vita civile. Studi in memoria di Giuseppe Nuzzo*, a cura di Eugenio Di Rienzo, Aurelio Musi, Napoli, Esi, 2003, pp. 591-619 (il testo dell'articolo è alle pp. 613-619).

⁵⁶ La *memoria* confutata da Galdi era stata pubblicata nel 1788 nella rivista, diretta dallo stesso Linguet, «*Annales politiques, civiles et littéraires du dix-huitième siècle*»; per questa attribuzione vedi cap. V, paragr. 2.

enciclopedico salernitano». L'indirizzo polemico era sostenuto con una ricca argomentazione basata sulle posizioni antischiaviste e abolizioniste elaborate dalla cultura dei Lumi europea. Il plauso ai «liberi Inglesi», che stavano discutendo le misure per bandire l'«esecrabile commercio infame»⁵⁷, non induceva Galdi a cercare le sue fonti nell'umanitarismo cristiano (protestante) di Clarkson o di William Wilberforce, celebrato da Reginald Coupland negli anni '30 del secolo scorso⁵⁸. Sporadici e marginali i riferimenti alla religione per fondare l'ingiustizia della schiavitù, assente il richiamo al dettato evangelico dell'eguaglianza degli uomini di fronte a dio. Era stata la «luce del secolo XVIII»⁵⁹ ad aver fugato l'ombra delle costruzioni teoriche che avevano giustificato la tratta e la schiavitù dei neri. Le ragioni del persistere del sistema coloniale schiavista risiedevano nella convenienza economica, nell'«oro, l'argento, gli aromi delle Indie», ormai divenuti «di quasi necessità per gli Europei»⁶⁰, non nelle ambigui-

⁵⁷ *Del commercio dei Negri*, p. 13.

⁵⁸ Reginald Coupland, *The british antislavery movement*, new introduction by John Donnelly, London, Cass, 1964² (1 ed. 1933). L'interpretazione proposta da Coupland dell'abolizione della tratta e della schiavitù dei neri in Gran Bretagna enfatizzava il ruolo della mobilitazione abolizionista di ispirazione cristiana. Questo filone interpretativo, ideologicamente orientato a costruire la vocazione umanitaria dell'Impero britannico, fu egemone nella storiografia anglosassone almeno fino alla pubblicazione nel 1944 del volume di Eric Williams, *Capitalismo e schiavitù*, prefazione di Lucio Villari, Bari, Laterza, 1971 (ed. or. *Capitalism and slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina press, 1944). La tesi di Williams, di impostazione marxista, legava l'abolizione della schiavitù al declino economico delle colonie, che rendeva antieconomico lo sfruttamento basato sull'economia schiavista delle piantagioni. Il fervore cristiano dei protagonisti del movimento abolizionista era pertanto ridotto a sovrastruttura del passaggio tra la fase mercantile del capitalismo e quella industriale. L'accumulazione di capitale prodotta dall'economia schiavista delle colonie sarebbe dunque stata alla base della Rivoluzione industriale. Un bilancio sull'eredità storiografica e sui limiti della tesi di Williams è in *British capitalism and caribbean slavery: the legacy of Eric Williams*, edited by Barbara L. Solow and Stanley L. Engerman, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University press, 1987; cfr. anche Seymour Drescher, *Eric Williams: british capitalism and british slavery* (1987), in Id., *From slavery to freedom*, cit., pp. 355-378.

⁵⁹ *Del commercio dei Negri*, p. 4.

⁶⁰ Ivi, p. 13.

tà della filosofia. Il discorso era pienamente iscritto nella riflessione antischiasista degli illuministi, che affermò l'effettiva universalità dei diritti naturali dell'uomo definiti nei testi classici del giusnaturalismo moderno. Galdi aveva solide certezze al riguardo: i «giusti principj della morale e della politica» stabiliti «nel Governo Civile di Locke, nel Libro di Burlamachi, e nello Spirito delle Leggi»⁶¹ esecravano la schiavitù in quanto negazione della libertà, «opposta all'esser dell'uomo, e distruttiva della sua natura istessa»⁶². Riteneva tali principi universalmente validi, quindi anche per i neri. Come insegnavano Buffon, Raynal e «molti filosofi viaggiatori»⁶³, considerarli inferiori era un'«empietà»; «è stupidità», continuava, «poi creder, ch'essendo tali, sia lecito infierire su di essi in ogni barbara guisa»⁶⁴. Ecco perché si meravigliava che Linguet, un «Compatriota di Montesquieu, e di Voltaire», potesse difendere un «branco di Mercatanti Europei, che chiudendo gli occhi alla luce del vero, e il cuore alle voci della pietà, si fanno un nume del proprio interesse». La posizione di Linguet, che riconosceva l'ingiustizia della tratta e non ne auspicava il bando perché avrebbe leso troppi interessi, svelava un'imbarazzante contraddizione: «i delicati e sensibili Oltramontani si contentano di esecrare il delitto, e di riscuoterne il prezzo». Criticava la Francia, ma accusava tutta la «cultura Europa di una debolezza rea, e di una ingordigia universale»⁶⁵. La stessa Italia, che ascriveva «a somma gloria l'aver prodotto l'ardito Argonauta scopritore di America», non poteva sottrarsi alla vergogna «di aver dato i suoi figli i primi l'esempio funesto di mercantare gli abitatori innocenti delle coste Affricane»⁶⁶. La violazione dei diritti dell'uomo per-

⁶¹ Ivi, p. 16, si tratta di una citazione del racconto *Ziméo* di Saint-Lambert, con ogni probabilità tratta dalle «Éphémérides du citoyen» del 1771 (vedi cap. V, paragrafo 2).

⁶² *Del commercio dei Negri*, p. 5.

⁶³ Ivi, p. 6.

⁶⁴ Ivi, p. 4.

⁶⁵ Ivi, pp. 3-4.

⁶⁶ Ivi, p. 4. Sul ruolo dei genovesi nei primi sviluppi della tratta, Galdi traeva le sue conoscenze da Raynal e Robertson. Sulla schiavitù in epoca medievale cfr. i classici volumi di

petrata ai danni degli africani era un problema universale che non poteva restare confinato in un dibattito riservato ai governi direttamente implicati nell'impresa coloniale. Galdi vedeva nello schiavo nero la tragica sintesi dello stato di minorità dell'uomo per il quale i Lumi avevano indicato la via di uscita. Leggeva nelle pagine di Linguet un'apologia delle "tenebre" dettata dalla salvaguardia di vili interessi materiali; un'apologia contro la causa dell'umanità che andava confutata:

Noi che da quest'angolo pacifico e remoto della felice Italia, rispettiamo i grandi ingegni, ma più di essi rispettiamo ancora l'umanità, osiamo di opporre all'*Annalista Politico, e Letterario*, le seguenti rimostranze⁶⁷.

Il rispetto per l'umanità, preminente su quello dei «grandi ingegni», costituiva il nucleo da cui muovevano le «rimostranze» contro la memoria di Linguet, presentata come una sorta di sgradevole sopravvivenza di un passato duro a scomparire. Tale nucleo era radicato nella dottrina dei diritti dell'uomo, nel progetto dell'illuminismo politico, dall'impianto giusnaturalista, volto a riformare la società adeguando progressivamente il diritto civile ai principi immutabili del diritto naturale⁶⁸. È bene precisare che ci si riferisce a una tendenza articolatasi nelle speculazioni di autori diversissimi tra loro e che in maniera non meno diversa influì nella formulazione di progetti e iniziative riformatrici. Sarebbe perciò arbitrario o addirittura fuorviante provare a ricondurre questa modalità di concepire i rapporti fra l'uomo naturale e l'uomo civile al mero sviluppo in sen-

Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, tome I, *Péninsule ibérique, France*, Brugge, De Tempel, 1955; tome II, *Italie – Colonies italiennes du Levant latin – Levant latin – Empire byzantin*, Gent, Rijksuniversitet te Gent, 1977; e di Jacques Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, Hachette, 1996 (I ed. 1981).

⁶⁷ *Del commercio dei Negri*, p. 4.

⁶⁸ Cfr. Norberto Bobbio, *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, tomo I, Torino, Utet, 1980, pp. 491-558, particolarmente pp. 541-548.

so universalista dell'uguaglianza naturale fra gli uomini postulata dai giu-snaturalisti nel XVII secolo. Rilanciato dall'originale proposta di Rousseau, il tema incise per le prese di posizione nei confronti della schiavitù coloniale, ma fu lungi dal rappresentare un discrimine. Il diritto alla libertà che rendeva illegittima la schiavitù presupponeva un riconoscimento – si potrebbe dire – basilare di tale diritto, non necessariamente sostanziato nelle forme particolari della libertà di espressione, religiosa, di stampa. Non implicava una critica dello stato civile cui si opponeva l'esaltazione dello stato di natura. E nemmeno un'adesione al primitivismo della vulgata settecentesca rousseauiana, che non riconosceva nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) la dissociazione fra il concetto di uomo di natura e uomo selvaggio, ovvero la distanza siderale tra i costumi crudeli dei *peuples sauvages* descritti dai viaggiatori europei e la pacifica solitudine dell'uomo naturale⁶⁹.

L'egualitarismo non fu dunque il presupposto necessario della critica alla schiavitù, che anzi fu elaborata anche all'interno di teorie politiche fondate sulla liquidazione stessa del concetto di stato di natura, sulla disuguaglianza fisica e morale tra gli uomini, orientate ad affermare la

⁶⁹ Sull'errata lettura primitivista del *Discours* di Rousseau cfr. Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 333-387. Il problema era stato già posto nel 1923 da Arthur O. Lovejoy, *Il supposto primitivismo del discorso sull'ineguaglianza di Rousseau*, in Id., *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, introduzione all'edizione italiana di Paolo Rossi, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 43-68 (ed. or. *The supposed primitivism of Rousseau's Discours on inequality* (1923), in *Essays in the history of ideas*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University press, 1948). Sulla scia di quanto sostenuto da Lovejoy e Landucci, Giuliano Gliozzi ha proposto un'interpretazione radicalmente antiprimitivista del *Discours*: Rousseau scrisse una «storia ipotetica delle origini dell'uomo» critica del mito del buon selvaggio e di quello biblico delle origini dell'umanità, che non attribuiva allo stato di natura e all'uomo naturale l'esemplarità di un modello; cfr. Giuliano Gliozzi, *Rousseau: mito del buon selvaggio o critica del mito delle origini?* (or. fr. 1989) e Id., *L'imperfezione delle origini: Rousseau tra epicureismo e metodo scientifico* (1991), in Id., *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, a cura di Anna Strumia, introduzione di Carlo Augusto Viano, Napoli, Vivarium, 1993, rispettivamente pp. 359-375 (citazione p. 363) e pp. 375-411.

naturalità dello stato civile per l'uomo. L'antischiavismo illuminista attraversava pertanto impostazioni riformatrici a sostegno dell'ordine monarchico di Antico regime e si imponeva ugualmente al repubblicanesimo moderno delle Rivoluzioni di fine secolo, palesando laceranti contraddizioni. Del resto, la reciproca esclusione tra schiavitù e diritto rimandava addirittura al diritto alla conservazione, alla libertà di disporre liberamente della propria integrità fisica. Durante la seconda metà del Settecento la questione veniva avanzata in termini nuovi rispetto al passato: da un lato, la concezione giusnaturalistica dei diritti umani, il cui presupposto era il ribaltamento della visione tradizionale, organicistica, dello Stato in favore di quella *ex parte populi*, che radicava nell'uomo e nella sua autonomia dall'ordine della Rivelazione la fonte della legge; dall'altro lato, la propensione della cultura dei Lumi, pur tra le difficoltà di un discorso *in fieri*, a pensare un universalismo dei diritti esteso anche agli schiavi neri delle colonie europee, svincolato dal principio della fratellanza degli uomini di fronte a dio⁷⁰.

Il rispetto per l'umanità affermato da Galdi risiedeva dunque nell'umanesimo dei Lumi, nella secolarizzazione della coscienza morale cristiana che considerava insopportabili le condizioni di sofferenza, indigenza, infelicità dell'uomo nel mondo, nel recupero funzionale di una certa idea di *humanitas* classica, intesa come comunità degli uomini e principio morale di solidarietà fra tutte le sue componenti⁷¹. La critica del colonialismo europeo, l'antischiavismo e l'abolizionismo superarono la dimensione filantropica, in cui si declinavano proposte di intervento tendenzialmente volte a lenire le sofferenze delle vittime senza mettere in discussione le

⁷⁰ Un'efficace sintesi sull'apporto della riflessione illuminista alla moderna concezione dei diritti dell'uomo è nella voce *Illuminismo* di Silvia Sebastiani, in *Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione. Dizionario*, direzione scientifica di Marcello Flores, Torino, Utet, 2007, 2 voll., II, pp. 716-724.

⁷¹ Cfr.: Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., pp. 45-65; Catherine Duprat, *Pour l'amour de l'humanité. Le temps des philanthropes*, Paris, CTHS, 1993, tome I; Michel Delon, *Morale* e Lynn Hunt, *Filantropia*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, Roma-Bari, Laterza, 2007² (I ed. 1997), pp. 31-39, 326-332.

strutture giuridiche, sociali, economiche che le producevano. I membri della Société des amis des Noirs, ad esempio, sperimentarono una tipologia di associazionismo che usciva dagli schemi della filantropia parigina (cui, tuttavia, molti membri appartenevano). Inquadrarono la riprovazione per le crudeltà del rapporto padrone-schiavo in un discorso politico che intendeva intaccare interessi consolidati (quelli dei coloni e dei negrieri), proponendo modelli alternativi di insediamento coloniale e di sfruttamento economico⁷².

Eppure il fondamento universalista del riconoscimento dei diritti dell'uomo legato alla critica della schiavitù coloniale passava comunque per l'antica tradizione dell'umanesimo, rinnovata dalle riflessioni innescate dalla letteratura sull'*altro*. I racconti di viaggio, le storie naturali dell'uomo definivano spazi in contrapposizione. L'*humanisme* del secolo dei Lumi si esprimeva al riguardo nello spazio tra *civilisation* e *sauvagerie*, operando un eccezionale sforzo di comprensione delle diversità tra i popoli. L'importanza di tale confronto con le figure extra-europee dell'*altro* – africano, delle Indie occidentali e orientali – è un dato acquisito ormai da tempo, su cui si sono concentrati gli interessi di studiosi provenienti da differenti ambiti disciplinari⁷³. Da questo punto di vista, l'antischiavismo set-

⁷² Cfr. Dorigny - Gainot, *La Société des Amis des Noirs*, cit., pp. 26-32.

⁷³ Sarebbe impossibile dar conto della vasta letteratura sul tema dell'alterità. Un'ottima rassegna, sebbene ormai datata, degli studi sull'età moderna è quella tracciata da Giuliano Gliozzi, *Filosofia e antropologia nell'epoca moderna: un recente interesse storiografico* (1986), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 106-119. Mi limito a rinviare ai celebri quanto controversi studi di Edward W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2006⁵ (ed. or. *Orientalism*, New York, Pantheon books, 1978); e di Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1992² (ed. or. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982), su cui si rimanda alle fondate taglienti critiche di Gliozzi sulle debolezze di un'analisi intuitiva basata prevalentemente sulla letteratura secondaria (cfr. il saggio citato, la recensione *L'incomprensione del diverso* (1984), e la rassegna *Tre studi sulla scoperta del nuovo mondo* (1985), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., rispettivamente pp. 549-553 e 173-191), e Id., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989 (trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991); Anthony Pagden,

recentesco costituisce un capitolo del *problema dell'alterità*, nella misura in cui demistificava dall'interno un sistema che si auto-rappresentava come proiettato a perfezionarsi grazie all'espansione della ragione: il trattamento riservato agli africani acquistati lungo le coste della Guinea oscurava le *Lumières*; bisognava invertire la rotta, avviare una stagione riformatrice, garantire a tutti gli uomini il rispetto dei principi del diritto naturale, del *dover essere* in cui venivano fondati i diritti dell'uomo.

La densità e la portata innovativa di questo *humanisme* trova un'efficace rappresentazione nella bella incisione di Moreau le Jeune per il *Voyage à l'isle de France* (1773) dell'amministratore *philosophe* Bernardin de Saint-Pierre⁷⁴. In un elegante ambiente aperto alla vista di un paesaggio tropicale, un *savant* seduto allo scrittoio conversa con un nero seminudo, smagrito, che stringe nella mano destra il giogo servile. L'emblema della schiavitù non gli cinge il collo, sembra quasi che lo abbia appena sfilato per sostanziare la premessa indispensabile al dialogo. Con l'altra mano il nero solleva dallo scrittoio una copia del *Code noir*, nome che a partire dal XVIII

La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata, Torino, Einaudi, 1989 (ed. or. *The fall of natural man. The American indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University press, 1982). A una precedente stagione storiografica, ma ancora fondamentale per il dibattito europeo sulla natura dell'America, appartiene il volume di Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, con un saggio di Antonio Melis, Milano, Adelphi, 2000 (1 ed. 1954). Un'analisi attenta alle specificità settecentesche dell'*orientalismo*, non riconducibili al quadro interpretativo tracciato da Said schiacciato sull'ideologia imperialistica ottocentesca, è stata proposta da Rolando Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Marsilio, Venezia, 1994; Id., *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006. Per il XVIII e il XIX secolo importanti contributi sono venuti da due più recenti volumi collettivi: *The problem of human diversity in the european cultural experience of the eighteenth century*, «Studi settecenteschi», 21, 2001; *Le problème de l'altérité*, cit.

⁷⁴ [Henri Bernardin de Saint-Pierre], *Voyage à l'isle de France, à l'isle de Bourbon, au Cap de Bonne Espérance, etc., avec des observations nouvelles sur la nature et sur les hommes, par un officier du Roi*, Amsterdam-Paris, Merlin, 1773, 2 tomes, I (vedi riproduzione in Ehrhard, *Lumières et esclavage*, cit., p. 215, fig. 2).

secolo indica comunemente l'*Édit du roi concernant la discipline, l'état et la qualité des Nègres esclaves aux isles de l'Amérique*, emanato nel 1685 da Luigi XIV⁷⁵. Il codice interveniva in una tragica storia cominciata da più di due secoli con le scoperte geografiche, raccontate – per così dire – dalle carte adagate alla rinfusa sul tavolino accanto allo scrittoio. L'incisione sembra fissare la conversazione in un momento in cui il nero chiede il rispetto di norme che regolamentavano una situazione in precedenza lasciata al pieno arbitrio dei coloni. Il *philosophe* osserva, ascolta, scrive appunti, prepara la denuncia della terribile sorte di una parte dell'umanità. Con la forza dirompente dell'arte visiva Moreau le Jeune rende, forse meglio di qualsiasi analisi, l'attitudine dell'umanesimo illuminista di fronte alla schiavitù dei neri. «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», estrapolate dal contesto letterario e ideologico originario, le celeberrime parole rivolte da Cremete a Menedemo nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio campeggiano al di sotto dell'incisione, compendiando la discontinuità impressa alla millenaria tradizione di giustificazione della schiavitù.

5. Umanesimo illuminista e carità cristiana

Nell'articolo *Del commercio dei Negri* Galdi si faceva portatore dell'indignazione della «cultura Europa», in cui identificava un'assiologia condivisa anche oltre i confini della *République des lettres*. La «cultura Europa» in polemica con Linguet costituiva un'immagine dalla forte carica retorica, ma la convergenza generalizzata è un'iperbole comprensibile solo nell'economia della polemica galdiana. L'Europa che aveva maturato la *koinè* critica della schiavitù coloniale non coincideva neanche con la comu-

⁷⁵ Jean-François Niort - Jérémy Richard, *L'édit de mars 1685 touchant la police des îles de l'Amérique française dit «Code noir»*, in «Droits», 50, 2009, pp. 143-161 (il testo del *Code noir* è alle pp. 146-161); cfr. inoltre Jean-François Niort, *Homo servilis. Essai sur l'anthropologie et le statut juridique de l'esclave dans le Code noir de 1685*, ivi, pp. 119-141.

nità dei dotti. Ne era una parte: l'Europa dei Lumi del *savant* disegnato da Moreau le Jeune contro la quale si scagliò la controversistica cattolica.

Bisogna ovviamente evitare di affrontare il tema sulla base di facili schematismi. La storiografia sui "nemici" dei *philosophes* riconsegna un quadro irriducibile a una contrapposizione tra due fronti impermeabili. Un apporto decisivo in tal senso è venuto dalla storia culturale del XVIII secolo, che ha riformulato la nozione stessa di illuminismo, sottraendola al raffinato empireo della storia delle idee formulate nelle grandi opere⁷⁶. Editoria, sociabilità, consumo culturale, circolazione delle idee: questi i campi in cui anche la Chiesa si mosse tra condanne inequivocabili di una dottrina considerata demoniaca, distruttrice della religione e di ogni vincolo sociale (enciclica *Inscrutabile divinae sapientiae* di Pio VI, 1775), e tentativi più o meno espliciti di fare propri alcuni aspetti dell'illuminismo, assumendone le strategie comunicative, le pratiche culturali, e finanche alcuni temi speculativi⁷⁷. A dispetto di un universo così variegato resta però l'elemento unificante della controversistica: l'offensiva contro il discorso di emancipazione dell'uomo attraverso se stesso. Anche quando si presentava scevro da approdi ateistici questo discorso proprio della cultura dei Lumi, e fondativo della condanna della schiavitù dei neri, innescava la strenua difesa non solo dell'esistenza di dio, ma della centralità del cristianesimo e della Chiesa.

⁷⁶ Cfr.: Vincenzo Ferrone - Daniel Roche, *Storia e storiografia dell'Illuminismo*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 511-592; Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

⁷⁷ Cfr.: Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Michel, 2000; Antonio Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000. Diversa (e controversa) è invece la questione dell'esistenza di una vera e propria *Aufklärung* cattolica come progetto alternativo all'illuminismo, su cui ha insistito per il caso italiano Mario Rosa: *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di Mario Rosa, Roma, Herder, 1981; Mario Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1994; Id., *Le contraddizioni della modernità: apologetica cattolica e Lumi nel Settecento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLIV, 2008, pp. 73-114.

Per chiarire meglio i termini della questione è utile soffermarsi sulle *Annotazioni sopra la Umanità del secolo decimottavo* pubblicate in prima edizione nel 1781 dall'ex-gesuita Giambattista Roberti. Insegnante, bibliista, frequentatore dei salotti letterari e delle accademie bolognesi, Roberti si ritirò nella natia Bassano del Grappa dopo la soppressione dell'ordine nel 1773. Qui si dedicò ancora più intensamente che in passato alla controversia, collaborando alla strategie editoriali dei tipografi Remondini, presso cui pubblicò diverse sue opere⁷⁸. Tra queste, le *Annotazioni* esaminavano la concezione di «umanità» elaborata dai *philosophes*, ovvero l'umanesimo illuminista. La polemica non assumeva toni di particolare

⁷⁸ L'unico studio monografico pubblicato su Roberti è quello di Giovanni Battista Sandonà, *Ragione e carità. Per un ritratto di Giambattista Roberti*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere e arti, 2002, costruito su un percorso tutto interno agli scritti del gesuita bassanese, che tende ad assumerne il punto di vista, facendosi apologia dell'apologeta anti-illuminista. Di contro, pagine di grande interesse su alcuni aspetti dell'opera robertiana, con cui Sandonà non si confronta mai nella sua ricerca, sono presenti in: Alfonso Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966; Piero Del Negro, *Il mito americano nella Venezia del '700*, Padova, Liviana, 1986 (I ed. 1975); Vincenzo Ferrone, *I profeti dell'illuminismo. La metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000² (I ed. 1989), pp. 167-169, che discute il trattato *Dell'amore verso la patria* (1786), già segnalato da Franco Venturi come «opera effettivamente essenziale per capire il nascere del "patriottismo" nell'Italia settecentesca» in *Settecento riformatore*, V, *L'Italia dei lumi*, tomo I, *La rivoluzione di Corsica. Le grandi carestie degli anni Sessanta. La Lombardia delle riforme (1764-1790)*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 702-703, e successivamente indicato quale esempio di patriottismo «nemico e succedaneo dei lumi» in *Settecento riformatore*, V, *L'Italia dei lumi*, tomo II, *La Repubblica di Venezia (1761-1797)*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 273-274; Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo*, cit., pp. 234-235 e 240-242, che sottolinea il rilievo della collaborazione con i Remondini e il prestigio goduto da Roberti presso gli ex-gesuiti tedeschi; Carlo Capra, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 97-100, che presenta il Roberti maestro di Pietro Verri al Collegio dei gesuiti di Parma durante la seconda metà degli anni '40 del Settecento, insistendo sull'apertura filosofica del gesuita piuttosto che sul suo impegno apologetico. Sulla tipografia Remondini cfr.: Mario Infelise, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano, FrancoAngeli, 1989; *L'editoria del '700 e i Remondini*, Atti del Convegno, Bassano, 28-29 settembre 1990, a cura di Mario Infelise e Paola Marini, Bassano, Ghedina & Tassotti, 1992.

asprezza. Roberti dimostrava capacità dialogiche, ma non aveva esitazioni nel valutare negativamente un'«umanità puramente naturale», che pretendeva cioè di fare a meno del dettato evangelico. La breve voce *Humanité* dell'*Encyclopédie* escludeva infatti fondamenti religiosi. L'aspirazione a «parcourir l'univers pour abolir l'esclavage, la superstition, le vice, et le malheur» scaturiva dal «sentiment», dal «noble et sublime enthousiasme»⁷⁹. Roberti esprimeva il suo radicale dissenso individuando in quella cristiana l'unica «umanità» possibile: «le mie righe saranno rivolte ad uno scopo solo, cioè a provare questa proposizione, che non si dà vera Umanità senza Religione»⁸⁰. Si trattava di una requisitoria contro l'usurpazione di uno dei cardini della dottrina cristiana, che sostituiva la fratellanza degli uomini di fronte a dio con l'uguaglianza naturale fra gli uomini:

Questo vocabolo Umanità oggi è una voce usurpata dalle bocche di tutte le persone colte, e carezzata dalle penne di tutti i politici, e di tutti i filosofi, li quali pieni il pensiero delle idee della egualità primitiva dicono di rispettare i lor simili, di amare i lor simili, di voler giovare i lor simili; ed arrivano a darsi il vanto onestissimo di sentire entro al proprio cuore [...] i dolci fremiti di questa Umanità⁸¹.

Al di là delle semplificazioni dettate dalla vulgata rousseauiana⁸², è interessante notare come la riflessione si rivolgesse sin dalle prime pagine agli esiti universalistici dell'umanesimo dei Lumi, al complesso di idealità rap-

⁷⁹ *Humanité*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mise en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert [...]*, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, tome VIII, [1755], p. 348.

⁸⁰ Si cita dall'edizione napoletana del 1784, che riproduce il testo della prima edizione del 1781: *Annotazioni sopra la Umanità del secolo decimottavo dell'abate Giambattista Conte Roberti*, Napoli, Giuseppe Maria Porcelli, 1784, p. 12.

⁸¹ Ivi, p. 3.

⁸² Vedi nota 69. Nell'unica ricerca complessiva sulla diffusione di Rousseau nell'Italia settecentesca, ormai da aggiornare, è presente un breve accenno a Roberti: Silvia Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961, pp. 29-30.

presentate dalla citata incisione di Moreau le Jeune. La principale fonte, argomentativa e polemica allo stesso tempo, si rivela l'*Histoire des deux Indes*. Roberti riecheggiava l'introduzione dell'opera di Raynal quando sosteneva la svolta nei rapporti fra i popoli impressa dallo sviluppo dei legami commerciali. Ma quelle stesse pagine divenivano l'emblema (negativo) di un'«umanità» che si sottraeva alla «fratellanza [...] onorata da Cristo [...], il quale ci ha stretti insieme con altri misteriosi vincoli di carità»⁸³. È su questo piano che si misurano le permeabilità fra i due mondi in contrapposizione, fra l'ortodossia gesuitica e la *philosophie*. Nel riportare l'idea della forza pacificatrice e progressiva dell'espansione commerciale esaltata da Raynal, Roberti non sembra un descrittore neutro, ne assumeva anzi aspetti significativi. Il «traffico» – scriveva Roberti riferendosi al commercio – stringeva «co' nodi reciproci della Umanità tuttaquanta la stirpe creata», faceva riconoscere gli uomini «tutti per bisognosi» l'uno dell'altro e «tutti ricchi: onde l'Afro, e l'Americano semina, pianta, miete, vendemmia per l'Asiatico, e l'Europeo». Di qui le ragioni che avevano fatto del commercio «l'idolo delle più avvedute nazioni». Sottolineava inoltre che alla luce dell'umanesimo del secolo XVIII le potenze europee non potevano più rapportarsi agli altri popoli soltanto come forze conquistatrici:

Li navigatori veleggiano verso gli stranieri, sperando di riposare poi in seno agli amici: né si celebrerebbero oggi molto gli Alessandri, ed i Cortes, li quali, incomodi ospiti, turbassero il riposo, e la modestia di antichi, ed innocui possessori⁸⁴.

Da queste convergenze cominciavano però a emergere le perplessità, insinuate da quelle che Roberti riteneva fallaci derive radicali. Gli eroi conquistatori del passato caduti (non proprio a torto a suo modo di vedere)

⁸³ *Annotazioni sopra la Umanità*, cit., p. 23.

⁸⁴ Ivi, p. 4. Cfr. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes*, Amsterdam, s. e., 1770, 6 tomes, I, livre I, pp. 1-2.

nella polvere della generale riprovazione erano stati soppiantati dalle speculazioni utopistiche di

coloro, che sanno coi lusinghieri occhi, colle serene fronti, e coi mansueti cenni, e coi pacifici allettamenti invitare i vagabondi e ritrosi selvaggi, e dalla conversazione delle fiere, e dalla orribilità delle spelonche trarli fuori, ed ordinarli in agiate e sociali popolazioni⁸⁵.

L'impianto confutatorio delle *Annotazioni* si sviluppava all'interno della polarità fra il giudizio complessivamente positivo sulla diffusione dell'umanesimo e sull'analisi della moderna società commerciale maturata in ambito illuministico, da un lato, e la demistificazione di un umanesimo corrotto dall'estraneità alla religione, dall'altro lato. Il vizio strutturale di un umanesimo a-cristiano segnava i termini del dialogo e l'irriducibilità del conflitto con la cultura dei Lumi. Principi e attitudini che incontravano la dottrina cristiana e che si sgretolavano a un esame ravvicinato. Per Roberti l'«Umanità del secolo decimottavo» era da ostacolo alla crescita demografica, in quanto causa del «celibato filosofico» amante della libertà, del «celibato libertino» e del «celibato economico»⁸⁶ derivante dal lusso. Era retorica, di «sole parole», incapace di autentiche azioni caritatevoli⁸⁷. Eccessivamente compassionevole e universalista, tanto da contemplare secondo alcuni filosofi persino gli animali, era insensibile verso i soggetti più deboli della società europea (contadini, detenuti, lavoratori); talvolta era dettata dal vile interesse per la gloria. Il generatore di questi difetti veniva ciclicamente ribadito: «non discendendo siffatta Umanità da un principio sovrano, e superiore, e non appoggiandosi ad un mo-

⁸⁵ *Annotazioni sopra la Umanità*, cit., p. 4.

⁸⁶ Ivi, pp. 8-12.

⁸⁷ Al riguardo Roberti suffragava le sue argomentazioni riferendosi ai testi degli stessi *philosophes*. Conveniva infatti – piegandola alla sua prospettiva polemica – con la chiosa della voce *Humanité* dell'*Encyclopédie* secondo cui «questa virtù, cioè l'Umanità, sorgente di tante altre io la ho veduta in moltissime teste, ma in pochissimi cuori», ivi, p. 13, il corsivo è di Roberti e segnala la traduzione dal francese.

tivo immobile ed infrangibile forza è che vacilli incoerente e discorde nella sua pratica»⁸⁸. Roberti intendeva rivalutare il cristianesimo contro gli illuministi ma sul loro terreno, insistendo sull'utilità sociale della religione.

L'accusa di eccesso di universalità investiva il nucleo morale dell'antischiaivismo illuminista, che Roberti finiva per respingere nei suoi fondamenti teorici. L'appropriazione del motto terenziano da parte dei filosofi costituiva un vezzo, l'ostentazione di un comportamento compassionevole, moderato e dolce, preludio a un universalismo cosmopolita che non distingueva «emisfero da emisfero», teso a considerare «tutti gli uomini come amici» e ad elaborare soluzioni per «sollevare le comuni infelicità». Beninteso, anche a tal proposito mostrava di condividere la «dottrina» propria dell'umanesimo illuminista secondo cui «bisogna amarci reciprocamente»; le Sacre scritture e autorità indiscusse come Bossuet la confermavano. La divergenza era a monte e a valle di un principio condivisibile. Gli «Umanisti moderni» non si rifacevano alla creazione degli uomini a immagine e somiglianza di dio, né alla discendenza da un «padre medesimo, onde tutti sono consaguinei e fratelli». Roberti esprimeva lo sgomento della cultura cattolica di fronte alla sfida illuminista di critica e desacralizzazione della tradizione; di fronte a un modello di comunità civile in cui era marginale il principio di carità cristiana, la «divisa cospicua, con che egli [Cristo] volle che fossero segnati i suoi seguaci, inde distinguerli dagli etnici tutti quanti». Insisteva anche su aspetti terminologici:

[...] i celebratori della Umanità, non tengono dietro a questi assiomi sacri, e ricusano sempre di nominare carità cristiana, carità dell'evangelio, carità insegnata da Gesucristo, quasi sia la voce carità un vocabolo antiquo e vieto⁸⁹.

L'atteggiamento era riscontrabile non solo in relazione alla carità cristiana – talvolta nominata e usurpata nell'accostamento al termine patria («carità della patria»). Riguardava anche «l'amore del prossimo», la de-

⁸⁸ Ivi, p. 66.

⁸⁹ Ivi, pp. 22-23.

nominazione di «fratelli», sostituita «col titolo di nostri simili». La ripulsa era generalizzata e il lessico chiariva la radicalità della polemica: «sdegnan nella loro locuzione tutto ciò, che sa di ascetica divota, e bassa, e s'ingegnano d'invernicala colla tinta di un sublime filosofismo, che è la vernice oggi applaudita per le scritture»⁹⁰.

L'accento al «filosofismo» orientava il discorso sul secondo versante critico, dai presupposti dell'umanesimo illuminista alla sua azione concreta per lenire le sofferenze altrui. L'imputazione di «Universalità troppo affettata»⁹¹ si rivolgeva ai rischi derivanti dalla propensione a interessarsi dei problemi di *tutta* l'umanità. Roberti introduceva un argomento tipico della letteratura anti-filosofica, utilizzato con sagacia da Linguet stesso. Ostentava scetticismo nei confronti degli slanci universalistici, criticando i *philosophes* per la vacuità di posizioni che, alla prova dei fatti, si mostravano incapaci di intervenire sulle sofferenze del singolo individuo, di quanti erano loro più vicini:

Non vorrei che estimasse [il soggetto è l'*Umanità*] di poter odiare due o tre individui impunemente, quasi infinitesimi che si possono trascurare senza errore di calcolo da chi già si professa di amare tanti milioni di suoi simili; e di esser indifferente per li poveri, che vede cogli occhi del corpo nel suo paese, quando è già tanto computa per infiniti disgraziati dell'Europa, dell'Asia, dell'Africa, dell'America che contempla con gli occhi della filosofia nell'estasi della sua compassione⁹².

Le tirate di Diderot nell'*Histoire des deux Indes* contro la schiavitù nelle piantagioni americane o l'eroe nero dell'*An 2440* (1770) di Louis-Sébastien Mercier dovevano sembrare a Roberti puri esercizi retorici, se non addirittura manifestazioni di una sottile ipocrisia:

⁹⁰ Ivi, pp. 23-24.

⁹¹ Ivi, p. 22.

⁹² Ivi, pp. 24-25.

Poco io curo una Umanità, la quale passa la linea equinoziale coll'entusiasmo de' vocaboli, e che abbandona i gradi delle nostre longitudini, e latitudini colla beneficenza de' fatti, quasi noi fossimo posti fuori del globo⁹³.

Tuttavia, riaffiorava nelle *Annotazioni* il problema della schiavitù come paradigma della negazione dell'umanità (diversamente intesa), quasi intaccandone l'impianto confutatorio. Per dimostrare la necessaria coincidenza tra umanesimo e religione cristiana, Roberti si lanciava in una dura requisitoria contro la schiavitù romana, che se avesse avuto per oggetto la schiavitù dei neri nelle colonie avrebbe potuto trovarsi in un testo abolizionista. Nonostante l'*humanitas* fosse proclamata tra i suoi valori fondanti, la società antica, che non conosceva la carità cristiana, trattava i «servi [...] in conto non di persone, ma di beni, come i buoi, e i giumenti»⁹⁴, riservando loro le peggiori vessazioni. Nella seconda edizione veneziana (1782) delle *Annotazioni* approfondiva l'analisi esaltando il ruolo svolto dal cristianesimo, a fronte dell'inerte *humanitas* pagana, per l'«abolizione del diritto sanguinario e impudente sopra gli schiavi, quale si usava ai tempi della Repubblica»⁹⁵. Malgrado il forte spunto polemico della digressione sulla schiavitù romana, l'indubbia riprovazione investiva pratiche disumane che le erano connesse e non l'istituzione in sé. Contestando Raynal⁹⁶ e spingendosi fino a forzare in senso restrittivo quanto sostenu-

⁹³ Ivi, p. 25.

⁹⁴ Ivi, p. 77.

⁹⁵ *Annotazioni sopra la Umanità del secolo decimottavo dell'abate Giambattista Conte Roberti*, edizione seconda corretta, ed accresciuta dall'Autore, Bassano-Venezia, Remondini, 1782, p. CXXXVIII.

⁹⁶ Non è possibile stabilire a quale edizione dell'*Histoire des deux Indes* facesse riferimento Roberti. La critica della tesi di Montesquieu circa l'abolizione della schiavitù antica da parte del cristianesimo è presente nel primo libro delle tre principali edizioni (1770, 1774, 1780): «Le Président de Montesquieu fait honneur à la religion Chrétienne de l'abolition de l'esclavage. Nous oserons n'être pas de son avis. [...] Ce fut une saine politique que le commerce amene toujours, et non l'esprit de la religion Chrétienne, qui engagea les rois à déclarer libres les esclaves de leurs vassaux, parce que ces esclaves, en cessant de l'être, devenoient des sujets», si cita da *Histoire des deux Indes*, cit., 1770, I, livre I, p. 12.

to da Montesquieu⁹⁷, Roberti non si soffermava sul *topos* – che avrà lunga fortuna tra gli abolizionisti di vario orientamento e nella storiografia⁹⁸ – del cristianesimo distruttore della schiavitù antica, bensì sulla soppressione di alcune leggi, della cornice di legalità che autorizzava i maltrattamenti, le menomazioni, le uccisioni. L'esaltazione di questo risultato era un attacco ancora una volta funzionale a dimostrare la fallacia dell'«Umanità del secolo decimottavo» rispetto alla carità cristiana promossa dal-

⁹⁷ Nel capitolo ottavo del libro XV dell'*Esprit des lois*, Montesquieu sosteneva che «le christianisme eût aboli en Europe la servitude civile»: si cita dall'edizione raccolta in Montesquieu, *Cœuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1949-1951, 2 tomes, II, *De l'esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.* Il volume riproduce l'edizione postuma del 1757 in cui l'avvertenza precisava che le integrazioni al testo – quello dell'*editio princeps* di Ginevra (Barrillot et fils) del 1748 e delle edizioni parigine (Huart et Moreau fils) del 1749 e del 1750 – si basavano su correzioni e integrazioni consegnate personalmente da Montesquieu agli stampatori; precisazione successivamente confermata dagli studi sui manoscritti. L'unica variante scelta da Caillois rispetto all'edizione di riferimento è la suddivisione in sei parti, tratta da quella del 1750. D'ora in poi si citerà come *Esprit des lois*, indicando il libro e il capitolo.

⁹⁸ Cfr. Moses I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari, Laterza, 1981, in particolare pp. 3-82 (ed. or. *Ancient slavery and modern ideology*, London, Chatto & Windus Ltd., 1980). Contro questo *topos* va segnalata la posizione di Linguet, la cui critica dell'antischiavismo montesquieuiano nella *Théorie des loix civiles* (1767) riguardava anche la tesi del cristianesimo quale fattore decisivo per l'abolizione della schiavitù in Europa. La lucida confutazione occupava un intero capitolo che sottolineava la mancanza di fondamenti antischiavisti nella tradizione ebraica e in quella cristiana: «on ne voit point de réglemant qui ait proscriit cet usage, même dans la plus grande ferveur du Christianisme. Le système qui en attribue l'anéantissement à des idées religieuses, est donc une supposition chimérique, insoutenable, et qu'il n'est pas possible de concilier avec les faits», [Simon-Nicolas-Henri Linguet], *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*, Londres, s. e., 1767, 2 tomes, II, livre V, ch. 23, *Que ce n'est point le Christianisme qui a fait supprimer l'esclavage*, pp. 487-494: p. 494. Cfr. anche la voce *Esclave* (*Jurisp.*) di Boucher d'Argis nell'*Encyclopédie*, cit., tome V, 1755, pp. 939-943: «L'esclavage n'ayant point été aboli par la loi de l'évangile, la coutume d'avoir des esclaves a duré encore long-tems depuis le Christianisme, tant chez les Romans que chez plusieurs autres nations» (p. 940).

la Chiesa cattolica⁹⁹. Era questo il messaggio delle *Annotazioni*, che seguivano il pamphlet coevo *Lettera ad un illustre prelato sopra il predicare contro agli spiriti forti* (1781), in cui Roberti criticava la strategia dell'invettiva frontale contro gli «spiriti forti» («filosofi moderni», «deisti», «materialisti», «increduli», «ateisti», etc.) e proponeva ai predicatori metodi più articolati, calibrati sui destinatari della predica¹⁰⁰. Le *Annotazioni* si rivolgevano evidentemente ai «dotti», per i quali bisognava sforzarsi di contrastare i Lumi proprio sul piano della razionalità. A tal fine il predicatore era tenuto a confutare i testi proponendo la fede cattolico-cristiana proprio come valorizzazione di quella ragione umana che gli avversari vedevano mortificata dalla rivelazione. Una proposta che al termine della confutazione si risolveva nell'esortazione ai «filosofi» a riconvertire il sentimento morale in sentimento cristiano:

O filosofi, se voi leggeste fatta da Socrate alcuna delle azioni di Cristo [...] quanto glorioso rumor filosofico non menereste voi mai! E perché, se le ammirereste nel figliuolo di Sofronisco, non lo vorrete ammirare nel figliuolo di Dio? Naturalisti, onesti uomini, filosofi tutti quanti, se desiderate essere costantemente e compiutamente umani, aprite spesso, e studiate molto l'Evangelio: esso è il codice sincero della Umanità¹⁰¹.

Roberti aveva dunque percorso le argomentazioni della *philosophie*, ne aveva discusso i temi concentrandosi sull'«Umanità», che era stata indebitamente sottratta alla carità cristiana. Dal suo punto di vista non andava quindi attaccato il sentimento dell'umanità in quanto tale, ma de-

⁹⁹ «In nessuna credenza si usò mai, né si usa la migliore umanità che appunto nella fede purissima della Chiesa Cattolica Romana», *Annotazioni* [I ed. napoletana 1784], cit., p. 94.

¹⁰⁰ Giambattista Roberti, *Lettera ad un illustre prelato sopra il predicare contro agli spiriti forti* (1781), in *Opere del padre Giambattista Roberti della Compagnia di Gesù*, prima edizione napoletana, Napoli, Minerva, 1826, 11 voll., II, pp. 213-267. Un'attenta analisi della *Lettera* e del successivo dibattito negli ambienti cattolici è in Prandi, *Religiosità e cultura*, cit., pp. 1-35.

¹⁰¹ *Annotazioni sopra la Umanità* [I ed. napoletana 1784], cit., p. 108.

nunciata l'inconsistenza dell'umanesimo diffuso attraverso l'illuminismo. L'attenzione per le sorti dei neri acquistati lungo le coste africane e impiegati come schiavi nelle piantagioni americane, l'antischiavismo e la critica dell'espansionismo coloniale europeo rientravano nella casistica di questa inconsistenza, palesavano il vizio di «Universalità troppo affettata». La scontata adesione di Roberti al monogenismo, alla fratellanza tra gli uomini in quanto figli di dio non lo conduceva a interrogarsi sulla legittimità della riduzione in schiavitù di un essere umano. La tratta dei neri era un fenomeno deprecabile ma sostanzialmente esotico, buono a esercitare l'ipocrisia degli «spiriti forti» che si interessavano alle sofferenze di uomini lontani e non di quanti aravano le terre nei pressi delle loro città. La condanna della conquista dell'America era ancorata alla *leyenda negra* delle depredazioni dei *conquistadores*, cui veniva contrapposta l'elogio dell'«Evangolica Repubblica» gesuitica in Paraguay¹⁰². Le atrocità patite dagli schiavi nella Roma antica erano la prova della mancanza di «umanità» in una società senza carità cristiana.

6. *I racconti dei negrieri modelli per l'«umanità» cristiana*

Il piano polemico battuto da Roberti nell'affrontare la questione della schiavitù veniva ridefinito con la pubblicazione della *Lettera di un ufficiale portoghese ad un mercante inglese sopra il trattamento de' Negri* (1786). Nella *fictio* della lettera Roberti vestiva i panni di un ufficiale portoghese ed entrava nel merito della peculiare forma che aveva assunto la schiavitù a seguito delle scoperte geografiche. L'ufficiale scriveva a un giovane mercante inglese, conosciuto sette anni prima a Goa, che dopo aver com-

¹⁰² Ivi p. 99. Per il dibattito settecentesco sul Paraguay gesuitico, che ebbe detrattori ma anche sostenitori – come non mancava di ricordare Roberti – tra gli illuministi, cfr.: Girolamo Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1987; Id., *Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù, in Le problème de l'altérité*, cit., pp. 159-178.

merciato in spezie era in procinto di diventare «mercante di uomini», di «comperar dei Negri africani per venderli ad altre nazioni»¹⁰³. Sin dalle prime righe chiariva che la lettera era una «raccomandazione» rivolta al meno esperto amico affinché si comportasse da «moderato» e «pietoso». Non intendeva cioè dissuaderlo dall'impresa. Prendeva atto della sua volontà di farsi «compratore di schiavi», così come dei meccanismi su cui si reggeva ormai da secoli l'economia europea, tanto da non prendere posizione sulla liceità di quello che Galdi – e molti altri con parole simili – avrebbe definito un commercio infame:

[...] non mi arrogo [argomentava Roberti con la penna dell'ufficiale] il decidere se sia lecito, o non sia lecito trarli fuori dal seno della loro Africa, e vendendoli come si fanno le derrate, qua e là dispergerli per la terra: non voglio decidere il caso¹⁰⁴.

La «raccomandazione» era però giustificata con un giudizio molto severo sull'incoerenza di Bartolomé de Las Casas, che per salvare gli *indios* – secondo un'accusa diffusa nel Settecento – divenne «avvocato dell'America» e «tiranno dell'Africa»¹⁰⁵, suggerendo alle autorità spagnole

¹⁰³ Giambattista Roberti, *Lettera di un ufficiale portoghese ad un mercante inglese sopra il trattamento de' Negri* (1786), in *Opere*, cit., III, pp. 235-269: p. 239. Segnalava in nota la *Lettera sopra il trattamento de' Negri* già Marino Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze, Sansoni, 1956, p. 141, che riteneva influenzata dal «mito del buon selvaggio».

¹⁰⁴ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 240.

¹⁰⁵ *Ibid.* Si può supporre che, nel riportare la posizione di Las Casas sugli *indios* e sull'introduzione di schiavi neri nelle colonie spagnole, Roberti seguisse la traduzione italiana dell'*Abrégé de l'histoire générale des voyages* (1780-1786) di Jean-François de La Harpe, tra le fonti principali della *Lettera sopra il trattamento de' Negri* (come provano diverse citazioni implicite e quella esplicita alle pp. 261-265): *Compendio della storia generale de' viaggi opera di M. de La Harpe accademico parigino. Adorna di carte geografiche, e figure. Arricchita d'annotazioni*, Venezia, Benvenuti-Formaleoni, 1781-1786, 48 voll., tomo XIX (1783), libro I, cap. 2, pp. 161-176 (i primi cinque volumi furono editi nel 1781 da Rinaldo Benvenuti, che il 30 agosto 1781 girò la licenza di stampa a Vincenzo Formaleoni: cfr. Del Negro, *Il mito americano*, cit., p. 192, nota 177). Il giudizio di Las Casas sul-

l'importazione di schiavi neri. In altri termini l'ufficiale considerava inopportuno trattare da schiavi gli africani ma, distante da quanti s'infiammavano in vigorose denunce, si accontentava «di piangere» «anzi che di declamare», di esortare il mercante alla carità cristiana, a essere «umano» e «clemente» verso i «miseri»¹⁰⁶.

La *Lettera sopra il trattamento de' Negri* si presenta come una sorta di risposta cristiana all'antischiavismo illuminista. Alla metà degli anni '80 la schiavitù coloniale era un argomento di scottante attualità. Roberti, con tutta evidenza, non intendeva lasciare il campo agli «spiriti forti». L'intervento integrava in maniera significativa le *Annotazioni* e fu infatti pubblicato in appendice alla seconda edizione veneta del 1786. La «compassione» «per infiniti disgraziati [...] dell'Africa» non era più un inconsistente derivato della «filosofia», la prova dell'«Universalità troppo affettata»¹⁰⁷ dell'«Umanità del secolo decimottavo». Ora anche la «compassione» per gli schiavi neri andava recuperata alla carità e demistificata per denunciare le incoerenze, le ipocrisie dei *philosophes*.

L'ufficiale portoghese scuoteva l'interlocutore descrivendo con grande enfasi le sofferenze patite dai neri in ogni fase del viaggio dal continente africano alle Americhe. L'attenzione per quelle sofferenze era fondata sul monogenismo, sul vincolo di fratellanza universale discendente dall'indubbia natura umana dei neri:

[...] prima di entrare nell'argomento estimo che voi [...] siate persuaso affatto e praticamente, che i Negri sono uomini veri; cioè sono enti razionali, individui di que-

la schiavitù e sulla tratta dei neri è analizzato nella sua complessa evoluzione da Jean-Pierre Tardieu, *Las Casas et l'esclavage des Noirs. Logique d'un revirement* (1995), in Id., *De l'Afrique aux Amériques espagnoles (XV^e-XIX^e siècles). Utopie et réalité de l'esclavage*, Saint-Denis Messag-Paris, Université de La Réunion-L'Harmattan, 2001, pp. 41-59. Tardieu dimostra l'insostenibilità dell'accusa a Las Casas di essere il responsabile dell'avvio della tratta dei neri. Tuttavia sottolinea che il padre domenicano, fedele all'aristotelismo tomista, non mise mai in discussione la schiavitù come istituzione e ammise la possibilità di utilizzare schiavi neri per le esigenze delle Indie occidentali.

¹⁰⁶ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 243.

¹⁰⁷ *Annotazioni* [I ed. napoletana 1784], cit., pp. 22-25.

sta nostra, che si appella spezie umana, composti di un'anima spirituale, e di un corpo materiale organizzato¹⁰⁸.

Al riguardo Roberti dimostrava uno spiccato senso della relatività del giudizio, scrivendo che «se rende sorpresa ai nostri occhi quella lor pelle brunazza e scura, ai loro rende pur meraviglia la nostra bianca, od ulivigna»¹⁰⁹. Tuttavia la carità e la fratellanza cristiana non definivano l'illegittimità della schiavitù, né una proposta di abolizione della tratta. La critica assumeva una dimensione di intima convinzione personale che badava a preservare l'ordine costituito. Le pene dei neri andavano compattate e lenite, ma la schiavitù e la tratta erano ammissibili nella loro cornice di legalità giuridica. Lo spazio d'intervento della carità cristiana era il rapporto mercante-schiavo e padrone-schiavo, da umanizzare cristianizzandolo, senza per questo metterlo in discussione. Su tali basi l'ufficiale raccomandava di comperare e non rubare gli schiavi. L'invito era a mercanteggiare uomini già schiavi, in prevalenza prigionieri di guerra venduti dai mercanti locali; seguiva cioè la tradizione cattolico-cristiana di legittimazione della schiavitù nei limiti sanciti dal diritto romano, dalle disposizioni del primo libro delle *Institutiones* di Giustiniano, luogo di contestazione centrale per la riflessione antischiaivista su cui si dovrà ritornare più volte.

Roberti sembrava però lasciare margini più ampi rispetto ai rigorosi vincoli di liceità che erano stati stabiliti circa un secolo prima da un autorevole teologo della Sorbonne come Germain Fromageau. Questi risolse nel 1698 il *cas de conscience* «si en sûreté de conscience on peut vendre des Nègres?» sancendo la liceità della tratta, ma solo per gli schiavi «à juste titre». Istituzione di *ius gentium*, presente nel diritto canonico, nel Nuovo e nel Vecchio Testamento, centrale per il diritto civile romano, la schiavitù era per Fromageau sicuramente legittima. I tre «titres» che consentivano di rendere schiavo un uomo – *jure belli, condemnatione et emp-*

¹⁰⁸ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 244.

¹⁰⁹ *Ibid.*

tione – potevano però essere inficiati da alcune «circonstances». Tra queste, la riduzione in schiavitù «par fraude ou par violence», comune «chez les Barbares» africani, che guerreggiavano tra loro «dans la suele vûë de faire des esclaves» da vendere agli europei. Tali schiavi, così come gli uomini liberi catturati e asserviti, erano illegittimi. Pertanto Fromageau sentenziò che «c'est [...] une injustice d'acheter des esclaves de ceux qui ne les possèdent pas à juste titre, ou lorsqu'on doute avec fondement qu'ils les aient acquis légitimement»¹¹⁰.

La raccomandazione dell'ufficiale portoghese/Roberti di comperare e non rubare schiavi si poneva in termini decisamente meno perentori e, inoltre, si limitava a stigmatizzare le razzie di uomini liberi nei villaggi africani, senza interrogarsi sulle ragioni dei *casi bellorum* tra gli africani. Segnava dunque un arretramento rispetto alla posizione di Fromageau. Se infatti il *conseil de conscience* fosse stato applicato avrebbe ostacolato meccanismi essenziali nel sistema negriero francese: le difficoltà di stabilire il *juste titre* dell'asservimento potevano impedire di acquistare e vendere neri «en sûreté de conscience»¹¹¹. Di contro, la *Lettera sopra il trat-*

¹¹⁰ [Germain Fromageau], *Esclaves qu'on vend et qu'on achète. Cas. Règles sur le commerce des Esclaves en général, et des Nègres en particulier* (1698), in *Dictionnaire des cas de conscience, décidés suivant les principes de la morale, les usages de la discipline ecclésiastique et des canonistes et de la jurisprudence du Royaume, par Messieurs de Lamet et Fromageau, docteurs de la Maison et Société de la Sorbonne*, Paris, Coignard-Imprimerie du Roi, 1733, 2 voll., I, pp. 1437-1441: p. 1441. Sul pronunciamento di Fromageau cfr.: Russell Parsons Jameson, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1911, pp. 128-135; Carminella Biondi, *Mon frère, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa, Goliardica, 1973, pp. 38-40; Alphonse Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1993, pp. 164-168; Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., pp. 97-98.

¹¹¹ [Fromageau], *Esclaves qu'on vend et qu'on achète*, cit., p. 1437. Secondo quanto riportato dal domenicano missionario Jean-Baptiste Labat, il *conseil de conscience* fu contestato dai coloni francesi, che vi ravvisarono delle «difficultés insurmontables» per l'applicazione, riconducendo le cause di questa decisione a una mancanza di competenze e di interessi in materia da parte dei teologi della Sorbonne: «[...] nos Habitans disoient que les Docteurs qu'on avoit consultez n'avoient ni Habitation aux Isles ni intérêt dans les Com-

tamento de' Negri non sollevava questi problemi e insisteva sull'esortazione a rendere umano e cristiano il commercio degli schiavi, evitando i maltrattamenti e migliorando le condizioni di viaggio. Il mercante inglese si sarebbe comportato cristianamente se avesse consentito agli schiavi, ad esempio, di «mirar con occhi lagrimosi per l'ultima volta le lor natali contrade» prima di imbarcarsi, quando bisognava consentir loro di piangere liberamente «giacché l'unica libertà, che loro resta, è quella di spargere lacrime»¹¹². La guida sicura per una condotta conforme all'«umanità» cristiana era così individuata nel «metodo» del negrerio inglese William Snelgrave. Questi era assunto a modello da Roberti perché consolava il «popolo di afflitti» sulla sua nave rassicurandoli «che non sarebbono mangiati», che erano destinati non alle miniere – «vocabolo atroce» da non «pronunziar mai» – bensì alla coltura dello zucchero, a «un'agricoltura agevole e mite, la quale eserciterà i loro membri vigorosi, non gli opprimerà mai infermi». Sull'esempio di Snelgrave, l'ufficiale raccomandava al mercante di dare agli schiavi acqua e cibo a sazietà, abiti adeguati alle stagioni, di essere «un padre, e non mai un tiranno», di concedere «sonni discretamente lunghi», nonché piccoli quantitativi di acquavite e la possibilità di assistere allo «spettacolo comune della natura, e godere sul cassero alquante ore serene di aria pura, e contemplar la marina, quando è tranquilla, e il sole quando nasce, o tramonta»¹¹³. Un trattamento

pagnies, et qu'ils auroient décidé tout autrement, s'ils eussent été dans l'un de ces deux cas», [Jean-Baptiste Labat], *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, Paris, Cavelier, 1722, 6 tomes, IV, p. 120.

¹¹² Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 252.

¹¹³ Ivi, p. 255. Roberti fa riferimento all'opera *A new account of some parts of Guinea, and slave-trade, by captain William Snelgrave*, London, printed for James, John, and Paul Knapton, at the Crown in Ludgate-Street, 1734. Snelgrave affrontava la questione della liceità della tratta nella seconda parte, «containing» – come recita il sommario nella prima pagina – «the manner how the Negroes become Slaves. The Numbers of them yearly exported from Guinea to America. The Lawfulness of that Trade. The Mutinies among them on board the Ships where the Author has been, etc.». *A new account of Guinea* conobbe un'immediata traduzione francese: *Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée, et du commerce d'esclaves qu'on y fait. Traduite de l'Anglois du Capitaine Guillaume Snelgrave, par*

del genere, ispirato ai principi dell'«umanità» cristiana, avrebbe anche limitato il rischio di ribellioni: la «sperienza vi farà toccare con mano, che il segreto da impedir le congiure è il trattarli bene, ed a poco a poco conciliarli col nuovo genere della vita, che sono costretti a menare»¹¹⁴. La benevolenza non doveva però far dimenticare che «quei cuori acerbi non si addolciscono» e che quindi «per ben custodirli [...] è d'uopo calcar loro il giogo sul collo, e domar il loro odio col timore»¹¹⁵.

L'umanesimo cristiano di Roberti compativa dunque le sofferenze dei neri, auspicava interventi per ridurle al minimo, ma lasciava loro il giogo della schiavitù al collo; quello stesso giogo che il nero dell'incisione di Moreau le Jeune aveva appena sfilato per cominciare il dialogo con il *philosophe*. Non si tratta di stabilire l'efficacia dell'«Umanità del secolo decimottavo» o le deficienze dell'«Umanità» cristiana nell'elaborazione della condanna della schiavitù coloniale. Si tratta invece di delineare lo spazio culturale in cui maturarono le idee antischiaviste nella penisola italiana. Ebbene questo spazio si profila nell'ambito della cultura dei Lumi, tra gli «umanisti moderni» confutati nelle *Annotazioni*, tra gli uomini di lettere che nel corso della seconda metà del Settecento erano impegnati a elaborare un progetto riformatore ispirato a un *dover essere* che coincideva con le leggi immutabili del diritto naturale. Un progetto che si confrontava con il fenomeno della schiavitù dei neri nei termini oppositivi di paradigma della negazione dei diritti dell'uomo. La storia dell'antischiavismo

Mr. A. Fr. D. de Coulange, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1735, di cui è stata recentemente pubblicata un'edizione: Capitaine William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle. Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce d'esclaves (1704-1734)*, traduit de l'anglais par A. Fr. D. de Coulange (1735), introduction et notes par Pierre Gibert, Paris, Gallimard, 2008. Non vi sono elementi per escludere una lettura da parte di Roberti dell'edizione originale o della traduzione francese, ma si può supporre la conoscenza indiretta dell'*Account* mediante il citato *Compendio della storia generale de' viaggi*, tomo IV (1781), libro V, cap. 2, in particolare per la descrizione del «metodo» di Snelgrave pp. 126-128.

¹¹⁴ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 257.

¹¹⁵ Ivi, p. 256.

e del movimento abolizionista europeo e americano attesta il ruolo fondamentale delle componenti cristiane, del richiamo al principio evangelico dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a dio, in virtù della loro fratellanza nella fede in Cristo¹¹⁶. Tuttavia nel XVIII secolo questa componente era attiva quasi esclusivamente nell'abolizionismo protestante anglo-americano, mentre ancora durante il XIX secolo la Chiesa romana e vasti settori del mondo cattolico tendevano a legittimare la tratta e la schiavitù dei neri, a giustificarle teologicamente e come strumento per evangelizzare i popoli pagani. Resistenze a tali posizioni emersero soprattutto a partire dagli anni '30-'40 dell'Ottocento tra i cattolici liberali e i missionari. Questi ultimi opposero ai sofismi della teologia ufficiale insegnata nei seminari – alla reticenza della stessa bolla *In supremo apostolatus* (1839) di Gregorio XVI, che condannava la tratta ma in quanto impossibile da praticare in condizioni di liceità – l'esperienza sul campo delle missioni e l'idea di un cristianesimo civilizzatore incompatibile con la schiavitù. Sol tanto con l'enciclica *In plurimus*, emanata nel 1888 da Leone XIII in occasione dell'abolizione della schiavitù in Brasile, fu impressa una soluzione di continuità alla dottrina tradizionale. Del resto la teologia ufficiale doveva necessariamente conformarsi alla nuova strategia missionaria antischiavista, inscritta nell'espansionismo coloniale europeo in Africa e promossa dal cardinale Lavigerie¹¹⁷.

¹¹⁶ Riferimento frequente nella letteratura abolizionista d'ispirazione cristiana era il celebre passo della *Lettera ai galati* (III, 26-28) di Paolo di Tarso: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Gesù Cristo, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Al riguardo Yves Benot ha sottolineato che il richiamo egualitaristico è da ricondurre al contesto storico delle prime comunità cristiane, a una realtà sociale estranea alla società schiavista circostante, in cui il messaggio evangelico non intendeva intervenire; all'interno della comunità cristiana i fedeli potevano vivere in fraterna uguaglianza, in un «tranquille en-dehors»: Yves Benot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 58-62.

¹¹⁷ Cfr. Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique*, cit. e il bel saggio di Claude Prudhomme, *L'expérience et la conviction contre la tradition: les Églises chrétiennes*

Sarebbe difficile rintracciare i prodromi di queste prese di posizione nel Settecento. Figure come quelle di Grégoire assumono con poche altre i connotati di illustri eccezioni. Come ha scritto Ehrard, per il contesto francese Grégoire risulta un salvatore dell'«honneur de l'Église romaine»¹¹⁸. Un salvatore indipendente nelle sue scelte politiche dalle direttive pontificie, che fece propria la causa dei *malheureux Noirs et Sang-mêlés* dalla fine degli anni '80, influenzato dagli abolizionisti francesi e inglesi conosciuti a Parigi. Personaggio unico per capacità politiche di dialogo con i diversi filoni dell'abolizionismo, *trait d'union* tra il patrimonio critico antischiavista settecentesco e il movimento abolizionista del secolo successivo, Grégoire ancora nel 1789, nell'*Essai sur la régénération des juifs*, usava argomenti non dissimili da Roberti quando accusava i filantropi («hommes de fer») di profanare la misericordia interessandosi alle sorti degli iloti e dei neri, «à deux mille ans ou deux mille lieux de distance»¹¹⁹, piuttosto che dei vicini ebrei. Nei mesi immediatamente successivi cambierà opinione. Anche i neri e i mulatti dovevano entrare nel progetto rivoluzionario di rigenerazione dell'uomo: con la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* la libertà non poteva più essere confinata nella concezione cristiana di liberazione dal peccato nella redenzione eterna¹²⁰.

et la critique de l'esclavage, 1780-1888, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 57-77. Sul cardinale Lavigerie e la sua campagna abolizionista cfr. François Renault, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892*, Paris, De Boccard, 1971, 2 tomes; Id., *Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France*, Paris, Fayard, 1992.

¹¹⁸ Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., p. 103.

¹¹⁹ *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs, [...] par M. Grégoire, curé du Diocèse de Metz [...]*, Metz, Lamort, 1789, p. 128. Grégoire aveva inviato il saggio al concorso *Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles à la France* bandito dall'Accademia regia di Metz; fu premiato assieme ad altre due *réponses*, anch'esse di orientamento filo-semita, cfr. Sergio Luzzatto, *Il bacio di Grégoire. La «rigenerazione» degli ebrei nella Francia del 1789*, in «Studi settecenteschi», 17, 1997, pp. 265-286.

¹²⁰ Sulla presa di coscienza della gravità della questione coloniale da parte di Grégoire cfr. Alyssa Goldstein Sepinwall, *L'abbé Grégoire et la Révolution française. Les origines de l'universalisme moderne*, préface de Marcel Dorigny, Bécherel, Les Perséides, 2008, pp. 138-143 (ed. or. *The Abbé Grégoire and the French Revolution. The making of modern univer-*

Dal canto suo Roberti non superò mai i tradizionali confini della libertà cristiana. Da acuto controversista mostrava di aver letto con attenzione gli autori dell'antischiasmo francese, da Montesquieu a Raynal. Le sue appassionate descrizioni degli orrori della tratta, che attingevano a questi testi e alla letteratura di viaggio, configurano una posizione critica, benché meno rigorosa del formalismo dottrinale di Fromageau e decisamente arretrata rispetto all'antischiasmo europeo continentale. Il discrimine è da ricercare nel rifiuto dell'orizzonte proprio dell'illuminismo politico di emancipazione dell'uomo attraverso se stesso. Del resto, come ha chiarito Vincenzo Ferrone, la Chiesa cattolica riconoscerà parzialmente il valore della teoria dei diritti dell'uomo soltanto con il Concilio Vaticano II, senza per questo prendere atto della profonda discontinuità impressa alla tradizione. Presentando, anzi, la corretta teologia cristiana come garante della libertà modernamente intesa: attaccato durante tutto il secolo XVIII e oltre, nel XX secolo l'illuminismo sarà esorcizzato e trasfigurato in figlio degenerare del cristianesimo: secondo un illustre teologo cattolico come Joseph Ratzinger, l'illuminismo avrebbe tratto i fondamenti della razionalità dal cristianesimo e, allo stesso tempo, il cristianesimo rappresenterebbe l'antidoto – tutto novecentesco – contro la presunta dialettica dell'illuminismo dalle inevitabili derive totalitarie¹²¹.

Un quadro interpretativo ben comprensibile se si riflette sulle dinamiche di ridefinizione della propria identità storica da parte della Chiesa, continuamente stretta tra le opposte necessità di conformarsi al presente e di

salism, Berkeley, University of California press, 2005).

¹²¹ Vincenzo Ferrone, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, in *Chiesa cattolica e modernità*, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Torino, 6 febbraio 2004, a cura di Franco Bolgiani, Vincenzo Ferrone, Francesco Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 2004, pp.17-131. Il tema del rapporto fra illuminismo, modernità e Chiesa cattolica al centro di questo importante saggio di Ferrone è stato poi ulteriormente sviluppato in Id., *La «sana laicità» della Chiesa bellarminiana di Benedetto XVI tra «potestas indirecta» e «parresia»*, in «Passato e presente», XXVI, 2008, pp. 21-40; nonché all'interno di una riflessione più ampia sui Lumi come laboratorio della modernità in Id., *Lezioni illuministiche*, cit.

rappresentarsi come custode di una dottrina sacra e quindi immutabile. Un'interpretazione che risulta, tuttavia, difficilmente sostenibile a un'analisi più ravvicinata, nonostante gli autorevoli tentativi di ricondurre l'attenzione al diritto soggettivo e ai diritti dell'uomo della Chiesa post-conciliare al recupero di una tradizione originatasi nelle glosse dei canonisti medievali e proseguita fino al XVI secolo nei testi della Seconda Scolastica¹²². Tale disputa – e su questo aspetto non si può non seguire quanto scritto da Gustavo Zagrebelski – sulla «primogenitura» cristiana o giusnaturalistico-illuministica del diritto soggettivo e dell'«idea moderna» dei diritti dell'uomo appare infatti «insensata», in quanto «avrebbe senso se i contendenti rivendicassero la priorità rispetto al medesimo oggetto». Al contrario si confrontano due irriducibili idee di diritto: quella «antica», che concepisce il diritto dal punto di vista del soggetto soltanto in termini restaurativi di un ordine – presupposto come giusto – violato da chi non ha rispettato i propri doveri; quella «moderna», che privilegia il diritto di libertà soggettivo rispetto al dovere perché non presuppone un ordine, ma anzi afferma la facoltà per l'uomo di edificare l'ordine che ritiene preferibile¹²³.

Defensor fidei, Roberti aveva una concezione della libertà ripiegata sulla possibilità di aderire alla verità del Vangelo insegnata dalla Chiesa, che respingeva l'idea dell'uomo artefice del proprio destino attraverso l'esercizio autonomo della ragione. Di qui l'accettazione vincolante dell'ordine costituito, anche in uno dei suoi risvolti più esecrabili quale il sistema di sfruttamento coloniale. La carità cristiana poteva esercitarsi soltanto nella cristianizzazione del rapporto padrone-schiavo che avrebbe escluso, o quanto meno limitato, le violenze del primo e le ribellioni del secondo. La religione cristiana diveniva quindi lo strumento per umanizzare e pa-

¹²² Cfr. Brian Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002 (ed. or. *The idea of natural rights. Studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*, Atlanta, Scholars press, 1997).

¹²³ Gustavo Zagrebelski, *La funzione dei diritti non è restaurativa ma instaurativa in ordine della volontà individuale*, in *Chiesa cattolica e modernità*, cit., pp. 208-212.

cificare la schiavitù nelle colonie, il consiglio più prezioso suggerito dall'ufficiale portoghese al mercante inglese:

[...] vi suggerisco a fargli [si riferisce agli schiavi neri] ammaestrare il più sollecitamente che per voi si può nel Cristianesimo. Ebbi occasione io stesso di conoscere, come una Religione, la quale comanda la pazienza, ma insieme promette gran premio ai pazienti, fa somma impressione sopra gli animi addolorati. La Religion esercita un'ultima autorità per insinuar la obbedienza verso i padroni, comeché discoli e barbari: e la pratica mia di varj popoli mi fece osservare, che spesso a contenerli nell'ufficio conveniente ai loro Sovrani vale meglio un Parroco, od un Catechista disinteressato, prudente, amoroso, e veramente pio, che un reggimento di granatieri¹²⁴.

Sono parole che con l'invito ai negrieri (e di riflesso ai coloni) a un trattamento mite degli schiavi riecheggiano, finanche nella forma epistolare, l'antico dettato di Paolo di Tarso, o meglio del *corpus* di scritti che tradizionalmente gli sono attribuiti. L'accettazione della schiavitù rinvia ai passi della *Prima lettera ai corinzi*, in cui la condizione dello schiavo esemplificava l'esortazione a «vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore»¹²⁵. Il modello del padrone benevolo, che esercita il dominio con carità cristiana, e dello schiavo cristiano obbediente, che serve il padrone come il Signore e attende la meritata ricompensa nell'aldilà, piegava e attualizzava alla moderna realtà coloniale i precetti della fratellanza in Cristo svincolata dai rapporti di subordinazione nella società terrena contenuti nelle lettere ai colossesi, agli efesini, a Filèmon, a Timoteo e a Tito¹²⁶.

¹²⁴ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 258.

¹²⁵ *I Cor.*, VII, 17, 20-24; 17.

¹²⁶ Cfr.: *Col.*, III, 22-24, IV, 1; *Ef.*, VI, 6-9; *Fil.*; *I Tm.*, VI, 1-2; *Ti.*, II, 9-10. Le lettere agli efesini, a Tito e la prima a Timoteo sono opera dei discepoli di Paolo, ma sono coerenti con la sua concezione della schiavitù: cfr. Peter Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Les Belles lettres, 2004, in particolare pp. 233-252 e relative note pp. 356-359 (ed. or., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 1996).

Turbato da quanto leggeva sulla violenza dei negrieri e dei padroni di schiavi¹²⁷, Roberti si concedeva pagine critiche, riportando ampi stralci della lettera di un anonimo ufficiale francese che citava esplicitamente dal tomo VI del *Compendio della storia generale de' viaggi* (1781-1786), traduzione italiana dell'*Abrégé de l'histoire générale des voyages* (1780-1786) di Jean-François de La Harpe¹²⁸. Il capitolo sette (*Isola di Francia, di Bourbon e dell'Ascensione*) aveva tra le sue fonti principali il racconto di un «anonimo Ufizial francese [...] filosofo»¹²⁹, in cui si riconosce il *Voyage à l'isle de France* di Bernardin de Saint-Pierre, pubblicato nella prima edizione del 1773 come opera anonima scritta da un *officier du roi*. Lo stralcio citato da Ro-

¹²⁷ Roberti riportava anche episodi tratti dai racconti di viaggio del negriero Thomas Phillips e di John Atkins, esperto medico di bordo sulle navi negriere: *A journal of a voyage from England made in the hannibal of London*, ann. 1693, 1694 from England and then along the Coast of Guiney to Whidaw, the Island of St. Thomas to Cap Monseradoe in Africa and forward to Barbadoes, in *A collection of voyages and travels, some now first printed from original manuscripts, others now first published in English. In six volumes. [...]*, London, printed by assignment from Messrs. Churchill, for John Walthoe, Thomas Wotton, Samuel Birt, 1732, VI, pp. 171-239; *A voyage to Guinea, Brasil, and the West-Indies; in his Majesty's ships the Swallow and Weymouth. By John Atkins, Gent. of Plaistow, in Essex*, the second edition, London, Ward and Chandler, 1737 (I ed. 1735). Atkins, contrario alle giustificazioni religiose della schiavitù, criticava le descrizioni denigratorie dei popoli africani (che insistevano, ad esempio, sul cannibalismo), diffuse da racconti come quello di Snelgrave, e si opponeva alla convinzione secondo cui rispetto alle loro condizioni di «Nakedness, Poverty and Ignorance» fosse migliore anche «the worst of Christian Slavery» nelle «West Indies» (p. 61). Con ogni probabilità Roberti conosceva indirettamente questi testi attraverso il *Compendio della storia generale de' viaggi*, cit., tomo IV (1781), libro IV, cap. I, pp. 6-20 e libro V, cap. 1, pp. 56 e ss.

¹²⁸ In realtà il tomo VI raccoglieva racconti di viaggi in Africa non presenti nell'originale francese, «aggiunti dal Traduttore, per render completa questa prima parte del Compendio della Storia Generale de' Viaggi», secondo quanto si legge nell'*Avviso* pubblicato sull'ultima pagina del tomo V dopo il *Manifesto d'associazione* per i successivi volumi, ivi, tomo V (1781). In effetti, nell'originale francese la descrizione degli ottentotti del *livre* VI non è seguita dai racconti di viaggio del tomo VI dell'edizione veneziana: *Abrégé de l'Histoire générale des voyages, contenant ce qu'il y a de plus remarquable, de plus utile et de mieux avéré dans les pays où les voyageurs ont pénétré [...]* par M. de La Harpe, Paris, Thon, 1780-1786, 23 voll., tomes III-IV.

¹²⁹ *Compendio della storia generale de' viaggi*, cit., tomo VI (1782), cap. 7, p. 128.

berti riguardava la lettera numero XII, in cui Bernardin de Saint-Pierre dubitava dell'opportunità di continuare a produrre caffè e zucchero, «rovinava di due parti del mondo», denunciava la mancata applicazione del *Code noir*, metteva in discussione la liceità dell'applicabilità del diritto di guerra (fonte della schiavitù) nei confronti dei neri «che non ci fan guerra», esortava i «politici» a «restare nei limiti [...] prescritti» dalle «leggi umane» e criticava i «Filosofi» per aver preferito parlare di tolleranza religiosa o della condotta degli spagnoli in Messico, piuttosto che della tratta degli africani¹³⁰. La citazione delle parti della lettera XII confluite nel *Compendio* era quasi integrale. Roberti ometteva soltanto le dure accuse rivolte ad «alcuni teologi» che giustificavano il «servaggio temporale» dei neri con la «ricompensa» della «libertà spirituale», incuranti delle difficoltà di una reale evangelizzazione a causa delle barriere linguistiche. Questi teologi – continuava Bernardin de Saint-Pierre – «aggiungono che hanno meritato essi i gastighi di Dio vendendosi vicendevolmente»: «e noi dunque saremo i loro carnefici!»¹³¹, esclamava esterrefatto.

La prospettiva apologetica e controversistica della *Lettera sopra il trattamento de' Negri* non poteva accettare requisitorie di questo tipo, che avrebbero indebolito la tesi di un'«umanità» cristiana in grado di opporre ai proclami dei filosofi l'utile concretezza del miglioramento delle condizioni di vita degli schiavi. Tale concretezza non consente di qualificare come antischiasista la critica della schiavitù coloniale robertiana, giacché restava

¹³⁰ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., pp. 261-265. Roberti cita dal *Compendio della storia generale de' viaggi*, cit., tomo VI (1782), cap. 7, pp. 145-150.

¹³¹ Le critiche ai «teologi» omesse da Roberti si leggono ivi, pp. 148-149. Sulla lettera XII del *Voyage* e sull'antischiasmo di Bernardin de Saint-Pierre cfr.: Hélène Cussac, *À l'origine du discours sur l'esclavage et la colonisation chez Bernardin de Saint-Pierre* e David Diop, *L'intertextualité dans la «lettre XII» du Voyage à l'île de France (1773) de Bernardin de Saint-Pierre*, in *Bernardin de Saint-Pierre et l'Océan indien*, études réunies par Jean-Michel Racault, Chantale Meure et Angélique Gigan, Paris, Garnier, 2011, pp. 51-59 e 87-102; Hélène Cussac, *Bernardin de Saint-Pierre lecteur de récits de voyages, ou la circulation de quelques savoirs sur l'Afrique du 17^e au 18^e siècle*, in «Dix-huitième siècle», 44, 2012, pp. 201-219.

ancorata alla tradizionale giustificazione cristiana dell'istituzione. Forse Roberti non avrebbe sottoscritto *in toto* le posizioni del vescovo pietista danese Pontoppidan o del teologo cattolico francese Jean Bellon de Saint-Quentin, autore della *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres* (1764). Ma la *Lettera sul trattamento de' Negri* non segnava sostanziali discontinuità rispetto alla *Dissertation*, tutta tesa a dimostrare la non contrarietà della schiavitù alla «Loi de l'Évangile» e all'«esprit du Christianisme»¹³². In particolare, Bellon de Saint-Quentin insisteva sul dettato della *Prima lettera* di Pietro in cui l'apostolo spronava gli schiavi a offrire a dio le loro sofferenze e ad obbedire anche ai padroni violenti¹³³. Sottolineava, inoltre, che la «morale de S. Paul» «n'enseigne point aux esclaves, que leur état soit incompatible avec celui de Chrétien, ni qu'en embrassant la Foi, ils acquièrent le droit à leur liberté», e tanto meno a «regarder l'autorité que leurs Maîtres exercent sur eux, comme étant injuste»¹³⁴. Paolo di Tarso, da un lato, aveva esortato gli schiavi «à la soumission, au respect, à la fidélité envers leurs Maîtres; à une ponctuelle exactitude à s'acquitter avec zèle et avec ardeur de toutes les obligations qui concernent leur service: le tout par conscience et par esprit de religion»¹³⁵, e dall'altro lato, aveva raccomandato ai padroni di «se conduire avec beaucoup de bonté et de douceur à leur égard: se souvenant qu'ils étoient leurs frères en J[ésus] C[hrist]»¹³⁶.

Si comprendono dunque le ragioni per le quali Roberti scegliesse come testo di riferimento il *New account of Guinea*, dedicata dal negriero Snelgrave ai mercanti in avorio e schiavi di Londra operanti in Guinea. Un testo di riferimento per la propaganda schiavista in area inglese, ricco di aned-

¹³² [Jean Bellon de Saint-Quentin], *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres*, s.l., s.e., 1764, p. 31.

¹³³ *I Pt*, II, 18-25.

¹³⁴ [Bellon de Saint-Quentin], *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres*, cit., pp. 37-38.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 38-39.

¹³⁶ *Ivi*, p. 41.

doti sulla violenza sanguinaria dominante in Africa e, in particolare, sul tirannico re del Dahomey, che contribuì a sedimentare stereotipi fortemente negativi oggetto di confutazione da parte di molti abolizionisti, da Bénédet a Equiano¹³⁷. Roberti attingeva alle pagine del *New account of Guinea* che gli sembravano compendiasse la sua posizione avversa alla schiavitù coloniale: migliorare il trattamento dei neri senza intaccare lo *status quo*. Si rivolgeva all'etica, o meglio, all'«umanità» cristiana di negrieri e padroni, ma non invocava proposte riformatrici, regolamentazioni vincolanti da parte dello Stato. Continuava, anzi, la polemica delle *Annotazioni* contro gli «umanisti moderni». Questa volta il bersaglio erano i quaccheri esaltati da Raynal nell'*Histoire des deux Indes* per aver bandito la schiavitù dalla Pennsylvania¹³⁸. Roberti identificava gli americani con i pensilvani celebrati dagli illuministi e sferrava un attacco alla libertà americana, evidenziando quella che gli sembrava un'ulteriore prova dell'incoerenza e della vacuità dell'«Umanità del secolo decimottavo». Contestava Raynal chiamando in causa il *Tour in the United States of America* (1784) di John Ferdinand Smyth, testimonianza recente della «dura vita de' Negri generalmente per ogni provincia»¹³⁹, che avrebbe smentito i pro-

¹³⁷ Cfr. George E. Bouloukos, *Olaudah Equiano and the eighteenth-century debate on Africa*, in «Eighteenth-century studies», 40, 2007, pp. 241-255.

¹³⁸ Anche in questo caso non è possibile stabilire l'edizione dell'*Histoire des deux Indes* consultata da Roberti, ma l'indicazione del libro XVII come fonte del discorso antischiasista del quacchero riportato e tradotto nel testo corrisponde all'edizione di Amsterdam del 1770: cfr. *Histoire des deux Indes*, cit., livre XVII, pp. 384-386.

¹³⁹ Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 242. L'opera citata contro Raynal da Roberti è *A Tour in the United States of America: containing an account of the present situation of that country; the population, agriculture, commerce, customs, and manners of the inhabitants [...] With a description of the Indian nations [...] by J[ohn] F[erdinand] D. Smyth*, London, Robinson, 1784, 2 voll. Frequenti erano in effetti i riferimenti di Smyth alla terribile condizione dei neri. Si legge ad esempio nel cap. V del primo volume, a proposito degli abitanti di Richmond: «the poor negro slaves alone work hard and fare still harder. It is astonishing, and unaccountable to conceive what an amazing degree of fatigue these poor, but happy, wretches do undergo, and can support», pp. 43-44. Non è da escludere che Roberti avesse letto l'opera di Smyth, ma potrebbe anche averla conosciuta indiret-

clami dei quaccheri. Roberti coglieva indubbiamente una contraddizione di grande rilievo nella realtà statunitense, ancora oggi motivo di riflessione storiografica¹⁴⁰, ma la critica investiva l'incoerenza e l'inefficacia di un'inutile «eloquenza» che ai suoi occhi accomunava Raynal e i quaccheri; non era certo la premessa per invocare l'estensione universale della libertà conquistata con la guerra d'indipendenza.

Tuttavia quella libertà definita nel XVIII secolo, di cui Roberti aveva gioco facile nel criticare incoerenze e ambiguità, aveva infranto il muro di una millenaria tradizione che legittimava e giustificava la schiavitù, consentendo la presa di coscienza dell'insopportabile sorte riservata ai neri. Una discontinuità epocale nella storia del pensiero che fornì l'arsenale teorico per abolire la schiavitù in quanto non-istituzione, opposta all'idea stesso di diritto: «ces mots, *esclavage* et *droit*, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement»¹⁴¹ aveva sentenziato Rousseau nel *Contrat social*. La libertà, primo diritto dell'uomo, sostanzialmente illuminista rifiutato dall'apologista Roberti in favore di una «benevolenza» «universale» e «verace» «regolata secondo le leggi dell'Evangelio»¹⁴².

Nell'elenco dedicatorio premesso alla *Littérature des Nègres*, Gégouire riservava uno spazio anche agli *italiens*, che non sembra però rivelarsi, come lo è stato per gli altri contesti nazionali sondati, un'efficace guida tra i pro-

tamente attraverso le recensioni nel «Journal encyclopédique» (15 novembre 1784) e di Alberto Fortis nel «Nuovo giornale enciclopedico» (gennaio 1785), in cui la critica antischiavista rivolta contro la recensione «giustificazionista» del «Journal encyclopédique» assumeva toni antiamericani simili a quelli di Roberti. Sull'antischiaismo di Fortis e Roberti come demistificazione del «mito americano» cfr. Del Negro, *Il mito americano*, cit., pp.164-172 e 215-216.

¹⁴⁰ Vedi nota 51.

¹⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé, Gallimard, 1964, livre I, ch. 4.

¹⁴² Roberti, *Lettera sopra il trattamento de' Negri*, cit., p. 269.

tagonisti della riflessione antischiasista¹⁴³. Le *Annotazioni* e, soprattutto, la *Lettera sopra il trattamento de' Negri* attestano l'importanza di questi temi per il dibattito politico-filosofico italiano, in cui la controversistica cattolica non riuscì a delineare una proposta antischiasista alternativa a quella degli «umanisti moderni». È quindi soprattutto l'articolo di Galdi a dischiudere i percorsi di ricerca che si seguiranno da una prospettiva ravvicinata nei prossimi capitoli. La competenza con cui Galdi argomentava il suo antischiasmo, il tono quasi sprezzante rivolto a Linguet e a tutti gli apologeti della tratta, la nettezza della confutazione si spiegherebbero difficilmente senza il solido sostegno di una posizione condivisa dai collaboratori del «Magazzino» e dai potenziali lettori; di un antischiasmo diffuso in quegli ambienti colti della capitale e delle province del Regno di Napoli che animarono il «movimento riformatore degli illuministi meridionali»¹⁴⁴.

Galdi era nato nel 1765 a Coperchia di Pellezzano, piccolo centro del Principato citeriore. Apparteneva alla terza generazione del composito movimento riformatore. Si era formato sui testi di Antonio Genovesi, Ferdinando Galiani, Gaetano Filangieri – amato maestro per il quale scrisse un necrologio in versi pubblicato proprio nel «Magazzino»¹⁴⁵ –, sulla loro grande opera che si confrontò con il più avanzato pensiero europeo per la definizione di un piano di riforme adeguato alle necessità del Regno. Pochi anni prima di intraprendere la causa della Rivoluzione, quando discuterà di schiavitù e colonie all'interno del progetto rivoluzionario

¹⁴³ Un'indicazione rilevante nel gruppo degli *italiens* è quella dell'abate Pietro Tamburini, sulla cui posizione critica della schiavitù si ritornerà nelle conclusioni. Pongono problemi interpretativi il nome di Zacchiroli (forse il Francesco Zacchiroli autore nel 1786 della descrizione in francese della galleria di Firenze) e il generico riferimento al collegio cardinalizio.

¹⁴⁴ Franco Venturi, *Il movimento riformatore degli illuministi meridionali*, in «Rivista storica italiana», LXXIV, 1962, pp. 5-26.

¹⁴⁵ *Poesia per la morte del celebre autore della Scienza della legislazione. Nenia del Sig. D. Matteo Galdi*, in «Magazzino enciclopedico salernitano», n. 5, 31 luglio 1789, pp. 37-40; n. 6, 7 agosto 1789, pp. 46-48; n. 7, 14 agosto 1789, pp. 54-59.

di rigenerazione dei popoli, il giovane Galdi sosteneva nel *Commercio dei Negri* la causa dell' «umanità». Attingeva a una pluralità di fonti: il diritto romano, i testi del giusnaturalismo, la storia naturale di Buffon, la letteratura di viaggio, i trattati di commercio, le storie politico-filosofiche di Raynal e Robertson. Il doppio filo rosso che ne guidava la riflessione si estendeva all'antischiaivismo delle *Lumières* e risaliva alla riflessione sulle modalità di sfruttamento dei territori coloniali presente sin dalla metà del secolo nell'illuminismo napoletano. Su questo piano di intersezione che coinvolge una pluralità di contesti culturali, politici e geografici si proverà quindi a ricomporre le tessere del mosaico del pensiero antischiaivista nel Settecento italiano. L'importante diffusione di questi temi presso i riformatori meridionali orienterà in larga parte l'analisi verso la cultura dei Lumi del Regno di Napoli, che come gli altri Stati italiani pre-unitari non partecipò all'espansionismo coloniale nelle Americhe. Un *antischiaivismo senza colonie*, dunque, la cui vicenda è iscritta a pieno titolo nel dibattito antischiaivista transnazionale.

II. Riflessioni sul libro XV dell'*Esprit des lois*

Si quelqu'un a jamais combattu pour rendre aux esclaves de toute espèce le droit de la nature, la liberté, c'est assurément Montesquieu. Il a opposé la raison et l'humanité à toutes les sortes de l'esclavage¹

Comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle²

1. *Illuminismo, colonialismo, schiavitù*

Nel 1911 Russell Parsons Jameson pubblicava *Montesquieu et l'esclavage*, monografia in cui proponeva uno studio – come precisava il sottotitolo – sulle *origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*. L'autore riteneva l'abolizione della schiavitù la «plus grandiose manifestation d'altruisme national et international» realizzata dall'«esprit humain». Non aveva dubbi sui fattori che l'avevano determinata: la «force de l'opinion publique» e la «puissance des idées morales». La storia dell'antischiavismo, di un movimento di idee che aveva sradicato un'istituzione tristemente nota sin dall'antichità, dimostrava che gli abusi, i pregiudizi, le storture della società erano destinati a soccombere di fronte

¹ *Commentaire sur l'Esprit des lois, de Montesquieu, par Mr. de Voltaire*, s. l., s. e., 1778, p. 80.

² *Esprit des lois*, XV, 7.

all'«humanité», alla «civilisation», sostenute e diffuse da un'«opinion publique éclairée». Riflettere sui risultati dell'antischiasmo significava trovare una solida «justification» all'«optimisme social»³ civilizzatore imperante in Francia nei decenni tra il XIX e il XX secolo. Del resto, il richiamo di Jameson all'*altruismo nazionale e internazionale* rimanda alla campagna delle potenze europee contro la schiavitù, che rappresentò uno dei più efficaci grimaldelli ideologici dell'espansionismo nel continente africano, prova ormai matura della cosiddetta «bonne conscience coloniale»⁴. Tuttavia, in *Montesquieu et l'esclavage* questi aspetti dell'universalismo liberale otto-novecentesco trovavano sporadici riscontri al di fuori dell'*Avant-propos*. Appaiono circoscritti, chiamati in causa dall'autore soltanto per inquadrare il suo contributo intellettuale all'interno di una posizione per l'epoca indubbiamente progressista.

Stabilita la premessa politico-filosofica, il volume seguiva un'impostazione metodologica che conferiva assoluta priorità alle idee come fattori dello sviluppo storico. La ricerca delle origini delle legislazioni abolizioniste conduceva al XVIII secolo, *tournant* decisivo per la formazione di un'opinione pubblica antischiavista in Francia. Tale svolta era individuata nel libro XV dell'*Esprit des lois* dedicato al rapporto tra la schiavitù civile e la natura del clima. Jameson dedicava la prima delle due parti del volume alla storia della concezione della schiavitù, dai filosofi greci agli immediati predecessori di Montesquieu. La riflessione montesquieuiana era analizzata nella seconda parte, introdotta da un'edizione commentata del libro XV. Le debolezze argomentative non erano affatto celate, ma non intaccavano il giudizio sul valore delle pagine che avevano fatto sentire agli uomini «la hon-

³ Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, cit., p. 1.

⁴ Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, préface de Gilles Manceron, Paris, Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2008 (ed. or. *A turn to empire. The rise of imperial liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University press, 2005). Ma cfr. anche: Gilles Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte, 2003; Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Michel, 2001.

te de leur cruauté et de leur dureté»⁵, primo passo verso l'abolizione definitiva della schiavitù in tutti i possedimenti coloniali francesi del 1848⁶.

L'accento sul carattere periodizzante dell'*Esprit des lois* riprendeva il giudizio prevalente tra molti protagonisti dell'antischiasmo settecentesco, che vi si rapportarono in termini di autorità indiscussa. Il libro XV non fu soltanto la fonte per l'articolo *Esclavage* del cavaliere di Jaucourt nel tomo quinto dell'*Encyclopédie* e di molti autori critici della schiavitù coloniale negli anni '50 e '60. Fu un riferimento imprescindibile anche quando avrebbe potuto essere considerato inattuale, relegato in secondo piano rispetto all'esigenza di definire, accanto alla critica dell'istituzione, proposte abolizioniste. A distanza di oltre mezzo secolo, Grégoire non mancò infatti di inserire Montesquieu nella *Dédicace* della *Littérature des Nègres*. A riprova della centralità del testo va rilevato che, tra i sostenitori della schiavitù, il libro XV – e in particolare la tagliente ironia con cui venivano ridicolizzate le giustificazioni addotte dagli schiavisti nel capitolo V sull'*esclavage des Nègres* – raccolse ovviamente confutazioni, ma fu anche oggetto di fraintendimenti più o meno consapevoli sulla base dei quali fu strumentalizzato in senso filo-schiavista⁷. Jameson seguiva pertanto una consolidata tradizione politica e storiografica. Le successive ricerche di stu-

⁵ Jameson, *Montesquieu et l'esclavage*, cit., p. 347.

⁶ Sulla legge abolizionista francese del 27 aprile 1848 cfr. i saggi raccolti nella quinta parte (1848: *la suppression de l'esclavage. Débats et modalités d'application*) dei citati atti del convegno *Les abolitions de l'esclavage*, pp. 319-395.

⁷ Cfr.: Carminella Biondi, *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*, prefazione di Corrado Rosso, Pisa, Goliardica, 1979, pp. 135-157; Catherine Volpilhac-Augier, *Pitié pour les Nègres*, in «L'Information littéraire», 1, 2003, pp. 11-16; il datato ma ancora interessante articolo di Frank Thomas Herbert Fletcher, *Montesquieu's influence on anti-slavery opinion in England*, in «The Journal of negro history», XVIII, 1933, pp. 414-425, che rende conto di alcuni fraintendimenti ma anche dell'importanza della riflessione montesquieuiana per la critica della schiavitù in Gran Bretagna, nonostante le diverse convinzioni filosofiche di autori come Granville Sharp, Adam Ferguson, James Beattie, Edmund Burke, etc. Sulle «vie scozzesi dell'antischiasmo» cfr. Silvia Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2008, in particolare pp. 295-307.

diosi come Jean Ehrard, Moses Finley o David Brion Davis, pur concepite in ambiti disciplinari diversi, suffragavano e raffinavano questa linea interpretativa⁸.

La valutazione dell'antischiaivismo illuminista fu però investita dalla temperie culturale animata soprattutto negli anni '70 del secolo scorso da vasti settori del movimento anticolonialista, che avviarono una lettura polemica, con intenti "demistificatori", della filosofia dei Lumi. Il ribaltamento delle consolidate interpretazioni progressive dell'illuminismo trovava un punto forte nello studio delle drammatiche modalità di *comprensione dell'altro* storicamente determinatesi nell'ambito del colonialismo europeo. Con la pubblicazione nel 1955 di *Tristes tropiques* di Claude Lévi-Strauss la questione era respinta al di fuori della dimensione erudita della scoperta del "selvaggio", divenendo un problema di bruciante attualità negli anni della decolonizzazione. Il denso e avventuroso racconto della ricerca etnografica di Lévi-Strauss in Sud America dava corpo alle continuità tra l'espansione coloniale dell'età moderna e i problemi contemporanei di un Terzo mondo stretto nella morsa dell'imposizione della modernità occidentale⁹. Il dibattito storiografico intorno al binomio illuminismo-razzismo fu permeato da questi temi politico-culturali e contribuì alla più generale revisione critica della modernità. I risvolti autodistruttivi della *Dialektik der Aufklärung*¹⁰, che sembravano inconfutabili durante

⁸ Ai già citati volumi di Davis, Finley ed Ehrard vanno aggiunte le pagine dedicate al rapporto fra teoria climatica e riflessione sulla schiavitù in Montesquieu dallo stesso Ehrard in *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Michel, 1994² (I ed. 1963), in particolare pp. 718-736. Cfr. anche: Edward Derbyshire Seeber, *Anti-slavery opinion in France during the second half of the eighteenth century*, Baltimore-London, The Johns Hopkins press-Oxford University press, 1937; più recentemente Christopher L. Miller, *The French atlantic triangle. Literature and culture of the slave trade*, Durham-London, Duke University press, 2008.

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 2008 (ed. or. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955).

¹⁰ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, introduzione di Carlo Galli, Torino, Einaudi, 1997^a (ed. or. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, Social studies ass., 1944), su cui cfr. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, cit., pp. 38-42.

la Seconda guerra mondiale, erano individuati quale radice profonda dell'imperialismo civilizzatore europeo¹¹.

La *thèse* di Michèle Duchet *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* pubblicata nel 1971 è riconducibile a questo indirizzo critico, di cui è sicuramente tra i risultati migliori. La ricerca si rivolgeva alle opere di Buffon, Diderot, Helvétius, Raynal, Rousseau, Voltaire e ai racconti di viaggio, ma anche alla documentazione prodotta dalle amministrazioni coloniali, alla corrispondenza e alle relazioni dei funzionari. In questo vasto *corpus* di fonti Duchet evidenziava un etnocentrismo che definiva un'ideologia coloniale di sfruttamento dei territori. L'etnocentrismo nei confronti della *sauvagerie* coincideva con una filosofia della storia universale che espelle dal campo della storicità le realtà umane contraddistinte da un'alterità irriducibile. L'attenzione verso quelle realtà aveva determinato le condizioni preliminari per procedere a un'analisi antropologica; era pertanto pienamente legittimo rintracciare le origini della disciplina nel XVIII secolo. Bisognava però chiarire che si trattava di origini in negativo, dal momento che quelle condizioni non furono seguite dal percorso propriamente antropologico di comprensione della storicità del fatto culturale e sociale. La nebuolosa ideologia dell'*anthropologie des Lumières* sarebbe stata compressa dalla schematicità dell'opposizione *sauvagerie-civilisation* e indistinta dalla costruzione di una teoria generale delle società umane a fondamento della filosofia dell'uomo moderno. Le diversità storico-culturali tra i popoli venivano così tradotte in fissità biologiche, che fondavano nella natura i rapporti di subordinazione instaurati dagli europei nei confronti delle popolazioni *altre*. Si trattava di un'«idéologie coloniale» che in quanto tale riusciva a rendersi duttile in relazione ai problemi posti dal sistema schiavista. L'elaborazione di proposte di riforma rispondeva alle esigenze di razionalizzazione delle risorse e di gestione di una situazione demografica esplosiva nelle colonie, in cui masse di schiavi neri dipendevano da una *élite* bianca e – in misura inferiore

¹¹ Una rassegna dei principali contributi e degli esiti più recenti di questo dibattito si legge in Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit., pp. 46-56 e 387-408.

– di mulatti liberi. La critica settecentesca del «système esclavagiste» si interrogava sulla maggiore produttività del lavoro libero rispetto a quello servile e, soprattutto, provava a fronteggiare il pericolo sempre incombente delle rivolte, della violenta fuoriuscita dalla schiavitù mediante episodi insurrezionali che in alcuni casi davano luogo al fenomeno del *marronage*, alla formazione cioè di comunità indipendenti di ex-schiavi (*marrons*). Il «thème de la révolte», la grave preoccupazione dei coloni e dell'amministrazione metropolitana che il sistema coloniale potesse implodere per l'eccessiva intensità dello sfruttamento, avrebbe costituito la matrice dell'umanesimo illuminista, la misura di una fase di erosione dei rapporti di forza tra bianchi e neri imposta dagli schiavi: «il n'y a pas "d'humanisme"» – scriveva Duchet – «sans une action humaine inscrite dans les faits, dans le refus ou la révolte». Piuttosto che un'esigenza morale derivante dalla riflessione sull'universalità dei diritti dell'uomo, l'antischiasmo dei *philosophes* era, in realtà, per Duchet l'esito di un «procès intenté par l'esclave au maître»¹².

Meno articolata era la posizione di Richard Popkin, che nell'intervento al convegno *Racism in the eighteenth century* organizzato nel 1973 dall'American society for eighteenth-century studies si soffermò sul «paradox» proprio dell'umanesimo illuminista. Il discorso universalista sarebbe stato caratterizzato da un progetto di emancipazione che escludeva

¹² Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, postface de Claude Blanckaert, Paris, Michel, 1995² (I ed. 1971), le citazioni sono a p. 139; di grande interesse è l'ampia postfazione di Blanckaert all'*édition de poche* consultata (pp. 563-608), che ne ridiscute a più di vent'anni di distanza i presupposti metodologici, gli esiti interpretativi e alcune reazioni critiche. La post-fazione non è presente nella traduzione italiana che riproduce la prima edizione del 1971: *Le origini dell'antropologia*, Roma-Bari, Laterza, 1976-1977, 4 voll. Sul *marronage* cfr. il classico saggio di Yvon Debbaesch, *Le marronage. Essai sur la désertion de l'esclave antillais*, in «L'Année sociologique», 1961, pp. 1-112 e 1962, pp. 117-195 e Michèle Duchet, *Esclavage et marronage: le héros noir*, in *Esclavages, résistances et abolitions*, Actes du 123^e Congrès des sociétés historiques et scientifiques, Forte de France-Schœlcher, 6-10 avril 1998, sous la direction de Marcel Dorigny, Paris, Éditions du CTHS, 1999, pp. 91-98.

quanti erano al di fuori delle classi dominanti europee. Il *paradosso* si cristallizzava nella classificazione dell'umanità secondo gerarchie razziali che traslava in ambito morale le analisi tassonomico-naturalistiche delle popolazioni. Una classificazione valutativa, funzionale alla giustificazione del colonialismo schiavista, resa possibile dal rifiuto del dettato biblico dell'uomo creato a immagine e somiglianza divina e concepita quindi al di fuori dell'umanesimo cristiano, i cui esponenti (Las Casas *in primis*) avrebbero invece – secondo Popkin – arginato le derive razziste della filosofia moderna¹³.

Il dibattito interessò anche la storiografia italiana, segnando un sensibile cambiamento di prospettiva rispetto agli studi di Rosario Romeo (*Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, 1954)¹⁴ e di Antonello Gerbi (*La disputa del Nuovo Mondo*, 1955), la cui raffinata impostazione storicista privilegiava le dinamiche dell'autoriconoscimento della coscienza europea nell'immagine del *selvaggio*¹⁵. Ben diverse furono le ricerche pubblicate a partire dai primi anni '70. Sergio Moravia (curatore della traduzione italiana del volume di Duchet) riconosceva nella *science de l'homme* degli ultimi decenni del Settecento – nel diffondersi della convinzione che lo studio dell'uomo non potesse prescindere dall'analisi con-

¹³ Richard H. Popkin, *The philosophical basis of the eighteenth-century racism*, in *Racism in the eighteenth century*, papers presented at the third annual meeting of the American society for eighteenth-century studies, Los Angeles, march 23-25, edited by Harold E. Pagliaro, Cleveland, Case western reserve University press, 1973, pp. 245-262; Id., *The philosophical basis of modern racism*, in *Philosophy and the civilizing arts. Essays presented to Herbert W. Schneider*, edited by Craig Walton and John P. Anton, Athens, Ohio University press, 1974, pp. 126-165.

¹⁴ Rosario Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954.

¹⁵ Cfr. Girolamo Imbruglia, *Rosario Romeo e le scoperte americane: mito e politica nell'età moderna* (I vers. 1993), in Id., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, in appendice il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 305-340.

giunta degli aspetti storico-culturali e fisico-naturali – la frattura epistemologica fondamentale per la definizione di un'antropologia intesa in senso moderno, nei termini in cui fu delineata e istituzionalizzata a fine secolo dai fondatori della *Société des observateurs de l'homme* (1799-1804)¹⁶. Sergio Landucci nel denso volume sui *Filosofi e i selvaggi* (1972) seguiva tra XVI e XVIII secolo l'emergere della concettualizzazione delle società *selvagge* come fenomeni storico-culturali non acrivibili all'atemporale e metastorico stato di natura. Giuliano Gliozzi, sin dai primi contributi di storia della storiografia sul mito del *buon selvaggio*¹⁷, ricondusse alla categoria di ideologia coloniale le concezioni della diversità umana extra-europea elaborata a partire dalle scoperte geografiche cinquecentesche. La produzione del pensiero concernente gli abitanti delle Indie e gli africani rifletteva, per Gliozzi, l'evolversi delle relazioni di subordinazione fra madrepatria e colonie, dallo spirito di conquista dei primi tempi alle forme razionali di sfruttamento del capitalismo settecentesco. Ne risultava la nascita cinque-seicentesca dell'antropologia come disciplina fortemente connotata in senso ideologico e, quanto al XVIII secolo, un legame indissolubile tra teoria della razza, illuminismo e sistema coloniale schiavista. Un orizzonte interpretativo che Gliozzi sintetizzava in *Adamo e il nuovo mondo* (1977) definendo la «teoria della razza settecentesca» un'«*ideologia della divisione internazionale del lavoro imposta dalla borghesia*: un'ideologia in grado cioè di far passare come “naturali”, e perciò immutabili, le diverse forme di subordinazione e sfruttamento – dal commercio alla schiavitù – imposte alle popolazioni coloniali dalla borghesia europea»¹⁸.

¹⁶ Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, con un'appendice di testi, Roma-Bari, Laterza, 2000⁴ (I ed. 1970); Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 2000² (I ed. 1982). Sulla *Société des observateurs de l'homme* cfr. Jean-Luc Chappey, *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des études robespierristes, 2002.

¹⁷ Giuliano Gliozzi, *Il «Mito del buon selvaggio» nella storiografia tra Ottocento e Novecento* (1967), in *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 25-81.

¹⁸ Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Ita-

Sempre negli anni '70 un importante contributo veniva da Carminella Biondi, che in due monografie ripercorreva il dibattito settecentesco francese sulla schiavitù coloniale, indagando, prima, le giustificazioni del sistema schiavista (*Mon frère tu es mon esclave*, 1973) e, alcuni anni dopo, il pensiero antischiavista (*Ces esclaves sont des hommes*, 1979). Meno esteso e ambizioso, il lavoro di Biondi s'inscriveva nel solco tracciato da Duchet. Come sottolineato da Corrado Rosso nella prefazione, *Ces esclaves sont des hommes* rappresentava la continuazione di una ricerca, che si traduceva in «denuncia», sul «rovescio tenebroso del cosiddetto "secolo dei Lumi"» cominciata con *Mon frère tu es mon esclave*: «questo libro [*Ces esclaves*], che sembrava nascere come una storia dell'abolizionismo, cioè di un colossale ravvedimento, ne effettua anche e soprattutto il processo»¹⁹. Nei due volumi di Biondi il processo, più che ai Lumi, sembra però intentato al "secolo dei Lumi" come generica categoria di periodizzazione del Settecento, rarefatto nella sublime identificazione con i *philosophes*. Le dispute sulla liceità della schiavitù, sulla sua utilità per la prosperità delle colonie e la felicità degli stessi schiavi, sulla natura umana dei neri, sulle origini monogenetiche o poligenetiche dei popoli consentivano di affrontare direttamente, anche sul piano della storia delle idee, una delle zone d'ombra estranee alla luce accecante della *raison*, in cui dominava il dato dell'apogeo della tratta degli schiavi. Tuttavia, se la condivisione dei diffusi pregiudizi razziali da parte di illustri esponenti delle *Lumières* come Buffon, Voltaire e lo stesso Montesquieu era sottolineata e rinviata a quanto argomentato da Duchet in merito alla formazione dell'*idéologie coloniale*²⁰, l'*excursus* tra i sostenitori dell'impiego di schiavi neri nelle colonie non era costruito su presunte incertezze, ambiguità o silenzi dei *philosophes*. In *Mon frère tu es mon esclave* le fonti di riferimento da cui veniva-

lia, 1977, p. 619 (il corsivo è dell'autore); cfr. anche l'antologia *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, a cura di Giuliano Gliozzi, Milano, Principato, 1971.

¹⁹ Corrado Rosso, *Prefazione* a Biondi, *Ces esclaves sont des hommes*, cit., pp. VII-IX.

²⁰ Biondi, *Mon frère tu es mon esclave*, cit., p. 145.

no estratti i temi per articolare l'analisi delle diverse argomentazioni filosciaviste erano ben altre: la *Théorie des loix civiles* (1767) di Linguet, il *Mémoire sur l'esclavage des Nègres* (1788) di Pierre-Victor Malouet e *Les égaremens du nigrophilisme* (1802) di Louis Narcisse Baudry Deslozières.

La scelta di accomunare queste tre opere, considerandole la «*summa* del pensiero schiavista francese del '700»²¹, mostra qualche debolezza per quanto concerne la *Théorie de lois civiles*, in cui la legittimazione della schiavitù rimase sostanzialmente estranea al dibattito sulle colonie e si rivolse a tutt'altro versante polemico rispetto al *Mémoire* e agli *Égaremens*. Linguet non fu interprete degli interessi delle *lobbies* coloniali. La sua polemica con gli antischiavisti non era però soltanto teorica: evidenziava l'ininfluenza dello *status* giuridico nella determinazione delle condizioni di vita dei poveri; mostrava come la schiavitù potesse garantire una sussistenza che spesso era una chimera per gli indigenti liberi; denunciava l'ipocrisia dei *philosophes* che peroravano la libertà universale e poco si curavano delle sofferenze delle classi popolari europee. La posizione filo-schiavista di Linguet era – per così dire – una deduzione logica della sua teoria politica. Gli schiavi neri trasportati dall'Africa all'America erano soltanto uno tra gli esempi che provava come l'«*esclavage est inséparable de la société, qu'il y subsiste toujours, lors même qu'il y change d'apparence*»²². Piuttosto che al capitolo quinto del libro XV dell'*Esprit des lois* dedicato all'*esclavage des Nègres*, si rivolgeva alle parti in cui Montesquieu argomentava il suo antischiavismo sull'opposizione tra schiavitù e diritto, sulla contrarietà dell'istituzione all'uguaglianza naturale fra gli uomini. Per Linguet erano ovvietà prive di senso che non facevano i conti con la netta separazione tra stato di natura e stato civile: la società si fondeva su un sistema di disuguaglianze e di subordinazione in cui il diritto naturale era inoperante; la schiavitù era una delle forme degli ineliminabili rapporti di subordinazione, sicuramente la più estrema, ma da rivalutare in quanto utile almeno a soddisfare i bisogni primari dei subordinati.

²¹ Ivi, p. 16.

²² [Linguet], *Théorie des loix civiles*, cit., tome II, livre V, *Du développement des loix relativement au pouvoir des maîtres sur leurs esclaves*, p. 237.

Malouet e Deslozières erano invece pienamente *engagés* nel dibattito sulla schiavitù coloniale. Il *Mémoire* e gli *Égaremens* erano concepiti per contrastare gli abolizionisti e per sostenere opzioni politiche da attuare nell'immediato. Malouet scriveva prima della Rivoluzione, in un periodo di crescita del movimento abolizionista. In precedenza era stato commissario governativo in Guyana e aveva sostenuto progetti di emancipazione graduale degli schiavi, ma nel 1788 la sua posizione era ormai cambiata. Nel breve inciso premesso al *Mémoire* dichiarava di aver fugato ogni dubbio sull'opportunità di pubblicarlo dopo aver letto «au mois de septembre dernier» le *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* del «Pasteur Schwarz»: la seconda edizione del *pamphlet* di Condorcet – era stato già pubblicato nel 1781 sempre sotto lo pseudonimo di Joachim Schwartz, inesistente pastore svizzero²³ – gli aveva suggerito di approfondire la materia aggiungendo delle *Nouvelles observations*, che confutavano le *Réflexions* e altri recenti scritti contro la schiavitù dei neri²⁴.

Malouet attaccava coloro che in quei mesi in Francia si organizzavano nella Société des amis des Noirs. Deslozières scriveva invece durante il consolato di Napoleone, con alle spalle la Rivoluzione di Saint-Domingue, lo spettro del radicalismo del governo della Montagna e la legge di abolizione della schiavitù del 16 piovoso. Esprimeva il progetto di rivalsa del variegato *parti colon*, travolto nei suoi interessi economici dagli eventi ri-

²³ Sulle *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* di Condorcet vedi cap. V, paragr. 1.

²⁴ *Mémoire sur l'esclavage des Nègres. Dans lequel on discute les motifs proposés pour leur affranchissement, ceux qui s'y opposent, et les moyens praticables pour améliorer leur sort. Par M. Malouet*, Neufchatel, s. e., 1788, p. 2; le *Nouvelles observations, servant de développement aux vues présentées, et de réponse aux derniers écrits récemment publiés sur l'esclavage des Nègres* sono alle pp. 65-155. Cfr.: Duchet, *Anthropologie et histoire*, cit., pp. 133-136; Id., *Malouet et le problème de l'esclavage*, in *Malouet (1740-1814)*, Actes du Colloque de Riom, 30 novembre-1^{er} décembre 1989, publiés par Jean Ehrard et Michel Morineau, Riom, Association riomoise du bicentenaire de la Révolution française-Société des amis du centre de recherches révolutionnaires et romantiques, 1990, pp. 63-70. Più in generale, sull'itinerario politico-intellettuale di Malouet, cfr. Girolamo Imbruglia, *Da Raynal a Burke. Il tradizionalismo filosofico di Malouet*, in *Mentalità e cultura politica alla svolta del 1789*, a cura di Paolo Viola, «Studi settecenteschi», 10, 1987, pp. 85-119.

voluzionari, le cui pressioni influirono in maniera determinante per l'avvio dell'*iter* che con la legge del 30 floreale anno X (20 maggio 1802) e con i successivi decreti governativi portò al ristabilimento della tratta e della schiavitù²⁵. Deslozières era un esponente di primo piano della *lobby* coloniale. Militare, piantatore a Saint-Domingue – qui fondò con altri sodali l'accademia massonica del Cercle des philadelphes²⁶ –, fu ridotto in miseria dalla sollevazione degli schiavi. A seguito del colpo di Stato di brumaio, partì dagli Stati Uniti (vi si era rifugiato dal 1793 al 1800) e rientrò in Francia riuscendo a inserirsi ai più alti livelli nell'amministrazione centrale delle colonie, di cui divenne storiografo ufficiale. Dedicati a Josephine Tascher de la Pagerie, moglie del primo console Napoleone (nonché creola della Martinica appartenente a una ricca famiglia di coloni proprietari di piantagioni), gli *Égaremens* raccolgono riflessioni e memorie inviate al Ministère de la Marine et des colonies scritte tra il 1793 e il 1802. Un materiale abbastanza eterogeneo legato da due temi portanti: la requisitoria contro i «nigrophiles» e l'apologia della società coloniale d'Antico regime. Il versante polemico era simile a quello di Malouet. La differenza risiedeva nei risultati che avevano raggiunto i *nigrophiles* durante i circa quattordici anni che separano le due opere: il «charlatanisme qui

²⁵ Cfr.: Yves Benot, *La démente coloniale sous Napoléon*, préface inédite de Marcel Dorigny, Paris, La Découverte, 2006² (I ed. 1992), in particolare pp. 183-210; Jean-Marcel Champion, *30 floréal an X: le rétablissement de l'esclavage par Bonaparte*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 265-271; *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises*, cit. Meno convincente è la sintesi di Pierre Branda - Thierry Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, Paris, Fayard, 2006, che ridimensiona l'«attitude ambiguë» di Napoleone nei confronti della schiavitù, riconducendola a ragioni pragmatiche legate al suo progetto di supremazia mondiale.

²⁶ Riconosciuto ufficialmente solo nel 1789, il Cercle des philadelphes fu l'unica accademia coloniale francese sorta in Antico regime, i cui animatori non erano estranei alle sollecitazioni culturali de Lumi: cfr. François Regourd, *Lumières coloniales. Les Antilles françaises dans la République des Lettres*, in «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 183-199, che rivaluta la sociabilità culturale dominicana definendo i *philadelphes* come un'«*excroissance tropicale de la République des lettres*» e, forse in maniera eccessiva, come una «colonie océanique des Lumières européennes», p. 185.

se cache sous les couleurs fausses de l'humanité, et qui, sous le masque de la philanthropie, conserve le caractère du bourreau»²⁷ contro cui si scagliava Deslozières aveva raggiunto il potere, si era incarnato in Robespierre – descritto come un essere mostruoso –, aveva inferto un colpo mortale ai coloni, a un settore cardine dell'economia francese, sovvertendo l'ordine repubblicano e portando «partout le fer et la flamme»²⁸. Non vi era che un solo rimedio: ristabilire la schiavitù, tornare allo *status quo ante*, come sarebbe stato fatto di lì a poche settimane dalla pubblicazione del libro.

Anche questa breve incursione tra gli scritti di Malouet e Deslozières consente di misurarne la distanza dal trattato di Linguet. Se appare forzato l'accostamento di Biondi tra la *Théorie des lois civiles* e l'*engagement* schiavista del *Mémoire* e degli *Égaremens*, i tre scritti sono però accomunati da un indirizzo fondamentalmente anti-illuminista, che in Linguet si traduceva nel rifiuto della prospettiva riformatrice – considerata impossibile in una società civile cristallizzata nelle disuguaglianze – applicata al problema della schiavitù; in Malouet si rivolgeva contro i filosofi filantropi, gli «umanisti moderni» per usare il linguaggio di Roberti; e in Deslozières assumeva i toni della requisitoria anti-robespierrista, stabilendo un *trait d'union* tra l'eredità dell'abolizionismo di matrice illuministica (il *nigrophilisme*) e i provvedimenti rivoluzionari che avevano legittimato l'insurrezione degli schiavi di Saint-Domingue. L'indagine sul «rovescio tenebroso del cosiddetto "secolo dei Lumi"»²⁹ cui metteva capo *Mon frère tu es mon esclave* non si risolveva pertanto in una demistifica-

²⁷ *Les égaremens du nigrophilisme; par Louis Narcisse Baudry Deslozières*, Paris, Migneret, I^{er} germinal an X-22 mars 1802, p. 3.

²⁸ Così Deslozières descriveva le azioni dei *nigrophiles*, contrapponendole al suo impegno per la «tranquillité générale»: «mes adversaires, au contraire, renversent l'ordre, portent par-tout le fer et la flamme, et le sang gagne déjà leurs tribunes. Ils font les plus grands efforts pour faire admettre leurs singularités. Ah! que de trésor nous a déjà coûtés leur brûlante éloquence!», ivi, pp. 59-60. Cfr. Claude Wanquet, *Un réquisitoire contre l'abolition de l'esclavage: Les égarements du nigrophilisme de Louis Narcisse Baudry Deslozières (mars 1802)*, in *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises*, cit., pp. 29-49.

²⁹ Rosso, *Prefazione* a Biondi, *Ces esclaves sont des hommes*, cit., p. VII.

zione dell'universalismo illuminista. Le diverse teorie di giustificazione della schiavitù coloniale venivano di fatto presentate come un'*affaire* in controtendenza rispetto al progetto emancipatore delle *Lumières*, indipendentemente dal persistere – se non dal consolidarsi – di giudizi di valore che stabilivano criteri di gerarchizzazione fra i popoli. Non a caso Furio Diaz, strenuo difensore dell'idealità umanistica e progressista dei Lumi, che aveva espresso dalle colonne della «Rivista storica italiana» forti critiche nei confronti dei volumi di Duchet, Landucci e dell'antologia *La scoperta dei selvaggi* di Gliozzi, valutò positivamente la ricerca di Biondi, costruita sui testi di «dichiarati fautori della schiavitù» quali Deslozières, Linguet e Malouet. Ciò consentiva di analizzare con efficacia le posizioni degli schiavisti e, allo stesso tempo, di comprendere e contestualizzare le «oscillazioni» e le «incertezze degli "abolizionisti"»:

In fondo, le diverse «giustificazioni» dei sostenitori della schiavitù [...] per quanto ripugnanti nel loro mistificante risultato, si fondavano spesso su punti reali dello sviluppo economico settecentesco, e il loro veleno stava nell'adoperare e manipolare motivi ideologici della critica illuministica per uno scopo che, intonandosi alle opportunità particolaristiche di certi ceti della società in sviluppo, contraddiceva però fondamentalmente agli ideali di umanità e di progresso delle *lumières* stesse³⁰.

Mon frère tu es mon esclave mostrava che il Settecento era stato anche il secolo della schiavitù e della sua interessata apologia. Ma tale aspetto ideologico investiva solo parzialmente la riflessione dei *philosophes*, i quali anzi decostruirono il quadro teorico di quella apologia. Nel volume Diaz ritrovava quindi ulteriori elementi di sostegno per la sua difesa delle *Lumières*, per contestare la riduzione delle idee illuministiche a ideologia coloniale, la conseguente svalutazione della critica dei *philosophes* alle modalità di sfrutta-

³⁰ Furio Diaz, *I filosofi e i selvaggi*, in «Rivista storica italiana», LXXXVI, 1974, pp. 557-570; pp. 565-566, la rassegna recensiva *I filosofi e i selvaggi* di Landucci, *Mon frère tu es mon esclave* di Biondi e l'antologia *La scoperta dei selvaggi* di Gliozzi.

mento delle colonie e l'accusa di etnocentrismo che avrebbe impedito all'approccio antropologico degli illuministi di farsi antropologia modernamente intesa³¹. Diaz si concedeva passaggi troppo indulgenti quando attribuiva alle «asserzioni» di Buffon o di Voltaire sulla «superiorità dei bianchi sui negri» un «valore incidentale», ritenendole dettate da rudimentali «tentativi di spiegazione scientifica della natura e della specie», dal «concetto della gradualità dello sviluppo storico delle società», «dalle difficoltà ma anche alla necessità del progresso storico»³². Se appare infatti fallace il corto circuito tra il discorso sulle differenze tra le razze effettivamente posto dalle *Lumières* e le ideologie razziste otto-novecentesche³³, sarebbe ugualmente parziale un'interpretazione che sottostimasse la tendenza di

³¹ Cfr. in particolare la recensione di *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, in «Rivista storica italiana», LXXXV, 1973, pp. 232-236, che Diaz chiudeva con una sarcastica accusa di anacronismo circa l'«antropologia mancata dell'illuminismo» teorizzata da Duchet: «è come rimproverare a Buffon di non essere Levi-Strauss o a Diderot e a Raynal di non essere Fanon!», p. 236. Va sottolineato che le dure critiche di Diaz seguivano il riconoscimento a Duchet di aver raccolto «una grande miniera di informazioni» e di aver scritto un «libro denso di pensiero storico», p. 232.

³² Diaz, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 567.

³³ Il corto circuito si ritrova, ad esempio, nel celebre libro di George Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 2008⁶, (ed. or. *Towards the final solution. A history of european racism*, New York, Fertig, 1978) e, in parte, anche nel più recente saggio di Carlo Ginzburg, *Tolleranza e commercio. Auerbach legge Voltaire* (2002), in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 112-137. Lo studio parallelo di alcune pagine voltairiane e della lettura che ne fece Auerbach in *Mimesis* (1946) proposto da Ginzburg spiega, riconducendole al particolare contesto storico dei primi anni '40 del Novecento, le ragioni della ripulsa auerbachiana per aspetti dell'illuminismo considerati antesignani dell'omogenizzazione culturale e, in ultima istanza, della propaganda nazista. Dalle chiare affinità con la quasi coeva tesi di Adorno e Horkheimer, l'interpretazione di Auerbach viene da Ginzburg contestualizzata e superata, proponendo di distinguere l'illuminismo, con tutti i suoi «limiti storici», dalla sua «eredità ideale». Il superamento di anacronistici accostamenti tra illuminismo e nazismo è sicuramente condivisibile; lo sono meno i presupposti a-problematici della distinzione tra illuminismo ed «eredità ideale», nonché dell'equivalenza fra Settecento ed *età dei Lumi*, sulla base dei quali Ginzburg ritiene «fuori discussione» le «radici settecentesche delle ideologie razziste più tarde» (citazioni pp. 124 e 136). Questi presupposti si rivelano in-

molti *philosophes* a spiegare le differenze attraverso la trasmissione dei caratteri naturali di generazione in generazione. Le polarità determinate da una lettura del razzismo a partire dal “modello compiuto” del nazismo tendono entrambe a semplificare il problema: la storia del pregiudizio razziale non può essere né spiegata come un fenomeno ascrivibile soltanto all'epoca contemporanea, né rappresentata come un lungo filo in evoluzione dal Settecento o, ancora indietro, sin dalla classicità. Diaz coglieva quindi nel segno quando esortava sul piano della comprensione storica a non rifugiarsi in immediate e superficiali genealogie nella ricerca delle origini dei fenomeni. Tuttavia considerare «incidentali» le «asserzioni» di Voltaire sugli africani significava minimizzare la tensione continua propria dell'illuminismo tra la prospettiva universalista e la classificazione gerarchica dell'umanità³⁴. Del resto, Diaz stesso, nell'articolo citato, scriveva righe che si distinguevano per equilibrio metodologico:

Non sarebbe esatto da un lato dissimulare certe arretratezze o insensibilità di Voltaire circa la razza negra e la sua possibile inferiorità o circa le colpe dello schiavismo, come non sarebbe d'altro lato giusto affermare che Voltaire non si è preoccupato realmente del problema dei selvaggi se non per i riflessi che ne poteva trarre per le battaglie di idee che più gli premevano³⁵.

Le oscillazioni di Diaz facevano evidentemente parte del fervore polemico contro i detrattori dei Lumi. Al di là di queste contingenze resta però la sottolineatura inequivocabile della «scelta dei *philosophes* [...] essenzialmente antischiavistica e anche intonata a un umanitarismo volto almeno a rinnovare radicalmente nelle colonie i rapporti fra europei e indigeni»³⁶. Tale giudizio sarebbe stato pochi anni dopo suffragato dalla

fatti come un prisma deformante in cui quasi scompaiono la riflessione propriamente illuminista sull'universalità dei diritti dell'uomo e il dibattito sulla schiavitù coloniale.

³⁴ Cfr. Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit. p. 392.

³⁵ Diaz, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 563.

³⁶ Ivi, p. 567.

monografia di Biondi dedicata alla letteratura antischiavista, in cui il riferimento frequente alle ricerche di Duchet e il più generale clima storiografico di critica dell'ideologia illuministica mostravano un'influenza marginale, dal momento che la ricerca approdava a una sostanziale riaffermazione dell'interpretazione di Jameson. Montesquieu costituiva infatti il «cardine» del pensiero antischiavista francese settecentesco, le «fondamenta su cui l'edificio abolizionista è potuto crescere con relativa rapidità»³⁷, passando per l'*Encyclopédie*, i fisiocrati, Raynal, il movimento abolizionista degli anni '80 e, infine, l'abolizione della schiavitù nel 1794. Si trattava di uno sviluppo tutt'altro che lineare, ma la chiusura del volume sul decreto napoleonico di floreale non appare come un epilogo annunciato, logica conseguenza senza mediazioni umanitarie di un'ideologia coloniale *in fieri*, bensì come il tradimento di una prospettiva di emancipazione.

Esaltata dalla Convenzione nazionale e affossata dal Primo console, questa prospettiva emancipatrice fondata sull'universalità dei diritti dell'uomo è stata rivalutata negli ultimi vent'anni da ricerche condotte soprattutto nell'ambito della storiografia francese sulla Rivoluzione. Un filone di studi avviato e promosso significativamente da un intellettuale impegnato in Africa e in Francia nel movimento anticolonialista come Benot, che individuò nel nesso fra antischiavismo dei Lumi, abolizionismo e alba liberatrice della Rivoluzione in Francia e a Saint-Domingue l'itinerario che condusse all'abolizione della schiavitù nel 1794³⁸. La convincente sintesi conciliava le

³⁷ Biondi, *Ces esclaves sont des hommes*, cit., p. 112.

³⁸ La prima monografia in cui Benot cominciò a trattare questi temi fu *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970; un interesse successivamente sviluppato nelle tre opere maggiori sulla storia coloniale durante il periodo rivoluzionario e napoleonico: le citate *La Révolution française et la fin des colonies* (1987) e *La démence coloniale sous Napoléon* (1992); *La Guyane sous la Révolution française ou l'impasse de la Révolution pacifique*, Kourou, Ibis rouge, 1997. È possibile cogliere l'itinerario politico-intellettuale di Benot nella raccolta di saggi postuma *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny, Paris, La Découverte, 2005.

due letture contrapposte del decreto del 16 piovoso anno II, entrambe unilaterali e confinate in un capitolo marginale della storia rivoluzionaria: l'una ferma sull'idea della liberazione *octroyée*, dell'espansione verso le colonie dei principi di libertà ed eguaglianza dell'illuminismo e della Rivoluzione; l'altra che riteneva il decreto una misura dettata dal pragmatismo, imposto al potere metropolitano dalla sollevazione degli schiavi di Saint-Domingue del 1791 e dalla difficile congiuntura della guerra con la Gran Bretagna³⁹. I convegni in occasione dei bicentenari dell'insurrezione degli schiavi, dei provvedimenti di piovoso, floreale e della fondazione di Haiti, gli studi sull'abolizionismo francese, sulle realtà coloniali durante la congiuntura rivoluzionaria e napoleonica⁴⁰ sono invece riusciti a integrare nel

³⁹ Fu questa la lettura degli eventi che diede Aimé Césaire – leader politico e poeta martinicano, teorico della *négritude* – nella biografia di Toussaint Louverture: Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, préface de Charles-André Julien, édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Présence africaine, 1962² (I ed. 1961). Anche Cyril Lionel Robert James aveva insistito nella sua precedente biografia di Louverture sul ruolo determinante della rivoluzione degli schiavi di Saint-Domingue, ma riservava a Raynal una considerazione differente rispetto agli altri « enciclopedisti »: nell'*Histoire des deux Indes* James scorgeva la dottrina rivoluzionaria che aveva guidato il leader dei “giacobini neri”; cfr. Cyril Lionel Robert James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, prefazione di Sandro Chignola, postfazione di Madison Smartt Bell, Roma, DeriveApprodi, 2006 (ed. or. *The black jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo revolution*, London, Secker and Warburg, 1938). Su James politico, tra i protagonisti del movimento anticolonialista prima e dopo il secondo conflitto mondiale, e sulla centralità dello studio della Rivoluzione di Saint-Domingue per l'elaborazione della sua teoria rivoluzionaria, sia consentito il rinvio a Tuccillo, *Schiavi, colonie, rivoluzioni*, cit.

⁴⁰ Un'attività di ricerca che ha trovato e trova un suo punto di riferimento nel gruppo di studiosi riuniti nell'Association pour l'étude de la colonisation européenne (1750-1850), presieduta da Benot fino al suo decesso, costituitasi in via informale all'interno dell'Institut d'histoire de la Révolution française alla fine degli anni '80 del secolo scorso e, dal 1993, divenuta associazione autonoma: cfr. Association pour l'étude de la colonisation européenne (1750-1850). *Résumés des communications présentées lors des séminaires mensuels* (1995-2012), Paris, 2011, <http://static.blog4ever.com/2013/01/725491/APECE-Brochure-des-r-sums-1995-2012.pdf>. Quanto agli studi di maggiore rilievo, oltre ai citati atti dei convegni *Les abolitions de l'esclavage* (1995), *Esclavages, résistances et abolitions* (1999), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue* (2000), *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises*

racconto della Rivoluzione francese la storia coloniale, facendola uscire da quel «miroir truqué» cui in passato l'avevano relegata gli storici di ogni orientamento, quasi si trattasse di una «question externe, déjà de politique extérieure, et non un des enjeux des luttes en France»⁴¹.

A questo fecondo indirizzo di ricerca è per molti versi acrivibile la più volte citata sintesi *Lumières et esclavage*, in cui Ehrard si è rivolto alla lenta ma inesorabile vicenda dell'emersione dell'antischiavismo in Francia, presentata efficacemente come un'«histoire d'une prise de conscience»⁴², sostanziale all'illuminismo, che contribuì alla formazione dell'opinione pub-

(2003); ai volumi sul movimento abolizionista *La Société des Amis des Noirs* (1998), Grégoire et la cause des Noirs (2000) e di Piquet sull'*émancipation des Noirs dans la Révolution française* (2002); cfr.: *Esclavage, colonisation, libérations nationales. De 1789 à nos jours*, Actes du Colloque organisé à l'Université de Paris VIII, 24-26 février 1989, sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Paris, L'Harmattan, 1990; *Révolutions aux colonies*, «Annales historiques de la Révolution française», 293-294, 1993; Léger-Félicité Sonthonax. *La première abolition de l'esclavage. La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*, Actes du Colloque de Paris, 8-9 septembre 1990, textes réunis et présentés par Marcel Dorigny avec la collaboration de Yves Benot, nouvelle édition augmentée de documents inédits, Saint-Denis-Paris, Société française d'histoire d'outre mer-Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2005 (I ed. 1997); Claude Wanquet, *La France et la première abolition de l'esclavage (1794-1802). Le cas des colonies orientales. Île de France (Maurice) et La Réunion*, Paris, Karthala, 1998; *Périssent les colonies plutôt qu'un principe! Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage, 1789-1804*, sous la direction de Florence Gauthier, préface de Claude Meillassoux, Paris, Société des études robespierristes, 2002; *Haiti première République noire*, sous la direction de Marcel Dorigny, Saint-Denis-Paris, Société française d'histoire d'outre mer-Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2007 (I ed. 2003); Frédéric Règent, *Esclavage, métissage, liberté. La Révolution française en Guadeloupe 1789-1802*, Paris, Grasset, 2004; Bernard Gainot, *Les officiers de couleur dans les armées de la République et de l'Empire (1792-1815)*, Paris, Karthala, 2007.

⁴¹ Così Benot nell'ultimo capitolo di *La Révolution française et la fin des colonies*, intitolato *Dans le miroir truqué des historiens*, pp. 205-217: p. 215, dove evidenziava le omissioni e gli errori presenti nei classici della storiografia sulla Rivoluzione francese: da Madame de Staël a Jules Michelet, da Alexis de Tocqueville a Hippolyte Taine, fino ad Albert Mathiez, Georges Lefebvre e Albert Soboul.

⁴² Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., p. 19; per una più ampia analisi del volume di Ehrard cfr. la mia recensione in «Rivista storica italiana», CXXI, 2009, pp. 925-937.

blica. Un'interpretazione dall'esplicito orientamento polemico nei confronti di alcuni epigoni della storiografia degli anni '70, critici della filosofia dei Lumi fino alla mera denigrazione⁴³. Contro un'impostazione assurda anacronisticamente a giudice del passato, che ragiona come se «les Lumières étaient un état, non un mouvement; comme si leurs promoteurs n'avaient pas eu à soulever et réinventer le monde pour inventer les droits de l'homme», Ehrard ha inteso scrivere un vero e proprio «plaidoyer en défense». Una ricerca che valorizza l'antischiaivismo illuminista e ne afferma l'eredità fondamentale – da Montesquieu a Condorcet – per la scelta abolizionista della Convenzione: la schiavitù fu abolita nell'ambito della congiuntura rivoluzionaria metropolitana e coloniale, non per le esortazioni contenute nei trattati di filosofia politica o nei *pamphlets* abolizionisti, ma la «conviction idéologique» dei deputati «n'a pu tomber du ciel, si non du ciel de la raison des Lumières»⁴⁴.

Di fronte alla crescita dell'economia coloniale e dell'importazione di schiavi nelle colonie americane, gli uomini del XVIII secolo avevano a disposizione una millenaria tradizione di giustificazioni della schiavitù. Molti, interessati direttamente al mantenimento del sistema schiavistico, amministratori ti-

⁴³ I principali riferimenti polemici di Ehrard sono i volumi di Pierre Pluchon, *Nègres et juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris, Tallander, 1984 e di Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Puf, 2005 (1 ed. 1987, criticato anche dalla stessa Duchet nel citato saggio *Malouet et le problème de l'esclavage*); Id., *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*, Paris, Laffont, 1992; cui vanno aggiunti il testo abbastanza superficiale di Julien J. Lafontant, *Montesquieu et le problème de l'esclavage colonial dans l'Esprit des lois*, Sherbrooke, Naaman, 1979 e le più recenti ricerche di Laurent Estève, *L'ironie du droit naturel: pour une nouvelle lecture du livre XV, 5*, in «Kairos», 14, 1999, pp. 91-112, saggio confluito in Id., *Montesquieu, Rousseau, Diderot. Du genre humain au bois d'ébène*, Paris, Éditions Unesco, 2002. Curiosamente Sala-Molins scrive di condividere pienamente le analisi di Biondi: «la rigueur des analyses de Carminella Biondi [...] impose l'adhésion page après page de son splendide diptyque», *Le Code Noir*, cit., p. 11; su questo controverso studio cfr. l'ampia e condivisibile recensione di Georges Benrekassa, *Louis Sala-Molins, le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, in «Revue Montesquieu», 6, 2002, pp. 265-277.

⁴⁴ Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., pp. 15-16.

morosi di procedere sulla via delle riforme, dotti che vedevano nella schiavitù dei neri una tra le ordinarie e necessarie forme di subordinazione della società oppure uno strumento per sottrarre masse di pagani alla dannazione eterna, si avvalsero di quella tradizione per sostenere lo *status quo* impostosi a seguito delle scoperte geografiche. Tuttavia, la crisi di alcuni aspetti di quel modello coloniale e la necessità di riaffermare la legittimità della schiavitù contro i detrattori dell'istituzione richiedevano l'impegno in una battaglia ideologica per l'affermazione della liceità dello sfruttamento delle popolazioni *altre*, che passava dalla confutazione della possibilità per le nazioni *selvagge* di perfezionarsi e acquisire col tempo la *civilisation*. Questa possibilità, che i filo-schiavisti tentarono di confutare, si delineava come una forma embrionale di evoluzionismo culturale che accomunava discorsi molto diversi fra loro, cui corrispondevano posizioni altrettanto diversificate sulla gestione delle colonie: dai teologi intenti a difendere il dettato biblico monogenista agli abolizionisti che auspicavano il diffondersi della civiltà (europea) in modo da legare con vincoli di fraternità e uguaglianza tutti i popoli. Per contrastare tale minaccia per il sistema schiavista, l'*antico* delle maledizioni e delle genealogie bibliche, della schiavitù per natura aristotelica, del diritto romano, della dottrina cristiana, dei trattati di medicina e finanche della legittimazione dell'istituzione dei giusnaturalisti si consolidò con il *moderno* della scienza dell'uomo settecentesca: la teoria delle fissità razziali annientava le condizioni di emancipazione, cristallizzando i rapporti di forza geopolitici e respingendo le obiezioni degli antischiavisti⁴⁵.

In questo snodo, che indubbiamente conobbe il contributo di *savants* ascrivibili alla temperie illuminista, si formò la nebuolosa e sinistra sovrastruttura ideologica che aprì la strada al razzismo otto-novecentesco. Ma se in tal senso è possibile parlare di origini settecentesche del razzismo moderno, sarebbe fuorviante non riflettere sulla natura esclusivamente ideologica della teoria razzista, che non autorizza a far coincidere sul piano del-

⁴⁵ Cfr. Anthony Pagden, *Razzismo e colonialismo europeo: un'indagine storica*, in *Il razzismo e le sue storie*, Atti del Convegno dell'Associazione Sigismondo Malatesta, Sant'Arcangelo di Romagna, 5-6 luglio 1991, a cura di Girolamo Imbruglia, Napoli, Esi, 1992, pp. 171-181.

l'interpretazione storiografica la sedicente scientificità delle sue manifestazioni più recenti, culminate negli abomini del Terzo Reich, con un'effettiva assunzione di una dimensione scientifica. Detto altrimenti, la storia del razzismo è spesso stata scritta a partire da un parametro di scientificità che non può essergli in alcun modo attribuito: gli studi sul corpo umano, l'anatomia e la frenologia comparate che iniziarono nel Settecento, e che si perfezionarono nel corso dei secoli successivi, non fondano "scientificamente" la gerarchia fra le razze allo stesso modo delle precedenti teorie di trasmissione ereditaria attraverso i fluidi (sangue, sperma e latte) dei caratteri dell'inferiorità umana risalenti all'antisemitismo tardomedievale e ai dibattiti iberici sulla *limpieza de sangre*⁴⁶. Sulla base di queste considerazioni, per il XVIII secolo sarebbe altresì fuorviante non distinguere il ruolo che ebbero i settori più avanzati della *République des lettres*. Molti *philosophes* condivisero le convinzioni diffuse sulle differenze tra le razze umane, sull'impossibilità per alcune tra esse di giungere ai più elevati livelli di civilizzazione. Una posizione inaccettabile, in quanto strutturata su criteri razziali, ma che sarebbe anacronistico valutare senza considerare le profonde implicazioni politiche che ebbe per il superamento dell'idea di legittimità della schiavitù e, su un più lungo periodo, della stessa categoria di razza. Stretti nella tensione tra universalismo e tendenza alla classificazione gerarchica, gli illuministi delinearono un disegno di emancipazione dell'uomo fondato sull'universalità dei diritti dell'uomo che non

⁴⁶ L'origine iberica tardomedievale del razzismo e l'impossibilità di valutare i caratteri scientifici nel processo storico di definizione della teoria razzista sono al centro della lettura della storia del razzismo moderno che Jean-Frédéric Schaub propone da alcuni anni nell'ambito dei suoi seminari di studio all'EHESS di Parigi. Importanti spunti sono già presenti in Jean-Frédéric Schaub, *Oroonoko. Prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude*, Paris, Seuil, 2008, pp. 155-186. A proposito del concetto di razza come (presunta) categoria scientifica, del ruolo storico della genetica umana nello stabilire la variabilità biologiche quasi esclusivamente esteriori (quelle cioè già rilevate dall'antropologia fisica ed elevate a irriducibili diversità biologiche *interne*) fra i diversi gruppi umani, cfr. il saggio del biologo Guido Modiano, *Coincidenze e divergenze tra le varie possibili definizioni di razza*, in *Il razzismo e le sue storie*, cit., pp. 29-78.

poteva ammettere la schiavitù. La posizione di Voltaire, su cui non senza riferimenti testuali si sono accaniti i più accesi strali contro il razzismo schiavista delle *Lumières*, risulta in tal senso pregnante. Nell'*Essai sur les mœurs* (1756) non considerava affatto estrinseche le differenze nel colore della pelle, nella forma degli occhi, nella consistenza dei capelli fra le diverse «races»⁴⁷. Questi elementi investivano le qualità umane, l'intelligenza, le capacità di attenzione e di apprendimento, determinando l'inferiorità dei neri rispetto ai bianchi: «c'est par là que les Nègres sont les esclaves des autres hommes»⁴⁸. Eppure, nella stessa opera, Voltaire denunciava la negazione dell'umanità perpetrata ai danni degli *indios* e dei neri impiegati nelle miniere d'argento di Potosì⁴⁹; e fustigava la retorica dell'evangelizzazione, svelando l'ipocrisia delle moderne società commerciali che godevano del lavoro di uomini trattati alla stregua di «bêtes de somme»⁵⁰. «Après cela», esclamava indignato, «nous osons parler de droit des gens!»⁵¹. Un genere di giudizi che è possibile ritrovare sia in *Candide* (1756)⁵² sia negli articoli *Esclavage* e *Esclaves* delle *Questions sur l'Encyclopédie* (1772)⁵³.

⁴⁷ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756), introduction, bibliographie, relevé des notes et index par René Pomeau, Paris, Garnier, 1990, ch. CXLI: «la race des Nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers».

⁴⁸ Ivi, ch. CXLV.

⁴⁹ Ivi, ch. CXLVIII.

⁵⁰ Ivi, III, ch. CLII.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Voltaire, *Candide ou L'optimisme. Traduit de l'allemand de M. le docteur Ralph. Avec les additions qu'on a trouvées dans la poche du docteur, lorsqu'il mourut à Minden, l'an de grâce 1759* (1759), ch. XIX, in Id., *Candide et autres contes*, édition complète présentée, établie et annotée par Frédéric Deloffre, postface de Roland Barthes, Paris, Gallimard, 1992², pp. 9-108 e relative note pp. 407-423.

⁵³ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs* (1772), in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, vol. 41, sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, pp. 211-235.

L'approccio antropologico all'*alterità* – ed è questo l'aspetto più convincente delle critiche di Diaz a Duchet – verrà secoli dopo e sarebbe assurdo pretenderlo nel Settecento. Anche quando fu all'ordine del giorno l'espansione di un modello repubblicano rivoluzionario fondato sulla sovranità popolare, l'universalismo dei diritti si tradusse nell'impegno a coinvolgere i popoli nel percorso di emancipazione compiuto dalla Francia. Lo schema valeva per i popoli oppressi dal giogo dell'*Ancien régime* e, a maggior ragione, per quelli che si trovavano a un livello inferiore di civilizzazione. Gli elementi naturali e culturali che ai loro occhi ne stabilivano l'inferiorità restavano. Lo scarto consisteva nel non ricondurli a fonti di legittimazione dell'asservimento, nel considerarli invece ostacoli da rimuovere per favorire il generale progresso dello spirito umano.

I *philosophes*, gli amministratori, gli uomini politici che elaborarono il discorso antischiavista intervennero sui punti lasciati in sospeso dalla rottura montesquieuiana, li integrarono con argomenti economici sull'improduttività del lavoro servile (che erano già stati posti da Hume)⁵⁴, li radicalizzarono fino a proporre modalità di superamento del sistema coloniale schiavista⁵⁵. Dalla riflessione di Montesquieu cominciò quindi la pro-

⁵⁴ Cfr. Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit., in particolare pp. 71-119.

⁵⁵ La radicale ipotesi di dismissione del comparto coloniale di fronte all'impossibilità di mantenerlo senza il ricorso a manodopera servile, pur minoritaria, attraversò l'antischiavismo francese fino agli anni della Rivoluzione, ed era già presente nella voce *Traite des Nègres* dell'*Encyclopedie* scritta da Jaucourt: «on dira peut-être qu'elles seraient bientôt ruinées, ces colonies, si l'on y abolissait l'esclavage des Nègres. Mais quand cela serait, faut-il conclure de là que le genre humain doit être horriblement lésé, pour nous enrichir ou fournir à notre luxe? [...] Peut-il être légitime de dépouiller l'espèce humaine de ses droits les plus sacrés, uniquement pour satisfaire son avarice, sa vanité, ou ses passions particulières? Non... que les colonies européennes soient donc plutôt détruites que de faire tant de malheureux»; tuttavia l'ipotesi era sostanzialmente retorica in quanto nel capoverso successivo Jaucourt si diceva convinto che «il est faux que la suppression de l'esclavage entraînerait leur ruine», Jaucourt, *Traite des Nègres (Commerce d'Afrique)*, in *Encyclopédie*, cit., tome XVI, [1765], pp. 532-533: p. 533. Cfr. Florence Gauthier, *Perissent les colonies plutôt qu'un prince! De Jaucourt à Marx en passant par Robespierre et Desmoulin*, in *Perissent les colonies plutôt qu'un prince!*, cit., pp. 91-103.

gressiva presa di coscienza dell'insopportabile e, come in molti altri campi, le *Lumières* divennero agenti dello sgretolamento della tradizione: gli «umanisti moderni» non liberarono gli schiavi, ma liberarono il pensiero. Una prospettiva liberatrice che alla lettura delle fonti si rivela ben oltre l'ambito francese.

2. *Riflessioni sull'Esprit des lois: Ermenegildo Personè e Antonio Genovesi*

Se v'è Uomo al Mondo, cui faccia di mestieri un valevolissimo Protettore, io appunto son desso, [...] che avendo date alla luce le mie Riflessioni sullo Spirito delle leggi, ò tirati sopra di me gli sguardi di tutto l'Universo, che mi crede un audace, per aver osato di mirare in volto, non che di attaccare il prediletto figliuol delle Muse, l'ornamento del Secol nostro, l'immortale, e non mai abbastanza lodato Presidente di Montesquieu⁵⁶.

L'«audace» autore di queste righe datate 6 ottobre 1766 era il leccese Ermenegildo Personè, figura poco nota di letterato di provincia, che a Napoli compì gli studi e si dedicò alla carriera forense. Sindaco di Lecce nel biennio 1761-1762, fu membro dell'Accademia peloritana de' pericolanti di Messina e, dal 1780, dell'Accademia reale delle scienze e belle lettere di Napoli. La citazione è tratta dalla dedica al marchese Angiolo Cavalcanti (luogotenente della Regia Camera della Sommaria del Regno di Napoli) premessa alle *Riflessioni sullo Spirito delle leggi* (1765 [1766]), traduzione accresciuta delle *Réflexions sur l'Esprit des loix*⁵⁷ (1761), in cui Perso-

⁵⁶ *Riflessioni di Ermenegildo Personè sullo Spirito delle leggi. Tradotte dal Francese, accresciute, e dal medesimo Autore indirizzate ad un amico*, Napoli, Vincenzo Flauto, 1765, ma probabilmente edite l'anno successivo; la dedica senza numeri di pagina da cui si cita è infatti datata 6 ottobre 1766 (d'ora in poi citate come *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*).

⁵⁷ *Réflexions sur l'Esprit des loix, adressées à un de ses amis par M. Her. Per.*, Lecce, Viverito, 1761. Alle *Réflexions* sono dedicate alcune pagine da Paola Berselli Ambri, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960, pp. 153-156, che non dà

nè proponeva una minuziosa confutazione del capolavoro di Montesquieu: la sua convinzione era che in esso «*v'è il mediocre, v'è il buon, ma è più il cattivo*»⁵⁸. Les *Réflexions* furono recensite nella rivista di Giovanni Lami «*Novelle letterarie*», che riportava il commento di un anonimo corrispondente. Questi scriveva di aver letto il testo soltanto «qua e in là qualche squarcio», dai quali aveva però tratto l'impressione di una «critica assai dozzinale» con frequenti «paralogismi»; un giudizio divergente da quello di Antonio Genovesi, che – continuava il corrispondente – «me lo lodò molto». La superficialità delle *Réflexions* era provata con quanto Personè scriveva nell'*Avant-propos*: se il lettore avesse disapprovato le obiezioni mosse a Montesquieu, «tout son regret sera d'avoir mal employé vingt semaines pour attaquer un Ouvrage de vingt ans». Da questo motto, il recensore ipotizzava la giovane età dell'autore: «ci vogliono altro che venti settimane per intendere lo Spirito delle leggi: ma l'amor proprio, specialmente ne' giovani, è un gran seduttore»⁵⁹.

Accuse pesanti, che nella traduzione italiana delle *Réflexions* non lasciarono traccia soltanto nella dedica a Cavalcanti. Nella *Premessa* Personè respingeva la critica di superficialità rigettandola contro la recensione: l'a-

conto né della successiva traduzione in italiano, né dei legami con la coeva riflessione di Genovesi sull'*Esprit des lois*. La monografia di Berselli Ambri fornisce utili informazioni sulla circolazione settecentesca italiana di Montesquieu, ma con non poche imprecisioni, che sono state evidenziate e corrette da Salvatore Rotta nel fondamentale saggio *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», I, 1971, pp. 55-209, ripubblicato in *Scritti scelti di Salvatore Rotta*, «Elio»s, 2003, http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesetit.html.

⁵⁸ *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, p. 7 (il corsivo è di Personè).

⁵⁹ «*Novelle letterarie*», pubblicate in Firenze l'anno MDCCLXII, tomo XXIII, n. 9, 25 febbraio 1762, coll. 134-135: col. 135. Sulle «*Novelle letterarie*» mi limito a rinviare a: Franco Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1998² (I ed. 1969), in particolare pp. 331-348; Giuseppe Ricuperati, *Giornali e società nell'Italia dell'Ancien Régime (1668-1789)*, in *La Stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, a cura di Valerio Castronovo e Nicola Tranfaglia, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 67-372: pp. 165-187; per la bibliografia aggiornata su Lami cfr. Maria Pia Paoli, *Giovanni Lami*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, vol. 63, 2004, pp. 226-231.

nonimo corrispondente delle «Novelle letterarie», che dichiarava di aver letto solo in parte le *Réflexions*, avrebbe dovuto esimersi dall'esprimere «imprudentemente» il suo «sentimento» e, con «maggiore imprudenza»⁶⁰, dal renderlo pubblico. L'incomprensione di quanto scritto nell'*Avant-propos* sui tempi di lettura dell'*Esprit des lois* fugava ogni dubbio, secondo Personè, circa la scarsa consistenza del suo detrattore. I venti giorni – spiegava – si riferivano al tempo impiegato per la confutazione e non per la comprensione dell'*Esprit des lois*. Al riguardo chiamava in causa un passaggio del *Contrat social*: se valeva il giudizio di Rousseau per il quale il «Libro è scritto con poco ordine, e con meno chiarezza»⁶¹, si potevano spendere molti giorni per intenderlo «ma dopo che si è inteso, possono bastare pochissimi giorni, per confutarlo: lo che può accadere, sempre che si abbiano pronte buone armi da farlo»⁶².

Personè riteneva fallite quelle che considerava le due ambizioni fondamentali dell'*Esprit des lois*: l'analisi sistematica dei rapporti fra le leggi e i caratteri storico-naturali delle nazioni; la possibilità di servirsi di tale analisi per definire il miglior impianto legislativo adatto a una nazione. Questo radicale dissenso si fondava sul rifiuto del progetto riformatore illuminista di trasformazione della società mediante l'intervento del legislatore orientato da un *dover essere* stabilito in sede teorica. Lontani erano i tempi in cui Machiavelli analizzava «il mondo qual è», ne descriveva i «mali» e consigliava gli opportuni «rimedi»:

I Politici moderni, formando sistemi metafisici, ci descrivono il Mondo, come dovrebbe essere; e quantunque c'insegnino la strada per farlo divenir tale, i loro sforzi son riusciti sempre vani, poiché il Mondo non è stato mai tale, né mai lo sarà, finché le passioni avranno l'imperio sopra la ragione⁶³.

⁶⁰ *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, p. 6.

⁶¹ *Ibid.* Cfr. Rousseau, *Du contrat social*, cit., livre III, ch. 4: «ce beau génie [il riferimento è a Montesquieu] a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté».

⁶² *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, p. 6.

⁶³ Ivi, rifl. CLIX, sul cap. 16 del libro XXI, p. 327.

Montesquieu, criticato da Rousseau per essersi accontentato di «traiter du droit positif des gouvernements établis», invece di stabilire «ce qui doit être pour bien juger de ce qui est»⁶⁴, da cui Filangieri sarebbe partito in merito alla «ragione di quello che si è fatto», ma da cui si sarebbe allontanato alla ricerca delle «regole di quello che si deve fare»⁶⁵, veniva, al contrario, tacciato di mancanza di realismo e innalzato a emblema di una diffusa tendenza, giudicata negativa, della filosofia politica. Il “sistema metafisico” elaborato nell’*Esprit des lois* coincideva, secondo Personè, con la repubblica, esaltata nella forma del governo misto inglese, che aveva conservato solo una parvenza di monarchia. Alla separazione dei poteri e a quella che considerava una concezione democratica della virtù politica, in quanto sentimento che poteva riguardare chiunque, Personè opponeva la superiorità della monarchia, strutturata nell’ordine gerarchico tra sovrano e nobiltà, distinta dalla tirannia ma non dal dispotismo. Il nesso leggi-clima proposto da Montesquieu era accolto in senso conservatore: se nell’*Esprit des lois* aveva insita la forza riformatrice della ricerca della migliore legislazione possibile, nelle *Riflessioni* diveniva, invece, sostanziale giustificazione dell’esistente:

Si stancheranno dunque una volta gli Uomini di cercare una riforma, che l’esperienza à sempre dimostrata impossibile; ma non si stancheranno mai di cercare i rimedi contro i mali, che gli tormentano⁶⁶.

Personè rifiutava la moderna società europea, il ruolo predominante che il commercio aveva ormai assunto nel delineare i rapporti tra gli Stati. La posizione di Montesquieu era diversa, riteneva che il lusso fosse «propre aux monarchies» e ne analizzava le implicazioni: «les richesses par-

⁶⁴ Rousseau, *Émile ou de l’éducation* (1762), livre V, présentation et notes par André Charak, Paris, Flammarion, 2009.

⁶⁵ *Scienza della legislazione*, I, libro I, p. 20.

⁶⁶ *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, p. 327.

ticulières n'ont augmenté que parce que elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu'il leur soit rendu»⁶⁷. Da tale necessità dovevano scaturire le riforme. Per rendere prospera una nazione retta da una monarchia bisognava operare affinché il lusso fosse ripartito tra le diversi componenti della società, in modo tale da innescare i meccanismi virtuosi di compensazione determinati dalla circolazione della ricchezza in eccesso:

Ainsi, pour que l'État monarchique se soutienne, le luxe doit aller en croissant, du labourer à l'artisan, au négociant, aux nobles, aux magistrats, aux grands seigneurs, aux traitants principaux, aux princes; sans qui tout seroit perdu⁶⁸.

Era proprio questo approccio riformatore il discrimine tra la lettura di Personè e quella di Antonio Genovesi nelle postille all'*Esprit des lois*, pubblicate postume in nota alla traduzione italiana uscita a Napoli nel 1777⁶⁹. L'abate salernitano aveva letto e apprezzato le *Riflessioni* di Personè. Mosse anch'egli critiche all'*Esprit des lois*, a partire dalla tripartizione onore-virtù-timore corrispondente alle tre forme di governo monarchia-repubblica-dispotismo. Il modello istituzionale cui Genovesi guardava era infatti una monarchia regolata dalla virtù, rispettosa delle leggi, che faceva a meno dei poteri intermedi della nobiltà. Tuttavia, seguiva Montesquieu nell'accettare la moderna società commerciale come ambito dell'intervento

⁶⁷ *Esprit des Lois*, VII, 4.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Spirito delle leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli, Domenico Terres, 1777, 4 voll. Si apprende dalla *Prefazione dell'editore* e dalla seguente relazione del revisore Domenico Cavallario (datata Napoli, 16 settembre 1776) che la pubblicazione si basava su un esemplare dell'*Esprit des lois* custodito da Domenico Terres, postillato «per uso privato» da Genovesi (probabilmente negli anni '60). Questa importante edizione napoletana, riprodotta con poche varianti in diverse edizioni ottocentesche, integrava la traduzione italiana uscita nel 1773 a Venezia per i tipi di Graziosi. Cfr.: Enrico De Mas, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, Firenze, Le Monnier, 1971; Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., in particolare pp. 127-133.

politico sorretto da un complessivo disegno riformatore. Constatava che «oggi il Commercio è il fondo di quasi tutti gli Stati di Europa»⁷⁰ e concepiva il lusso come fattore indispensabile per la prosperità di una nazione⁷¹. La prospettiva di Personè restava invece quella moralistica tradizionale: vedeva nel lusso una causa di «incontinenza pubblica» e di «spopolazione», un «male necessario», un «fiume orgoglioso, che non si può deviare, per non lasciare arido il Paese, che ne à bisogno; ma deve esser sempre trattenuto con fortissimi ripari, perché non lo allaghi e distrugga»⁷². Come è stato efficacemente argomentato in uno dei rari studi dedicati alle *Riflessioni*, questa divergenza con Genovesi costituisce un tassello della genealogia del doppio filone che percorse la cultura dei Lumi napoletana. Da un lato, un orientamento diffidente verso i progetti di trasformazione della società, che alla fine degli anni '70 trovò il suo “manifesto teorico” nelle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* (1779-1780) di Francescantonio Grimaldi, inquadrato da Franco Venturi all'interno di un illuminismo conservatore. Dall'altro lato, la linea riformatrice, irradiata nei ceti colti della capitale e delle province dal magistero di Genovesi, che nelle sue articolazioni raggiunse esiti, per certi versi, radicali nelle opere di Gaetano Filangieri e Francesco Mario Pagano⁷³.

All'interno del secondo filone si delinearono in prevalenza le posizioni antischiaviste, ma la loro genesi e il loro sviluppo non furono affatto estranei al confronto stabilito con gli “illuministi conservatori”. Tali critiche della schiavitù coloniale devono quindi essere esaminate tanto nella di-

⁷⁰ *Spirito delle leggi*, cit., II, nota di Genovesi al libro XXI, cap. 13, terzo cpv., p. 346.

⁷¹ Al citato passo dell'*Esprit des lois* (VII, 4), Genovesi apponeva una nota che intendeva chiarire i meccanismi di circolazione della ricchezza innescati dal lusso (il «soverchio»): «Perché l'artista restituisce il soverchio al contadino; il negoziante all'artista; al negoziante il nobile ec.», ivi, I, p. 210.

⁷² *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, rifl. XLVII, sul cap. 4 del libro VIII, pp.132-135: p. 135; cfr. anche ivi, rifl. L, sul cap. 15 del libro VII, pp. 138-140.

⁷³ Girolamo Imbruglia, *Due opposte letture napoletane dell'Esprit des lois: Genovesi e Personè*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di Domenico Felice, Pisa, Ets, 2005, 2 voll., I, pp. 191-210.

menzione transnazionale del dibattito antischiavista, quanto nel peculiare contesto del movimento riformatore degli illuministi meridionali. La confutazione dell'*Esprit des lois* di Personè permette di concentrare l'attenzione su un punto di intersezione diretta tra i diversi livelli di indagine implicati. Nel libro XV Montesquieu si riprometteva di studiare *Comment les lois de l'esclavage civil ont du rapport avec la nature du climat*. A leggere i diciannove capitoli di cui consta⁷⁴ restano aperti molti interrogativi sul rapporto tra schiavitù civile e clima, ma ci si imbatte nella fondazione dell'antischiavismo illuminista. Le obiezioni di Personè offrono la possibilità di ripercorrere da una prospettiva inedita questo momento fondativo, che sarà discusso nei suoi punti forti e nelle sue debolezze argomentative, interagendo anche con altri momenti della sua circolazione settecentesca italiana ed europea.

3. La critica delle fonti della schiavitù (*Esprit des lois*, XV, 2)

Il fondamentale contributo di Montesquieu alla storia dell'antischiavismo risiede nell'affermazione dell'esclusione reciproca tra schiavitù e diritto. Già nella *Pensée* 174 (prima del 1732)⁷⁵ Montesquieu aveva scritto che l'«esclavage est contre le Droit naturel, par lequel tous les hommes naissent libres et indépendants»⁷⁶. Non era tuttavia questo principio a intaccare la concezione tradizionale della schiavitù. L'opposizione tra

⁷⁴ I capitoli erano diciotto nell'*editio princeps* del 1748 e nelle due successive edizioni parigine del 1749 e del 1750. *Des nations chez lesquelles la liberté civile est généralement établie* fu inserito come capitolo IX a partire dall'edizione postuma del 1757. Il capitolo include alcuni passaggi della lettera datata 8 aprile 1750, in cui Montesquieu rispondeva a delle osservazioni dell'erudito Pierre-Jean Grosley: Montesquieu, *Réponse à des observations de Grosley sur l'Esprit des lois* (8 avril 1750), in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 1196-1200.

⁷⁵ In *Lumières et esclavage* (p. 145) Ehrard ha proposto una datazione antecedente al 1728. Devo a Catherine Volpilhac-Augier, che ringrazio vivamente, la preziosa informazione della necessità di posticipare al 1732 il termine *ad quem*.

⁷⁶ Montesquieu, *Pensée* 174, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 1467-1469.

schiavitù e diritto naturale era presente finanche nelle *Institutiones* del *Corpus iuris civilis* di Giustiniano, che, come è noto, strutturavano il *ius personarum* a partire dalla divisione tra «liberi» e «servi»⁷⁷: «servitutes [...] sunt iuri naturali contrariae (iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur)»⁷⁸. La novità consisteva nel sancire che «en vain, les lois civiles forment des chaînes; la Loi naturelle les rompra toujours»⁷⁹, ovvero nel negare all'istituzione qualsiasi forma di legittimità nella società civile. La confutazione verrà sviluppata nel libro XV dell'*Esprit des lois*, dove però non sarà conservato un passaggio emblematico della posizione antischiavista di Montesquieu, in cui non esitava a dichiarare la «guerre de Spartacus [...] la plus légitime qui ait jamais été entreprise», e a chiosare auspicando «malheur à ceux qui font des lois que l'on peut violer sans crime!»⁸⁰.

Le ben sette *riflessioni* (CXIII-CIX) critiche che Personè dedicava al libro XV non erano certo state scritte per sostenere l'impiego di schiavi neri nelle piantagioni americane. L'argomento era al di fuori dei suoi obiettivi polemici e non a caso scelse di riservare uno spazio esiguo alla discussione della brillante ironia del celebre capitolo 5 sull'*esclavage des Nègres*. La disamina del giurista leccese marginalizzava il valore di stringente attualità politica che assumeva l'esame delle fonti della schiavitù nel diritto romano in Montesquieu, protagonista di una diffusa tendenza della cultura dei Lumi a discutere l'antichità per affrontare problematiche contemporanee⁸¹. Montesquieu stesso aveva chiarito che la schiavitù di cui parlava era l'«esclava-

⁷⁷ *Iustiniani Institutiones*, liber primus, tit. III, *De iure personarum*, in *Corpus iuris civilis*, editio stereotypa quinta decima, *Institutiones* recognovit Paulus Krueger, *Digesta* recognovit Theodorus Mommsen, retractavit Paulus Krueger, Berolini, Weidmannos, 1928 (d'ora in poi *Institutiones* e *Digesta*).

⁷⁸ Ivi, I, II.

⁷⁹ Montesquieu, *Pensée* 174, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 1467-1469.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr., ad esempio, la recente monografia di Pierre Briant su Alessandro Magno e la cultura dei Lumi europea: *Alexandre des Lumières. Fragments d'histoire européenne*, Paris, Gallimard, 2012. Sui rapporti fra antichità classica e pensiero politico settecentesco la bibliografia

ge pris à la rigueur, tel qu'il étoit chez les Romains, et qu'il est établi dans nos colonies»⁸². E del resto, già nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) mostrava come lo studio dei costumi dell'antica Roma, di una società schiavista e dall'«humeur féroce», consentisse di capire per analogia la «férocité» della moderna società coloniale:

Les Romains, accoutumés à se jouer de la nature humaine, dans la personne de leurs enfants et de leurs esclaves, ne pouvoient guère connoître cette vertu que nous appelons humanité. D'où peut venir cette férocité que nous trouvons dans les habitants de nos colonies, que de cet usage continuel des châtimens sur une malheureuse partie du genre humain?⁸³

Il registro in cui si muovevano le obiezioni di Personè era tuttavia un altro. Intendeva difendere la tradizione del diritto romano, la legittimazione dell'istituzione sulla base del diritto delle genti. Il parametro criti-

è molto ampia, mi limito per adesso a rinviare ai seguenti testi, molto diversi fra loro per impostazione critica: Luciano Guerri, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida, 1979; John Pocock, *Barbarism and religion*, Cambridge, Cambridge University press, 1999-2010, 5 voll.; Giuseppe Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2007² (I ed. 2000), in particolare pp. 260 e ss.; nonché alla classica monografia di Giuseppe Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1954.

⁸² *Esprit des lois*, XV, 2, nota c.

⁸³ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (I ed. 1734, II ed. definitiva 1748), chap. XV, in Id., *Œuvres complètes*, cit., II, p. 148. Questo passo delle *Considérations* è stato valorizzato da Ehrard in *Lumières et esclavage* (p. 146) come esempio capitale dell'indissociabilità nel pensiero di Montesquieu fra il discorso sulla schiavitù antica e quello sulla moderna schiavitù coloniale. Un'interessante analisi del rapporto di Montesquieu con la storia di Roma è quella di Vanessa De Senarclens, *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2003. Cfr., inoltre, *Esprit des lois*, XV, I, in cui la schiavitù è valutata come dannosa sia per lo schiavo «parce qu'il ne peut rien faire par vertu», sia per il padrone «parce qu'il contracte avec ses esclaves toutes sortes de mauvaises habitudes».

co coincideva con il dettato del titolo terzo (*De iure personarum*) del primo libro delle *Institutiones*, che definiva la schiavitù «constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur» e stabiliva le modalità attraverso cui si nasceva o si diveniva schiavi⁸⁴. Il dissenso di Perso-
nè si concentrava pertanto sul capitolo 2 del libro XV dell'*Esprit des lois*, in cui il principale riferimento polemico era, almeno formalmente, proprio il titolo terzo delle *Institutiones*. Montesquieu intendeva indagare – come recita il titolo del capitolo in questione – l'«origine du droit de l'esclavage chez les jurisconsultes romains», e muoveva dalla constatazione che la pietà era stata, paradossalmente, motivo di introduzione della schiavitù nel diritto romano secondo tre «manières», corrispondenti al diritto delle genti, al diritto civile e al diritto naturale.

Il primo principio confutato era che «le droit des gens a voulu que les prisonniers fussent esclaves, pour qu'on ne les tuât pas»⁸⁵. I giureconsulti precisavano infatti che un uomo diveniva schiavo «iure gentium [...] ex captivitate»; la stessa denominazione di *servus* rinviava alla pratica degli «imperatores» di «servare» la vita dei «captivos» vendendoli⁸⁶. Contro il diritto del vincitore di asservire il prigioniero di guerra, Montesquieu negava il diritto di uccidere in guerra «autrement que dans le cas de nécessité». L'uccisione del *captivus* era assimilabile all'omicidio a sangue freddo del nemico dopo «la chaleur de l'action» di guerra, se non addirittura alla terribile pratica di mangiare i prigionieri: atti «rejetés de toutes les nations du monde». Il baratto della vita in cambio della schiavitù era dunque insensato, dal momento che lo *status* di prigionia del nemico vinto provava di per sé la mancata necessità dell'omicidio per difesa naturale. In definitiva, la riduzione in schiavitù del prigioniero costituiva una misura solo apparentemente pietosa oltre che illegittima, in quanto esulava dalle facoltà di azione del vincitore sul vinto concesse dal diritto di guer-

⁸⁴ *Institutiones*, I, III.

⁸⁵ *Esprit des lois*, XV, 2.

⁸⁶ *Institutiones*, I, III; questa etimologia fu messa in discussione da Émile Benveniste, *Le nom de l'esclave à Rome*, in «Revue des études latines», X, 1932, pp. 429-440.

ra, circoscritte a «s'assurer tellement de leur personne qu'ils ne puissent plus nuire»⁸⁷.

Personè contestava radicalmente l'impianto della confutazione di Montesquieu, esaltando la pietà dei giureconsulti. Tuttavia non mancava di confrontarsi con l'evidenza logica che escludeva la necessità dell'omicidio del nemico in stato di prigionia. «Questa massima» era ritenuta «forse [...] vera» e comunque «molto utile al Genere Umano», ma non per questo in grado di smentire il giudizio che attribuiva alla pietà l'introduzione della «Schiavitù de' Prigionieri di Guerra»:

Avendo le nazioni adottata la massima [sia anche falsa] che i Prigionieri di guerra si possano ammazzare fuori del caso di necessità; è chiaro che il costume di fargli Schiavi, non poté essere introdotto per altro principio, se non per quello della Pietà⁸⁸.

Questa parziale concessione a Montesquieu non condizionava la valutazione di una misura che riteneva utile a salvare delle vite umane:

Forse era falsa la massima, che si potessero ammazzare fuori del caso di necessità; ma dopo che l'ebbero le Nazioni adottata, non si può negare che s'introdusse il costume di fargli schiavi, unicamente per salvar loro la vita⁸⁹.

Anche rispetto al fondamento della schiavitù nel diritto civile, Personè riteneva che la pietà avesse indotto i giureconsulti romani a introdurre l'istituzione nel *corpus* normativo:

La Legge civile accordava al Creditore di poter vendere il suo Debitore, che non era in istato di pagare; era dunque un atto di pietà lo accordare al Debitore la libertà di trovarsi un Padrone a suo piacere, senza aspettare di esser venduto a piacere dal Creditore⁹⁰.

⁸⁷ *Esprit des lois*, XV, 2.

⁸⁸ *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, rifl. CXIII sul cap. 2 del libro XV, p. 251 (la parentesi quadra che chiude l'espressione «sia anche falsa» è di Personè).

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, p. 252.

Con queste righe Personè intendeva confutare quanto scritto da Montesquieu sul «droit civil des Romains» che «permet à des débiteurs que leurs créanciers pouvoient maltraiter, de se vendre eux-mêmes»⁹¹. La difesa della tradizione romanistica portava Personè a seguire Montesquieu nella discussione di un principio estraneo al diritto romano, quale la facoltà di poter alienare la libertà mediante una convenzione volontaria tra due contraenti. I giureconsulti furono molto chiari al riguardo: «libertas», sentenziò Marciano, «non privata, sed publica res est»⁹² e, pertanto, spiegava Callistrato, «conventio privata neque servum quemquam neque libertum alicuius facere potest»⁹³. In realtà la vendita volontaria della libertà non era impossibile. Il più volte citato titolo terzo del primo libro delle *Institutiones* contemplava, ad esempio, la riduzione in schiavitù come pena conseguente al reato di alienazione della libertà⁹⁴. Questa situazione, che legittimava una sorta di schiavitù volontaria (la pena corrispondeva infatti al reato commesso, la vendita della libertà personale per l'appunto), non riguardava però il piano dottrinale, che escludeva la convenzione di asservimento⁹⁵. Eppure Montesquieu, che su quel piano si muoveva, si

⁹¹ *Esprit des lois*, XV, 2.

⁹² *Digesta*, XL, 5, 53

⁹³ Ivi, XL, 12, 37.

⁹⁴ *Institutiones*, I, III: «servi [...] fiunt [...] iure civili, veluti cum homo liber maior viginti annis ad pretium participandum sese venumdari passus est». Si tratta della vendita di un uomo libero come schiavo *ad pretium participandum*, su cui cfr. anche Ulpiano in *Digesta*, XL, 12, 7.

⁹⁵ Cfr. Jacques Ramin - Paul Veyne, *Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», XXX, 4, 1981, pp. 472-497. Più in generale, sulla schiavitù antica e il diritto romano in materia di schiavitù, cfr.: William Warwick Buckland, *The roman law slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, Cambridge, Cambridge University press, 1908; Olis Robleda, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma, Università gregoriana editrice, 1976; Alan Watson, *Roman slave law*, Baltimore-London, Johns Hopkins University press, 1987; Marco Melluso, *La schiavitù nell'età giustiniana*, Paris, Presses universitaires franc-comtoises-Les Belles lettres, 2000; Jean Andreau - Raymond Descat, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna, Il Mulino, 2009 (ed. or. *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, Hachette, 2006); Jean Andreau, *Remarques sur la dépendance et sur l'e-*

svincolava dalle fonti romane al fine di delineare la sua posizione antischiavista. Contestava così il supposto diritto degli insolventi di scegliere il padrone cui vender⁹⁶ per affermare che «il n'est pas vrai qu'un homme libre puisse se vendre». Il contratto di vendita della libertà era inammissibile perché a tutto vantaggio di una delle due parti:

La vente suppose un prix: l'esclave se vendant, tous ses biens entreroient dans la propriété du maître; le maître ne donneroit donc rien, et l'esclave ne recevrait rien. [...] Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend⁹⁷.

Montesquieu continuava sostenendo che la vendita della libertà personale era assimilabile al suicidio, dal momento che sottraeva un cittadino alla patria e quindi, come il suicidio, andava vietata. Inoltre, riteneva che la schiavitù volontaria avesse effetti nocivi per l'intera società, in quanto la «liberté de chacun citoyen est une partie de la liberté politique»; una violazione ancora più grave nelle repubbliche, dove la libertà personale «est même une partie de la souveraineté». Ne conseguiva la massima che la vendita della libertà, della propria qualità di cittadino, era un atto di tale stravaganza da non potersi nemmeno supporre in un uomo⁹⁸.

Se le critiche di Personè ai primi due momenti dell'argomentazione antischiavista del capitolo 2 si risolvono in una difesa di maniera delle ragioni pietose che avrebbero ispirato i giureconsulti, si rivelano invece di note-

slavage dans l'Antiquité romaine, in *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, sous la direction de Myriam Cottias, Élisabeth Cunin, António de Almeida Mendes, Paris, Karthala, 2010, pp. 23-35; *The Cambridge world history of slavery. Volume 1. The ancient mediterranean world*, edited by Keith Bradley and Paul Cartledge, Cambridge-New York, Cambridge University press, 2011, e in part. il saggio di Jane F. Gardner, *Slavery and roman law*, pp. 414-437.

⁹⁶ Diversa e storicamente attestata è invece la schiavitù per debiti, abolita da Solone ad Atene e da Appio Claudio Cieco a Roma con la *Lex Poetelia-Papiria* (326 a. C.).

⁹⁷ *Esprit des lois*, XV, 2.

⁹⁸ *Ibid.*

vole gravidanza i passaggi relativi alla terza *manière* individuata da Montesquieu. Questi riteneva infatti che il diritto romano avesse accolto il principio di diritto naturale per il quale «des enfants, qu'un père esclave ne pouvoit plus nourrir, fussent dans l'esclavage comme leur père». L'inedita forma di schiavitù per nascita era attaccata mediante deduzione logica:

[...] si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'étoit pas né. Si un prisonnier de guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants⁹⁹.

L'aspetto problematico non risiede nella logica confutatoria, ma nell'oggetto della confutazione. Le *Institutiones* definivano la schiavitù come *constitutio contra naturam* e stabilivano che lo *status* servile si trasmetteva in eredità dalla madre schiava («ex ancillis nostris»)¹⁰⁰, non dal padre¹⁰¹. La fonte antica veniva quindi nuovamente deformata per riaffermare la tesi antischiavista dell'opposizione tra schiavitù e diritto: Montesquieu sembra sovrapporre la trasmissione della schiavitù dalla madre alla prole e l'antica facoltà per il *pater familias* di vendere *trans Tiberim* i figli e gli altri soggetti sottoposti alla sua potestà¹⁰². Questa deformazione dava luogo a una critica del fondamento della schiavitù nel diritto naturale che attirò le comprensibili obiezioni di Personè:

Niuno à mai detto che i figli di un Padre Schiavo, per diritto di natura sieno Schiavi, e che lo sieno [...] perché il loro Padre non può nutrirgli; poichè rispetto alla Schiavitù, i figli non sieguono mai la condizione del Padre, ma sempre quella della Madre¹⁰³.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Institutiones*, I, III.

¹⁰¹ «Si quis ex matre libera nascatur, patre servo, ingenuus nihilo minus nascitur», *ivi*, I, IV.

¹⁰² Cfr. Melluso, *La schiavitù in età giustiniana*, cit., pp. 33-47.

¹⁰³ *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, rifl. CXIII, pp. 252-253.

Richiamando la definizione dell'istituzione nella raccolta giustinianea, Personè dissertava agevolmente sulla schiavitù per nascita scrivendo che non poteva derivare dal diritto di natura, «perché questo Diritto si oppone diametralmente alla schiavitù». Era invece radicata, come aveva indicato il giurista tedesco Johann Gottlieb Heineccius nel commento al *De iure belli ac pacis* di Grozio, nell'«opinione delle Genti» che sulla proprietà dello schiavo («pars patrimonii») seguiva l'assioma valido «in rerum acquisitione»: «cuius est principale, ejus est accessorium; cujus est venter, ejus et foetus est; ergo et cujus serva; ejus quoque et Vernæ inde nati videbantur»¹⁰⁴. Quanto Montesquieu attribuiva al diritto romano in materia di legittimazione della schiavitù nel diritto di natura era dunque individuato da Personè come una costruzione. Si tratta di un'intuizione di grande rilievo, difficile da rintracciare nei commentatori coevi dell'*Esprit des lois*, e tanto meno tra quanti fecero rivivere, in Francia come in Italia, il messaggio politico-morale dell'antischiavismo di Montesquieu.

Nella lunga nota dedicata all'*Esprit des lois* nell'*Éloge de Montesquieu* redatto da d'Alembert per il quinto tomo dell'*Encyclopédie* (1755), il paragrafo sull'*esclavage civil* riconsegnava una lettura semplificata del libro XV (limitata ai primi otto capitoli), che non affrontava il nodo della schiavitù

¹⁰⁴ *Ibid.* Le citazioni in latino di Personè sono tratte da Io. Gottl. Heineccii, *Praelectiones academice in Hugonis Grotii De iure belli et pacis libros III*, Berolini, Rudigeri, 1744, III, caput. VII, *De iure in captivos*, 2, p. 841. Va rilevato che la distinzione tra *ius gentium* e *ius naturale*, accolta da Personè e, in parte, anche da Montesquieu sulla scorta del *Corpus iuris civilis* di Giustiniano, ha non pochi aspetti problematici nell'ambito della dottrina romanistica. La tripartizione del diritto (civile, delle genti e naturale) è legata alla stratificazione legislativa e dottrinarina confluita nel *Corpus*, compilato nel VI secolo. Nei secoli precedenti, e sicuramente ancora nel II secolo (epoca in cui visse il giurista Gaio), la distinzione era soltanto tra *ius civilis* e *ius gentium*, con quest'ultimo assimilabile al *ius naturale*. La definizione della schiavitù come istituzione di diritto delle genti e, allo stesso tempo, *contra naturam* ha dunque insiti degli elementi contraddittori che possono essere ricondotti a una particolare concezione del diritto naturale, minoritaria tra i giuriconsulti di età classica, coincidente con «un'esigenza di ragione non attuata nell'ordinamento in vigore»; Vincenzo Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, decima edizione, Napoli, Jovene, 1949, p. 28.

volontaria nel diritto romano né della schiavitù ereditaria di padre in figlio¹⁰⁵. La questione si poneva in termini elusivi anche nella voce *Esclavage* (sempre nel quinto tomo dell'*Encyclopédie*), in cui il cavaliere di Jaucourt definiva il suo radicale antischiavismo rifacendosi esplicitamente al libro XV¹⁰⁶.

Quanto all'Italia, nelle erudite note manoscritte conservate presso l'Archivio di Stato di Firenze, il riformatore toscano Stefano Bertolini¹⁰⁷ non rilevò contraddizioni con le *Institutiones*. Trascriveva il titolo *De iure personarum* semplicemente per fornire al lettore il riferimento citato da Montesquieu¹⁰⁸, ma non si interrogava sull'effettiva corrispondenza tra il testo

¹⁰⁵ [d'Alembert], *Éloge de M. le Président de Montesquieu*, in *Encyclopédie*, cit., tome V, 1755, pp. III-XVIII: nota a, pp. VIII-XIII.

¹⁰⁶ Jaucourt, *Esclavage* (*Droit naturel, Religion, Morale*), in *Encyclopédie*, cit., tome V, 1755, pp. 934-939. Cfr.: Jean Ehrard, *Deux lectures de Montesquieu* (1988), in Id., *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 247-256; Luigi Delia, *Esclavage colonial et droits de l'homme dans l'Encyclopédie*, in *L'esclavage en question. Regards croisés sur l'histoire de la domination*, textes réunies par Luigi Delia et Fabrice Hoarau, Dijon, Centre Georges Chevrier, 2010, pp. 43-63. Più in generale, su d'Alembert e Jaucourt interpreti di Montesquieu, cfr.: Giovanni Cristani, *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu e Gianmaria Zamagni, Jaucourt interprete (originale?) di Montesquieu per l'Encyclopédie*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 3-43 e 109-129; Luigi Delia, *Crime et châtiment dans l'Encyclopédie. Les enjeux de l'interprétation de Montesquieu par Jaucourt*, in «Dix-huitième siècle», 41, 2009, pp. 469-486.

¹⁰⁷ Cadetto di una famiglia nobile (nacque a Pontremoli nel 1711), si formò come giurista alla scuola pisana di diritto e fu protagonista di una brillante carriera di funzionario nell'amministrazione toscana, morì a Pisa nel 1782; per la biografia di Bertolini cfr. Giorgio Giorgetti, *Stefano Bertolini: l'attività e la cultura di un funzionario toscano del sec. XVIII (1711-1782)*, in «Archivio storico italiano», CIX, 1951, pp. 84-120; Mario Mirri, *Profilo di Stefano Bertolini. Un ideale montesquieuiano a confronto col programma di riforme leopoldino*, in «Bollettino storico pisano», 33-35, 1964-1966, pp. 433-468, versione ampliata della voce biografica *Bertolini, Stefano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 9, 1967, pp. 602-606.

¹⁰⁸ Archivio di Stato di Firenze, *Manoscritti*, fz. 777-782, Étienne Bertolini, *Notes à l'Esprit des lois* de Montesquieu. Le note al libro XV sono nel quarto dei sei volumi, filza 780; la nota in cui Bertolini riportava il testo delle *Institutiones* è la numero 2, p. 4: «Voici la loi des Instit.: Servitus autem est constitutio iuris gentium ...».

antico e la confutazione. Queste note furono scritte a partire dagli anni '50 per un'edizione toscana in francese dell'*Esprit des lois* che Bertolini non riuscì mai a pubblicare. Tuttavia nel 1771 uscì a Ginevra con il titolo di *Analyse raisonnée de l'Esprit des loix*¹⁰⁹ quella che avrebbe dovuto esserne la prefazione. Il *pamphlet* si fregiava della lettera di encomio inviata a Bertolini dallo stesso Montesquieu¹¹⁰ e godette di una buona circolazione europea grazie all'inclusione in importanti raccolte degli scritti del barone di La Brède¹¹¹. Le pagine dell'*Analyse* dedicate alla schiavitù civile non entravano nel merito della riflessione sulla legislazione antica, riducendosi a un'encomiastica riproposizione del libro XV.

Il conte Francesco Dalmazzo Vasco, nell'incompiuta traduzione commentata dell'*Esprit des lois* (1768), forniva un'interpretazione eminentemente politica del libro XV, disinteressata a un esame ravvicinato del rapporto con le fonti instaurato da Montesquieu in materia di schiavitù¹¹². Laureato in *utroque iure* all'Università di Torino (1748), spirito inquieto e avventuroso, Vasco fu tra le figure più radicali dell'illuminismo piemontese¹¹³. La sua lettura del libro XV ne accentuava ulteriormente la prospettiva an-

¹⁰⁹ [Stefano Bertolini], *Analyse raisonnée de l'Esprit des loix*, Genève, Chirol, 1771 (edizione di riferimento per le successive citazioni). Il testo fu ripubblicato nel 1784 a Pisa: *Analyse raisonnée de l'Esprit des Loix*, Pise, Jacques Grazioli, 1784.

¹¹⁰ La lettera di Montesquieu datata Paris, 31 décembre 1754, si legge in [Bertolini], *Analyse raisonnée*, cit., pp. III-IV.

¹¹¹ Cfr. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 157-165.

¹¹² *Lo Spirito del presidente Montesquieu sopra le leggi, ossia sovra il rapporto che esse debbon avere colla costituzione di ciaschedun governo, coi costumi, col clima, colla religione, col commercio, ecc. In italiana favella recato con note dal conte e commendatore Dalmazzo Vasco di Mondovì. Abozzo* (1768), conservato presso l'Archivio di Stato di Torino, pubblicato integralmente in Francesco Dalmazzo Vasco, *Opere*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino, Einaudi, 1968, pp. 193-404, le note al libro XV sono alle pp. 300-305; l'*Abozzo* si interrompe al capitolo 19 del libro XXVIII.

¹¹³ Le note all'*Esprit des lois* furono in gran parte scritte durante la reclusione nel castello di Ivrea, dove Vasco fu rinchiuso dalle autorità piemontesi per la sua attività cospirativa a sostegno dei patrioti corsi guidati da Pasquale Paoli. Sulle vicende che riguardarono Vasco e la rivoluzione di Corsica cfr.: Carlo Bordini, *Rivoluzione corsa e illuminismo italia-*

tischiaivista attingendo alla riflessione di Rousseau e alla *communis opinio* critica della schiavitù coloniale diffusa, alla fine degli anni '60, in larga parte della cultura illuminista europea. Vasco sosteneva che quelli discussi da Montesquieu nel capitolo 2 del libro XV erano «tre diritti e tre pietà che derivavano dal non diritto»: sulla riduzione in schiavitù dei prigionieri di guerra chiosava scrivendo che «è un'empietà, e non diritto, uccidere l'inimico che è disarmato»; sulla facoltà concessa ai debitori insolventi di vendersi, che «è una tirannia senza pari quella d'obbligare la persona nel corpo per i debiti civili». Vasco non esitava quindi ad accettare la "versione montesquieuiana" della normativa antica in materia di schiavitù, e su tale versione esprimeva la sua condanna morale. Il rifiuto della schiavitù ereditaria di padre in figlio, introdotta secondo Montesquieu per garantire il sostentamento al neonato, si trasformava in vibrante denuncia di ogni forma di tirannia:

[...] è una conseguenza di tutte le tirannie che i padri non possano procurare ai figli gl'alimenti e che vi siano in una società persone che sprovviste di beni per vivere non siano nella tenera età soccorse dalla società e poste in stato a potersi quindi guadagnare colle loro opere il vitto¹¹⁴.

La critica della schiavitù nelle note all'*Esprit des lois* si inseriva in un discorso riformatore ben più ampio, che intendeva promuovere nuove pos-

no, Roma, Bulzoni, 1979; Venturi, *Settecento riformatore*, V, I, cit., pp. 3-220; Antonio Trampus, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 93-97. Per la biografia politico-intellettuale di Vasco cfr.: Franco Venturi, *Les Aventures et la pensée d'un idéologue piémontais. Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*, thèse pour le doctorat d'Université présentée à la Faculté des lettres de Paris, Paris, Droz, 1940; Id., *Nota introduttiva* a Francesco Dalmazzo Vasco, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo III, *Riformatori lombardi piemontesi e toscani*, a cura di Franco Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli, 1958, pp. 809-821; Silvia Rota Ghibaudi, *Nota critica*, in Vasco, *Opere*, cit., pp. 667-706 (bibliografia pp. 687-706).

¹¹⁴ *Lo Spirito del Presidente Montesquieu sopra le leggi*, cit., nota 333, al cap. 2 del libro XV, p. 301 (si segue la numerazione dell'edizione di Rota Ghibaudi).

sibili forme di legittimazione dell'autorità politica, fondate sulla libertà, immuni dal dispotismo e in grado di garantire la sussistenza a tutte le componenti della società. Da questo punto di vista le incongruenze rispetto alle fonti romane risultavano marginali. Contavano i principi affermati contro la tradizione, di cui il diritto romano era una struttura portante. L'introduzione della schiavitù, risultato nefasto della pietà dei *jurisconsultes*, contestata da Montesquieu e celebrata da Personè, dimostrava per Vasco la necessità di superare il fondamento romanistico delle legislazioni vigenti per avviare un effettivo processo riformatore:

Meglio era riformare questi immaginari diritti che trovare questa ridicola pietà. Ma noi abbiamo generalmente il furore di ammirare i Romani il quale ci fa poi lodare persino le più biasimevoli loro azioni¹¹⁵.

Queste righe di grande interesse per riflettere sulla pluralità di questioni che potevano essere implicate nella definizione di una posizione antischiavista, in Italia come altrove, non offrono tuttavia chiavi di lettura per la costruzione operata da Montesquieu sulla base delle *Institutiones*. L'analisi di tale costruzione, intuita da Personè, consente di valutare pienamente la discontinuità che il libro XV impresse alla storia della teoria della schiavitù.

4. *La fondazione dell'antischiavismo contro i politiques*

4.1 *Giusnaturalismo e schiavitù*

Personè aveva dunque colto in errore il barone di La Brède? A ben riflettere, si tratta di una questione mal posta. Sarebbe infatti del tutto arbitrario, oltre che inutile, comparare il presunto approccio filologico di Personè con la rielaborazione da parte di Montesquieu delle leggi e dei principi raccolti nel

¹¹⁵ *Ibid.*

Corpus iuris civilis. L'obiettivo è invece quello di sfruttare la parziale intuizione di Personè, che rilevò le incongruenze sulla schiavitù per nascita e non in materia di schiavitù volontaria, per far emergere la posta in gioco della deformazione della fonte antica all'interno del discorso antischiavista montesquieuiano.

Un primo indizio viene dal libro X dell'*Esprit des lois* dedicato al *droit de conquête*. Nel capitolo 3 Montesquieu polemizzava con gli «auteurs de notre droit public» che, ispirati dai cruenti racconti delle «histoires anciennes», avevano ammesso il diritto di uccidere in guerra anche al di fuori del caso di necessità, stabilendo «maximes que les conquérants eux-mêmes, lorsqu'ils ont eu le moindre sens, n'ont jamais prises». Al contrario,

il est clair que, lorsque la conquête est faite, le conquérant n'a plus le droit de tuer, puisqu'il n'est plus dans le cas de la défense naturelle, et de sa propre conservation¹¹⁶.

Non sembra azzardato riconoscere in quegli «auteurs» la moderna scuola del diritto naturale. Focalizzata la polemica in tal modo, i «politiques» che «du droit de tuer dans la conquête [...] ont tiré le droit de réduire en servitude» sono da identificare in autori come Grozio, Hobbes, Pufendorf¹¹⁷. Nel libro XV Montesquieu attaccava formalmente il diritto romano, ma la decostruzione del fondamento della schiavitù dei prigionieri si riproponeva connessa alla critica del diritto di conquista elaborata nel libro X. Nella

¹¹⁶ *Esprit des lois*, X, 3.

¹¹⁷ *Ibid.* Va rilevato che la critica si rivolgeva alla disciplina della guerra non al fondamento della guerra (radicato nel diritto naturale alla conservazione), su cui Montesquieu seguiva la precedente tradizione giusnaturalista: cfr. Marco Platania, *Guerra ed equilibrio europeo in Montesquieu*, in *Pace e guerra nella cultura europea del Settecento*, Atti del Convegno internazionale, Viterbo, 1-3 giugno 2000, a cura di Nadia Boccara, Marina Formica, Giuseppe Ricuperati, «Studi settecenteschi», 22, 2002, pp. 175-206. Più in generale, sulla teoria della guerra nel Settecento mi limito a rinviare a: Giuseppe Ricuperati, *Pace e guerra nella cultura europea del Settecento*, in *Pace e guerra nel Settecento*, cit., pp. 25-40; Gabriella Silvestrini, *Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero*, in «Filosofia politica», XXI, 2007, pp. 425-452.

celebre lettera in risposta a Grosley (8 aprile 1750), Montesquieu pareva alludere proprio al legame fra questi due luoghi dell'*Esprit des lois* quando riaffermava la contrarietà della schiavitù all'umanità e ricordava di aver provato «ailleurs que le droit des gens tiré de la nature ne permet de tuer qu'en cas de nécessité»¹¹⁸. Sin dal primo principio messo in discussione nel capitolo 2 del libro XV, l'esame confutatorio dell'ammissibilità della schiavitù non appare dunque rivolto soltanto alle «origines du droit de l'esclavage chez les jurisconsultes romains»: la polemica di Montesquieu, tutt'altro che chiusa in una dimensione antiquaria, includeva il giusnaturalismo sei-settecentesco.

Uniti dall'ambizione metodologica di esaminare il diritto, la morale e la politica con i metodi delle scienze matematiche, artefici della disgregazione dell'organicismo aristotelico che consentì la definizione dei diritti soggettivi, assertori dell'uguaglianza naturale fra gli uomini¹¹⁹, gli autori che compongono il convenzionale mosaico del giusnaturalismo moderno¹²⁰ legittimarono pienamente la schiavitù¹²¹.

Nel *De iure belli ac pacis* (1625) Grozio dissolveva l'idea della libertà come diritto naturale dell'uomo da conservare nello stato civile. L'azione bellica di un popolo o di un singolo intrapresa per rivendicare il diritto alla libertà perduta era considerata un «sujet injuste de guerre», perché presupponeva erroneamente la libertà come un diritto «que chacun a naturellement et pour toujours»:

¹¹⁸ Montesquieu, *Réponse à des observations de Grosley*, cit., p. 1196. Per il riferimento al cap. 3 del libro X in questa lettera cfr. il commento di Robert Derathé all'*Esprit des lois*: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, prefazione di Giovanni Macchia, introduzione e commento di Robert Derathé, traduzione di Beatrice Boffito Serra, Milano, Bur, 2007, p. 614.

¹¹⁹ Cfr. Bobbio, *Il giusnaturalismo*, cit.

¹²⁰ Va precisato che il giusnaturalismo, inteso come dottrina del diritto naturale, non è riconducibile alla sola fase sei-settecentesca. Per la storia delle dottrine del diritto naturale a partire dall'antichità greca cfr. l'efficace sintesi di Dario Ippolito, *Giusnaturalismo: elementi filosofici e lineamenti storici*, in *Manuale di filosofia del diritto*, a cura di Giorgio Pino, Aldo Schiavello e Vittorio Villa, Torino, Giappichelli (ringrazio l'autore per avermi concesso la possibilità di leggere in anteprima questo saggio di prossima pubblicazione).

¹²¹ Cfr. Martine Pécharman, *La vie ou la liberté? Le droit d'esclavage dans le droit naturel moderne*, in «Droits», 50, 2009, pp. 89-117.

Car quand on dit que les Hommes ou les Peuples sont *naturellement libres*, cela doit s'entendre d'un droit naturel qui précède tout acte humain, et d'une exemption d'Esclavage, mais non pas d'une incompatibilité absoluë avec l'Esclavage: c'est-à-dire que personne n'est naturellement Esclave, mais que personne n'a droit de ne le devenir jamais; car, en ce dernier sens, personne n'est libre.

Liberi nello stato di natura, gli uomini potevano divenire schiavi nello stato civile per effetto della legge, secondo quanto aveva sostenuto Aristotele nel primo libro della *Politica*. A sostegno di questa convinzione era chiamato in causa anche Paolo di Tarso, i cui celebri passi della *Prima lettera ai corinzi* suggellavano l'esortazione rivolta agli schiavi ad accettare «contens» la propria sorte:

Aristotele a dit [...] *si l'un est Libre, et l'autre Esclave, c'est un effet de la Loi*. Ceux donc qui sont tombez [*sic*] dans l'Esclavage ou personnel, ou civil, par l'effet d'une cause légitime, doivent être contens de leur sort, selon la maxime de l'Apôtre de St Paul: *avez-vous été appelé étant Esclave? Ne vous faites aucune peine de votre sort*¹²².

Del resto, la legittimità della schiavitù nello stato civile non poteva essere messa in discussione, dal momento che costituiva il modello del *pac-*

¹²² Si cita dalla traduzione francese di Jean Barbeyrac del 1724, che rappresentò, come è noto, lo strumento principale di accesso al pensiero di Grozio per la cultura illuminista (un discorso che vale anche per le traduzioni di Pufendorf curate da Barbeyrac): *Le droit de la guerre et de la paix*. Par Hugues Grotius. Nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, [...] avec les notes de l'Auteur même, qui n'avoient point encore paru en françois; et de nouvelles notes du Traducteur, Amsterdam, Pierre De Coup, 1724, 2 tomes, II, livre II, ch. 22, 11, p. 666; ed. or. *Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libri tres. In quibus ius nature et gentium: item iuris publici præcipua explicantur*, Parisiis, apud Nicolaum Buon, 1625, lib. II, cap. 22, 11, pp. 469-470. La citazione da Aristotele è tratta da *Politica*, I, 1253b, quella di Paolo da *I Cor.*, VII, 17, 20-24: 21. Sulla complessa e dibattuta questione dell'esistenza per Aristotele di uomini naturalmente soggetti alla schiavitù (*Politica*, I, 1254b) mi limito a rinviare a: Victor Goldschmidt, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo* (ed. or. fr. 1973), in *Schiavitù antica e moderna. Problemi storia istituzioni*, a cura di Livio Sichirrollo, Napoli, Guida, 1979, pp. 183-203; Garnsey, *Conceptions de l'esclavage*, cit., pp. 151-176.

tum subiectionis tra il re e il popolo, ovvero del contratto sociale su cui i giusnaturalisti fondavano l'autorità politica. La schiavitù era concepita come un'istituzione derivante da un contratto di trasferimento della libertà personale di un soggetto a un padrone. Lungi dal dettato del diritto romano che riteneva illegittima qualsiasi convenzione di asservimento, per i giusnaturalisti la schiavitù si basava, al contrario, sul consenso: libero, nella vendita volontaria della libertà; forzato, se il prigioniero di guerra sceglieva di conservare la vita e di sottomettersi al vincitore. Il *pactum subiectionis* derivava dunque da questa concensione della schiavitù. Mediante tale patto il popolo alienava volontariamente la libertà naturale per uscire da una situazione di conflitto interna (connaturata allo stato di natura per Hobbes; crisi della condizione pacifica dello stato di natura per Grozio e Pufendorf), oppure accettava la sottomissione al conquistatore¹²³.

È ancora una volta Grozio a chiarire l'importanza dell'analogia fra i rapporti schiavo-padrone e popolo-re per definire la teoria giusnaturalista della sovranità. Appellandosi a una presunta possibilità di rendersi schiavo prevista nelle leggi degli ebrei (*Esodo*, XXI) e nel titolo *De iure personarum* delle *Institutiones* (la stessa presunta possibilità su cui fondava la sua critica Montesquieu), si domandava:

Il est permis à chaque Homme en particulier de se rendre Esclave de qui il veut, comme cela paroît par la Loi des anciens *Hébreux*, et par celles des *Romains*: pourquoi donc un Peuple libre ne pourroit-il pas se soumettre à une ou plusieurs personnes, en sorte qu'il leur transférât entièrement le droit de gouverner, sans s'en réserver aucune partie?¹²⁴

¹²³ Sulle relazioni tra il *pactum subiectionis* e il contratto di schiavitù nel pensiero politico giusnaturalista cfr. le fondamentali pagine di Robert Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 213-255 (ed. or. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Puf, 1950).

¹²⁴ *Le droit de la guerre et de la paix*, cit., I, livre I, ch. 3, 8, pp. 121-122; cfr. *Hugonis Grotii De iure belli ac pacis*, cit., lib. I, cap. 3, 8, p. 68. Sulla vendita della libertà personale nelle *Institutiones* ci si è già soffermati, quanto alla fonte veterotestamentaria citata da Grozio, va rilevato che in *Esodo*, XXI, 1-11 non è prevista la vendita volontaria, ma la possibilità per il padre di vendere la figlia.

Tale «servitude parfaite», la «plus vile Sujettion», consisteva nell'asservimento perpetuo a un padrone, che in cambio era tenuto a fornire allo schiavo i mezzi necessari per il sostentamento. Una sottomissione così intesa – spiegava Grozio – era «renfermée dans les bornes de la Nature» e non eccessivamente gravosa, perché lo schiavo godeva del vantaggio «d'être assuré d'avoir toûjours de quoi vivre; au lieu que les gens de journée ne savent la plûpart du tems comment subsister»¹²⁵. Un paragone che evidenziava la migliore condizione degli schiavi rispetto ai lavoratori liberi, destinato a diventare – come accennato – un *topos* nella letteratura filo-schiavista sette-ottocentesca e che fu rilanciato nel *De iure nature et gentium* (1672) da Pufendorf.

Questi individuava nel consenso volontario l'origine della schiavitù, sottolineando proprio la convenienza che in tempi remoti avrebbero avuto i poveri a entrare come servitori nelle famiglie ricche. Secondo Pufendorf i giureconsulti romani e i loro epigoni, che radicavano l'istituzione esclusivamente nel diritto delle genti, offrivano un'interpretazione parziale: il diritto di guerra era ovviamente una fonte della schiavitù, ma storicamente secondaria. La guerra aveva soltanto incrementato il numero di schiavi, introducendo una forma più gravosa di asservimento perché derivante da una situazione pregressa di radicale ostilità fra le parti. Approfondiva quindi la distinzione tra il *servo* volontario e lo *schiavo* prigioniero di guerra che era stata in parte già avanzata da Grozio. Una distinzione implicita – marcata da Barbeyrac con una differenziazione terminologica tra *serviteur* e *esclave* assente nell'originale latino – su cui stabiliva differenti livelli di dominio per il padrone. Il padrone poteva, ad esempio, vendere il *servo* solo se prima ne riceveva il consenso, mentre aveva la piena facoltà di fare dello *schiavo* un normale oggetto di commercio¹²⁶.

¹²⁵ *Le droit de la guerre et de la paix*, cit., I, livre II, ch. 5, 27, p. 308; cfr. *Hugonis Grotii De iure belli ac pacis*, cit., lib. II, cap. 5, 27, p. 196.

¹²⁶ *Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique. Traduit du latin de feu M^r. le Baron de Pufendorf; par Jean Barbeyrac. Avec des notes du Traducteur, où il supplée, explique, défend et*

Da questa incursione nei testi di Grozio e Pufendorf emerge la differenza teorica sostanziale determinata dalla legittimazione contrattuale della schiavitù. L'*origine du droit de l'esclavage* – per dirla con Montesquieu – codificata dal diritto romano veniva integrata con la possibilità di alienare la propria libertà all'interno di una cornice giuridica consensuale. Tale integrazione era legittimata mediante la deformazione della fonte antica, oppure relegando il diritto romano ad autorità parziale, superata dal nuovo principio della fondazione pattizia dell'istituzione. È il caso dell'annotazione di Barbeyrac al passaggio in cui Pufendorf ricordava la fondazione della schiavitù nel diritto delle genti da parte dei giureconsulti romani. Nella prima edizione della traduzione francese commentata (1706), Barbeyrac citava nella suddetta nota un passo delle *Institutiones* per confermare quanto scritto da Pufendorf circa l'origine dell'istituzione nella «pauvreté» e nella «force»¹²⁷. Nell'edizione del 1734, l'ultima curata da Barbeyrac, la nota veniva ampliata con un lungo commento che esprimeva stupore per il fatto che i «Jurisconsultes Romains ne fassent même attention nulle part de cette Servitude volontaire dans son principe». Le ragioni di questa mancanza erano ricondotte alle «idées de leur Droit Civil, selon lequel personne ne pouvoit directement vendre ou transférer à autrui sa Liberté par aucune Convention»¹²⁸.

Lo scarto fra la concezione della schiavitù dei prigionieri di guerra stabilita dal diritto romano e quella contrattualistica ben si coglie nell'esplicita

critique les pensées de l'Auteur: et une préface, qui sert d'introduction à tout l'ouvrage, Amsterdam, Henri Schelte, 1706, 2 tomes, II, livre VI, ch. 3, 3-5 e 7, pp. 176-178 e 179-180; cfr. *Samuelis Pufendorfii De iure nature et gentium libri octo*, Londini Scanorum, sumtibus Adami Junghans imprimebat, Vitus Haberegger, 1672, liber VI, cap. 3, 3-5 e 7, pp. 839-841 e 843-844.

¹²⁷ *Le droit de la nature et des gens*, cit., II, livre VI, ch. 3, 3, note 1, p. 176.

¹²⁸ *Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique. Par le Baron de Pufendorf. Traduit du latin par Jean Barbeyrac [...]. Avec des notes du Traducteur; et une préface, qui sert d'introduction à tout l'ouvrage. Cinquième édition, revûe de nouveau et fort augmentée*, Amsterdam, chez la veuve de Pierre De Coup, 1734, 2 tomes, II, livre VI, ch. 3, note 1, p. 250.

formulazione che ne diede Hobbes nel capitolo VII (*De iure dominorum in servos*) del *De cive* (1642):

In questo contratto il bene che riceve chi è vinto, oppure inferiore in forze, è la grazia della vita, che per diritto di guerra, nello stato naturale degli uomini, poteva essergli tolta; e il bene che promette, è il servizio e l'obbedienza¹²⁹.

Nel capitolo II (*De lege nature circa contractus*) Hobbes aveva precisato che i contratti in cui la prestazione concordata era differita nel tempo dovevano fondarsi sulla fiducia, su quella promessa tra le parti chiamata «patto»¹³⁰. Il contratto che istituiva la schiavitù del prigioniero di guerra si basava quindi su un «patto» di reciproche prestazioni perpetue. La centralità del rapporto *dominus-servus* nel sistema hobbesiano assumeva connotati particolari in ragione della concezione dello stato di natura come stato di guerra *omnium contra omnes*. La schiavitù diveniva un'istituzione tipica dello stato di natura e l'asservimento del vinto una delle tre modalità di acquisto del «diritto di *dominio* sulle persone degli uomini»¹³¹, accanto al trasferimento volontario dell'autorità a un uomo (o a un'assemblea di uomini) e all'autorità paterna. Il patto escludeva i prigionieri nei confronti dei quali il vincitore non nutriva fiducia, perché supponeva potessero sfuggirgli o tramargli contro. Anche costoro erano *servi*, ma sottratti a ogni obbligazione fiduciaria. Per tenerli sotto il suo dominio, il padrone li sottoponeva perciò a un regime di reclusione, in quanto l'unico vincolo consisteva nel timore di punizioni corporali: «quindi se fuggono, o uccidono il *signore*, non infrangono le leggi naturali. E infatti legare in catene è segno, da parte di chi lo fa, che si pensa che chi viene incatenato non possa essere legato da nessun altro obbligo»¹³².

¹²⁹ Thomas Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di Tito Magri, Roma, Editori riuniti, 2005, VIII, 1; la traduzione è eseguita sulla terza edizione latina del 1647, l'ultima su cui Hobbes intervenne direttamente.

¹³⁰ Hobbes, *De cive*, cit., II, 9.

¹³¹ Ivi, VIII, 1.

¹³² Ivi, VIII, 4.

Diversa era la situazione del prigioniero con cui era stata stipulata una convenzione. Gli obblighi di servizio e obbedienza al padrone scaturivano dalla concessione della «libertà fisica» derivante dalla «fiducia», non «dalla semplice grazia della vita, ma dal fatto che non lo tiene in catene o in carcere»¹³³.

La concezione hobbesiana dello stato di natura come stato di guerra è un punto di radicale divergenza con Pufendorf. Il sistema elaborato nel *De iure naturæ et gentium* prendeva infatti le mosse dall'idea di stato di natura come stato di pace fra uomini uguali e liberi. Pufendorf riteneva quindi inconcepibile l'idea aristotelica dell'esistenza di uomini schiavi per natura e dedicava un intero capitolo all'obbligazione di diritto naturale che prescriveva agli uomini di «se regarder les uns les autres comme naturellement égaux»¹³⁴. Di qui la ferma ed esplicita opposizione a quanto sostenuto da Hobbes circa la schiavitù nello stato di natura fra uomini uguali e, allo stesso tempo, vincolati dalla convenzione stabilita tra il vincitore e il prigioniero di guerra:

Hobbes se trompe fort, de prétendre, que, dans L'État Naturel, qu'il appelle mal à propos une guerre de chacun contre tous, on aît droit d'attaquer qui l'on veut, et, après l'avoir vaincu, de le réduire sous son Esclavage.

La critica investiva i fondamenti della dottrina di Hobbes senza per questo rifiutare la disciplina della schiavitù di guerra sviluppata nel *De cive*. Esclusi dallo stato di natura, gli argomenti di Hobbes erano validi nello stato civile. Pufendorf riconosceva pienamente il diritto, contestato da Montesquieu, di uccidere in guerra anche al di fuori del caso di necessità dal quale discendeva il diritto di ridurre in schiavitù il *captivus*:

¹³³ Ivi, II, 3.

¹³⁴ *Le droit de la nature et des gens*, 1706 (edizione di riferimento anche per le successive citazioni), cit., I, livre 3, ch. 2, pp. 282-292. Cfr. Pufendorfii *De iure naturæ et gentium*, cit., liber III, cap. 2, pp. 268-280.

[Hobbes] a raison de dire, que, chacun aiant droit de tuer son Ennemi dans une Guerre juste, le Vainqueur peut donner la vie au Vaincu, à condition que celui-ci promette d'être son *Esclave*, c'est-à-dire, de faire tout ce qu'il commandera¹³⁵.

Il paragrafo continuava riproponendo la posizione di Hobbes quasi letteralmente. Pufendorf accoglieva dunque senza riserve la concezione contrattualistica della schiavitù dei prigionieri. Tuttavia, nella definizione dei vincoli imposti dalla convenzione attribuiva, a differenza di Hobbes, maggiori limiti al dominio del padrone, sottolineando la netta discontinuità tra la dimensione pattizia e lo stato di guerra in cui si era determinato il rapporto di schiavitù. Ecco perché non condivideva quanto sostenuto nel *De cive* circa il dominio assoluto che il padrone poteva esercitare sia sullo schiavo incatenato sia sullo schiavo cui era legato da un patto di asservimento: la mancanza di fiducia determinava il perdurare dello stato di guerra che autorizzava il vincitore a esercitare a suo piacimento il diritto di uccidere il vinto; al contrario, il diritto di disporre della vita dello schiavo legato da vincolo fiduciario era sospeso, «à moins que celui, sur qui on l'exerce, ne l'aît mérité par quelque crime»¹³⁶.

I punti di dissenso con Hobbes non restavano confinati alle prerogative del diritto di vita o di morte sugli schiavi. La fuoriuscita dallo stato di guerra determinata dalla convenzione padrone-schiavo produceva anche altre rilevanti limitazioni dell'autorità del padrone, «qui est proprement l'autorité de gouverner une personne»¹³⁷. La puntualizzazione che definiva uno schiavo persona implicava una precisa concezione della proprietà di un uomo. Per Hobbes il «*signore*» deteneva il «diritto supremo» di «dire del *servo*, non meno che di qualsiasi cosa, anche inanima-

¹³⁵ *Le droit de la nature et des gens*, cit., II, livre VI, ch. 3, 6, p. 178; cfr. Pufendorffii *De iure naturæ et gentium*, cit., liber VI, 3,6, p. 841.

¹³⁶ *Le droit de la nature et des gens*, cit., II, livre VI, ch. 3, 6, p. 179.

¹³⁷ Ivi, ch. 3, 7, p. 179.

ta, *questo è mio*»¹³⁸. Pufendorf rigettava l'assimilazione dello schiavo a un oggetto. La proprietà di una cosa era piena, nel senso che era lecito servirsene a piacimento, finanche distruggerla. Dire di uno schiavo *questo è mio* aveva invece un senso relativo:

La même expression, appliquée à une personne, signifie seulement, que le Seigneur a droit, exclusivement à tout autre, de le gouverner et de lui prescrire des Loix, en sorte néanmoins qu'il est lui-même dans quelque Obligation par rapport à elle, et que son pouvoir n'est absolument illimité.

La granitica legittimazione della schiavitù cominciava a essere intaccata proprio a partire dalla concezione giusnaturalista dell'uomo. La limitazione pattizia dei poteri del sovrano sul suddito non approdava in Pufendorf a una teoria dei diritti in grado di mettere in discussione l'istituzione, ma interveniva affermando la limitazione del potere sullo schiavo a partire dalla sua umanità, secondo principi che esulavano dalla trascendente uguaglianza fra cristiani e si rivolgevano alla naturale uguaglianza fra gli uomini:

Quelques grandes injures que l'on aît reçues d'un homme, l'Humanité ne permet pas, lors qu'on est une fois reconcilié avec lui, de le réduire à une condition où il ne reste aucune trace de l'égalité naturelle de tous les Hommes, et de le traiter comme une Bête, ou comme une chose inanimée, envers laquelle on n'est tenu à rien¹³⁹.

Nel *De officio hominis et civis* (1673, tradotto da Barbeyrac nel 1707), compendio del *De iure nature et gentium*, Pufendorf chiariva ulteriormente le caratteristiche del regime di schiavitù cui era sottoposto il prigioniero di guerra. Riteneva comprensibile il trattamento rude riservato dai padroni a questa tipologia di schiavi, in quanto persisteva, nonostante il patto, il forte sentimento di ostilità verso il nemico che

¹³⁸ Hobbes, *De cive*, cit., VIII, 5.

¹³⁹ *Le droit de la nature et des gens*, cit., II, livre VI, ch. 3, 7, pp. 179-180; cfr. Pufendorf

avrebbe potuto spogliarlo dei propri beni o della vita. La condizione di fatto non era però accettabile di diritto, perché la convenzione tra il padrone e lo schiavo poneva fine allo stato di guerra. In virtù della fiducia reciproca il vinto diveniva membro della famiglia del vincitore e i «*deux Ennemies sont censés s'être réconciliés entièrement*». Il padrone avrebbe quindi commesso un torto allo schiavo se gli avesse negato il sostentamento, se lo avesse maltrattato senza motivo o, «*à plus fort raison*», ucciso senza una valida ragione, senza cioè che lo schiavo avesse commesso un «*Crime énorme*»¹⁴⁰.

4.2 *Le sorti del prigioniero di guerra: la schiavitù come istituzione extra-sociale*

La critica della legittimità della riduzione in schiavitù dei prigionieri di guerra si scontrava dunque con pratiche e convinzioni radicate, stabilite dal diritto romano e rilanciate su nuove basi dai giusnaturalisti. Nel libro XV dell'*Esprit des lois* Montesquieu fondava le sue ragioni sui limiti del diritto di conquista rivolgendosi ai giusnaturalisti, mentre stabiliva il principio da confutare rifacendosi al testo delle *Institutiones* riletto alla luce delle interpretazioni che ne diedero i giusnaturalisti stessi (in particolare Grozio). L'origine della schiavitù nella pietà dei giureconsulti e la piena legittimazione dell'istituzione nel patto fra il vincitore e il vinto si fondevano dunque in uno stesso blocco teorico da scalfire.

Interessanti commenti su questi aspetti dell'antischiavismo montesquieuiano si rilevano nell'edizione Terres dello *Spirito delle leggi* che, attraverso le note di Genovesi, si è confrontata nei paragrafi precedenti con le *Riflessioni* di Personè. Purtroppo le postille di Genovesi al libro XV sono

De iure nature et gentium, cit., liber VI, cap. 3, 7, p. 843.

¹⁴⁰ *Les devoirs de l'homme, et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle. traduit du latin de feu Mr. le Baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac, avec quelques notes du Traducteur*, Amsterdam, Henri Schelte, 1707, livre II, ch. 4, 4, pp. 265-266. Cfr. *Samuelis Pufendorffii De officio hominis et civis justa legem naturalem libri duo*, Londini, sumti-

soltanto tre, e l'unica di un certo rilievo è quella al capitolo 10: l'abate salernitano sosteneva che la diffusione della schiavitù in tutta l'Europa antica e la sua limitazione nei tempi moderni ad alcuni paesi dell'Europa orientale dimostrava «ch'ella è effetto delle cause morali, non delle fisiche»¹⁴¹. Il giudizio svela il rifiuto dell'idea che esistano uomini naturalmente predisposti alla schiavitù, ma poco dice sulla posizione di Genovesi in materia (per indagarla, ci si dovrà rivolgere ad altri suoi scritti). Il testo era però corredato anche dalle note di altri commentatori, tra i quali l'«anonimo Autore delle *Riflessioni*», ovvero il pastore ugonotto olandese Elie Luzac, le cui *remarques* erano presenti nelle edizioni delle *Œuvres* di Montesquieu pubblicate ad Amsterdam (1764 e 1771) sulle quali fu condotta la traduzione in italiano dell'*Esprit des lois* edita a Venezia (1773), riferimento privilegiato per quella Terres¹⁴². I lettori italiani potevano così leggere le osservazioni di Luzac al capitolo 2 in cui affermava che la riduzione in schiavitù del prigioniero poteva talvolta rappresentare l'unico modo per porre il vinto in condizione di innocenza¹⁴³. Luzac contestava, inoltre, l'equiparazione con il suicidio che riteneva viziata dalla confusione di quanto «è stabilito dalla legge naturale, con ciò che prescrivono le leggi civili». Il diritto di uccidersi era vietato dalla leg-

bus Adami Junghans imprimebat, Vitus Haberegger, 1673, liber II. cap. 4, 4, p. 172.

¹⁴¹ *Spirito delle leggi*, cit., II, nota 1 di Genovesi al libro XV, cap. 10, primo cpv, p. 118. Le altre due brevi note al libro XV sono al capitolo 12, primo e secondo capoverso, p. 120.

¹⁴² Cfr. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 127-133. La *Prefazione dell'editore* puntualizzava che l'edizione napoletana del 1777 era corredata, oltre che dalle note di Montesquieu e di Genovesi, da quelle dell'«anonimo Autore delle *Riflessioni*» (Luzac) e dei «savj Revisori»; questi ultimi avevano lasciato intatto il testo intervenendo in nota «per moderare qualche proposizione dell'illustre Presidente o troppo avanzata, o di dubbio senso», *Spirito delle leggi*, cit., I, *Prefazione dell'editore*, s. p. Le *remarques* di Luzac furono pubblicate per la prima volta in *Œuvres de monsieur de Montesquieu. Nouvelle édition, revue, corrigée, et considérablement augmentée par l'Auteur. Avec des remarques philosophiques et politiques d'un anonyme, qui n'ont point encore été publiées*, Amsterdam-Leipsick, Arkstée et Merkus, 1764, 6 tomes, successivamente riprodotte nell'edizione in 7 volumi del 1771, riferimento per la traduzione veneziana del 1773 (*Lo Spirito delle leggi del Signore di Montesquieu*, Amsterdam [in realtà Venezia, Grazioli], 1773, 4 volumi).

¹⁴³ *Spirito delle leggi*, cit., II, nota b di Luzac al libro XV, cap. 2, terzo cpv., p. 106.

ge naturale divina, ma alcuni legislatori avevano disatteso questo divieto ammettendo con leggi civili la possibilità di sottrarsi a «una Società, in cui Dio ci ha collocati, per restarvi nelle differenti situazioni, nelle quali piacerà alla sua provvidenza di collocarci, fino al momento, che a se ci chiami». Al contrario, l'asservimento del prigioniero previsto dalla legislazione civile seguiva il diritto naturale, che prescriveva «l'anteporre alla perdita della vita ogni mezzo, per cui si può conservarla»: «se adunque non ci rimane che quel solo della schiavitù, non solo questo è permesso, ma altresì siano tenuti a servirsi di quest'ultimo ripiego»¹⁴⁴.

La controparte di Montesquieu non si esauriva con i giureconsulti romani, i giusnaturalisti o con i religiosi di formazione giusnaturalista come Luzac, che seppur aperto ad alcuni elementi della cultura dei Lumi restava ancorato a una visione della società fissata dal dettato divino¹⁴⁵. Anche John Locke ammetteva infatti la schiavitù, legandola allo stato di guerra e al diritto di conquista: nel capitolo IV (*Of slavery*) del *Second treatise of government* (1690) definiva la «perfect condition of slavery [...] nothing else but the state of war continued between a lawful conqueror and a captive»¹⁴⁶. Per comprendere meglio questa definizione può essere utile richiamare la concezione lockiana del diritto di conquista e, in particolare, dei poteri conferiti al vincitore di una guerra giusta sui nemici sconfitti:

The conqueror, if he have a juste cause, has a dispotical right over the persons of all that actually aided and concurred in the war against him, and a right to make up his damage and coast out of their labour and estates, so he injure not the right of any other¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ivi, nota *d* di Luzac al libro XV, cap. 2, quinto cpv., pp. 106-107: p. 107.

¹⁴⁵ Sul pensiero politico di Luzac, ascrivibile alla vasta area della cultura tradizionale interessata alle novità dei Lumi, cfr. Wiger R. E. Velema, *Enlightenment and conservatism in the Dutch Republic. The political thought of Elie Luzac (1721-1796)*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1993.

¹⁴⁶ John Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), introduzione di Tito Magri, traduzione di Anna Gialluca, testo inglese a fronte, Milano, Bur, 2007⁵, IV, 24.

¹⁴⁷ Ivi, XVI, 196.

Il persistere di questa situazione di ostilità escludeva i prigionieri dalla società civile e ne rendeva dunque possibile la riduzione in schiavitù. Nel capitolo VII (*Of political or civil society*), Locke distingueva con attenzione la condizione di *servant* da quella di *slave*. Il primo entrava nella famiglia del padrone in ragione di un contratto che lo sottoponeva alla disciplina della società familiare e in cui venivano stabiliti l'oggetto e la durata della prestazione d'opera, in cambio della quale riceveva una paga. Ben diverso era invece lo *status* dei prigionieri catturati durante una «*juste war*», che erano chiamati propriamente schiavi perché «*by the right of Nature, subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters*». Il diritto di natura che giustificava il dominio assoluto del vincitore sul vinto non faceva della schiavitù un'istituzione naturale, era piuttosto il fondamento del diritto di difesa in risposta a una aggressione: la vittoria contro gli attentatori della libertà e dei beni altrui implicava la loro sottomissione. I *captives* perdevano con la guerra la libertà e la proprietà dei beni; conservavano la vita, ma non le peculiarità che consentivano a un uomo di esser parte della società civile:

These men having, as I say, forfeited their lives and, with it, their liberties, and lost their estates, and being in the state of slavery, not capable of any property, cannot in that state be considered as any part of civil society, the chief end whereof is the preservation of property¹⁴⁸.

Si trattava di una condizione molto gravosa che infatti non riguardava la parte della popolazione vinta contraria alla guerra e neanche i figli dei prigionieri. La schiavitù era dunque pienamente ammessa da Locke, ma come una sorta di continuazione dello stato di guerra, che in quanto tale non poteva prevedere alcuna convenzione tra il padrone e lo schiavo. Se in un secondo momento fossero intervenute le condizioni per stabilire un contratto (*compact*) di trasferimento dell'autorità dal vinto al vin-

¹⁴⁸ Ivi, VII, 85.

citore, lo stato di ostilità derivante dalla guerra di conquista si sarebbe estinto e con esso la legittimità della schiavitù:

For if once compact enter between them, and make an agreement for a limited power on the one side, and obedience on the other, the state of war and slavery ceases as long as the compact endures¹⁴⁹.

Il rapporto di subordinazione servile si opponeva al *compact* che fondava l'autorità legittima. Era l'antitesi del paradigma liberale lockiano secondo cui gli uomini uscivano (a causa della corruzione) dallo stato di natura mantenendo i diritti naturali (libertà e proprietà privata *in primis*), che venivano riaffermati con la garanzia del trasferimento allo Stato della forza, del diritto di dirimere le controversie. Sostenere che una volta stabilito il contratto cessassero la guerra e la schiavitù, significava contestare il *pactum subiectionis* giusnaturalistico, motivo della centralità della schiavitù nella definizione dell'autorità politica. La schiavitù dei prigionieri di guerra sostanziata nelle pagine di Hobbes e Pufendorf dal diritto romano e dalla convenzione di asservimento era vanificata dal principio che nessun contratto potesse riguardare la vendita della libertà e, di conseguenza, della vita, in quanto beni di cui l'uomo non disponeva. La «freedom of men under government», spiegava Locke, consisteva nell'essere vincolato solo da quanto prescritto «by consent» nello Stato dal potere legislativo, nel poter esprimere le proprie volontà rispettando una legge valida per tutti gli individui facenti parte del «commonwealth», senza mai essere soggetto all'«inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man»¹⁵⁰. Concepita in questi termini, la libertà era connessa in maniera inscindibile all'uomo, al punto che la sua privazione implicava la perdita della conservazione e della vita. Di qui l'inamissibilità della schiavitù volontaria:

¹⁴⁹ Ivi, IV, 24.

¹⁵⁰ Ivi, IV, 22.

II. Riflessioni sul libro XV dell'*Esprit des lois*

For a man, not having the power of his own life, cannot by compact or his own consent enslave himself to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another to take away his life when he pleases.

La riduzione in schiavitù corrispondeva all'alienazione della vita. A differenza di quanto avrebbe sostenuto diversi decenni dopo Luzac, era quindi assimilabile al suicidio, perché con essa l'uomo si arrogava la titolarità di un potere che gli era estraneo, violando la legge naturale: «nobody can give more power than he has himself, and he that cannot take away his own life cannot give another power over it»¹⁵¹.

Quando Montesquieu negava la facoltà di vendersi e assimilava la schiavitù volontaria al suicidio seguiva Locke e la sua radicale critica di un importante filone della precedente tradizione giusnaturalistica. L'esito della confutazione derivava però da due concezioni della legge naturale niente affatto coincidenti¹⁵². Per il filosofo inglese la forza prescrittiva della legge naturale risiedeva nell'emanazione divina¹⁵³. L'illegittimità della disposizione

¹⁵¹ Ivi, IV, 23.

¹⁵² Cfr. Céline Spector, «*Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes*», *La théorie de l'esclavage au livre XV de l'Esprit des lois*, in *L'esclavage et la traite sous le regard des Lumières*, «Lumières», 3, 2004, pp. 15-51: p. 23.

¹⁵³ Il problema della mancata trattazione sistematica della legge naturale nei due *Treatises of government* è stato chiarito dalla pubblicazione, curata da Wolfgang von Leyden nel 1954, di otto saggi inediti di Locke incentrati proprio sulla questione della legge di natura. Redatti tra il 1660 e il 1664 in latino, secondo la forma delle discussioni accademiche, questi saggi intendevano affermare e dimostrare contro Hobbes l'esistenza di una legge di natura tradizionalmente intesa in senso stoico-cristiano, ovvero come legge dell'ordine teleologico stabilito da dio. Argomento già affrontato nei saggi degli anni '60, nei *Treatises* Locke non forniva una definizione della legge di natura, limitandosi a porla come «certain», «intelligible» e «plain» senza giustificarla: Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., II, 12. Cfr.: John Locke, *Essays on the law of nature*, the latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676, edited by Wolfgang von Leyden, Oxford-New-York, Oxford University press, 2002³ (I ed. 1954); la traduzione italiana Id., *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani, introduzione di Giuseppe Bedeschi, Roma-Bari, Laterza, 2007; gli studi di Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, Paris, Puf, 1960, in particolare pp. 95-101 e Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963.

della vita, mediante il suicidio o la vendita della libertà che trasferiva l'arbitrio a una terza persona, s'inscriveva nell'idea che dio fosse l'unico proprietario della vita umana: «men [...] are His property, whose workmanship they are made to last during His, not one another's pleasure»¹⁵⁴. La concezione montesquieuiana della legge di natura si distingueva sia dal tradizionalismo lockiano sia dal sistema hobbesiano. Nell'*Esprit des lois* le leggi di natura erano radicate nella dimensione eminentemente fisica dell'essere umano posto nella condizione pre-sociale dello stato di natura, che Montesquieu poneva come mera ipotesi argomentativa: nel secondo capitolo del primo libro sosteneva che prima di tutte le leggi c'erano

celles de la nature; ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour le connoître bien, il faut considerer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil¹⁵⁵.

Le leggi “ricevute” da questo ipotetico uomo naturale erano: l'istinto di conservazione, che lo faceva vivere in pace (lo stato di natura non poteva quindi essere uno stato di guerra); il bisogno di procacciarsi il cibo; l'attrazione sessuale; il desiderio di vivere in società e, caratteristica di uno stato più avanzato, l'idea dell'esistenza di un creatore divino verso cui dirigersi alla ricerca di una protezione trascendente. Con la parziale eccezione delle ultime due – parziale perché derivanti comunque da una istintiva coscienza di debolezza propria dell'uomo pre-sociale – le leggi naturali montesquieuiane riguardano un uomo-animale, esprimono le leggi che reggono il mondo fisico nei suoi rapporti costanti e immutabili e sono quindi in tal senso universali¹⁵⁶. Così affermata, l'universalità naturale si con-

¹⁵⁴ Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., II, 6.

¹⁵⁵ *Esprit des lois*, I, 2.

¹⁵⁶ Sul problema dello stato e delle leggi di natura nell'*Esprit des lois* e, in particolare, sulle differenze tra la dottrina montesquieuiana e quella giusnaturalistica resta fondamentale il classico studio di Sergio Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella,

cretizzava nelle innumerevoli forme del rapporto sociale, ovvero della società civile, condizionate – ma non in maniera necessaria – dall'ambiente fisico in cui si determinavano: confermando l'antica sentenza aristotelica, Montesquieu individuava nella società l'effettiva condizione *naturale* dell'uomo. Sancita l'impossibilità di una vita umana pre-sociale e la corrispondente *naturalità* dello stato civile, svanivano problemi centrali per le dottrine giusnaturalistiche quali il passaggio dallo stato di natura allo stato civile e il contratto di fondazione vincolante per l'autorità politica¹⁵⁷. La critica della schiavitù non derivava pertanto – come invece lo sarà per Rousseau e per molti altri illuministi – dall'opposizione dell'istituzione ai diritti dell'uomo, intangibili in quanto naturali. Il richiamo alla violazione dell'universalità del diritto naturale affiorava in alcuni passaggi del libro XV, assumendo però quasi una funzione retorica che riproponeva i principi delineati nella *Pensée* 174. Decisamente più complesso era infatti il percorso teorico che approdava all'antischiavismo. La libertà non era un

1953, pp. 356-370. Per studi più recenti cfr.: Jean-Patrice Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l'Esprit des lois. Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, 1999; Celine Spector, *Quelle justice? quelle rationalité? La mesure du droit dans l'Esprit des lois*, in *Montesquieu en 2005*, études présentées par Catherine Volpilhac Auger, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 5, pp. 219-242. Nel suo commento al cap. 1 del libro I dell'*Esprit des lois* (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., nota 11 al cap. 1 del libro I, pp. 501-502), Derathé suggerisce a proposito della concezione montesquieuiana delle leggi naturali il recupero di alcuni aspetti della distinzione di Ulpiano tra il diritto comune al genere umano e quello comune a tutti gli esseri animati, anche privi di ragione. Nella definizione raccolta nei *Digesta* le leggi di questo diritto riguardante l'intero mondo animale erano dettate dalle sole inclinazioni naturali (*coniunctio, procreatio, educatio*): «ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est», *Digesta*, I, 1, 1, 3.

¹⁵⁷ Sul ruolo marginale della teoria della sovranità in Montesquieu cfr.: Jean Ehrard, *Actualité d'un demi-siècle: Montesquieu et l'idée de souveraineté*, in «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, pp. 9-20; Catherine Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté*, in *Penser la Souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Actes des Colloques de Pise, 1-3 janvier 2000 et de Paris, 2-4 novembre 2000, sous la direction de Gian Maria Cazzaniga et Yves Charles Zarka, Pisa-Paris, Ets-Vrin, 2001, pp. 199-214.

diritto individuale universalmente valido da garantire nella società civile mediante il contratto sociale, bensì un diritto intimamente connesso al rapporto sociale da cui scaturivano le leggi positive: «la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir»¹⁵⁸.

Dell'argomentazione giusnaturalista della *Pensée* 174 nell'*Esprit des lois* restava l'indirizzo tracciato dall'immagine della forza della legge naturale che rompeva le catene della legge civile; metafora da intendere non come un invito a conformare la legislazione civile a un *a priori* coincidente con le leggi della ragione universale, ma come sintesi emblematica dell'opposizione tra la schiavitù e qualsiasi principio fondante delle innumerevoli società umane. Lo *status* di schiavo era dunque inammissibile perché rimandava a una condizione extra-sociale *innaturale*, in cui si attentava al diritto alla conservazione (diritto naturale in senso proprio) e alla libertà di «faire tout ce que les lois permettent»¹⁵⁹. Su questa doppia violazione Montesquieu articolava la decostruzione dei diritti di ridurre in schiavitù il prigioniero di guerra e di vendere volontariamente la libertà personale: il primo presumeva un diritto alla conquista che trasgrediva il diritto alla conservazione, fonte di legittimazione di una guerra giusta; il secondo era assimilabile al suicidio, da punire non in quanto indebita disposizione di prerogative divine¹⁶⁰, ma come furto ai danni della patria.

¹⁵⁸ *Esprit des lois*, XI, 3. Sul contributo di Montesquieu alla definizione della teoria dello Stato di diritto inteso come dominio della norma sull'uomo, contro l'arbitrio dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, cfr. Salvatore Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, cit., vol. IV, *L'età moderna*, tomo II, pp. 177-244, in particolare pp. 211 e ss.

¹⁵⁹ *Esprit des lois*, XI, 3.

¹⁶⁰ Montesquieu aveva già respinto nella settantaseiesima delle *Lettres persanes* l'idea che il suicidio potesse essere punito in quanto turbamento dell'ordine della provvidenza: Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), in Id., *Œuvres complètes*, cit., II, lettre LXXXVI, Usbek à son ami Ibben à Smyrne, de Paris, le 15 de la lune de Saphar, 1715. Tuttavia, dopo la condanna dei teologi della Sorbonne che vi scorsero una posizione troppo indulgente nei confronti del suicidio, il capitolo 12 del libro XIV dell'*Esprit des lois* dedicato alle leggi con-

Se Locke aveva escluso la facoltà di vendersi e concepito lo schiavo come entità estranea alla società legittimata dal persistere di uno stato di guerra, Montesquieu definiva una posizione integralmente antischiavista facendo convergere la critica del diritto di conquista stabilito dai giusnaturalisti e l'affermazione di un concetto di libertà legale, ovvero indissolubile dal quadro giuridico-legislativo che determinava l'agire umano nella società. Il contratto di schiavitù determinava infatti uno *status* per il quale non valevano le leggi civili, ma soltanto la legge del padrone. Si trattava di una contraddizione particolarmente evidente nelle leggi che pretendevano di impedire la fuga dello schiavo:

Quelle loi civil pourroit empêcher un esclave de fuir, lui qui n'est point dans la société, et que par conséquent aucunes lois civiles ne concernent? Il ne peut être retenu que par une loi de famille, c'est-à-dire la loi du maître¹⁶¹.

In questa seconda parte del capitolo 2, Montesquieu svela la portata della confutazione dei *jurisconsultes romains*, non certo limitata al titolo terzo delle *Institutiones*. La deformazione della fonte antica ingloba il consolidato blocco giuridico e teorico di legittimazione della schiavitù: il diritto romano, il diritto di conquista e il *pactum subiectionis* dei giusnaturalisti, la lettura delle fonti antiche di questi stessi autori a sostegno dei loro sistemi. La critica delle tre «manières» mediante cui era stata introdotta la schiavitù nel diritto romano serviva dunque ad affermare innanzitutto contro Grozio, Hobbes e Pufendorf e gli altri «politiques» la reciproca esclusione tra schiavitù e diritto. Tale principio di esclusione, che poneva le basi per lo sviluppo del pensiero antischiavista, veniva dimostrato descrivendo i paradossi giuridici derivanti dalla presenza di schiavi nella società:

tro i suicidi fu integrato con una nota in cui si legge: «l'action de ceux qui se tuent eux-mêmes est contraire à la loi naturelle, et à la religion révélée», *Esprit des lois*, XIV, 12 (nota al titolo).

¹⁶¹ Ivi, XV, 2.

La loi civile, qui restitue sur les contrats qui contiennent quelque lésion, ne peut s'empêcher de restituer contre un accord qui contient la lésion la plus énorme de toutes¹⁶².

Quel contratto era inammissibile perché minava i presupposti di esistenza della società, indipendentemente dalle peculiarità che assumeva nei diversi contesti umani, e non poteva che essere nullo: «ce qui fait que la mort d'un criminel est une chose licite, c'est que la loi qui le punit a été faite en sa faveur». L'omicida, scriveva Montesquieu circa quindici anni prima della pubblicazione del trattato di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene* (1764), «a joui de la loi qui le condamne; elle lui a conservé la vie à tous les instants: il ne peut donc réclamer contre elle». Questa essenziale condizione di legittimità non sussisteva nel caso dello schiavo, cui la legge era sempre contraria, perché lo concepiva al di fuori della società civile, escluso da ogni garanzia, «ce qui est contraire au principe fondamental de toutes sociétés»¹⁶³.

4.3 *L'antischiaivismo di Rousseau*

L'implicito attacco di Montesquieu alla teoria giusnaturalista della schiavitù veniva esplicitamente tematizzato da Rousseau nel primo libro del *Contrat social*. Nelle pagine del capitolo II la contestazione del rapporto padrone-schiavo era direttamente connessa al rifiuto del *pactum subiectionis* tra il sovrano e i sudditi. Il riferimento polemico privilegiato era Grozio, contestato e assurto – secondo una genealogia diffusa ancora nel XX secolo – a capostipite e simbolo dell'intera scuola:

Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés: Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourroit employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux Tyrans¹⁶⁴.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Rousseau, *Du contrat social*, cit., livre I, ch. 2.

Il passaggio esprimeva una critica tutt'altro che circoscritta a Grozio. Si estendeva alla metodologia dall'inevitabile sbocco conservatore che faceva derivare il diritto dal fatto, ovvero da abusi consolidati che sembravano legittimi per il loro antico radicamento nella società. Al riguardo la corrispondente nota riportava un passo del *Traité manuscrit des intérêts de la France avec ses voisins* del marchese d'Argenson, in cui veniva sostenuto che le «savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus, et on s'est entêté mal-à-propos quand on s'est donné la peine de les trop étudier»¹⁶⁵. «Voilà précisément ce qu'a fait Groz-
tius»¹⁶⁶, era l'eloquente commento di Rousseau, che nel testo precisava la sua posizione rispetto ai predecessori. Grozio e Hobbes ritenevano che il «genre humain» appartenesse a una «centaine d'hommes»; rappresentavano la specie umana come divisa in branchi di bestiame, «dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer»; ragionavano cioè come il tiranno Caligola, che considerava i capi delle entità divine e i popoli delle bestie. Il progenitore di questa idea era stato Aristotele con la sua teoria sull'esistenza di pochi uomini nati per il potere e della maggioranza nata per la schiavitù. Rousseau accettava il lato descrittivo non quello analitico della teoria aristotelica: Aristotele era nel giusto («tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain»), ma scambiava la causa con l'effetto. L'errore consisteva nel non aver saputo vedere che nella società vi erano «esclaves par nature» giacché c'erano stati «esclaves contre nature». Questi ultimi erano stati asserviti originariamente con la forza, quelli che erano venuti dopo avevano introiettato lo *status* servile

¹⁶⁵ Ivi, nota 1. Il manoscritto del marchese d'Argenson sarebbe stato pubblicato anonimo ad Amsterdam nel 1764 dall'editore Marc-Michel Rey con il titolo *Considérations sur le Gouvernement ancien et présent de la France*. La citazione di Rousseau si legge nel secondo capoverso del capitolo II (*Principes et maximes*) con una sola variante di rilievo consistente nell'assenza del *trop* prima di *étudier*: *Considérations sur le Gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres États; suivies d'un nouveau plan d'administration. Par M. le Marquis d'Argenson, deuxième édition, corrigée sur ses manuscrits* (1764), Amsterdam, s. e., 1784, p. 18.

¹⁶⁶ Rousseau, *Du contrat social*, cit., livre I, ch. 2, nota 1.

fino a dare l'impressione di esserlo *naturalmente*. L'apparenza non poteva però condurre a una deduzione estesa alla sostanza, a negare l'uguaglianza naturale tra gli uomini, a offuscare la causa del processo di avvilitamento cui era stata sottoposta una parte dell'umanità: «les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimoient leur abrutissement»¹⁶⁷.

Il dissenso di Rousseau scaturiva da una profonda divergenza sulla concezione del rapporto tra forza e diritto. L'analisi muoveva dall'esame del *droit du plus fort* (capitolo 3) derivante da un'arbitraria trasformazione della «force en droit» e dell'«obéissance en devoir» da parte del «maître». Tale operazione metteva capo a un «droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe», nonché a un dovere superfluo. Quando il diritto coincideva con la forza l'autorità era instabile: appena la forza del capo calava, i sottoposti potevano legittimamente disubbidirgli, instaurando un nuovo ordine, che a sua volta sarebbe cessato al venir meno della loro potenza fisica. Il presunto dovere legato al diritto del più forte era anch'esso una sorta di *fictio*, in quanto si risolveva nel semplice precetto di obbedire alla forza. Un precetto superfluo, dal momento che nessuno sarebbe stato in grado di disattendere gli imperativi del *plus fort*: «convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes»¹⁶⁸. Il ragionamento stabiliva una soluzione di continuità nella teoria giusnaturalista della sovranità. Non perché i giusnaturalisti fondassero esclusivamente nella forza l'autorità legittima, che anzi era sostanziata dall'indispensabile *pactum*; ma per l'affermazione dell'inconciliabilità irriducibile tra forza e dimensione volontaria contrattuale, l'unica da cui si originavano diritti e doveri legittimi:

Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Ivi, livre I, ch. 2.

¹⁶⁸ Ivi, ch. 3.

¹⁶⁹ Ivi, ch. 4.

Con queste parole, riassuntive dei primi tre capitoli, Rousseau introduceva il capitolo 4 del *Contrat social* dedicato all'*esclavage*. La forza era esclusa dalle convenzioni fra uomini, in quanto lesiva della volontarietà del patto e di conseguenza incapace di produrre diritto. Il principio sottraeva qualsiasi legittimità alla concezione della schiavitù di «Grotius et les autres»¹⁷⁰, per i quali l'istituzione doveva essere retta da una convenzione pattizia (volontaria o coatta, esplicita o tacita). Alla luce di una critica che investiva i fondamenti dell'autorità, Rousseau dichiarava nullo il diritto di schiavitù e su questa opposizione tra schiavitù e diritto riproponeva la tesi antischiavista di Montesquieu.

Del resto, il capitolo 2 del libro XV dell'*Esprit des lois*, che attraverso la confutazione dei *jurisconsultes romains* contestava i *politiques*, forniva a Rousseau un arsenale polemico direttamente spendibile per il superamento della teoria giusnaturalista della schiavitù. La critica partiva dalla citata legittimazione, proposta da Grozio, dell'alienazione della sovranità del popolo a un re mediante la similitudine con la facoltà per un uomo di vendere la libertà personale¹⁷¹. Rousseau rendeva così visibile l'implicito attacco di Montesquieu. A quest'ultimo, che individuava nella libertà l'essenza inalienabile della cittadinanza e che sottolineava le sproporzioni nella transazione tra le due parti, faceva eco Rousseau sostenendo che

renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme¹⁷².

Lo slittamento linguistico dai montesquieuiani diritti del cittadino ai rousseauiani diritti dell'umanità ha indotto alcuni interpreti a rimarcare la distanza fra le rispettive fonti su cui i due *philosophes* avrebbero sancito l'illegittimità della vendita della libertà, l'una radicata nel diritto civile, l'altra

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Le droit de la guerre et de la paix*, cit., I, livre I, ch. 3, 8, pp. 121-122, vedi nota 124.

¹⁷² Rousseau, *Du contrat social*, cit., livre I, ch. 4.

nel diritto naturale¹⁷³. Altri hanno invece sottolineato come la diversa formulazione non sembri sostanziale, soprattutto se si considera la convinzione comune a Montesquieu quanto a Rousseau della piena realizzazione dell'umanità nella cittadinanza¹⁷⁴. Al di là degli aspetti formali o sostanziali della divergenza, è forse più interessante rilevare in che modo Rousseau innestasse nel suo sistema gli argomenti antischiavisti dell'*Esprit des lois*.

Montesquieu aveva scritto che «vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance, qu'on ne peut pas la supposer dans un homme»¹⁷⁵; Rousseau radicalizzava la sentenza concentrandosi sull'ipotesi della vendita gratuita della libertà personale, a suo modo di vedere corrispondente all'alienazione della sovranità di un popolo al re legittimata da Grozio:

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de foux: la folie ne fait pas droit¹⁷⁶.

Tuttavia, è soprattutto a proposito della schiavitù dei prigionieri di guerra che Rousseau segue l'*Esprit des lois*. Senza passare per la confutazione del diritto romano, si rivolgeva esplicitamente ai giusnaturalisti:

Grotius et les autres tirent de la guerre une autre origine du prétendu droit d'esclavage. Le vainqueur ayant, selon eux, le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie aux dépens de sa liberté; convention d'autant plus légitime qu'elle tourne aux profits de tous deux¹⁷⁷.

¹⁷³ È la tesi di Derathé, *Rousseau e la scienza politica*, cit., p. 248, ripresa recentemente da Spector, «*Il est impossible que nous supposions ...*», cit., p. 24.

¹⁷⁴ Cfr. Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., p. 164.

¹⁷⁵ *Esprit des lois*, XV, 2

¹⁷⁶ Rousseau, *Du contrat social*, cit., livre I, ch. 4.

¹⁷⁷ *Ibid.*

Per contestare il diritto di conquista nella formulazione dei giusnaturalisti, Rousseau attingeva alle argomentazioni del capitolo 3 del libro X dell'*Esprit des lois* e alla loro ripresa nel capitolo 2 del libro XV. Come si è già rilevato, Montesquieu aveva accusato gli «auteurs de notre droit politique» di giustificare sulle «histoires anciennes» pratiche di guerra mai concepite dagli stessi conquistatori (X, 3). Su questa critica aveva respinto – formalmente contro i *jurisconsultes romains* – il diritto per il vincitore di uccidere anche al di fuori del caso di necessità e confutato il baratto tra la vita e la libertà personale fondante la schiavitù del *captivus* (XV, 2). Rousseau riformulava questi principi affermando con Locke che il diritto di uccidere i nemici cessava con la conclusione della guerra, quando i nemici tornavano a essere uomini: la «guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin»¹⁷⁸. Per rimarcare la discontinuità rispetto alla tradizione giusnaturalista, continuava ribadendo che i suoi «principes ne sont pas ceux de Grotius; ils ne sont pas fondés sur des autorités de poètes, mais ils derivent de la nature des choses, et sont fondés sur la raison»¹⁷⁹. Ne derivava, sul diritto di asservire il prigioniero di guerra, quasi una glossa esplicativa della tesi di Montesquieu:

Si la guerre ne donne point au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit qu'il n'a pas ne peut fonder celui de les asservir. On n'a le droit de tuer l'ennemi que quand on ne peut le faire esclave; le droit de le faire esclave ne vient donc pas du droit de le tuer: c'est donc un échange inique de lui faire acheter au prix de sa liberté sur laquelle on n'a aucun droit¹⁸⁰.

Nel *Contrat social* il diritto di schiavitù non poteva essere oggetto di speculazioni. Ancorato all'opposizione tra schiavitù e diritto (naturale e civile) affermata già in conclusione del capitolo 2 del libro XV dell'*Esprit*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

*des lois*¹⁸¹, Rousseau sentenziava che tale diritto era da considerare nullo. La sua antica esistenza non lasciava spazio a indagini sulle ragioni della diffusione, ma provava piuttosto l'urgenza di rifondare la società su un nuovo contratto sociale garante dei diritti dell'uomo:

Le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclavage* et *droit*, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement¹⁸².

La continuità tra l'antischiavismo di Rousseau e quello di Montesquieu fu colta e sviluppata da Vasco nel suo commento all'*Esprit des lois*: i principi stabiliti nel libro XV erano riaffermati in nota sottolineandone la validità con citazioni quasi letterali del *Contrat social*¹⁸³. E così, sull'argomento montesquieuiano della schiavitù come motivo di abbruttimento per i padroni e per gli schiavi, Vasco andava oltre questo criterio di utilità morale considerando «nullo» il diritto di schiavitù, in quanto basato sulla «forza [...] e la forza non è mai stata un diritto per sé sola». L'ingiustizia si palesava nella schiavitù volontaria, cui Vasco si opponeva seguendo la critica di Rousseau alla schiavitù contrattuale dei giusnaturalisti:

Se uno volontariamente volesse ridursi in schiavitù, farebbe un contratto nullo, della maggior nullità, perché in quel contratto sarebbe uno che dà tutto e più ancora che non può dare, perché dà la vita per ricevere niente affatto¹⁸⁴.

¹⁸¹ «L'esclavage est d'ailleurs aussi opposé au droit civil qu'au droit naturel», *Esprit des lois*, XV, 2.

¹⁸² Rousseau, *Du contrat social*, cit., livre I, ch. 4 (nell'edizione moderna di riferimento si legge «droit d'esclave», in quella originale del 1762 «droit d'esclavage»).

¹⁸³ La note di Vasco al libro XV confermano la tendenza generale del commento individuata da Venturi: «on pourrait presque dire que son [si riferisce ovviamente a Vasco] commentaire de Montesquieu, c'est l'*Esprit des lois* lu par un fervent admirateur du *Contrat social*», Venturi, *Les aventures et la pensée d'un idéologue piémontais*, cit., p. 64.

¹⁸⁴ *Lo Spirito del Presidente Montesquieu sopra le leggi*, cit., nota 331 (al cap. 2), p. 300.

Su questa linea interpretativa, Vasco commentava il capoverso del capitolo 2 in cui veniva valutato come stravagante l'atto di vendita della qualità di cittadino, rilanciando la confutazione di Rousseau della tesi di Grozio sulla liceità della vendita della libertà di un popolo a un re:

Ed in qualunque maniera l'atto di vendersi è un atto nullo e stravagantissimo e non è vero che un popolo possa vendersi o darsi ad un despota; io non credo mai che alcun popolo l'abbia fatto, ma quando ciò fosse, avrebbe sempre fatto, un atto nullo, rivocabile *ad nutum*¹⁸⁵.

Il commento di Vasco al libro XV si pone, dunque, quasi come una sintesi dialettica tra Montesquieu e Rousseau. Testimonia la percezione da parte di un lettore (italiano) contemporaneo, interessato a fondare la propria posizione antischiavista, delle profonde relazioni tra le due argomentazioni.

I nessi tra l'antischiavismo dell'*Esprit des lois* e quello del *Contrat social* vanno ricercati nell'operazione di Rousseau tendente a far confluire nel suo sistema quanto sostenuto da Montesquieu. La confluenza rende ulteriormente intellegibile la portata della polemica contro i *jurisconsultes romains* del capitolo 2 del libro XV, che anche alla prova del confronto con la sua ricezione nelle pagine rousseauiane non si rivela esaurita nella cornice romanistica, in cui invece è stata spesso relegata anche da autorevoli moderni interpreti. Lo stesso Robert Derathé, nella convincente analisi della critica antischiavista di Rousseau, pur sottolineando il debito del ginevrino nei confronti di Montesquieu, non esitava a individuare divergenze nei rispettivi bersagli polemici, l'uno costituito «esclusivamente» dal diritto romano, l'altro dal giusnaturalismo¹⁸⁶. La divergenza, alla luce di quanto si è provato a dimostrare, svanisce al di sotto del livello letterale delle pagine di Montesquieu. Le due critiche al diritto di schiavitù ap-

¹⁸⁵ Ivi, nota 334 (al cap. 2), p. 301.

¹⁸⁶ Derathé, *Rousseau e la scienza politica*, cit., pp. 253-254.

paiono anzi momenti capitali del medesimo discorso antischiavista delle *Lumières* contro la precedente tradizione di legittimazione. Tuttavia, fermare a questo punto lo studio comparativo significherebbe eludere il problema delle differenze, che non riguardano solo i diversi sistemi filosofici all'interno dei quali la critica della schiavitù è affermata. L'attualità politica del problema della schiavitù coloniale costituisce infatti un discrimine di grande rilievo tra i due *philosophes*. L'inammissibilità della schiavitù stabilita nel *Contrat social* interveniva nel vivo del dibattito della dottrina politica coeva, ma era sancita su un piano – si potrebbe dire – metastorico, per quanto Rousseau non mancasse in altre sedi di rapportarsi al problema della tratta e della schiavitù dei neri¹⁸⁷, in particolare nel celebre romanzo epistolare *Julie ou La nouvelle Héloïse* (1761)¹⁸⁸. Ben più “politico” fu invece il contributo di Montesquieu. Questi, nel libro XV dell'*Esprit des lois*, da un lato, correlava i principi stabiliti nel capitolo 2 alla realtà degli *indios*, della tratta e della schiavitù dei neri; e dall'altro lato, non approdando a ipotesi di superamento del sistema schiavista, aveva mostrato l'incapacità di superare quella che Ehrard ha definito l'opposizione tra l'«audace théorique»¹⁸⁹ e la *natura delle cose*.

¹⁸⁷ Cfr. Marcel Dorigny, *Rousseau et le débat sur l'esclavage colonial: réflexions sur la radicalité d'une rupture*, http://bulgc18.com/Rousseau/Dorigny_FR.htm.

¹⁸⁸ *Lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes. Recueillies et publiées par J.J. Rousseau*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1761, 6 tomes, IV, quatrième partie, lettre III, in particolare pp. 36-43. Meglio noto come *Julie ou La nouvelle Héloïse*, il romanzo fu tra i più grandi successi editoriali settecenteschi, cfr. Robert Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, a cura di Renato Pasta, Milano, Adelphi, 1988, pp. 267-319 (ed or. *The great cat massacre and other episodes in french cultural history*, New York, Basic books, 1984).

¹⁸⁹ Jean Ehrard, *Audace théorique, prudence pratique: Montesquieu et l'esclavage colonial*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 27-39.

5. *Laudacia teorica di fronte alla schiavitù coloniale*

5.1 *La critica della colonizzazione europea: l'uso strumentale della religione e l'esclavage des Nègres*

Nella settantacinquesima *lettre persane* inviata a Venezia al suo corrispondente Rhedi, Usbek si rallegrava di poter professare una religione come quella islamica, i cui precetti erano seguiti dai fedeli nella loro purezza, preferendoli «à tous les intérêts humains». La considerazione scaturiva dal paragone con la religiosità cristiana degli europei: «il y a bien loin chez eux de la profession à la croyance, de la croyance à la conviction, de la conviction à la pratique». Il rapporto con la religione era fluido e interessato, come gli sembrava dimostrasse in maniera emblematica quanto aveva sentito da un cristiano a proposito dell'ambivalente fiducia riposta, a seconda delle situazioni, nel prete e nel medico: il cristiano non si faceva condizionare dalla religione quando era in salute, mentre si rivolgeva al confessore nel caso in cui la medicina non avesse sortito effetti contro la malattia. La tendenza a strumentalizzare il cristianesimo era storicamente riscontrabile anche nell'atteggiamento delle autorità politiche sulla schiavitù: «il y a longtemps que les princes chrétiens affranchissent tous les esclaves de leurs états, parce-que, disoient-ils, le Christianisme rend tous les hommes égaux». I sovrani ricavarono da questo provvedimento un importante vantaggio, in quanto sottrassero ai signori il potere che esercitavano sul popolo. A fronte di questo indubbio risvolto utilitaristico Usbek non esitava a valutare l'abolizione della schiavitù in Europa un «acte de religion». Ciò che invece rivelava ai suoi occhi il prevalere degli interessi sui principi religiosi era la condotta seguita dai cristiani all'indomani delle scoperte geografiche:

Ils ont ensuite fait des conquêtes dans des pays où ils ont vu qu'il leur étoit avantageux d'avoir des esclaves; ils ont permis d'en acheter et d'en vendre, oubliant ce principe de religion qui les touchoit tant¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Montesquieu, *Lettres persanes*, cit., lettre LXXV, Usbek à Rhedi à Venise, À Paris, le 13 de la lune de Saphar, 1715.

Già nelle *Lettres persanes* Montesquieu aveva dunque espresso forti riserve sulla schiavitù nel Nuovo Mondo; tanto più grave se si considera la sua convinzione circa il ruolo determinante svolto dal cristianesimo per l'abolizione della schiavitù in Europa. Il commento conclusivo di Usbek sulla vicenda traduceva lo sgomento al cospetto di una clamorosa quanto inaccettabile incongruenza: «que veux-tu que je te dise?», domandava retoricamente a Rhedi, «vérité dans un temps, erreurs dans un autre»¹⁹¹.

Nel libro XV dell'*Esprit des lois* il tradimento della religione cristiana da parte dei colonizzatori era approfondito da un'altra prospettiva. Data come acquisita la palese contraddizione tra quanto stabilito in Europa e quanto praticato dagli europei nelle colonie – un'acquisizione che la storiografia più recente ha smentito dimostrando la presenza di schiavi nell'Europa medievale e moderna¹⁹² –, Montesquieu si dedicava allo spinoso problema dell'uso strumentale dell'evangelizzazione per giustificare la spoliazione dei territori americani, nonché l'asservimento degli *indios* e degli africani. Dopo aver sottolineato l'irrazionalità dei pregiudizi di superiorità che avevano guidato i conquistatori nelle loro imprese (capito-

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Cfr.: Alessandro Stella, *Histoire d'esclaves dans la péninsule ibérique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000; *Esclavages et dépendances serviles. Histoire comparée*, sous la direction de Myriam Cottias, Alessandro Stella, Bernard Vincent, postface de Claude Meillassoux, Paris, L'Harmattan, 2006; *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen-Âge–XX^e siècle)*, sous la direction de Roger Botte et Alessandro Stella, Paris, Karthala, 2012. Su questi temi mi permetto di rinviare anche alla mia voce *Esclavage* per *Dico-Med. Dictionnaire de la Méditerranée*, sous la direction de Dionigi Albera, Maryline Crivello, Thierry Fabre et Mohamed Tozy, Aix-en-Provence, Actes Sud-MMSH-CNRS (di prossima pubblicazione). Nella Francia continentale e in Inghilterra è inoltre attestata la cospicua presenza di schiavi neri, condotti dai coloni quando rientravano in territorio metropolitano. La prassi si scontrava con antichi principi che vietavano la schiavitù sul suolo francese (il riferimento era a un editto di Luigi X del 1315) o inglese. Alcuni schiavi riuscirono anche a ottenere sentenze di emancipazione da parte dei tribunali. A fine Settecento questi processi furono al centro di importanti campagne abolizioniste. Cfr. per l'Inghilterra James Walvin, *Black and white: the Negro in the English society, 1555-1945*, London, Penguin press, 1973 e Drescher, *Capitalism and antislavery*, cit.; per la Francia

lo 3)¹⁹³, l'attenzione era focalizzata sull'assurda pretesa che la riduzione in schiavitù favorisse la diffusione delle verità del Vangelo presso popoli pagani, dando luogo a una sorta di baratto tra il giogo terreno e la liberazione eterna dal peccato. Montesquieu contestava questa presunta «origine du droit de l'esclavage», stabilendo in apertura del capitolo 4 una massima paradossale che traeva le logiche conseguenze dalla «manière de penser qui encouragea les destructeurs de l'Amérique dans leurs crimes»:

J'aimerois autant dire que la religion donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne la professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation¹⁹⁴.

Il paradosso si trasformava in pungente ironia nelle righe successive, che precisavano i contorni della critica rivolta alle nazioni europee e implicitamente alla Chiesa, rea di aver coperto con il nobile manto della religione crudeli attività di vero e proprio brigantaggio. Sull'alibi della missione evangelizzatrice i conquistatori avevano fondato il «droit de rendre tant de peuples esclaves; car ces brigands, qui voulaient absolument être brigands et chrétiens, étaient très dévots»¹⁹⁵.

La polemica contro la strumentalizzazione della religione cristiana preludeva al più volte evocato capitolo 5, in cui Montesquieu ridicolizzava per

Pluchon, *Nègres et juifs*, cit. (incentrato sul caso Mendès-France e declinato all'interno di una polemica denigratoria contro le *Lumières*) e Sue Peabody, "There are no slaves in France". *The political culture of race and slavery in the Ancien régime*, Oxford-New York, Oxford University press, 1996.

¹⁹³ Per Montesquieu i conquistatori si erano comportati come se il disprezzo di una nazione nei confronti di un'altra, fondato sulla differenza dei costumi, potesse assurgere a fonte del diritto di schiavitù. Se non fossero stati accecati dai pregiudizi, i conquistatori si sarebbero comportati diversamente, perché – continuava Montesquieu – «les connoissances rendent les hommes doux; la raison porte à l'humanité: il n'y a que le préjugés qui y fassent renoncer», *Esprit des lois*, XV, 3.

¹⁹⁴ Ivi, XV, 4.

¹⁹⁵ *Ibid.*

antifrasi le posizioni degli schiavisti sostenitori dell'inferiorità dei neri e finanche della loro dubbia natura umana. L'indirizzo retorico, che si faceva «ventriloque»¹⁹⁶ della voce degli schiavisti, opposta a quella della ragione, era introdotto con un'affermazione ipotetica: «si j'avois à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les Nègres esclaves, voici ce que je dirois». Seguiva l'analisi delle ragioni demografiche ed economiche che spiegavano l'utilizzazione di manodopera servile africana nelle colonie americane:

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à defricher tant de terres.

Le sucre seroit trop cher, si l'on ne faisoit travailler la plante qui le produit par des esclaves.

Dal capoverso successivo cominciava l'elenco delle ragioni naturali, morali, religiose ed estetiche che sostanziano l'inferiorità dei neri rispetto ai bianchi:

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre.

On ne peut pas se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir. [...]

Une preuve que les Nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes; parce que, si nous les supposions des hommes, on commenceroit à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Jean-Patrice Courtois, *Des voix dans le traité. De l'esclavage des Nègres à la très humble remontrance*, in «Revue Montesquieu», 1, 1997, pp. 7-23.

¹⁹⁷ *Esprit des lois*, XV, 5.

Montesquieu condensava in queste righe, presentandole in maniera grottesca, le opinioni più oltranziste sulle cause della diversità umana, sulle relazioni fra corpo e anima, fra forme esteriori e qualità morali; dibattiti antichi che si riproponevano a metà Settecento con rinnovata attualità. Si tratta di un versante su cui ci si è già soffermati a proposito del nodo storiografico dei rapporti fra colonialismo, illuminismo, razzismo e origini del discorso antropologico. Nel capitolo 5 del libro XV è possibile verificare direttamente nel vivo delle fonti la discontinuità impressa dalla cultura dei Lumi in un blocco teorico variegato, articolato in argomentazioni religiose, morali, naturali che legittimavano la schiavitù dei neri sulla base della constatazione di una diversità valutata come irriducibile. Il barone di La Brède non mosse obiezioni circa la classificazione valutativa tra i diversi tipi umani, anzi – lo si rileverà tra poco – l'importanza della teoria climatica nel sistema dell'*Esprit des lois*, con i suoi possibili risvolti deterministici, lasciava ampi margini per accentuare la fissità naturale di quelle differenze a discapito di principi universalmente validi. Tuttavia, il libro XV spezzava i legami tra classificazione valutativa e legittimazione della schiavitù, sradicava cioè tale legittimazione dal terreno delle differenze, naturali o di costume che fossero, provando in ultima istanza a trasferire al di fuori del sostrato naturale quei caratteri di inferiorità cui si attribuiva la predisposizione alla schiavitù di una nazione.

La critica montesquieuiana della colonizzazione europea dell'America non lasciò indifferenti i «savj Revisori» napoletani dell'edizione Terres dello *Spirito delle leggi*, che erano intervenuti in nota per «moderare qualche proposizione dell'illustre Presidente o troppo avanzata, o di dubbio senso»¹⁹⁸. Il paradosso del capitolo 4 sul diritto di ridurre in schiavitù gli infedeli al fine di convertirli rientrava nella casistica delle proposizioni «troppo avanzate»:

La religione Cristiana non dona diritto alcuno per rendere schiavi coloro, che non la professano. La violenza non è il carattere della vera religione, che si propaga colla predicazione e dolcezza¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *Spirito delle leggi*, cit., I, s.p. (vedi nota 142).

¹⁹⁹ Ivi, II, nota dei «savj Revisori» al libro XV, cap. 4, pp. 110-111.

Il commento sembra svelare un'incomprensione dell'ironia di Montesquieu, ma forse l'elemento di maggiore interesse risiede nella mancanza di una difesa pregiudiziale, indipendente dalle modalità, dell'evangelizzazione delle popolazioni pagane americane e africane. In altri termini, piuttosto che sottolineare i benefici della diffusione del Vangelo, riconosciuti anche da esponenti cattolici critici del trattamento riservato agli schiavi come Roberti, i revisori insistevano su un modello di propagazione della «vera religione» persuasivo e non violento. Dall'affermazione di tale modello, sulla cui validità era chiamata in causa l'autorità di Gregorio Magno, non è certo possibile dedurre un orientamento polemico nei confronti del ruolo della Chiesa nelle vicende della colonizzazione. Si può invece evidenziare una traccia della *communis opinio* antischiavista – di cui l'*Esprit des lois* era un eccezionale propagatore – imposta nel dibattito politico-culturale napoletano dalla *philosophie*, dai settori più avanzati del movimento riformatore, che ormai alla fine degli anni '70 del Settecento incideva anche nelle valutazioni della censura. La critica illuminista del sistema coloniale schiavista lasciava il segno anche in osservazioni scritte con il deliberato obiettivo di arginare spinte potenzialmente lesive dell'ordine costituito²⁰⁰. Nella nota al capitolo 5, i revisori giungevano a tacciare Montesquieu di chiusura conservatrice nei confronti dei neri:

Qui il Montesquieu la tira troppo, quando nega a' Negri fino la stessa umanità ed il senso comune. Deciderà forse dell'umanità il color bianco, o nero? il naso schiacciato, o aquilino? La leggiadria o deformità del volto produrrà la perversità dell'animo? E poi un uomo nero proporzionato non è bello nel suo genere?²⁰¹

Non si tratta di un improvviso slancio radicale. L'accusa era in linea con la funzione moderatrice delle proposizioni dell'*Esprit des lois*, ma si

²⁰⁰ Nella relazione del revisore Salvatore Ruggiero, stampata subito dopo la *Prefazione dell'editore*, Domenico Terres era esaltato per aver voluto inserire anche le note dei «savj Revisori» che mettevano «al coerto gl'interessi della Religione, e della Società».

²⁰¹ *Spirito delle leggi*, cit., II, nota dei savj Revisori al libro XV, cap. 5, p. 112.

basava sul palese fraintendimento della tagliente ironia con cui venivano ridicolizzati gli schiavisti. Con ogni probabilità i revisori non avevano al centro dei loro interessi le questioni coloniali. Ma nella Napoli della metà degli anni '70 – come si vedrà nei prossimi capitoli – questi temi erano entrati nel dibattito politico-culturale da almeno un ventennio. Ben noti erano i testi critici della schiavitù (da Montesquieu a Raynal), così come la letteratura di viaggio e la precedente tradizione di legittimazione della schiavitù (dal diritto romano ai classici del giusnaturalismo) da cui aveva preso le mosse quella critica; decisamente avanzata era la riflessione sul commercio, che aveva affrontato i problemi dei rapporti di subordinazione tra le potenze economiche e le aree periferiche, europee e mondiali. È pertanto sintomatico che anche in sede censoria, per una polemica basata su un'incomprensione, fosse ritenuto opportuno prendere le distanze da pregiudizi sui neri ormai ritenuti insostenibili. I revisori non si pronunciavano sulla riduzione in schiavitù, andavano però al fondo del problema: l'aspetto fisico non poteva avere implicazioni nella valutazione dell'«umanità». Il discorso superava la riprovazione inscritta nell'umanesimo cristiano, sollecito a deprecare il trattamento degli schiavi, la strumentalizzazione della religione e il superfluo lusso che il sistema alimentava in Europa. La distanza si coglie nella soluzione emancipatoria prospettata e nell'autorità chiamata in causa. A Lodovico Antonio Muratori che in *Della pubblica felicità* (1749) ricordava con amarezza i «mori africani», «de' quali si fa un esecrando mercimonio», e gli «Indiani selvaggi» sfruttati da spagnoli e portoghesi nelle miniere americane «contravvenendo [...] a tutte le leggi del Vangelo e dell'umanità»²⁰², a Roberti che criticava i trattamenti cruenti e consigliava ai padroni di educare alla religione gli schiavi per infondervi un sentimento di tranquilla sottomissione,

²⁰² Ludovico Antonio Muratori, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* (1749), a cura di Cesare Mozzarelli, Milano, Donzelli, 1996, cap. XXIV, *Delle monete*. Questi spunti critici di Muratori erano già rilevati da Roberto Michels nel breve pionieristico articolo *Il concetto coloniale nelle teorie degli economisti classici italiani*, in «Rivista di politica economica», XXII, 1932, pp. 531-535.

i revisori napoletani opponevano una *moderazione* di Montesquieu sulla scorta di Helvétius. Una riflessione che riprendeva dal *De l'Esprit* (1758) l'idea per la quale l'uomo selvaggio e l'uomo civile erano distinti da diversi gradi di perfezionamento della morale, ma rappresentavano due momenti del medesimo divenire dell'uomo sociale, proponendo sulla base di questo presupposto la soluzione del problema *sauvagerie* in ambito culturale, attraverso l'educazione²⁰³: «noi non sappiamo fin dove arriverebbero i Negri, se fossero educati nelle lettere. Certamente secondo l'Elvezio potrebbero troppo avanti passare»²⁰⁴. Una posizione di grande interesse in quanto attesta la diffusione profonda delle idee antischiaviste in area italiana. In tal senso è del tutto secondario che fosse stata espressa sulla base del fraintendimento del capitolo 5. Tanto più che l'incomprensione dell'ironia montesquieuiana ha una lunga storia (che perdura ancora ai nostri giorni) presso autori orientati sia in senso antischiavista sia filoschiavista²⁰⁵.

²⁰³ Helvétius marginalizzava il ruolo della natura nella definizione delle differenze tra i popoli, attribuendole alle cause morali: «il paroît donc que c'est uniquement aux causes morales qu'on peut, dans les sciences et dans les arts, attribuer la supériorité de certains peuples sur les autres; et qu'il n'est point de nations privilégiées en vertu, en esprit, en courage. La nature, à cet égard, n'a point fait un partage inégal de ses dons», Helvétius, *De l'esprit*, cit., discours III, ch. 30, p. 469; «l'inégalité d'esprit qu'on remarque entre les hommes dépend donc et du gouvernement sous lequel ils vivent, et du siècle plus ou moins heureux où ils naissent, et de l'éducation meilleure ou moins bonne qu'ils reçoivent, et du désir plus ou moins vif qu'ils ont de se distinguer [...]. L'homme de génie n'est donc que le produit des circonstances dans lesquelles cet homme s'est trouvé», ivi, pp. 472-473. Cfr. Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 760-765; Duchet, *Anthropologie et histoire*, cit., p. 385.

²⁰⁴ *Spirito delle leggi*, cit., II, nota dei savj Revisori al libro XV, cap. 5, p. 112. Nella mia interpretazione il *troppo* è da intendere, secondo l'uso più arcaico, come sinonimo di *molto*, senza l'idea di eccesso. Tuttavia, se anche il *troppo* avesse insita un'idea di eccesso, i revisori avrebbero semplicemente mostrato prudenza nell'accoglimento di questi aspetti della filosofia di Helvétius, comunque utilizzati per contestare ciò che ritenevano un eccessivo determinismo climatico.

²⁰⁵ Vedi nota 7. Lascia decisamente perplessi rilevare che ancora oggi si lancino accuse di razzismo a Montesquieu fondate sull'incomprensione del testo. È il caso del superficiale saggio di Susan Buck-Morss, *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, a cura di Roberto

Più complessa era invece la riflessione di Vasco sull'ironia denigratoria del capitolo 5. Vi dedicava tre note in cui rapportava al caso concreto della schiavitù coloniale le sue convinzioni circa l'inammissibilità dell'istituzione. Nelle prime due criticava il merito degli argomenti riportati da Montesquieu a sostegno della schiavitù dei neri. Il trasporto forzato degli africani per coltivare le terre coloniali dovuto allo sterminio degli *indios* era confutato e definito una «cattiva ragione»:

perché hanno rovinato gl'uni acquistano il diritto di maltrattar gl'altri? Coltivare le terre? O che? Come, erano loro quelle terre? E, se le volevano coltivare, lo facessero da sé, oppure si servissero di chi volevano, ma non mai della forza e della schiavitù²⁰⁶.

La necessità economica di utilizzare lavoro servile, senza il quale lo zucchero avrebbe avuto un prezzo troppo alto, era attaccata mediante una deduzione logica. Il principio della convenienza avrebbe in teoria potuto coinvolgere qualsiasi popolo: «dunque, se qualche altra nazione trovasse più comodo, per aver più a buon prezzo un qualche genere, ci venisse a ridurre in schiavitù, ci avrebbe un buon diritto»²⁰⁷. Le due note sono dissonanti nella loro serietà rispetto al tono grottesco del testo commentato e potrebbero quasi indurre ad ascrivere Vasco nel novero di coloro che ne avevano frainteso l'ironia. Questa ipotesi sarebbe confermata se la frase «qui si vede che l'autore corbella davvero»²⁰⁸, con cui alla terza nota

Cagliero e Francesco Ronzon, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 21-59 (ed. or. *Hegel and Haiti*, in «Critical inquiry», 26, 2000, pp. 821-865), in cui alla nota 10 si legge: «mentre condannava [il soggetto è Montesquieu] l'istituzione sotto il profilo filosofico, giustificava la schiavitù dei "Negri" per motivazioni di ordine pragmatico e climatico, apertamente razziste ("nasi schiacciati", "neri dalla testa ai piedi", e mancanti di "buon senso"). Concludeva: "Le menti deboli esagerano troppo l'ingiustizia fatta agli africani" dallo schiavismo coloniale», p. 43.

²⁰⁶ *Lo Spirito del Presidente Montesquieu sopra le leggi*, cit., nota 337 al cap. 5 del libro XV, pp. 301-302.

²⁰⁷ Ivi, nota 338 al cap. 5 del libro XV, p. 302.

²⁰⁸ Ivi, nota 339 al cap. 5 del libro XV, p. 302.

Vasco commentava l'impossibilità di compatire la condizione dei neri a causa del loro naso schiacciato, significasse "qui si vede che Montesquieu *dice corbellerie*". In realtà non è attestato un significato simile del verbo "corbellare", che nell'uso intransitivo è sinonimo di "scherzare", "non fare sul serio"²⁰⁹. La nota di Vasco si può pertanto rendere come "qui si vede che Montesquieu *scherza* davvero" e in tal senso costituisce una prova della comprensione dell'ironia montesquieuiana; prospettiva in cui vanno lette anche le due precedenti note. Una ridicolizzazione delle pseudo-ragioni degli schiavisti che, nella prigione di Ivrea, Vasco valutò necessario integrare con la sua personale confutazione, costruita su un registro retorico diverso, saldamente radicato nell'affermazione della nullità del diritto di schiavitù.

5.2 *Tra audacia teorica e nature des choses*

Dopo aver confutato il diritto di schiavitù, criticato le modalità della colonizzazione europea in America e la strumentalizzazione della religione cristiana, Montesquieu cominciava l'esame delle disposizioni naturali che spiegavano l'origine e la diffusione del diritto di schiavitù. L'esordio del capitolo 6 marcava il cambio di registro: «il est temps de chercher la vraie origine du droit de l'esclavage. Il doit être fondé sur la nature des choses: voyons s'il y a des cas où il en dérive»²¹⁰. Tale progetto intendeva esaminare, da un lato, le relazioni tra il diritto di schiavitù e il carattere delle nazioni forgiato dalle condizioni naturali del territorio su cui erano stanziati (clima); dall'altro lato, rilevare i rapporti tra tale diritto e il complesso delle cause morali (governo, religione, costumi) che ne avrebbero potuto favorire l'esistenza e la diffusione. Si trattava di rispondere alla questione

²⁰⁹ Cfr. *Corbellare*, voce del *Grande dizionario della lingua italiana* di Salvatore Battaglia, Torino, Utet, vol. III, *Cert-Dag*, 1964, pp. 764-765. Il problema del significato del verbo "corbellare" era stato già posto da Biondi, senza proporre soluzioni, nel breve spazio dedicato al commento di Vasco al libro XV: Biondi, *Ces esclaves sont des hommes*, cit., pp. 154-156.

²¹⁰ *Esprit des lois*, XV, 6.

posta dal titolo stesso del libro XV *Comment les lois de l'esclavage civil ont du rapport avec la nature du climat*, che, del resto, s'inscriveva nel progetto generale dell'*Esprit des lois* di dare forma a una scienza empirica della società:

J'examinerai d'abord les rapports que les lois ont avec la nature et avec le principe de chaque gouvernement: et, comme ce principe a sur les lois une suprême influence, je m'attacherai à le bien connoître; et si je puis une fois l'établir, on en verra couler les lois comme de leur source²¹¹.

Per la schiavitù civile questo programma era stato seguito nel primo capitolo del libro XV, in cui venivano illustrati i rapporti tra la schiavitù e le tre forme di governo concepite da Montesquieu: nei paesi dispotici, dove vigeva la schiavitù politica, l'istituzione era tollerabile, giacché la vita dello schiavo non era molto diversa da quella del normale suddito; nelle monarchie, fondate sul principio dell'onore, «où il est souverainement important de ne point abattre ou avilir la nature humaine», non servivano schiavi; nelle repubbliche, la schiavitù era addirittura contraria allo spirito della costituzione, in quanto attentava alla virtù dando ai cittadini una «puissance et un luxe qu'ils ne doivent point avoir»²¹². Nei capitoli successivi il discorso si spostava però, come si è visto, dal piano delle «lois politiques et civiles» – astratte nelle tre fondamentali forme di governo – a quello della legge generale, della «raison humaine» che «gouverne tous les peuples de la terre»²¹³, ambito in cui la schiavitù risultava opposta al diritto. L'audacia di tale principio apriva una polemica contro la tradizione di legittimazione della schiavitù romanistica e giusnaturalistica e si traduceva in critica del sistema coloniale schiavista. Tuttavia, nell'*Esprit des lois* Montesquieu non intendeva delineare un *dover essere*, proporre modelli di riforma, discernere l'assoluta bontà di leggi, costumi, istituzioni. Gli obiet-

²¹¹ Ivi, I, 3.

²¹² Ivi, XV, 1.

²¹³ Ivi, I, 3.

tivi erano chiariti sin dalla *Préface*: «je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes»²¹⁴.

Tale delimitazione non deve indurre a seguire alcuni critici, settecenteschi e non, dell'*Esprit des lois*, comprimendo l'opera in un orizzonte descrittivo e, in ultima istanza, deterministico-giustificazionista. Gli slanci universalistici del libro XV smentiscono interpretazioni di questo tipo e la stessa citata analisi del rapporto tra schiavitù e forme di governo non è affatto scevra da giudizi di merito. La tollerabilità della schiavitù civile era infatti relegata all'antimodello del dispotismo²¹⁵ e dichiarata incompatibile sia con la monarchia sia con la repubblica. La constatazione d'incompatibilità aderiva quindi ai termini della proposta riformatrice montesquieuiana, ristretta nell'ideale di un governo che era tanto più conforme alla natura quanto meglio si rapportava alla «disposition du peuple pour lequel il est établi»²¹⁶. Ecco dunque che la riforma doveva passare per la conoscenza della *nature des choses*: «il n'appartient de proposer des changements, qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer, d'un coup de génie, toute la Constitution d'un État»²¹⁷.

I capitoli 6-7 e, in seconda battuta, 8 e 9 del libro XV rispondevano a questa esigenza interrogandosi sulle cause prime del diritto di schiavitù. La schiavitù civile veniva indagata con gli strumenti interpretativi della teoria climatica esposti nel libro XIV (*De lois dans les rapports qu'elles ont avec la nature du climat*), che individuava il nodo centrale per la definizione dello *spirito delle leggi* nel rapporto tra le norme e i differenti ca-

²¹⁴ Ivi, *Préface*.

²¹⁵ Sul concetto di dispotismo cfr. *Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, a cura di Domenico Felice, Napoli, Liguori, 2001-2002, 2 voll.; sulle specificità del contributo montesquieuiano cfr. il saggio ivi contenuto di Domenico Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, I, pp. 189-255 e i saggi raccolti e aggiornati in Id., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, in particolare pp. 19-147.

²¹⁶ *Esprit des lois*, I, 3.

²¹⁷ Ivi, *Préface*.

ratteri e passioni dei popoli, mutevoli in ragione delle diversità climatiche. L'ardore del clima che spossava i corpi fino a inficiarne l'anima, che rendeva «la servitude moins insupportable, que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même»²¹⁸, spiegava la concentrazione dei governi dispotici nelle aree calde del pianeta. La *nature des choses* si rivelava quindi legata al clima, al caldo patito dai popoli meridionali e al dispotismo. Ed era proprio in tali ambienti che la schiavitù, contro natura, si trasformava in istituzione aderente o quanto meno prossima alla ragione. Nei paesi dispotici, dove la libertà non valeva nulla, gli uomini sceglievano liberamente di vendersi ai grandi signori: in questa convenienza sottesa alla vendita di una libertà fittizia risiedeva

l'origine juste, et conforme à la raison, de ce droit d'esclavage très doux que l'on trouve dans quelques pays: et il doit être doux, parce qu'il est fondé sur le choix libre qu'un homme, pour son utilité, se fait d'un maître; ce qui forme une convention réciproque entre les deux parties²¹⁹.

Al cospetto della *nature des choses* si dissolveva l'audacia teorica con cui Montesquieu aveva negato la facoltà per un uomo di vendere la propria libertà, veniva riabilitata la natura pattizia di una convenzione che soddisfaceva entrambe le parti dando luogo a una schiavitù *douce* conforme alla ragione. L'antischiasmo universalista era ulteriormente depotenziato nei paesi dispotici in cui la forza del clima diveniva preponderante, unendo alla schiavitù politica una schiavitù civile vera e propria. Si trattava di un «esclavage cruel», distante dalla mitezza della schiavitù volontaria, che esisteva in paesi «où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du

²¹⁸ Ivi, XIV, 2. Sulla teoria climatica di Montesquieu mi limito a rinviare a Carlo Borghero, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'Esprit des lois*, in *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, a cura di Domenico Felice, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201.

²¹⁹ *Esprit des lois*, XV, 6.

châtiment»²²⁰. La violenza del caldo non faceva di questa schiavitù crudele un diritto conforme alla ragione, la rendeva però tollerabile. Montesquieu non giungeva a definire gli uomini in questa condizione degli schiavi per natura, ma riteneva che Aristotele avesse modellato su di essi la sua teoria. La disamina approdava a una sorta di antischiavismo valido soltanto nei climi temperati:

[...] comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle; et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles mêmes les rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli²²¹.

La singolare sintesi di una natura che «se retourne contre elle-même»²²² costituisce il punto di maggiore problematicità del libro XV, e non soltanto in termini di inefficacia argomentativa. Ferma a questo punto, infatti, la riflessione montesquieuiana giustificerebbe la schiavitù al di fuori dell'Europa. L'idea era ribadita nel capitolo 8, che sanciva l'«inutilité de l'esclavage parmi nous» sostenendo la necessità di confinare la «servitude naturelle à de certains pays particuliers de la terre»²²³. Con ogni probabilità Montesquieu insisteva sull'utilità di preservare l'abolizione della schiavitù in Europa, attribuita al cristianesimo, per contrastare le ipotesi di reintroduzione della schiavitù ventilate dall'economista Jean-François Melon²²⁴. Grazie allo sviluppo della meccanizzazione, nei paesi freddi o temperati gli sembrava ormai possibile affidare anche i lavori più gravosi, un tempo riservati agli schiavi, a dei lavoratori liberi (faceva l'esempio delle miniere tedesche e ungheresi dove «aujourd'hui les hommes qui y sont employés vivent heu-

²²⁰ Ivi, XV, 7.

²²¹ *Ibid.*

²²² Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., p. 158.

²²³ *Esprit des lois*, XV, 8.

²²⁴ Su Melon vedi capitolo III.

reux»²²⁵). La polemica era resa più esplicita nel capitolo successivo (aggiunto a partire dall'edizione postuma del 1757): «on entend dire, tous les jours, qu'il serait bon que, parmi nous, il eût des esclaves». Montesquieu proponeva di affidarsi a un metro di giudizio orientato dalle conseguenze per la felicità pubblica, non dai vantaggi che avrebbe potuto trarne la parte ricca della società. Coloro che peroravano la reintroduzione della schiavitù nei territori europei non si sarebbero mai sottoposti a un sorteggio per stabilire la divisione della popolazione in liberi e schiavi. In tal senso «le cri pour l'esclavage» si palesava per ciò che in realtà rappresentava: «le cri du luxe et de la volupté»²²⁶.

Se al riguardo il testo è scevro da ambiguità, resta ancora aperta la contraddizione tra questa sorta di antischiavismo relativista, la confutazione della tradizione di legittimazione della schiavitù del capitolo 2 e le critiche alla colonizzazione europea dei capitoli 3-5. Il problema costituisce un'aporia insolubile oppure svela la sostanza della posizione di Montesquieu, disponibile a una polemica confutatoria tutta teorica contro i *jurisconsultes romains* e i *politiques*, a esecrare la cupidigia delle grandi potenze coloniali, ma alla prova dei fatti, o meglio, della *nature des choses*, prudente fino al giustificazionismo climatico?

La seconda parte del libro XV (capitoli 10-19) sembrerebbe avvalorare la seconda delle due ipotesi. L'analisi storico-politica dell'istituzione appare infatti sottratta anche al principio dell'ammissibilità nei soli climi estremi, che non costituisce un discrimine all'interno della variegata casistica esaminata. Nel capitolo 10 Montesquieu classificava la schiavitù in due tipologie principali: la «réelle», tipica dei «peuples simples» (i germani descritti da Tacito; le moderne regioni della Boemia e dell'Ungheria), che vincolava lo schiavo alla terra; la «personnelle», diffusa presso i «peuples voluptueux», vincolante soprattutto rispetto al padrone, perché legata alla vita domestica. L'esistenza delle due «espèces» di schiavitù

²²⁵ *Esprit des lois*, XV, 8.

²²⁶ Ivi, XV, 9.

non dava luogo a commenti, era considerata perfettamente accettabile. Venivano sollevate obiezioni solo nei casi di «abus extrême», quando cioè, come per gli iloti, gravavano su una stessa persona la schiavitù reale e personale: «cette *ilotie* est contre la nature des choses»²²⁷.

L'orientamento tendenzialmente acritico proseguiva nei capitoli seguenti, traducendosi in un esame dei provvedimenti utili a lenire gli aspetti più gravi della condizione servile, a prevenire i problemi che potevano sorgere in un governo moderato a causa della presenza di schiavi, anche come affrancati. Del resto il breve capitolo 11, intitolato *Ce que les lois doivent faire par rapport à l'esclavage*, indicava un chiaro orizzonte programmatico: «de quelque nature que soit l'esclavage, il faut que les lois civiles cherchent à en ôter, d'un côté, les abus, et, de l'autre, les dangers»²²⁸. Montesquieu abbandonava quindi ogni riserva sull'istituzione in sé e tracciava le linee generali che un buon legislatore avrebbe dovuto seguire. Le misure contro gli *abus*, al di là del richiamo moralistico alla necessità che la schiavitù fosse stabilita «pour l'utilité et pas pour la volupté»²²⁹, riprendevano in sostanza quelle del *Code noir* e non erano particolarmente diverse da quelle pensate per i poveri e gli indigenti. Stabilivano la necessità che il rapporto schiavo-padrone fosse regolato dalla legge, che lo schiavo avesse la garanzia del vitto, dell'abbigliamento, delle cure in gioventù e in vecchiaia²³⁰. Le precauzioni contro i *dangers* non solo legittimavano di fatto la schiavitù; erano spinte fino alla contrarietà ad affrancamenti generalizzati (capitolo 18) e ad ammettere il diritto di vita e di morte sullo schiavo da parte del padrone²³¹. Bisogna dun-

²²⁷ Ivi, XV, 10 (il corsivo è nel testo).

²²⁸ Ivi, XV, 11.

²²⁹ Ivi, XV, 12.

²³⁰ Cfr. *Esprit des lois*, XV, 17. A proposito degli obblighi dello Stato nei confronti dei poveri cfr. ivi, XXIII, 29: «quelques aumônes que l'on fait à un homme nu, dans les rues, ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une substance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé». Sull'analogia tra la legislazione per gli indigenti e quella per gli schiavi neri insiste Ehrard, *Lumières et esclavage*, cit., pp. 33-44 e p. 158.

²³¹ L'unico limite per il padrone riguardava le modalità dell'esercizio di questo diritto; avreb-

que ribaltare l'idea di un Montesquieu fondatore dell'antischiaivismo illuminista? Il problema è più complesso di quanto suggerisca la domanda. Riguarda i rapporti tra le diverse parti del libro XV e, soprattutto, il nodo centrale della teoria climatica applicata allo studio della schiavitù civile, l'aporia tra l'antischiaivismo universalista dei primi cinque capitoli e quello relativista dei capitoli 6-9, gli unici effettivamente dedicati al rapporto fra schiavitù e clima.

Il libro XV dell'*Esprit des lois* non costituisce la prova del determinismo climatico della teoria politica di Montesquieu. Questi riteneva il clima un fattore di forte incidenza sulla *nature des choses*, che condizionava il ruolo della legislazione ma non ne annullava lo spazio di intervento: *les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y ont opposés*, recitava il titolo del capitolo 5 del libro XIV. La massima era dimostrata con l'esempio degli opposti risultati conseguiti dai rispettivi legislatori dell'India e della Cina: nel primo caso si era assecondato in maniera nefasta il calore che spingeva all'inazione; nel secondo caso si erano invece stabilite religione, filosofia e leggi «toutes pratiques» che avevano contrastato la naturale inerzia del popolo cinese²³². Al contrario, la schiavitù contro natura fondata su ragioni naturali nei paesi caldi (capitolo 7) annullava lo spazio di intervento per la legge, aggiungendo un ulteriore elemento di contraddizione al mosaico del libro XV.

Tre contraddizioni che, giunti a questo momento dell'analisi, è forse utile ricapitolare prima di procedere a una valutazione complessiva della riflessione montesquieuiana sulla schiavitù:

- 1) l'antischiaivismo relativista tendente al determinismo climatico *versus* il campo di intervento del legislatore contemplato dalla teoria climatica
- 2) l'antischiaivismo universalista (capitoli 1-5) *versus* l'antischiaivismo relativista (capitoli 1 e 6-9), della natura che si oppone alla ragione naturale (capitolo 7)

be infatti dovuto rispettare come un giudice le formalità legislative «qui ôtent le soupçon d'une action violente», *Esprit des lois*, XV, 17.

²³² *Esprit des lois*, XIV, 5.

3) l'orientamento antischiavista (capitoli 1-9) *versus* il progetto normativo sulla schiavitù (capitoli 10-19).

La prima contraddizione era sciolta dallo stesso Montesquieu in conclusione del capitolo 8:

Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étoient mal faites on a trouvé des hommes paresseux; parce que ces hommes étoient paresseux, on les a mis dans l'esclavage²³³.

Non potrebbero esserci righe più efficaci per suffragare la periodizzazione del rapporto fra *Lumières* e schiavitù coloniale francese proposta da Ehrard: alla fase dell'indifferenza caratterizzante i primi decenni del Settecento seguiva a metà secolo, auspice Montesquieu, quella del *gêne* della *raison*²³⁴. Un imbarazzo coincidente con l'incertezza sulla fonte razionale o sentimentale del pronunciamento che stava per formulare. Il principio che le leggi *mal faites* avessero prodotto uomini pigri, ridotti in schiavitù per il fatto stesso di essere pigri, consegnava alla legge una forza creatrice che superava il determinismo e finanche i semplici condizionamenti climatici, conferendo al legislatore possibilità di interventi decisamente maggiori rispetto al ruolo di correttore dei vizi del clima. L'esito della prima parte del libro XV spostava dunque dal piano fisico-climatico a quello morale-legislativo il parametro della conformità alla natura di un'istituzione. Ciò derivava dalla perentoria affermazione – attenuata solo dalla cautela del *peut-être* – che si potessero impiegare lavoratori liberi in tutti i climi. La chiusura del capitolo 8 risolveva dunque non soltanto la prima, ma anche la seconda delle tre contraddizioni rilevate tra antischiavismo universalista e relativista in favore di un'universale inammissibilità della schiavitù.

I passaggi che avevano poste in essere le due contraddizioni restavano però comunque nel testo, parte ugualmente essenziale di un discorso

²³³ Ivi, XV, 8.

²³⁴ Ehrard, *L'esclavage devant la conscience morale des Lumières*, cit.

critico definito *in fieri*. Un discorso che aveva trovato un equilibrio lasciando scoperto il suo tormentato percorso argomentativo²³⁵, ma che proprio per questo motivo si prestava a letture diverse, come emerge nei testi degli interpreti settecenteschi francesi e italiani fin qui chiamati in causa nell'analisi del libro XV dell'*Esprit des lois*.

Le due *analyses* di d'Alembert e Bertolini sono accomunate da un'adesione a una versione abbastanza semplificata della riflessione di Montesquieu sulla schiavitù e, in particolare, sul rapporto schiavitù-clima. Nonostante d'Alembert sostenesse l'infondatezza dell'accusa di determinismo climatico rivolta all'*Esprit des lois*²³⁶, disattendeva questa convinzione, affermando prima l'opposizione tra schiavitù e legge naturale, per poi ammettere la tollerabilità dell'istituzione negli Stati dispotici e nei climi caldi:

L'esclavage peut tout au plus être toléré dans les États despotiques, où les hommes libres, trop foibles contre le gouvernement, cherchent à devenir, pour leur propre utilité, les esclaves de ceux qui tyrannisent l'État; ou bien dans les climats dont la chaleur énerve si fort les corps et affoiblit tellement le courage, que les hommes n'y sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement²³⁷.

La tensione tra la prospettiva universalista e i condizionamenti della *nature des choses* erano pertanto anestetizzati e ridotti a una variante relativista. Il citato passo conclusivo del capitolo 8 in cui veniva messa in discussione questo tipo di variante non era infatti tenuto in considerazione.

²³⁵ Sulle esitazioni di Montesquieu che emergono dallo studio dei suoi manoscritti cfr. Georges Benrekassa, *Montesquieu et le problème de l'esclavage: ce que nous apprend l'étude du manuscrit du livre XV de l'Esprit des lois*, in «Bulletin de la Société Montesquieu», 3, 1991, pp. 4-9.

²³⁶ D'Alembert riaffermava l'importanza dei condizionamenti climatici per la determinazione dei caratteri di una nazione; sottolineava però che Montesquieu non aveva sottoposto le leggi al clima, ma anzi sollecitato i governi a combatterne gli «effets vicieux»: «Le gouvernement peut donc corriger les effets du climat, et cela suffit pour mettre l'Esprit des Lois à couvert du reproche très injuste qu'on lui a fait d'attribuer tout au froid et à la chaleur; [...] il serait aussi absurde de nier certains effets du climat, que de vouloir lui attribuer tout», [d'Alembert], *Éloge de M. le Président de Montesquieu*, cit., p. XI.

²³⁷ *Ibid.*

Nella lineare esaltazione del contributo antischiavista di Montesquieu, Bertolini forniva una lettura opposta, che non a caso trovava un punto di riferimento privilegiato proprio nel capitolo 8. Come altri sostenitori di Montesquieu, anche il riformatore toscano lo difendeva dall'accusa di determinismo climatico, che nelle pagine del giornale giansenista «Nouvelles ecclesiastiques» era stato assimilato a una forma di spinozismo²³⁸. Bertolini era persuaso dei saldi principi religiosi del barone di La Brède e insisteva soprattutto sulla funzione analitica e non giustificazionista della teoria climatica. Quanto scritto da Montesquieu in materia di schiavitù era stato, secondo Bertolini, «dicté plus par le cœur que par l'esprit, plus par un sentiment pour la Religion que par des vûes politiques». Lo dimostravano le raccomandazioni (il riferimento era alla seconda parte del libro XV) volte a incoraggiare «l'humanité, la douceur, la prévoyance, l'amour pour la partie de la Nation même la plus vile»²³⁹. Con maggior coerenza rispetto a d'Alembert – che aveva contestato l'accusa di determinismo climatico e, di contro, presentato in termini relativisti la riflessione sulla schiavitù –, Bertolini sfumava l'importanza dei condizionamenti fisico-climatici nella teoria politica montesquieuiana semplificando in senso universalista l'antischiavismo del libro XV. Sottolineava il ruolo attribuito al cristianesimo per la fine della schiavitù in Europa, sorvolava sulle tensioni relativiste dei capitoli 6 e 7 e si lanciava in una parafrasi del capitolo 8:

Lorsqu'il parle de l'esclavage relatif au climat; il dit qu'il n'y a pas de climat sur la terre, où l'on ne pût gagner au travail des hommes libres, et il se plaint de ce que les loix étant mauvaises, on ait trouvé des hommes paresseux, et de ce que les hommes étant paresseux, on les ait mis dans l'esclavage²⁴⁰.

²³⁸ «Nouvelles ecclesiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire de la constitution *Unigenitus*», 9 et 16 octobre 1749, pp. 161-168.

²³⁹ *Analyse raisonnée*, cit., p. 36.

²⁴⁰ Ivi, p. 40.

L'ap problematica lettura universalista si chiudeva, senza che ciò inducesse Bertolini a rilevare elementi di contraddizione, con la parafrasi del capitolo 11, sulla cui scorta veniva riaffermata la necessità che le leggi civili osteggiassero gli abusi e i pericoli della schiavitù.

La posizione di Jaucourt nella voce *Esclavage* dell'*Encyclopédie* era vicina a quella di Bertolini, ma derivava da un rapporto diverso con il testo montesquieuiano. Del resto erano differenti la sede in cui ne riproponeva gli argomenti e l'uso che ne faceva. Bertolini e soprattutto d'Alembert scrivevano del libro XV all'interno di una dimensione descrittiva e sostanzialmente encomiastica. Il compito di Jaucourt era invece quello di redigere una voce enciclopedica. Non era tenuto a esporre le ragioni dell'antischiavismo di Montesquieu. Scelse di seguirlo perché vi riconosceva la riflessione più avanzata ed esaustiva in materia²⁴¹, ma se ne servì per delineare il suo personale contributo alla critica della schiavitù. Tale contributo si articolava a partire da un impianto giusnaturalista fondato sull'intangibilità del diritto alla libertà, che radicalizzava il libro XV in senso universalista, ma che non giungeva a respingere gli spunti relativisti presenti nei capitoli 6 e 7. Jaucourt rifiutava l'idea che la schiavitù derivasse in alcuni luoghi dalla *nature des choses*: «n'y a-t-il point des cas ni de lieux où l'esclavage dérive de la nature des choses? Je réponds [...] à cette question qu'il n'y en a point». Tuttavia recuperava la possibilità di una fondazione della schiavitù su una *raison naturelle* nei paesi caldi, per quanto tendesse a delimitarla a mera ipotesi teorica: «je réponds ensuite, avec M. de Montesquieu, que s'il y a des pays où l'esclavage paroisse fondé sur une raison naturelle ce sont ces où la chaleur énerve le corps, et affoiblit si fort le courage». Seguiva la ripresa, dal capoverso successivo, del capitolo 6 sui «gouvernemens arbitraires», in cui l'ipotesi di una fondazione naturale della schiavitù civile in alcuni contesti climatici si trasforma-

²⁴¹ Jaucourt, *Esclavage*, cit., p. 934: «[...] pour en crayonner l'origine, la nature, et le fondement [il soggetto è ovviamente l'*esclavage*], j'emprunterai bien des choses de l'auteur de l'esprit des lois, sans m'arrêter à louer la solidité de ses principes, parce que je ne peux rien ajouter à sa gloire».

va in concreta disamina delle ragioni della diffusione nell'oriente dispotico, eludendo i problemi che l'individuazione di queste ragioni poneva in termini di universale illegittimità dell'istituzione. Il radicale antischiavismo della voce *Esclavage* non esplicitava i punti di dissenso, o meglio, di superamento della lezione di Montesquieu. Tendeva a inglobarli, a utilizzarli per spiegare ai lettori i motivi della presenza ingombrante di un'istituzione contro natura nella società e, allo stesso tempo, da questa analisi descrittiva rilanciava il progetto, destinato a tradursi in battaglia politica con il movimento abolizionista, del rifiuto dei suoi fondamenti: «concluons que l'*esclavage* fondé par la force, par la violence, et dans certains climats par excès de la servitude, ne peut se perpétuer dans l'univers que par les mêmes moyens»²⁴².

Semplificate e riformulate negli scritti di d'Alembert, Bertolini e Jaucourt, le contraddizioni del libro XV erano invece discusse da Vasco e Personè. Le prospettive erano ovviamente diverse. Vasco aveva intenti tutt'altro che confutatori, muoveva però dall'irriducibile opposizione rousseauiana tra schiavitù e diritto, che lo portava a contestare tutte le aperture relativiste di Montesquieu. Ribadiva la nullità della convenzione di schiavitù in qualunque contesto avesse luogo, anche dispotico²⁴³, e riconduceva le ragioni addotte nel capitolo 7 a fondamento della schiavitù nei paesi caldi a motivazioni di ordine naturale che insistevano su uno stato di fatto in cui si era già violata la legge naturale: «bisogna pure distinguere la ragione naturale che deriva da una cosa già stabilita contro la vera legge naturale, [...] perché secondo questa, non vi può essere schiavitù in alcun paese del mondo»²⁴⁴. L'universalismo antischiavista di Vasco non ammetteva deroghe, ma la distinzione tra «ragione naturale» e «vera legge naturale» sembra reintrodurre per altre vie la contraddizione montesquieuiana, su cui ci si soffermerà a breve, della natura che si rivolta contro se stessa. In realtà, come chiarisce la nota successiva al-

²⁴² Ivi, pp. 938-939.

²⁴³ *Lo Spirito del Presidente Montesquieu sopra le leggi*, cit., nota 340 (al cap. 6), p. 302.

²⁴⁴ Ivi, nota 341 (al cap. 7), p. 302.

l'*incipit* del capitolo 8, punto massimo del relativismo antischiavista del libro XV, la critica di Vasco non dava luogo ad alcuna contraddizione. Riprendeva quanto sostenuto da Rousseau sull'abbrutimento dei popoli ridotti in schiavitù che sembravano naturalmente predisposti al giogo. Quando Montesquieu sosteneva che bisognava confinare la schiavitù naturale ad alcune aree del pianeta faceva derivare i principi dai fatti, commetteva cioè lo stesso errore che Rousseau aveva attribuito ad Aristotele e ai giusnaturalisti:

[...] l'autore [...] ha cercato più la ragione per cui siano così, così che, se veramente non possano essere in altro modo, e quali esser debbano i veri teorici principii, non dico già che l'autore gl'ignorasse, ma in quest'opera sembra che gl'abbia voluti troppo accomodare al fatto e per riuscirvi ha dovuto deviare qualche volta dai medesimi²⁴⁵.

Nell'analisi dei rapporti fra clima e schiavitù, Montesquieu aveva pertanto piegato artificiosamente l'universale al particolare per seguire la sua metodologia empirica. Aveva così disatteso il principio secondo cui «la schiavitù è contro natura in tutti paesi del mondo». Accogliendo in parte il ruolo dell'influenza del clima, Vasco integrava la posizione di Rousseau affermando che «per il clima, e per il lungo uso» la schiavitù poteva essere meno patita in alcuni paesi, «ma questo non giustifica mai la schiavitù e chi la giustifica senza necessità»²⁴⁶. Nonostante la durezza della critica, era però disponibile ad accettare il definitivo messaggio antischiavista delle righe conclusive del capitolo 8 come una sorta di correzione in corso d'opera di quanto sostenuto in precedenza. Per Vasco erano stati congiuntamente lo spirito e il cuore a dettare all'«autore» l'idea che in tutti climi si potessero utilizzare lavoratori liberi e che fossero da individuare nelle cattive leggi le ragioni di un'umanità avvilita e resa schiava. La *défaillance* relativista sulla schiavitù non poteva persistere nelle pagine di Mon-

²⁴⁵ Ivi, nota 342 (al cap. 8), pp. 302-303.

²⁴⁶ *Ibid.*

tesquieu: «i suoi lumi non permettevano ch'egli passasse innanzi senza correggere la proposizione detta dinanzi; e questa ripugnava a un cuore pieno dei sentimenti d'umanità come il suo»²⁴⁷.

Discusse e assolte da Vasco, le debolezze argomentative del libro XV furono invece attaccate da Personè, che nella *riflessione* CXIV incentrata sui capitoli 6 e 7 contestava a Montesquieu di aver fallito il suo dichiarato obiettivo di cercare la vera origine del diritto di schiavitù: il dispotismo e il clima potevano costituire agenti determinanti per l'introduzione della schiavitù non certo fondarne il diritto. La confutazione non si arrestava al piano teorico generale, entrava anche nella stridente contraddizione tra quanto affermato nel capitolo 5 a proposito della schiavitù dei neri africani – capitolo di cui Personè coglieva l'ironia e l'indirizzo antischiavista – e la fondazione fisico-climatica nei paesi caldi:

Non è egli il Nostro Autore, che biasima coloro, i quali comprano i Negri, per servirsene alla coltura delle Terre dell'America? Come dunque può egli accordare ad un Uomo il Diritto di fare Schiavo un altro, o di farsi Schiavo di un altro, per poter fare misteri faticosi? Egli avrà dunque trovato fin quì l'origine della Schiavitù, ma non l'origine del *Diritto di schiavitù*¹²⁴⁸.

Lungi dal negare l'istituzione nella società civile, Personè criticava però le arbitrarie fondazioni relativistiche di Montesquieu, perché convinto che il diritto di schiavitù si fondasse legittimamente soltanto nel diritto di guerra. A sostegno della sua tesi questa volta non si rivolgeva alla fonte antica; chiamava in causa il poligrafo inglese Ephraim Chambers, il quale affermava che «secondo la Legge Civile, la Potestà di fare schiavi è stimata un Diritto delle Nazioni, e credesi che venga, come una conseguenza della Prigionia nella guerra»²⁴⁹. La fonte non era esplicitata, forse perché

²⁴⁷ Ivi, nota 343 (al cap. 8), p. 303.

²⁴⁸ *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, rifl. CXIV sui capp. 6 e 7 del libro XV, p. 255.

²⁴⁹ Ivi, p. 256.

faceva riferimento a un'opera largamente diffusa presso i ceti colti qual era la *Cyclopaedia* (1728) di Chambers. Personè ne citava la voce *Slave*²⁵⁰, oppure, con maggiori probabilità, la voce *Schiavo* nella traduzione in italiano curata da Giuseppe Maria Secondo ed edita a Napoli dallo stampatore Giuseppe De Bonis (1747-1754)²⁵¹. Il giurista leccese condivideva pienamente quanto sostenuto da Chambers:

Egli dice molto bene; poichè per Diritto delle Genti qualche volta si possono fare Schiavi coloro, che nella guerra non si sono ammazzati [...]. Ecco la vera origine, non solamente della Schiavitù, ma ancora del Diritto di Schiavitù. Fuori della guerra questo Diritto è ignoto dappertutto; ognuno nasce libero; niuno può vendere la sua libertà²⁵².

²⁵⁰ *Slave*, in *Cyclopedia, or, An universal dictionary of arts and sciences; containing the definitions of the terms, and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts, both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine [...]. The whole intended as a course of ancient and modern learning. Compiled from the best authors, dictionaries, journals, memoirs, [...] etc. in several languages. In two volumes. By E. Chambers Gent., London, printed for James and John Knapton, John Darby, [...], 1728 [1727], II, p. 84. Sulla *Cyclopaedia* cfr. Maurizio Mamiani, *La mappa del sapere. La classificazione delle scienze nella «Cyclopaedia» di E. Chambers*, Milano, FrancoAngeli, 1983.*

²⁵¹ *Schiavo*, in *Ciclopedia ovvero Dizionario universale delle arti e delle scienze, che contiene una esposizione de' termini, ed una relazione delle cose significate da' medesimi nelle arti liberali e meccaniche, e nelle scienze umane e divine [...]* Tradotto dall'inglese, e di molti articoli accresciuto da Giuseppe Maria Secondo in otto tomi, Napoli, Giuseppe De Bonis, 1747-1754, VIII, parte I, 1754, pp. 86-87. La *Cyclopaedia* fu un successo editoriale europeo. La traduzione che a partire dagli anni '40 si provò a fare in Francia fu alla base della costituzione del gruppo di *philosophes* che, abbandonato il progetto di traduzione, si dedicò alla scrittura dei primi tomi dell'*Encyclopédie*, cfr. Franco Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1963² (1946), in particolare pp. 25-35. Negli stessi anni In Italia furono pubblicate due traduzioni significativamente accresciute, una a Venezia edita da Giambattista Pasquali (1748-1753) e la citata edizione napoletana, cui seguì l'edizione genovese di Bernardo Tarigo (1770-1773) e Felice Rapetto (1773-1775), cfr.: Calogero Farinella, *Le traduzioni italiane della Cyclopaedia di Ephraim Chambers*, in *L'enciclopedismo in Italia nel XVIII secolo*, a cura di Guido Abbattista, «Studi settecenteschi», 16, 1996, pp. 97-160; Giancarlo Nonnoi, *Ephraim Chambers, la Cyclopaedia, l'Italia*, in *Enciclopedie e enciclopedismi nell'età moderna e contemporanea*, Atti del Seminario di studi, Cagliari, 9-10 ottobre 2007, a cura di Annamaria Loche, Cagliari, Cuec, 2008, pp. 131-160.

²⁵² *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, rifl. CXIV sui capp. 6 e 7 del libro XV, p. 256.

La ricerca dei punti deboli nel testo montesquieuiano conduceva Personè a rilevare il problema maggiore del libro XV che nessuno degli interpreti esaminati aveva affrontato: la contraddizione tra l'orientamento antischiavista dei capitoli 1-9 e la normativa sulla schiavitù delineata nei capitoli 10-19. La questione era sollevata sull'incongruenza tra il dovere del padrone di garantire allo schiavo i mezzi minimi di sostentamento, argomentato nel capitolo 17, e la definizione di schiavitù in termini di istituzione extra-sociale del capitolo 2. Nella *riflessione* CXVIII Personè giudicava validi i regolamenti in favore del buon trattamento dello schiavo, finanche la possibilità che quest'ultimo potesse citare in giudizio il padrone in caso di maltrattamenti. Considerava però incoerente la posizione di Montesquieu, che in chiusura del capitolo 2 aveva stabilito l'impossibilità per la legge di impedire a uno schiavo di fuggire perché il suo *status* lo poneva al di fuori della società e delle sue norme:

Se la Legge Civile non può impedire ad uno Schiavo di fuggire, non essendo questi nella Società; come potrà ordinare che si dia il vitto, e vestito ad uno, che non è nella Società?²⁵³

Il problema si poneva analogamente anche per la difesa in tribunale delle ragioni di uno schiavo: «uno, che è di fuori della Società, non può mai andare avanti ai Moderatori della stessa Società»²⁵⁴.

Personè mostra una grande capacità di decostruire il tortuoso *iter* argomentativo del libro XV, di coglierne i punti nevralgici e offrirli all'attenzione critica del lettore. Le *Riflessioni sullo Spirito delle leggi* si rivelano dunque ancora oggi ricche di interessanti spunti per l'analisi del testo montesquieuiano. Lo si è provato a dimostrare per il capitolo 2, ma il rilievo della critica si palesa in maniera ancora più incisiva sulle contraddizioni che percorrono l'intero libro XV: indiscutibile l'appunto rivolto al Montesquieu censore delle grottesche giustificazioni della schiavitù dei neri di

²⁵³ Ivi, rifl. CXIV sul cap. 17 del libro XV, p. 259.

²⁵⁴ *Ibid.*

fronte alla fondazione dell'istituzione su *ragioni naturali*; decisamente valida la constatazione dell'impossibile coesistenza tra la definizione della schiavitù come istituzione extra-sociale e una regolamentazione degli obblighi del padrone nei confronti dello schiavo.

Quest'ultima contraddizione, a differenza delle altre due rilevate, non trova soluzioni nel testo dell'*Esprit des lois*. Ebbene, è proprio in questa aporia tra antischiavismo e progetto normativo sulla schiavitù che risiede il dramma intellettuale di Montesquieu, l'imbarazzo incapace di tradursi in coerente rifiuto dell'istituzione, in proposta riformatrice che invece di intervenire sugli *abus* e i *dangers* ne proponga l'abolizione. L'ipotesi era soltanto ventilata come oggetto di una possibile convenzione tra le corti europee con la consueta ironia che contraddistingue il capitolo 5:

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. Car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricordie et de la pitié?²⁵⁵

I termini vaghi rivelano che la scelta di Montesquieu fu quella di non trarre conseguenze, di lasciar fluttuare l'argomentazione tra idealismo e determinismo: la condanna assoluta della schiavitù era giustapposta alla spiegazione della sua presenza in alcuni paesi, alla legislazione da adottare in una società in cui erano ammessi padroni e schiavi. Come ha suggerito Ehrard, la chiave di lettura è nella contraddizione del capitolo 7, dove la natura si opponeva a se stessa, dichiarando la schiavitù contraria all'uguaglianza naturale fra gli uomini, ma nei paesi caldi fondata su una *raison naturelle*. Qui si trovava l'*impasse* dell'ottimismo del *tout ce qui est, est bien* implicito nell'indagine montesquieuiana della *nature des choses*, che valutava il «gouvernement le plus conforme à la nature [...] celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour

²⁵⁵ *Esprit des lois*, XV, 5.

lequel il est établi»²⁵⁶: il confronto con il male (nel caso specifico la schiavitù) svelava l'ambiguità di una Natura concepita come un concetto che descriveva *ciò che è e ciò che dovrebbe essere*. L'esame del rapporto fra leggi della schiavitù e natura del clima sancisce pertanto un punto di crisi della ricerca dell'*esprit des lois*, che si ripercuoteva in tutto il libro XV. Tuttavia la viva forza creatrice del pensiero di Montesquieu – l'*esprit* e il *cœur* che gli dettavano l'inammissibilità del lavoro servile in ogni clima – riuscì a separare nel capitolo 8 l'unità fra dimensione fisica e morale su cui si fondeva l'ideale di un'armonia naturale da salvaguardare anche al di là delle peggiori apparenze; a far prevalere il riformatore indignato per un reale diverso da ciò che sarebbe dovuto essere sul conservatore compiaciuto della *nature des choses*²⁵⁷. Con tale slancio Montesquieu faceva della sua audacia teorica contro la schiavitù il punto di svolta da cui la cultura dei Lumi europea avrebbe elaborato le proposte per il superamento del sistema coloniale schiavista.

L'indagine di alcuni momenti della circolazione settecentesca del libro XV dell'*Esprit des lois* ha rivelato come il dibattito sulla schiavitù coloniale e l'emergere delle posizioni antischiaviste si delineassero nel doppio registro dell'illuminismo europeo e delle peculiarità nazionali caratterizzanti i diversi contributi. L'esame del libro XV proposto attraverso alcune sue letture coeve e, particolarmente, attraverso le *Riflessioni* di Personè, ha inoltre mostrato come la prospettiva transnazionale nello studio dell'antischiavismo consenta di battere nuove piste interpretative all'interno degli stessi testi di riferimento del dibattito. Non resta, dunque, che focalizzare ulteriormente i caratteri della riflessione antischiavista italiana. Un percorso che privilegerà i *milieux* colti del Regno di Napoli, dove

²⁵⁶ Ivi, I, 3.

²⁵⁷ Sul rapporto tra natura e necessità nel pensiero francese settecentesco cfr.: Ehrard, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 657-736 e, in particolare, sulle *contradictions* dell'*Esprit des lois*, pp. 718-736; Id., *Lumières et esclavage*, cit., pp. 158-160.

II. Riflessioni sul libro XV dell'*Esprit des lois*

già all'inizio degli anni '50 la questione si pose nell'ambito dell'eccezionale interesse nutrito per l'economia politica dalla prima generazione del movimento riformatore degli illuministi meridionali.

III. I caratteri delle moderne società commerciali

Né la potenza può nascere da altro, che donde la
trassero i Romani, cioè dalla conquista e
dall'altrui servitù. Questo è il commercio delle
Compagnie inglesi, olandesi e francesi. Gran
conquiste fatte, gran terreni, gran
frutti, e gran numero di schiavi. Ma siccome stanno lontani,
noi gridiamo commercio commercio in vece di
dire armi e virtù militare¹

La schiavitù [...] non è dell'interesse del genere
umano. L'uomo è un tale animale, dal quale si
può più sperare con de' trattamenti piacevoli, ed
umani, che col rigore, e la forza²

1. *Il trattato Della moneta e le origini dell'illuminismo napoletano*

«Essendo divenuta rarissima la prima edizione» del 1751, nel 1780 la Stamperia Simoniana di Napoli provvedeva alla ristampa del trattato

¹ Ferdinando Galiani, *Della moneta* (1751), libro IV, capo IV, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo VI, *Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di Furio Diaz e Luciano Guerri, Ricciardi, Milano-Napoli, 1975, pp. 1-314; l'edizione è basata su quella del 1751 con in nota le varianti e le aggiunte dell'edizione del 1780 (d'ora in poi si citerà come *Della moneta*, indicando libro e capo).

² Antonio Genovesi, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1766-1771), introduzione e testo a cura di Niccolò Guasti, presentazione di Vincenzo Ferrone, Venezia-Mariano del Friuli, Centro studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni"-Edizioni della Laguna, 2008, tomo III, libro II, cap. IV, paragr. VII, p. 48 (l'edizione, cui si farà rife-

Della moneta di Ferdinando Galiani. Nell'*Avviso dell'editore* l'autore spiegava le ragioni che lo avevano indotto a ripubblicarlo senza sostanziali ritocchi. Non apportò integrazioni perché volle preservare ciò che riteneva fosse il «maggior merito dell'opera», ovvero «l'essere stata una delle prime e più antiche in sì fatta materia di moneta trattata politicamente, e l'esser stata parto dell'ingegno d'un giovane di ventunanni»³. Il tono autocelebrativo è evidente, ma non infondato.

Nativo della provincia del Regno di Napoli (Chieti, 1728), trasferitosi nella capitale nel 1735 dove, ospite dello zio, il cappellano maggiore Celestino Galiani, poté rivedere una formazione di primissimo livello e frequentare gli esponenti di maggior rilievo della Repubblica delle lettere napoletana (da Nicola Fraggianni ad Alessio Simmaco Mazzocchi, da Giuseppe Pasquale Cirillo a Francesco Serao e finanche l'anziano Giambattista Vico), Galiani si interessò sin da giovanissimo ai temi economici, abbozzando senza ultimarla una traduzione in italiano delle *Some considerations of the consequences of the lowering of interest and raising the value of money* (1692) di Locke (un'altra traduzione fu invece pubblicata a Firenze nel 1751 da Giovan Francesco Pagnini e Angelo Tavanti) e scrivendo una dissertazione *Sullo stato della moneta ai tempi della guerra troiana* (1747-1748)⁴. Di ben altro rilievo fu la pubblicazione nell'ottobre

rimento per le successive citazioni, riproduce l'edizione postuma Terres in tre volumi del 1777).

³ *Della moneta, Avviso dell'editore*.

⁴ Per la biografia di Galiani mi limito a rinviare al saggio introduttivo di Diaz alla citata edizione delle *Opere di Ferdinando Galiani*, pp. XI-CVI e alla più recente voce *Galiani, Ferdinando* curata da Silvio De Majo per il *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 51, 1998, pp. 456-465. Per la bibliografia cfr. la ricca rassegna degli studi curata da Guerci, sempre nel volume delle *Opere*, pp. CVII-CXXXVII e gli aggiornamenti di cui dà conto la voce di De Majo. Queste rassegne vanno integrate con gli studi di Robertson, *The case for the Enlightenment*, cit., in particolare pp. 325-376; e di Koen Stapelbroek, *Preserving the neapolitan State: Antonio Genovesi and Ferdinando Galiani on commercial society and planning economic growth*, in *Commerce and morality in the eighteenth-century Italy*, «History of european ideas», 32, 4, 2006, pp. 406-429; Id., *Love, self-deceit, and money. Commerce and morality in the early neapolitan enlightenment*, Toronto-Buffalo-London, Toronto University press, 2008.

del 1751 (con la data del 1750) del trattato *Della moneta*, momento tra i più avanzati del dibattito economico, politico ed erudito sulla monetazione che coinvolse nei primi anni '50 diversi letterati italiani⁵. È lo stesso Galiani a tratteggiare con la consueta lucidità argomentativa il contesto politico e la genesi culturale dell'opera. Nel citato *Avviso dell'editore* si soffermava sul «diverso attuale stato di Napoli e del suo Regno da quel che era allora». All'indomani della pace di Aquisgrana (1748), il Regno avrebbe dovuto godere di una situazione florida grazie agli eventi favorevoli degli anni precedenti:

La fortuna di esso cambiata nel 1734 in meglio coll'acquisto del proprio sovrano: le lunghe guerre indi sopravvenute in Italia, che senz'arrecar considerabile nocumento a questi Regni, vi fecero anzi circolar immenso denaro di Spagna, di Francia, d'Alemagna, e quasi d'ogni parte piovutovi: i migliori ordini del governo ad incoraggiar le arti ed il commercio, avevano in tutto mutata l'economia⁶.

L'«acquisto di nuova forza e di maggior sanità» ebbe, però, come «effetto apparente e primo a scorgersi», «dolori, querele, scontentamento, malattia». Si percepiva cioè la mancanza di denaro, l'alterazione dei cambi, l'incremento dei prezzi, l'avvilimento delle attività commerciali e manifatturiere, cui era corrisposto un aumento delle imposizioni tributarie. Le colpe, che non potevano ricadere su Carlo di Borbone (dedicatario del *Della moneta*) «perché troppo la saviezza e moderazione sua era stata visibile e palese», erano attribuite dai napoletani ai fattori più disparati: al lusso, al «raffreddamento della devozione», al malgoverno. Le misure proposte per contrastare que-

⁵ Il dibattito è stato, come è noto, magistralmente ricostruito da Venturi in *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 443-522. Galiani, Filippo Argelati, Gian Rinaldo Carli, Pompeo Neri, il citato Pagnini e altri *savants* rifletterono sulla tendenza inflazionistica che caratterizzava dal XVI secolo le economie degli Stati della penisola e sulle misure da intraprendere per rimediare ai dissesti causati dalla guerra di successione austriaca.

⁶ *Della moneta, Avviso dell'editore*.

sto stato di cose erano altrettanto divergenti: fare una legge sui cambi, alterare la moneta, variare le proporzioni tra i metalli, fra oro e argento, o tra argento e rame; alcuni credevano che «l'argento coniato fosse stato liquefatto dal lusso, e quindi sparito». Il problema di fondo di questo confuso dibattito era per Galiani che «tutti ragionavano de' mali che non v'erano, come se vi fossero; e tutti proponevano per rimedio veleni»⁷.

Queste righe sintetizzano, da un punto di vista filo-governativo, eventi e temi che furono alla base del nuovo corso della cultura napoletana a partire dalla metà del Settecento. Richiamano innanzitutto l'insediamento di una monarchia autonoma dopo secoli di dipendenza. Il 10 maggio 1734 l'ingresso festante di Carlo di Borbone a Napoli inaugurava simbolicamente una nuova rappresentazione del Regno che sarà costruita dalle sue migliori menti, impegnate a studiarne la struttura socio-economica, a formulare soluzioni riformatrici per risolverne gli atavici problemi di arretratezza rispetto alle grandi potenze europee, rispetto alle quali l'indipendenza sembrava poter recidere, o almeno allentare, i consolidati vincoli di subordinazione⁸. Ed in effetti, i primi anni del regno di Carlo si caratterizzarono per un grande sforzo riformatore di indirizzo neo-mercantilista, che riservò grande attenzione al commercio: vennero istituiti organi per promuovere e sovrintendere le attività mercantili (Giunta di commercio, 1736, cui seguì la creazione del Supremo magistrato del commercio, 1739); fu introdotta una colonia ebraica nel Regno (1740); cominciarono grandi lavori pubblici e fu incentivata la costruzione di navi che avrebbero dovuto difendere i convogli mercantili dagli attacchi della pirateria barbaresca⁹.

⁷ *Ibid.*

⁸ Venturi, *Il movimento riformatore*, cit.. Sulle rappresentazioni politiche del Regno di Napoli funzionali al progetto riformatore dell'illuminismo meridionale rinvio al mio articolo di prossima pubblicazione: Alessandro Tuccillo, *La frontière de la civilisation. Royaume de Naples et Méditerranée dans les écrits des illuministi méridionaux*.

⁹ Cfr.: Raffaele Ajello, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone. «La fondazione ed il tempo eroico» della dinastia*, in *Storia di Napoli*, vol. VII, Napoli, Società editri-

I funzionari artefici di questa stagione riformatrice (Giovanni Braccaccio, Pietro Contegna, Bernardo Tanucci, Francesco Ventura, José Joaquim de Montalegre) furono sostenuti dal gruppo di letterati riuniti nell'Accademia delle scienze (fondata nel 1732), in cui Celestino Galiani, figura centrale per la diffusione a Napoli della scienza newtoniana e lockiana, riuscì a far convergere componenti diverse del cosiddetto partito dei *novatores*. Sul comune programma di opposizione ai settori tradizionali della cultura, alla metafisica, alla vacuità dei riti delle accademie arcadiche, all'aristotelismo tomistico della dottrina ufficiale della Chiesa, il cappellano maggiore tenne uniti cartesiani come Niccolò Cirillo (presidente dell'Accademia), Francesco Maria Spinelli, Giambattista Lambertini e newtoniani a lui più vicini come Niccolò e Pietro Di Martino, Mario Lama, Giuseppe Orlandi, Francesco Serao e il toscano Bartolomeo Intieri. Ciò che assume maggiore interesse in questa sede è la traduzione dell'orientamento scientifico empirista promosso da Celestino Galiani in una filosofia politica dall'impianto giusnaturalista che riconosceva nella scienza economica un campo privilegiato di riflessione¹⁰.

Sin dagli anni '30, Celestino Galiani, Intieri e il nobile toscano Alessandro Rinuccini individuarono nell'economia la scienza *utile* per eccellenza¹¹. L'economia si configurava infatti come lo strumento per applica-

ce Storia di Napoli, 1972, pp. 459-717; Anna Maria Rao, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983, pp. 57-77; Elvira Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. IV, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, tomo II, Roma, Edizioni del sole, 1986, pp. 373-467; Anna Maria Rao, *Il riformismo borbonico a Napoli*, in *Storia della società italiana*, vol. XII, *Il secolo dei lumi e delle riforme*, Milano, Teti, 1989, pp. 215-290: pp. 215-230.

¹⁰ Cfr. Vincenzo Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982; cfr. anche Eugenio Di Rienzo, *Galiani, Celestino*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 51, 1998, pp. 453-456.

¹¹ Cfr. Raffaele Iovine, *Celestino Galiani, Bartolomeo Intieri, Alessandro Rinuccini. Difficoltà di sviluppo dell'ideologia economica nelle Sicilie (1700-1750)*, in *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi Stati italiani*, a cura di Antonella Alimento, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009, pp. 67-88.

re le regole newtoniane allo studio della società al fine di comprendere le forze che la animavano e formulare conseguenti ipotesi di riforma. Il riformismo carolino poté dunque contare sull'appoggio di un sostrato culturale di questo tipo, che trovò nell'audace utilitarismo dell'*Essai politique sur le commerce* dell'economista francese Jean-François Melon (pubblicato anonimo in prima edizione nel 1734 e ampliato di sette capitoli nell'edizione definitiva del 1736)¹² un vero e proprio testo di riferimento, come dimostrano gli elogi presenti in alcune lettere di Intieri a Celestino Galiani scritte tra il 1738 e il 1739¹³.

Melon affrontava problematiche storicamente vincolate dalla morale cristiana, quali l'usura e il lusso, esaminandole alla luce del criterio dell'utilità per lo sviluppo economico della nazione. Ne derivava una morale economicistica, debitrice della *Fable of the bees* (1714) di Bernard Mandeville, che esaltava l'*esprit de commerce* come la migliore garanzia di pace nei rapporti fra gli Stati, secondo la celebre formula «l'esprit de conquête et l'esprit de Commerce s'excluent mutuellement dans une Nation»¹⁴. Melon considerava queste materie estranee alle competenze della Chiesa e riservava allo Stato il compito di valorizzare e trarre profitto dalle passioni private trasformandole in beneficio per la collettività. Il caso emblematico e più discusso era quello del lusso, che Melon riteneva un fattore di benessere per l'intera società, giacché sollecitava l'incremento della produzione e del commercio dei beni¹⁵.

¹² [Jean-François Melon], *Essai politique sur le commerce*, s. l., s. e., 1734; [Id.], *Essai politique sur le commerce. Nouvelle édition augmentée de sept chapitres, et où les lacunes des éditions précédentes sont remplies*, s. l., s. e., 1736 (edizione di riferimento per le successive citazioni).

¹³ Biblioteca della Società napoletana di storia patria, *Manoscritti*, XXXI A 7, ff. 3, 12, 17, 24, 27, 38, lettere di Bartolomeo Intieri inviate a Celestino Galiani, datate Napoli, 4 ottobre, 11 e 29 novembre, 30 dicembre 1738, 25 gennaio e 14 aprile 1739.

¹⁴ [Melon], *Essai politique*, cit., ch. VII, *Du gouvernement militaire*, p. 79.

¹⁵ Cfr. Larrère, *L'invention de l'économie*, cit., pp. 95-134; per la posizione di Melon nel dibattito settecentesco francese sul lusso cfr.: Marie Rose De Labriolle-Rutheford, *L'évolu-*

Nell'*Avviso dell'editore* premesso alla seconda edizione del *Della moneta*, Galiani richiamava il sostegno dei *novatores* al riformismo carolino, alla loro – per molti versi – isolata convinzione del carattere provvisorio dei riflessi negativi delle riforme sull'economia del Regno: «il solo Bartolommeo Intieri, chiaro veggendo in mezzo al buio, si rallegrava e godeva; benediceva il secolo, il principe, la nazione; augurava quella prosperità che infatti venne». Galiani indicava nel suo maestro il centro propulsore delle idee più avanzate in materia di economia. Per l'elaborazione del suo trattato, scriveva infatti di aver potuto supplire alla mancanza di buoni libri con i «discorsi per molti anni intesi di due sapientissimi e profondi in questa scienza, [...] il marchese Alessandro Rinuccini, e l'abate Bartolommeo Intieri». Sebbene sottolineasse l'autonomia nella redazione dell'opera («composela senza aiuto d'uomo veruno»¹⁶), intendeva presentare la sua riflessione come la continuazione di quanto discusso e maturato nel *milieu* che si raccolse intorno a Intieri e allo zio Celestino, in cui sono state scorte le «origini dell'illuminismo napoletano»¹⁷. Una continuità riscontrabile a più livelli e, in particolare, nell'adesione al progetto di definizione di una scienza della società modellata sulla fisica newtoniana. In tal senso è indicativo il passaggio in cui Galiani, sempre sulla scorta di Intieri, assimilava la situazione di difficoltà del Regno dopo le riforme degli anni '30-'40 alla «cosa notissima che in tutti i fanciulli la vegetazione e la crescita si annunzia spesso con sintomi di febre e di malattia». Come la «febre» dei fanciulli non era da temersi, ma era anzi un sintomo della prossima «miglioria», bisognava lasciare che il cambiamento facesse il suo corso per goderne i risultati: la similitudine era «natural[e]» e «sicur[a]» come «tutti gli argomenti tratti dal corpo fisico a' corpi mo-

tion de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», XXVI, 1963, pp. 1025-1036; *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, a cura di Carlo Borghero, Torino, Einaudi, 1974.

¹⁶ *Della moneta, Avviso dell'editore*.

¹⁷ Franco Venturi, *Alle origini dell'illuminismo napoletano. Dal carteggio di Bartolomeo Intieri*, in «Rivista storica italiana», LXXI, 1959, pp. 416-456.

rali». Ecco il centro della proposta innovativa. Indagare i comportamenti umani nella società con metodo scientifico, seguendo una linea già indicata da Celestino Galiani in una lettera all'amico Giovanni Bottari nell'estate del 1730:

[...] siccome dalla fisica newtoniana si rintracciano le forze e le leggi colle quali queste operano, e conosciute che si siano servendoci di queste come principii rendiamo ragione di altri fenomeni, così nello studio dell'uomo da certe sue costanti tracce [...] si deducono le forze che sogliono essere una o più passioni combinate assieme, e rintracciate che queste si sieno, si forma il carattere [...] fino a poter fare l'indovino e 'l profeta con predire senza pericoli di sbagliare ciò ch'egli nelle [...] varie combinazioni di circostanze nelle quali può trovarsi, sia per fare¹⁸.

Come accennato, principale promotore di questo indirizzo scientifico fu il toscano Intieri, che animava nelle sue residenze (a Napoli e, in un secondo momento, a Massa Equana) cenacoli orientati a definire un sapere spendibile per il miglioramento della società. Una viva immagine di queste discussioni si ritrova nell'autobiografia di Antonio Genovesi:

La maggior parte dei discorsi, nella picciola ma brillante conversazione del sig. Intieri, era d'intorno al progresso della ragione umana, delle arti, del commercio, della economia dello stato, della meccanica, della fisica: perciocché il sig. Intieri era nemico così delle inutili estrazioni, come de' pedanteschi studii delle parole, de' quali gli uomini niun vero frutto possono ritrarre.

Nella descrizione genovesiana ai tratti di fervente innovatore si aggiungevano quelli di maestro carismatico: «come egli aveva gran pratica delle cose del mondo e aveva in queste scienze molto studiato era da tut-

¹⁸ Lettera di Celestino Galiani a Giovanni Bottari, datata Aquila, 12 agosto 1730, conservata nella Biblioteca corsiniana di Roma; si cita da Ferrone, *Scienza natura religione*, cit., p. 569.

ti udito come oracolo. Certo è che il suo giudizio era eccellente»¹⁹. Sono parole molto vicine a quelle dell' *Avviso dell'editore* del *Della moneta*, che confermano l'esistenza di una *communis opinio* sulla nobile genealogia di una linea riformatrice, all'avanguardia, di cui si sentiva parte la cultura napoletana ascrivibile alla temperie illuminista. Nel testo di Galiani questo nucleo originario risultava però esaltato anche nella dimensione di *élite* inascoltata vincente soltanto nel medio periodo, costretta a subire le accuse di quanti non riuscivano a ragionare oltre l'analisi dell'immediata congiuntura: «ma l'Intieri, malgrado la stima conciliatasi, da pochi era creduto; perché piace troppo la maledicenza del governo, come quella che ha sembianza di libertà»; la situazione faceva sì che i suoi «discorsi benché saggi e veri, uscendo dalla voce d'un solo in ristretto circolo di persone non bastavano a far ampia e durevole impressione»²⁰.

La scelta di scrivere il *Della moneta* rispondeva all'esigenza di far uscire dalla ristretta cerchia dei sodali intieriani la *saggezza* e la *verità* di quei «discorsi», di dare luogo a un testo originale che fosse allo stesso tempo la *summa* di una riflessione collettiva. Un'opera che proprio in quanto interessata a ripercorrere la complessità della materia economica, in relazione soprattutto ai problemi del Regno di Napoli, non si limitava al tema della moneta: «chi attentamente la legge si accorgerà che, presa l'occasione della moneta, di tutta l'economia degli Stati, e principalmente di questo nostro si ragiona»²¹.

Il trattato fu pubblicato anonimo presso l'editore Giuseppe Raimondi. Galiani raccontava il vizzo di aver ascoltato «l'imparziale e sincero giudizio d'ogni ceto di leggitori; di vedere i dotti tutti tormentarsi il cervello ad indovinare in vano l'autore; e di sentir encomiar l'opera dal suo stesso zio»²². La premura nel difendere l'anonimato si spiega anche con i ti-

¹⁹ Antonio Genovesi, *Vita di Antonio Genovese* [1757-1760], in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di Franco Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli, 1962, pp. 47-83: p. 73.

²⁰ *Della moneta, Avviso dell'editore*.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

mori che l'originalità delle idee potesse, da un lato, insospettire le autorità e, dall'altro lato, attirare le facili critiche fondate sull'inesperienza dell'autore²³. Del resto, la discontinuità rispetto a opinioni consolidate nel dibattito napoletano era ovviamente rivendicata da Galiani, che giustificava l'inserimento di note di «quasi storico rischiaramento» nell'edizione del 1780 non solo per richiamare «cose allora notissime»²⁴ riguardanti il contesto politico, ma per esplicitare critiche implicite a opere e dottrine il cui ricordo era ormai affievolito dallo scorrere del tempo.

Si riferiva in particolare al *Trattato de' tributi e delle monete* (1743), in cui l'autore, Carlantonio Broggia, criticava le politiche monetarie inflattive intraprese a Napoli sia nel periodo vicereale sia nei primi anni della monarchia borbonica, proponendo misure basate sulla stabilità del valore intrinseco della moneta e sul contenimento del lusso. Broggia perorava l'intervento del governo per l'adeguamento del valore delle monete agli andamenti del mercato dei metalli, ma era contrario a qualsiasi manipolazione del loro valore nominale, che riteneva corruttiva del mercato e dell'economia nazionale. Si trattava di principi che ammettevano deroghe soltanto in situazioni di grave insolvenza da parte dello Stato, quando l'innalzamento del valore «estrinseco» della moneta doveva comunque essere accompagnato da un repentino provvedimento di rivalutazione. Interventi di questo tipo potevano concepirsi solo all'interno di una politica riformatrice di incentivo al commercio e di redistribuzione dei tributi a beneficio dei ceti meno abbienti²⁵. Il *Trattato de' tributi* era una mirabile

²³ Cfr. Raffaele Iovine, *Il trattato Della moneta di Ferdinando Galiani: la dialettica politica a favore e contro la pubblicazione*, in «Frontiere d'Europa», V, 1999, pp. 173-236.

²⁴ *Della moneta*, Avviso dell'editore.

²⁵ [Carlo Antonio Broggia], *Trattato de' tributi e delle monete e del governo politico della sanità. Opera di stato, e di commercio, di polizia, e di finanza: molto alla felicità de' popoli, alla robustezza degli stati, ed alla gloria e possanza maggiore de' principi, conferente e necessaria*, Napoli, Pietro Palombo, 1743. Su Broggia cfr.: Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 483-488; Raffaele Ajello, *Nota introduttiva a Carlo Antonio Broggia*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 44, *Dal Muratori al Cesarotti*, tomo V, *Politici ed economisti del primo Settecento*, a cura di Raffaele Ajello, Marino Berengo, Alber-

III. I caratteri delle moderne società commerciali

costruzione di un esponente dei *veteres*, incentrato su temi cari ai *novatores*, ma legato al filone metafisico di Paolo Mattia Doria e Giambattista Vico, polemico nei confronti della morale utilitaristica di Melon. Vicino per un breve periodo al circolo intieriano, Broggia esprimeva in una lettera tarda indirizzata a Giovan Giuseppe Fontanesi, consigliere aulico e segretario di Stato dell'elettore palatino in Mannheim, un eloquente giudizio su Intieri, di grande interesse per penetrare i termini della contesa che lo opponeva al gruppo dei *novatores*. Riconosceva a Intieri di essere un uomo «dotato dalla natura di molto ingegno, di presenza di spirito, di una grazia e lepidezza incomparabile nelle conversazioni», nonché di aver concentrato i suoi interessi sull'economia in virtù del «grande amore» che nutriva per il «pubblico bene». Ma queste parole, accostabili agli encomi di Galiani e Genovesi, erano annullate da un vizio di fondo su cui Broggia marcava una netta distanza:

[...] essendo egli [Intieri] guasto dalle massime di una falsa filosofia, i doni di natura quasi ad altro ordinariamente non gli servivano che per il male e per farsi lecito di parlare della religione e della morale di essa con una libertà ed empietà la più scandalosa [...]. Era egli del tutto immerso nella scienza delle meccaniche e delle matematiche, e quanto alla moral filosofia, solamente versato nella falsa degli epicurei, dalla quale era al maggior segno invasato²⁶.

I dissidi in materia economica erano quindi iscritti in una profonda divergenza filosofica. Il passo appena citato era parte di una disamina del *Della moneta*, che Broggia si ostinava ad attribuire a Intieri. Il sentimento di rivalsa nei confronti dell'opera era alimentato dalla contraddizione

to Caracciolo, Eric Cochrane, Erasmo Leso, Renzo Paci, Giuseppe Ricuperati, Salvatore Rotta, Franco Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1978, pp. 969-1037.

²⁶ Lettere di Carlantonio Broggia a Giovan Giuseppe Fontanesi, raccolte in un manoscritto conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli, datato Napoli, 26 marzo 1765, pubblicato da Raffaele Ajello in *Politici ed economisti del primo Settecento*, cit., pp. 1125-1151: p. 1130.

tra il proemio, in cui veniva lodato il *Trattato de' tributi*, e i capitoli successivi, dove «si cerca di distruggere le cose più essenziali che il Broggia ha trattate e dimostrate per sommamente utili, buone e necessarie»²⁷. Dissatteso il modello, «il principal fine dell'autore è stato quello di fare nella sua opera, allorché ha parlato della morale e della politica riguardo alle ricchezze ed ai preziosi metalli, [...] l'apostolo della sensistica, scettica e material setta, e quindi farlo con proposizioni le più scorrette, empie ed assurde»²⁸.

Malgrado non avesse, con ogni probabilità, mai letto le vibranti accuse di Broggia, Galiani vi rispose di fatto nell'*Avviso*. Ormai affermato letterato e uomo politico, nel 1780 esplicitava i luoghi in cui confutava il *Trattato de' tributi*. Nel 1751, ventenne alle prese con la prima importante pubblicazione, aveva preferito confutare Broggia senza citarlo, «rispettando in lui un autor vivente che avea scritto con buona intenzione, e ch'era stato il primo tra noi a promuover colla stampa lo studio d'una utilissima e nobilissima scienza»²⁹. Il rispetto per l'autore non smorzava le divergenze. Contro Broggia, Galiani opponeva un'«apologia della politica economica di Carlo di Borbone»³⁰ che accoglieva le tesi di Melon («uomo d'ingegno grandissimo, e d'animo veramente onesto e virtuoso»³¹) e rilanciava le riflessioni degli anni '30 del circolo intieriano sull'*alzamento* (inflazione), i cui effetti negativi su quello che oggi si definirebbe il potere d'acquisto delle classi sociali meno abbienti erano ritenuti accettabili nel breve periodo a fronte dei benefici per il bilancio dello Stato. Nei cinque libri del trattato, Galiani articolava l'esame dell'«esatto regolamen-

²⁷ Ivi, p. 1132

²⁸ Ivi, p. 1131.

²⁹ *Della moneta, Avviso dell'editore*.

³⁰ Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, cit., p. 491.

³¹ Il giudizio su Melon continuava con un'amara constatazione sull'effettiva comprensione delle sue teorie: «ma non avendo egli [Melon] accoppiate nell'opera sua le dimostrazioni alle verità insegnate, siccome meglio di tutti ha pensato, così è stato meno d'ogni altro seguito, e letto solo per esser confutato da coloro che non aveano avuta dal Cielo la sorte di capirlo», Ivi, *Proemio*.

to della moneta»³², illustrandone «la natura e la qualità»³³ (libro I, *De' metalli*), dimostrandone l'«utilità e comodità»³⁴ (libro II, *Della natura della moneta*), affermandone la relatività del valore (libro III, *Del valore della moneta*) e l'importanza non della sua quantità, ma del suo «moto veloce, regolato e ben distribuito»³⁵ (libro IV *Del corso della moneta*), analizzandone, infine, i guadagni (il «frutto») che da essa «hanno da antichissimo tempo gli uomini ricchi tratto» mediante «varie forme di contratti»³⁶ (libro V, *Del frutto della moneta*). Galiani sosteneva l'efficacia di una controllata politica inflazionistica, l'importanza della circolazione della moneta e dei metalli preziosi piuttosto che della loro accumulazione, riteneva la crescita dei prezzi a seguito delle scoperte americane e i consumi di lusso indici di prosperità, espungeva il tema religioso nella disamina dell'annosa disputa sull'usura, facendone un problema politico e ponendo così le basi per «una concezione tutta tecnica dell'interesse»³⁷.

Le fonti erano ben presenti nel suo discorso, ma venivano utilizzate senza procedere per *auctoritates*. Ne è un esempio la *Digressione intorno al lusso considerato generalmente* (integrava il primo capitolo del libro IV dedicato al *corso della moneta*), in cui Galiani non esitava a contestare Melon, che aveva esaltato il lusso «come origine d'ogni bene», confondendo in tal modo l'«effetto» con la «cagione del buon governo». Sbagliata era la deplorazione del lusso, conosciuto da «tutte le nazioni» in «tutti i secoli», su cui si erano esercitati moralisti, religiosi, storici e legislatori. Li considerava giudizi miopi di fronte al dato che associava storicamente il lusso alla «pace», al «buon governo», alla «perfezione delle arti utili alla società; fratello perciò alla terrena felicità». Ma questa giusta constatazione non autorizzava Melon a individuare in esso uno strumento per

³² *Della moneta, Proemio*.

³³ Ivi, libro I, *Introduzione*.

³⁴ Ivi, libro II, *Introduzione*.

³⁵ Ivi, libro IV, *Introduzione*.

³⁶ Ivi, libro V, capo I.

³⁷ Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, cit., p. 504.

instaurare il «buon governo», di cui era una conseguenza e «spesso il corrotto e l'inimico suo», dal momento che costituiva allo stesso tempo l'«infallibile indizio sempre, e l'avviso della vicina decadenza di uno Stato». Il lusso non era quindi né da «maledirsi tanto come si fa», né da «applaudire», bensì un fenomeno da gestire³⁸.

Per comprendere le peculiarità del lusso e di altri fenomeni economici, l'analisi non poteva però arrestarsi al Regno di Napoli, doveva rivolgersi agli equilibri, o meglio, agli squilibri del commercio mondiale. Lo spirito di commercio si rivelava per Galiani indissolubilmente legato ai mutamenti intervenuti a seguito della colonizzazione europea, a quel moto espansivo che aveva arrecato «pace ed umanità, miglioramento nelle arti, lusso e magnificenza» all'Europa, «saccheggi, schiavitù, strage e desolazione»³⁹ all'America e all'Africa.

2. *La moderna società commerciale e lo spirito di conquista*

Nel primo capitolo del *Della moneta* Galiani tratteggiava una densa storia del commercio, ripercorsa attraverso le vicende della moneta dalla «scoperta dell'oro e dell'argento» al «suo stato presente»⁴⁰. L'*excursus* muoveva dalla discussione degli effetti delle scoperte geografiche. Al pari di molti suoi contemporanei Galiani considerava la scoperta dell'America come un punto di svolta essenziale per lo sviluppo dell'economia, per il miglioramento delle condizioni di vita materiali e culturali degli europei. Anche tra i contributi italiani inclini a rilevare i problemi derivanti

³⁸ *Della moneta*, libro IV, capo I, *Digressione intorno al lusso considerato generalmente*. Sulle diverse valutazioni del lusso nella cultura settecentesca napoletana cfr. Paolo Frascani, *Il dibattito sul lusso nella cultura napoletana del '700*, in «Critica storica», XI, 1974, pp. 397-424.

³⁹ *Della moneta*, libro I, capo I.

⁴⁰ *Ibid.*, *Della scoperta dell'oro e dell'argento e del traffico con essi fatto. Come e quando s'incominciarono ad usar per moneta. Narrazione dell'accrescimento e diminuzione della moneta. Suo stato presente*.

dall'impresa di Colombo (inflazione, diffusione del lusso, sfruttamento di *indios* e africani, decremento demografico), era infatti opinione diffusa che l'espansione commerciale seguita alla colonizzazione avesse sancito un discrimine profondo, di segno indubbiamente positivo, nelle modalità di gestione dei rapporti geo-politici. La forza delle armi che aveva contraddistinto il dominio di Roma⁴¹ era stata soppiantata dalla capacità di conquistare i mercati, di imporre i propri prodotti in terre sempre più lontane: per il commercio era necessaria la pace, che gli Imperi moderni avevano tutto l'interesse a preservare. La storia di Roma e delle altre nazioni conquistatrici dell'antichità presso cui vi era solo un «Commerce de nécessité»⁴² – sentenziava Melon – dimostrava la reciproca esclusione tra lo spirito di commercio e lo spirito di conquista.

Su tali valutazioni si ritrovarono autori che, pur concependo in modo diverso la scienza economica, elaborarono una sorta di retorica della superiorità dei tempi moderni su quelli antichi. Il profilo storico delineato da Galiani seguiva per molti versi questa tendenza critica della romanità, delle sue istituzioni e dei suoi costumi, di un sistema economico fondato sulla conquista, cui erano opposti i valori pacifici del commercio. Un filone tipicamente settecentesco, ben presente anche in Italia, che contribuì alla presa di coscienza della «distanza che stava tra la libertà degli antichi e quella dei moderni»⁴³. I trionfi di Emilio Paolo, Licinio Lucullo e Pompeo in Grecia avevano trasferito a Roma le ingenti ricchezze accumulate in Oriente dopo le conquiste di Alessandro Magno, estinguendo «quelle virtù ch'ella avea per tanti secoli conservate»: qual era la «differenza fra que' secoli e i nostri»?

⁴¹ Il confronto con l'eredità di Roma fu un tratto costante della riflessione sull'Impero in età moderna: cfr. Anthony Pagden, *Signori del mondo. Ideologie dell'Impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2005, in particolare pp. 37-64 (ed or. *Lords of all the world. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven-London, Yale University press, 1995).

⁴² [Melon], *Essai politique*, cit., ch. VII, p. 78.

⁴³ Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, p. 30.

Allora le ricchezze erano delle armi compagne ed alle vicende di queste ubbidivano, oggi lo sono della pace; allora i più valorosi popoli erano i più ricchi, oggi i più ricchi sono i più imbelli e quieti; e questo dalla diversa virtù nel combattere deriva⁴⁴.

I dibattiti incentrati sulle dinamiche dell'economia europea e mondiale si intersecavano dunque con una pluralità di temi storicamente al centro degli interessi dei dotti, inerenti alla classicità, alla sua persistenza, al suo presentarsi come momento di paragone e strumento di comprensione del presente⁴⁵. Nel *Saggio sopra il giusto prezzo delle cose, la giusta valuta della moneta e sopra il commercio dei Romani* (1751), il riformatore toscano Pagnini non mancava infatti di soffermarsi sui diversi modelli espansionistici adottati dalle potenze europee. Nella prima fase della colonizzazione, la Spagna e il Portogallo avevano seguito i romani; la Gran Bretagna, l'Olanda e la Francia, le nuove protagoniste dello scenario coloniale, avevano invece adottato una modalità di supremazia commerciale, paragonabile all'espansione delle città greche ed etrusche:

Ora questa sorte di costituzione e questi ordini che tengono adesso riuniti tutti gli stati in un corpo politico universale, e per cui son tenuti a riguardare il commercio come l'unico mezzo per mantenersi e per ingrandirsi, era conosciuta da alcuni popoli ancora dell'antichità, dagli Achei, dagli Etoi e dai Toscani [...], dalle repubbliche confederate della Grecia⁴⁶.

Pagnini esortava così le potenze moderne a seguire il modello greco (fondato sul commercio) a scapito di quello romano (fondato sul-

⁴⁴ *Della moneta*, libro I, capo I.

⁴⁵ Cfr. Briant, *Alexandre des Lumières*, cit.

⁴⁶ *Saggio sopra il giusto prezzo delle cose, la giusta valuta della moneta e sopra il commercio dei Romani* di Giovan Francesco Pagnini Toscano (1751), sezione IX, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, Milano, Destefanis, 1803, parte moderna, tomo II, pp. 155-298: p. 294 (ristampa anastatica a cura di Oscar Nuccio, Roma, Bizzarri, 1966).

la conquista), secondo uno schema diffuso nel Settecento⁴⁷. Si mostrava però molto cauto nel trarre giudizi dalle analisi comparative proposte. Riportava l'opinione di quegli «scrittori» che avevano «preteso di dimostrare» il fallimento sia delle conquiste iberiche sia di «quelle che sono state fatte ai di nostri dalle altre nazioni dell'Europa», ritenute viziate da «gravissimo pregiudizio» e causa di sprechi di denaro, di perdita di vite umane e d'infelicità dei «popoli sottoposti»⁴⁸. La dura requisitoria di Montesquieu nella centocinquesima delle *Lettres persanes*, in cui Rhedi denunciava la distruzione di intere nazioni e la riduzione degli uomini sfuggiti alla morte a «une servitude si rude que le récit en fait frémir les musulmans»⁴⁹, gli sembrava troppo audace, stridente con il «profondo rispetto» che nutriva nei confronti della «politica di chi le ha promosse ed intraprese». Si asteneva dalla «libertà di pronunziar [...] giudizio», convinto che le imprese coloniali «siano state sempre dirette dall'inalterabile giustizia e prudenza dei sovrani al maggior bene dei popoli che governavano». Al cospetto della letteratura critica della colonizzazione, Pagnini non esprimeva una condanna dello spirito di conquista iberico modellato su quello romano. Ne esaltava anzi il «buon esito», la «vastissima estensione, [...] abbondante di miniere ricchissime e di quei preziosi generi che tutta l'Europa desidera ardentemente», la riuscita sopraffazione di «nuova specie di uomini privi d'ogni sorte di cognizioni». Tuttavia, lasciava scaturire dall'evidenza della situazione politica contemporanea la sua inclinazione verso la supremazia basata sullo spirito di commercio:

⁴⁷ Cfr. Emilio Gabba, *Colonie antiche e moderne* (1991) e Id., *Francesco Mengotti e la polemica sul commercio*, in Id., *Cultura classica e storiografia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995, rispettivamente pp. 41-61 e pp. 63-72.

⁴⁸ *Saggio sopra il giusto prezzo delle cose*, cit., pp. 292-293.

⁴⁹ Montesquieu, *Lettres persanes*, cit., lettre CV, Rhedi à Usbek à Paris, De Venise, le 5 de la lune de Rhamazan 1717. Il riferimento di Pagnini è chiaramente alla lettera CV, ma in nota viene citata erroneamente la lettera CVII.

[...] la diversità degli ordini coi quali si governano presentemente le nazioni dell'Europa e delle circostanze nelle quali si trovano le une rispetto all'altre, rendono molto più difficile e poco meno che impraticabile il sistema militare, ed obbligano gli stati presenti dell'Europa a concorrere insieme alla società di commercio da cui ricavano la loro grandezza e la loro conservazione⁵⁰.

L'analisi di Galiani era decisamente più raffinata. Nel *Della Moneta* la similitudine tra le colonie greche e quelle moderne non contrapponeva in maniera rigida lo spirito di commercio allo spirito di conquista: le potenze moderne fondavano sulle ricchezze e sulla pace la propria supremazia, erano quindi lontane dal modello romano, ma gli equilibri di pace necessari per esercitare il dominio commerciale venivano comunque raggiunti con azioni di guerra. Galiani rompeva quindi la rappresentazione pacificata della società commerciale, della moderna così come dell'omologa antica greco-fenicia, cogliendo la persistenza della violenza che accompagnava sin dall'antichità la battaglia per la supremazia commerciale:

[...] tutta la mitologia e la sacra favola greca [...] si potrebbe giustamente definire una confusa storia delle prime navigazioni e commerci fatti nel Mediterraneo, e delle rapine e guerre per cagion del commercio avvenute⁵¹.

Su questa premessa proponeva una comparazione che presentava i due termini di paragone differenziati soltanto dalla loro entità: «quel che oggi è l'oceano era allora il Mediterraneo, e mondo dicevansi le terre che sono

⁵⁰ *Saggio sopra il giusto prezzo delle cose*, cit., pp. 291-293. L'analisi del *Saggio* proposta da Venturi (*Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, cit., p. 483) tende a deformare la posizione di Pagnini, inquadrandola come risolutamente contraria all'esempio della conquista ispano-portoghese in favore della moderna conquista commerciale anglo-olandese. A sostegno di questa interpretazione Venturi attribuiva al riformatore toscano il giudizio negativo sulla colonizzazione iberica, che invece nel testo costituisce l'esposizione delle critiche degli «scrittori» con cui polemizzava (oltre a Montesquieu, Pagnini citava anche l'*abbé de Saint-Pierre*, Mandeville e i commenti critici di Thomas Gordon a Tacito).

⁵¹ *Della moneta*, libro I, capo I.

dal mare Mediterraneo bagnate»; la Spagna (forse da identificare con la mitica Atlantide) corrispondeva all'America, il mar Nero e la Colchide alla Guinea, l'Ellesponto e la Tracia all'India, «ed in più piccolo spazio i medesimi accidenti di navigazioni e scoperte gli Ercoli e gli Ulissi di allora ed i nostri Colombi e Gama incontrarono»; le città greche e Cartagine erano le potenze marittime moderne, mentre l'Egitto e l'Impero babilonense le grandi monarchie; quanto ai prodotti protagonisti degli scambi, «i buoi, le ulive, il grano allora, come ora il caffè, il tabacco, le droghe furono da' naturali paesi tolti ed altrove trapiantati»⁵².

Come a proposito del lusso, anche nella valutazione dei rapporti fra lo spirito di commercio e lo spirito di conquista, Galiani divergeva da Melon negando l'esclusione *mutuelle* argomentata nel capitolo VII dell'*Essai politique sur le commerce*. La messa in evidenza del carattere violento delle società commerciali non implicava però una critica metodologica: l'utilità continuava a essere per Galiani il principale criterio di analisi dei fenomeni politico-economici. La scoperta del Nuovo Mondo e il passaggio del capo di Buona Speranza restavano l'alba di una nuova era che aveva consentito all'Europa di superare definitivamente la miseria dei «secoli barbari». Le «vaste quantità d'oro e d'argento» avevano fatto uscire gli uomini dal misero stato in cui vissero dal IX al XIV secolo, quando «avendo i barbari guastato l'Imperio» si fermarono i commerci, la circolazione monetaria, e «dopo il gran periodo tornarono le nostre provincie in quello stesso stato di rozzezza e povertà, in cui ne' tempi vicini al diluvio erano state». Assumendo un'interessante prospettiva economicistica nell'interpretazione dei fattori determinanti le forme dello Stato (gli «ordini del governo»), Galiani faceva derivare dalla miseria «le leggi feudali, il vassallaggio, la schiavitù, i censi, le decime, e altri simiglianti costumi»: a causa della mancanza di monete, «non potevano i sovrani ed i padroni altrimenti riscuotere i dazi, che in servizi personali, o in frutti della terra». Questo scenario cambiò soltanto quando «si trasse dall'America [...] tutto quel metallo che in tanti secoli aveano gl'Indiani raccolto»: «fu al-

⁵² *Ibid.*

lora che, aperto il campo all'industria de' sudditi e all'avidità de' principi, senza più spogliarsi l'un l'altro, sperarono essi potersi tutti arricchire». Era la nascita della moderna società commerciale, nella quale gli uomini trasferirono le loro attenzioni dalla guerra al procacciamento di mezzi e alla costruzione di infrastrutture per espandere le scoperte onde incrementare le ricchezze e gli scambi di beni:

Così a' pacifici pensieri rivolto l'animo, si cominciò ad impiegare que' tesori, che prima in armi e in guerre struggevasi, alla edificazione di navigli, di colonie, di porti, di fortezze, di magazzini e di strade. Quella gente, che per tentar la sorte prima nella guerra soldavansi, allora tutta sul mare, a' viaggi, scoperte e conquiste del nuovo mondo si rivolse con incredibile fervore.

Si trattò di un moto di rinnovamento integrale della società europea, che coinvolse le strutture economiche e sociali, i rapporti tra i diversi Stati. Ma la guerra, espunta dall'Europa, fu esportata nelle Indie nuove: l'espansionismo coloniale

siccome agl'Indiani innocenti portò saccheggi, schiavitù, stragge e desolazione, così all'Europa, già tutta di commerci, di compagnie e d'industrie resa vaga, arrecò pace ed umanità, miglioramento nelle arti, lusso e magnificenza: onde ella tutta di ricchezze e di felicità mirabilmente s'empì⁵³.

Galiani elaborava così un contributo di grande originalità. La sua non era una critica conservatrice, una riflessione moralistica che intendeva attaccare la moderna società commerciale in favore di un virtuoso passato di frugalità. Gli effetti della colonizzazione erano esaltati senza riserve: la grande disponibilità di metalli preziosi, la nascita delle compagnie commerciali, lo sviluppo della produzione manifatturiera, il lusso e la «magnificenza» artistica provavano lo slancio vitale impresso alla società europea. Contestava però l'apologia che pretendeva di raffigurare lo spirito di commercio ipostatizzato nei suoi

⁵³ *Ibid.*

benefici riversati sull'Europa, marginalizzando il dato essenziale che vedeva quel benessere fondato sullo spirito di conquista esercitato fino alla riduzione in schiavitù dell'umanità *altra*.

La polemica era rivolta a posizioni elusive come quella di Pagnini⁵⁴ piuttosto che a Melon. Quest'ultimo affrontava il problema della schiavitù coloniale, ma non la considerava un elemento di crisi dell'esclusione reciproca fra *esprit de commerce* e *esprit de conquête*: «les Colonies sont nécessaires à la Nation, et les Esclaves sont nécessaires aux Colonies»⁵⁵. L'analisi utilitaristica giustificava, dunque, la scelta delle società commerciali di servirsi della schiavitù. Del resto, Melon riteneva l'immoralità dell'istituzione smentita dalla presenza stessa degli schiavi nelle colonie: l'«usage des esclaves, autorisé dans nos Colonies, nous apprend que l'esclavage n'est contraire ni à la Religion ni à la Morale»⁵⁶, e sulla base di questo principio stabiliva quindi – lo si è già rilevato – l'utilità della reintroduzione dell'istituzione anche in Europa. In linea di continuità con un'antica e consolidata tradizione di legittimazione, annoverava la schiavitù tra le ordinarie e necessarie forme di subordinazione su cui si reggeva la società civile: l'«égalité chez les hommes est une chimère que peut à peine enfanter une République idéale»⁵⁷; la schiavitù era pertanto perfettamente ammissibile, bisognava soltanto regolamentarla, sottrarla al completo arbitrio dei padroni, così come era stato fatto da Luigi XIV per le colonie francesi con il *Code noir*. La schiavitù avrebbe quindi potuto sostituire la servitù in Europa, garantendo quella sussistenza che i servi liberi non avevano assicurata, badando però a evitare di introdurre schiavi neri «dont le mélange avec les blancs, formeroit un nouveau sang de mulâtres, dont la difformité seroit d'autant plus dangereuse, qu'elle auroit une comparaison continuelle avec les blancs»⁵⁸.

⁵⁴ Posizione in tal senso emblematica, ma cui Galiani non poteva rivolgersi direttamente, dal momento che le due opere furono scritte e pubblicate nello stesso periodo.

⁵⁵ [Melon], *Essai politique*, cit., ch. V, p. 51.

⁵⁶ Ivi, p. 48.

⁵⁷ Ivi, pp. 50-51.

⁵⁸ Ivi, pp. 57-58.

La prosperità dell'Europa e una visione politica su questi temi conservatrice concorrevano nell'*Essai politique sur le commerce* a definire utile la schiavitù, la cui presenza, radicata nelle colonie e auspicata in territorio metropolitano, non metteva in discussione i caratteri pacifici della società commerciale. Dal canto suo Galiani accettava il presupposto utilitaristico della necessità delle colonie, e, in ultima istanza, anche dell'impiego di manodopera servile, ma riteneva i saccheggi inflitti alle popolazioni americane e l'uso degli schiavi neri un terribile motivo di discredito per l'espansionismo coloniale. Melon valutava le colonie a economia schiavista un buon esperimento da riprodurre ovunque, Galiani sottolineava invece la tragica esportazione del «barbaro uso» scomparso dall'Europa che accompagnava la colonizzazione:

Sparve da noi il barbaro uso de' servi; perché nostri servi, anche più crudelmente trattati, divennero gl'Indiani e i Negri dell'Africa: essendo verissimo a chi ben riflette, che non può un popolo arricchire senza render povero ed infelice un altro⁵⁹.

La constatazione dell'impossibilità di un sistema di equilibrio mondiale in cui tutti i popoli potessero profittare di un arricchimento generalizzato induceva Galiani ad accettare lo stato delle cose, nonostante dalle sue pagine emerga un'inequivocabile riprovazione per la schiavitù, che prescinde dalle vittime del giogo (europei dell'antichità, americani o neri dell'età moderna). Per il superamento dei «secoli barbari» erano stati sacrificati «gl'Indiani e i Negri dell'Africa», ma il loro sacrificio non poteva autorizzare prese di distanza ideologiche dal modello di conquista romano: «siccome i Romani colle conquiste resero prospera l'Italia, così noi, sebbene conquistatori non crediamo di essere, pure sulle miserie altrui siamo arricchiti»⁶⁰. Bisognava prendere atto che lo spirito di commercio era

⁵⁹ *Della moneta*, libro I, capo I.

⁶⁰ *Ibid.* Su questo passo Galiani intervenne significativamente nella seconda edizione del 1780: «i Romani colle conquiste della Spagna, della Gallia e della Germania resero prospera l'Italia, così noi, sebbene non crediamo essere conquistatori crudeli al pari de' Ro-

indissolubile dalla conquista, «benché la distanza grande de' luoghi fa che non ci feriscono gli occhi le calamità che in America soffrono quelle infelici vittime del nostro lusso; e quindi ci persuadiamo che la industria e il traffico innocentemente ci dia guadagno»⁶¹.

L'orizzonte critico non metteva mai in discussione il percorso della civilizzazione, ed era ben lontano dal rivalutare mitici stati originari dell'umanità o la purezza naturale delle società cosiddette selvagge cui erano assimilati. Prima che irrompessero nel dibattito gli scritti di Rousseau, nell'introduzione al libro II del *Della moneta*, Galiani polemizzava in maniera vibrante con i «poeti e gli altri eloquenti scrittori [...] che lo stato infelicissimo di natura, secolo d'oro hanno denominato». Riteneva inconcepibile guardare ai «bruti» come al punto della «perfezione» umana, biasimare «tutti gli ordini della civile società, che dalla vita ferina e dalle naturali perverse inclinazioni alla maleficenza, crudeltà, odio, invidia e rapacità ci ritraggono», stimandoli «quasi corrotte d'una ideata innocenza e semplicità». Il discorso proseguiva individuando nella moneta e nel commercio gli strumenti che avevano condotto a una «perfezione degli ordini della società civile»⁶². A questo livello di civilizzazione tutti, con il lavoro, contribuivano al pubblico bene perseguendo l'interesse privato:

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, [...] ma per fine di privato interesse e di comodità di ciascuno ci manteniamo⁶³.

mani». La variante (in nota a p. 35 dell'edizione moderna utilizzata) potrebbe attestare un mutamento delle convinzioni diffuse negli anni di più intenso dibattito su schiavitù e colonie, quando la colonizzazione veniva dai più denunciata come un'esperienza di conquista: nel 1751 gli europei non credevano di essere conquistatori, nel 1780 non credevano di essere «conquistatori crudeli al pari de' Romani».

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ivi, libro II, *Introduzione*.

⁶³ Ivi, libro II, capo I.

Nell'esaltare la società commerciale Galiani si faceva interprete di una linea anti-primitivista, di rifiuto del *mito del buon selvaggio*, che caratterizzò nei decenni successivi l'illuminismo italiano fino alla rielaborazione in negativo del mito del *cattivo selvaggio*. Il diffuso anti-primitivismo influì nella ferma opposizione alla filosofia politica rousseauiana, forzosamente inclusa all'interno di questo variegato filone letterario stimolato dalle scoperte geografiche⁶⁴. La riprovazione per l'uomo naturale non implicava l'assunzione di posizioni filo-schiaviste. Il primitivismo e l'antischiasmo afferiscono alla questione generale del rapporto fra gli europei e l'alterità umana, e solo in tal senso sono riconducibili a una medesima sensibilità culturale. Al di fuori di questa affinità, i testi degli autori critici della schiavitù coloniale e, allo stesso tempo, convinti fautori del progresso della società civile – e fra questi va annoverata la maggioranza degli italiani – dimostrano che le due tendenze non erano affatto coincidenti. Potevano incontrarsi in funzione della consolidata assimilazione fra uomo di natura e selvaggio (americano o africano), ma la critica della colonizzazione prescindeva da una scelta in favore dello stato naturale e finanche – lo si vedrà nei capitoli successivi – dell'uguaglianza naturale fra gli uomini. Galiani non approfondiva la polemica anti-primitivista, ne faceva però un elemento essenziale di un trattato che intendeva indagare i meccanismi dell'economia, delle più sofisticate forme della convivenza civile.

L'importanza della colonizzazione per il benessere dell'Europa inficiava in parte la condanna morale dei suoi risvolti tragici, senza approdare a una valutazione meramente "giustificazionista". Anzi, Galiani sottolineava a più riprese la sua ripulsa della schiavitù. Il problema era chiamato in causa anche a proposito della definizione della ricchezza come misura relativa, mediante la quale venivano attaccati i «vili idolatri» della moneta, coloro che assecondavano la «moltitudine» nel ritenere il «denaro *nerbo della guerra, fondamento d'ogni potenza, secondo sangue dell'uomo, e prin-*

⁶⁴ Cfr. Vincenzo Ferrone, *Il problema dei selvaggi nell'illuminismo italiano*, in «Studi storici», 27, 1986, pp. 149-171.

*cipal sostegno della vita e della felicità»*⁶⁵. Non aveva senso idolatrare un bene che in ogni caso era quantificabile solo in termini relativi, e il cui valore dipendeva dal desiderio che gli altri avevano di possederlo⁶⁶. In realtà la misura della ricchezza andava rapportata a parametri di qualità, alle «cose utili», e in particolare all'«uomo, che di tutte le cose è la più utile all'altro uomo». La storia non annoverava alcun esempio di «nazione denarosa, che ne abbia distrutta una povera ma numerosa», era dunque un errore fatale «chiamar più forte chi ha più denaro». Sulla base di queste convinzioni, invitava i principi e i governi a farsi protagonisti della «virtuosa avidità» di incrementare la forza demografica, evitando di concentrarsi sulla pernicioso rincorsa all'accumulo di moneta. La moneta, infatti, «utilissima come il sangue nel corpo dello stato, vi si ha da mantenere fra certi limiti, che sieno alle vene per cui corre proporzionati; oltre ai quali accrescendosi, o diminuendosi diviene mortifera al corpo ch'ella reggeva»⁶⁷. La centralità del fattore demografico per la vera ricchezza di una nazione⁶⁸ era tradotta in righe di vera e propria esaltazione umanistica, in cui confluivano valutazioni di ordine economico e filosofico-politico: «io vorrei avere eloquenza atta a comunicare a tutti quella passione ch'io ho per l'umanità, e sarebbe degno del nostro secolo che gli uomini cominciassero ad amarsi tra loro». L'esortazione rivolta ai governanti si trasformava così in arringa contro le ingiustizie di cui pativa l'umanità, in difesa dell'«UOMO, creatura assai più degna d'essere amata e tenuta cara de' suoi simili, di quel ch'ella non è»⁶⁹. La denuncia trovava nella schiavitù coloniale la prova emblematica della sua forza. Si tratta di una digressione non molto estesa, ma di grande efficacia e chiarezza, in cui Galiani ribadiva la

⁶⁵ *Della moneta*, libro II, capo IV (il corsivo è di Galiani).

⁶⁶ «Ricchezza è il "possezzo d'alcuna cosa che sia più desiderata da altri che dal possessore". [...] Da questa definizione si comprende che la ricchezza è una ragione tra due persone; e riguardo ad ogni uomo uno è disegualmente ricco», *ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Cfr. Amedeo Lepore, *Sul problema della popolazione nel pensiero economico meridionale del Settecento*, in «Il Pensiero economico italiano», XV, 2007, pp. 11-28.

⁶⁹ *Della moneta*, libro II, capo IV (il maiuscolo è di Galiani).

sua riprovazione per un «mostruoso [...] costume nato in secoli barbari, nutrito di sozza superbia nostra»:

Niente mi pare più mostruoso che vedere vilipesa e fatta schiava, e come bestie trattata una parte di creature simili a noi: il qual costume nato in secoli barbari, nutrito da sozza superbia nostra, e da vana stima di certe estrinseche qualità di color di pelle, fattezze, vestimenti, o d'altro, dura ancora a' nostri di⁷⁰.

Questa citazione è sicuramente il passaggio di più avanzata critica della schiavitù coloniale presente nel *Della moneta*. Galiani non si limitava a esecrare il terribile trattamento riservato a una parte dell'umanità. Si spingeva a caricare di aggettivi sprezzanti la «superbia» degli europei consistente nella pretesa di fondare il diritto di imporre il giogo della schiavitù su giudizi arbitrari relativi al colore della pelle e ai costumi. In tal modo aveva dunque definito una chiara posizione antischiavista, critica delle modalità di conquista della colonizzazione europea, in sintonia con quanto argomentato da Montesquieu nei capitoli 3-5 del libro XV dell'*Esprit des lois*.

Nel 1751, quando il dibattito europeo sulla schiavitù era appena cominciato, Galiani forniva un duplice contributo: di demistificazione del carattere pacifico della moderna società commerciale e di condanna morale delle modalità della colonizzazione. Un punto di svolta critico che non restò isolato nella cultura dei Lumi napoletana. Tuttavia, lo sgomento di fronte alla riduzione in schiavitù di *indios* e africani si arrestava di fronte ai meccanismi immutabili della politica di potenza delle nazioni, che non poteva prescindere dalla conquista militare ed economica:

Né la potenza può nascere da altro, che donde la trassero i Romani, cioè dalla conquista e dall'altrui servitù. Questo è il commercio delle Compagnie inglesi, olandesi e francesi. Gran conquiste fatte, gran terreni, gran frutti, e gran numero di schiavi. Ma siccome stanno lontani, noi gridiamo commercio commercio in vece di dire armi e virtù militare⁷¹.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, libro IV, capo IV.

3. *La schiavitù coloniale negli scritti economici di Genovesi*

In una lettera ad Antonio Cocchi, datata 12 dicembre 1752, Intieri descriveva entusiasta le qualità morali e scientifiche di Genovesi:

Il signor d. Antonio Genovese, pubblico professore di etica, è uno di quei nobilissimi spiriti che di rado cadono tra gli uomini dal cielo per felicitare in parte questa bassa terra. [...] la sua dottrina e il suo costume è in tanta venerazione appresso la gioventù che è stato necessario farlo leggere in una scuola 4 volte più spaziosa⁷².

Apprezzamenti che preludono al progetto di Intieri di istituire a sue spese presso l'Università di Napoli una «scuola di commercio e di meccanica, da insegnarsi in lingua italiana»⁷³, da affidare proprio a Genovesi. Nella citata autobiografia di Genovesi, gli anni immediatamente precedenti l'inaugurazione del nuovo corso universitario (novembre 1754) costituiscono uno snodo fondamentale per la rappresentazione che l'abate volle dare del suo percorso intellettuale. È stato giustamente sottolineato che in queste pagine la figura di Intieri assumeva un rilievo che andava oltre il riconoscimento dell'attività mecenatizia, divenendo una sorta di personificazione del passaggio di Genovesi dalla metafisica all'economia⁷⁴. Intieri era l'esponente della cultura napoletana che maggiormente si era speso per promuovere un sapere finalizzato al miglioramento del paese. L'analisi con metodo scientifico dei comportamenti umani nella società era stata la base del sostegno alla linea riformatrice della monarchia bor-

⁷² Lettera di Bartolomeo Intieri ad Antonio Cocchi, datata 12 dicembre 1752, citata da Venturi in nota alla *Vita di Antonio Genovese*, cit., p. 74, nota 1.

⁷³ Genovesi, *Vita*, cit., p. 73.

⁷⁴ Cfr. Eluggero Pii, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984, pp. 15-16; insiste invece sulle continuità tra la fase metafisica e quella economica Paola Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972. Per la biografia di Genovesi cfr. Franco Venturi, *Nota introduttiva* ad Antonio Genovesi, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 3-46; Maria Luisa Perna, *Genovesi, Antonio*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 53, 1999, pp. 148-153.

bonica da parte dei *novatores*. Nel *Della moneta* questo approccio si era tradotto in raffinata disamina dei meccanismi dell'economia, trovando nella politica di re Carlo un modello di riferimento; con Genovesi, invece, diveniva progetto per il futuro, che prendeva atto dei risultati mancati del primo riformismo carolino. Le speranze alimentate da quell'esperienza erano recuperate e rilanciate sul piano della formazione di un ceto colto rinnovato, di una fucina di idee sottratte alle inutili speculazioni della metafisica da indirizzare verso l'elaborazione di riforme.

Circa un anno prima del suo insediamento alla cattedra di commercio e meccanica, Genovesi aveva stilato il manifesto del nuovo corso della cultura napoletana nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753); dedicato a Intieri, era premesso a due studi esemplari della scienza applicata all'utile quali il *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far rifiorire l'agricoltura* dell'abate Ubaldo Montelatici e la *Relazione dell'erba orobanche* di Pier-Antonio Micheli⁷⁵. Nel *Discorso* Genovesi proponeva di «adoperar i più pronti e più potenti mezzi da rin vigorire gl'ingegni, il coraggio e la industria degli abitanti di queste felici contrade, i quali sembrano inviliti ed impoltroniti», di coinvolgere i «grandi», gli ecclesiastici e soprattutto la «grande e sì studiosa gioventù». Bisognava «apprendere l'agricoltura, la teoria del commercio, la storia della natura, la meccanica, ed altrettali utilissime scienze e [...] far penetrare nella gente più bassa i frutti di tali lumi». Il progetto per il Regno di Napoli era di rinnovamento culturale, pedagogico e politico. Auspicava l'istituzione di un'«Accademia di dotti» nella capitale come centro di raccolta, coor-

⁷⁵ *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far rifiorire l'agricoltura del P. Abate D. Ubaldo Montelatici della Congregazione Lateranense colla Relazione dell'erba orobanche detta volgarmente succiamele e del modo di estirparla del celebre Pier-Antonio Micheli con un Discorso di Antonio Genovese regio professore d'etica sopra il vero fine delle lettere e delle scienze il tutto dedicato al signor D. Bartolommeo Intieri* (1753), in Antonio Genovesi, *Scritti economici*, a cura di Maria Luisa Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1984, 2 voll., I, pp. 7-110 (*Discorso* pp. 7-57). Sulle opere di Montelatici e Micheli, molto apprezzate nel circolo intieriano, cfr. Maria Luisa Perna, *Nota critica*, ivi, II, pp. 1267-1312, in particolare pp. 1279-1288.

dinamento e promozione delle «utili osservazioni e scoperte» sulla «moltiplicazione, il miglioramento, la perfezione delle derrate, del commercio, delle arti», che «avesser fatte ed andassero tuttavia facendo» «i saggi di tutte le provincie e specialmente gli illuminati giovani, più atti alla fatica e più volenterosi»⁷⁶.

La gioventù studiosa della capitale e delle province in cui Genovesi riponeva le speranze del Regno si raccolse di lì a pochi mesi alle sue lezioni universitarie⁷⁷. Il corso di economia politica si fondava sulla rielaborazione di quanto aveva appreso negli scritti degli spagnoli Gerónimo Uztáriz e Bernardo Ulloa, dei francesi Plumard de Dangeul, François Véron de Forbonnais, Vincent de Gournay, dell'inglese Joshua Gee, e di David Hume⁷⁸. In questi testi Genovesi non cercò soltanto gli elementi generali di comprensione dei fenomeni economici. I contesti politici per cui erano stati pensati erano materia di confronto essenziale. Così, se la Spagna di Uztáriz e Ulloa era interessante per le similitudini con la struttura economico-sociale del Regno di Napoli, il modello da seguire era individuato nella Gran Bretagna. Non a caso Genovesi nel biennio 1757-1758 – coadiuvato dal fratello Pietro, che ne curò parzialmente la traduzione prima di ammalarsi – pubblicò una versione in italiano riccamente annotata e accresciuta della *Storia del commercio della Gran Brettagna* di John Cary, mercante (commerciava zucchero nelle Indie occidentali), uomo politico e teorico mercantilista inglese. Si trattava della traduzione dell'edizione francese curata da Georges-Marie Butel-Dumont (*Essai sur l'état du commerce de l'Angleterre*, 1755), che a sua volta aveva integrato l'edizione inglese del 1745 (*An essay on the State of England, in relation on its trade, its poor, and its taxes*, prima edizione 1695)⁷⁹.

⁷⁶ *Discorso*, cit.

⁷⁷ Cfr. Maria Luisa Perna, *L'universo comunicativo di Antonio Genovesi*, in *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Atti del Convegno di Napoli, 5-7 dicembre 1996, a cura di Anna Maria Rao, Napoli, Liguori, 1998, pp. 391-404.

⁷⁸ Cfr. Lucio Villari, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze, Le Monnier, 1958.

⁷⁹ *Storia del commercio della Gran Brettagna scritta da John Cary mercatante di Bristol tradotta in nostra volgar lingua da Pietro Genovesi giureconsulto napoletano con un ragiona-*

Nella *Storia del commercio della Gran Bretagna*, lo slancio programmatico del *Discorso* del 1753 era potenziato dall'esperienza dell'insegnamento, dal lavoro teorico per la preparazione delle lezioni che andranno a costituire il *corpus* dei manoscritti meglio noti come *Elementi di commercio*. L'impresa editoriale veniva presentata da Genovesi «al gentile e cortese lettore» insistendo sul ruolo esemplare della vicenda storica inglese. La «tanta grandezza e ricchezza» presente della Gran Bretagna non era stata «opera del caso», della semplice sorte derivante dall'«indole di quei popoli», dal «sito nel quale quell'isola giace» o dal «clima»; bensì la conseguenza felice dell'«arte singolare» e della «diligenza che si è quivi praticata per promuovere i fondi del commercio e la navigazione». Non meno di due secoli prima gli stessi inglesi versavano in una condizione non certo di prosperità, e questo «perché essi non avevano quelle regole conosciute e quell'arte adoperata ch'hanno di poi conosciuta e messa in pratica». La *Storia del commercio della Gran Bretagna* di Cary consentiva di «vedere le molle e leve che ha questa nazione adoperate per sollevarsi in tutte le parti della sua economia a quella grandezza alla quale ciascuno sa e vede esser ella giunta». La «contemplazione» dei successi altrui doveva suscitare spirito di emulazione, «avvertire ch'ogn'altra nazione la quale [...] adopererà la medesima economia, possa proporzionalmente avere sì grande e sì ricco commercio quanto e quale gl'Inglese hanno»⁸⁰. L'esempio britannico diffuso nel Regno di Napoli attraverso la traduzione di Cary; la cultura come sostegno all'azione politica utilmente virtuosa: questi erano gli obiettivi di Genovesi e «questo» – ribadiva – «veramente

mento sul Commercio in universale, e alcune annotazioni riguardanti l'economia del nostro Regno di Antonio Genovesi R. Professore di Commercio e di Meccanica nella cattedra Intieriana (1757-1758), in Genovesi, Scritti economici, cit., I-II, pp. 111-868; cfr. Perna, Nota critica, cit., pp. 1288-1296. Genovesi inserì 64 note complessive (27 al primo volume, 10 al secondo e 27 al terzo) e un saggio in ognuno dei tre volumi: Ragionamento sul commercio in universale, I; Ragionamento filosofico sulle forze e gli effetti delle gran ricchezze, II, Ragionamento sulla fede pubblica, III.

⁸⁰ Ivi, *Antonio Genovesi al gentile e cortese lettore*, pp. I-VI (si farà riferimento alla numerazione originale segnalata a margine del testo nell'edizione curata da Perna).

dovrebbe essere il frutto della lettura d'ogni libro purché ella non fosse un passatempo d'uomo ozioso e vano, e non curante né della sua propria, né della comune utilità: ma egli è senza verun dubbio il frutto principale che è da trarre dalla lettura degli storici e de' libri di politica, e di economia»⁸¹.

Genovesi giungeva a discutere di problemi coloniali attraverso l'analisi dei fenomeni economico-politici caratterizzanti l'ascesa delle grandi potenze. Fu così che anche la ricerca genovesiana, orientata a definire e promuovere un «programma adeguato ai bisogni del paese»⁸², si confrontò con la realtà della conquista e dello sfruttamento dei continenti americano e africano. La colonizzazione, il giogo della schiavitù patito da *indios* e africani non riguardavano le riforme da attuare nel Regno; non erano certo questi gli aspetti del modello inglese da seguire; lontanissima era la possibilità di attuare una politica di potenza. Tuttavia, lo studio della supremazia geopolitica era utile per capire la stessa situazione di subordinazione del Regno di Napoli.

Questi aspetti non furono gli unici che alimentarono l'interesse di Genovesi per le questioni coloniali. Il tema della diversità umana, indissolubilmente legato alla colonizzazione, costituiva infatti per l'abate salernitano un oggetto di curiosità intellettuale molto sentito. Lo scriveva a Orsola Garappa il 19 marzo 1768: «Ho letto moltissime relazioni de' popoli barbari e selvatici d'ambidue gli emisferi [...]. La curiosità di conoscere la nostra natura in niuna parte delle mie letture e meditazioni mi ha spinto con maggior veemenza quanto nello studio dei selvaggi»⁸³. La lettera si situa cronologicamente tra le due edizioni (1764 e 1769) delle *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati*, in cui Genovesi polemizzava con Rousseau, ribadendo la sua opzione

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Venturi, *Il movimento riformatore*, cit., p. 8.

⁸³ Lettera di Antonio Genovesi a Orsola Garappa, Napoli, 19 marzo 1768, in *Lettere famigliari dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli, Domenico Terres, 1774, 2 tomi, II, pp. 137-139; p. 138.

in favore della cultura e della civiltà contro il primitivismo. Una polemica che non gli impediva di porre la grande questione dell'unità del genere umano mediante la similitudine tra i selvaggi di cui leggeva nei racconti di George Anson, Giovanni Antonio Cavazzi, Peter Kolb, Labat, Garcilaso de la Vega, Prévost, Snelgrave, etc. e l'umanità abbruttita delle campagne napoletane (gli «uttentotti» che aveva visto al di là dei cancelli della villa di Intieri a Massa Equana). Il paragone fondava la necessità delle riforme nell'esigenza di estirpare questa forma di *sauvagerie* economico-morale⁸⁴.

Le *Lettere accademiche* rappresentano senza dubbio il momento principale di studio del problema dell'*altro* nella produzione genovesiana. Ma non è a questo testo che bisogna rivolgersi per cogliere la posizione di Genovesi sulla schiavitù e sulla tratta dei neri, bensì alle due annotazioni al capitolo VII del terzo libro della *Storia* di Cary, in cui veniva descritto il «commercio degli Inglesi su le coste dell'Africa»⁸⁵. Nella prima delle due annotazioni (numero 22) approfondiva l'accento nel testo di Cary agli insediamenti coloniali olandesi nell'area del Capo di Buona Speranza. Genovesi descriveva sulla scorta della *Description du Cap de Bonne-Espérance* (1741) di Kolb e del *Voyage autour du monde* (1749) di Anson la floridezza della colonia, dove il «clima assai dolce e le terre strabocchevolmente fertili» avevano consentito agli olandesi di piantare «tutti i semi e le piante dell'Europa, le quali vi fruttificano ubertosamente»⁸⁶. La prosperità dell'insediamento gli faceva ipotizzare che un giorno avrebbe po-

⁸⁴ *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati dell'Ab. [Antonio Genovesi]*, Napoli, Stamperia simoniana, 1764. Cfr. Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 603-610; Antonello Gerbi, *Genovesi e i popoli primitivi* (1977), in Id., *Il mito del Perù*, a cura di Sandro Gerbi, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 317-335. Sul mito dell'ottentotto cfr. François-Xavier Fauvelle-Aymar, *L'invention du hottentot. Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

⁸⁵ *Storia del commercio della Gran Bretagna*, cit., III, capo VII, *Del commercio degli Inglesi su le coste dell'Africa. Racconto speciale delle costiere ch'essi frequentano. Oggetti del commercio in generale che fanno in questa parte dell'Africa*, pp. 241-258.

⁸⁶ Ivi, annotazione n. 22 di Genovesi al capo VII del volume III, p. 242.

tuto «formare una rispettabile nazione, e da far ombra all'Europa»: se i coloni olandesi «vi ritengono il naturale loro spirito di diligenza, e la dolcezza medesima del loro governo», se riescono a combattere le insidie climatiche che rendevano «molli le nazioni dell'Africa», «non è da dubitarsi ch'essi non sieno per crescervi a paragone delle più famose nazioni d'Europa». Anche al riguardo Genovesi insisteva sulla forza di una sana politica economica che avrebbe potuto consentire a nuove nazioni di inserirsi nel novero delle potenze europee, ma ciò che è interessante sottolineare è la convinzione espressa nelle righe successive circa il positivo ruolo civilizzatore degli olandesi in Africa meridionale. Il successo dell'esperienza del Capo di Buona Speranza era paragonato all'antica civilizzazione delle popolazioni italiane e a quanto era stato compiuto in America dagli europei:

A' tempi più rimoti, quando noi eravamo salvatici, le colonie de' Fenici, degli Egizii e de' Tiri ci addomesticarono e resero politici e gentili, ai nostri avremo noi, con utile restituzione, incivilito oltre l'America, il mezzogiorno dell'Africa⁸⁷.

Genovesi ampliava il discorso di Galiani sull'utilità della colonizzazione europea, valutandone gli effetti economici, ma anche i risultati in termini di espansione della civilizzazione, seguendo l'esaltazione della cultura e della società civile presente in tutta la sua produzione. Nell'annotazione 22 non accennava alla conquista e alla sottomissione delle popolazioni autoctone. Gli ottentotti restavano quasi sullo sfondo della rigogliosa immagine della colonia olandese; erano una sorta di riottosa sopravvivenza del passato che la modernità aveva conquistato.

La stridente contraddizione tra la rappresentazione dell'industrioso zelo dei coloni olandesi e la realtà di spoliazione propria del sistema coloniale s'impondeva però nelle stesse pagine di Cary. Descrivere il commercio

⁸⁷ Ivi, pp. 244-245.

inglese sulle coste africane significava rivolgersi al grande affare della tratta degli schiavi. Così scriveva Cary:

Nella Costa dell'Oro gl'Inglese fanno il più ricco e 'l più vantaggioso commercio dell'Africa. L'oro in polvere ed i schiavi ne sono l'oggetto principale. Il negozio de' negri è, per dir così, il solo traffico che tira gli Europei su la Costa degli Schiavi nel regno di Judda ed a Jacquin. Ma egli è vero però che ivi se ne prendono in gran numero, e che sono eccellenti. Alcune volte costano il doppio più cari di quei di Angola⁸⁸.

La descrizione continuava piana, senza alcuna discussione della particolare merce oggetto dei traffici sulla costa africana occidentale. Le altre zone di mercato (Benin, Congo, Angola) venivano passate in rassegna informando della minore qualità degli schiavi rispetto a quelli di «Judda», o del fatto che in «queste contrade» era possibile acquistare anche «altre mercanzie»⁸⁹.

Genovesi opponeva nella corrispondente annotazione 23 una riflessione che problematizzava questa tipologia di commercio, e provava a integrare il discorso tecnico di Cary presentando ai lettori italiani la tratta dei neri come una pratica quanto meno controversa. Dopo aver richiamato la storia recente dell'*asiento de Negros*⁹⁰, si soffermava sull'entità macroscopica del fenomeno⁹¹ e, soprattutto, sulla sua inconciliabilità con il principio dell'uguaglianza naturale tra gli uomini:

Quivi si vende da' sovrani di quei luoghi e da' privati ancora una sì gran quantità di questi animali razionali, i quali secondo la legge di natura nascono dapper-

⁸⁸ Ivi, III, capo VII, p. 251.

⁸⁹ Ivi, pp. 252-253.

⁹⁰ Era l'appalto per il trasporto esclusivo degli schiavi neri dalle coste africane alle colonie spagnole. Concesso per la prima volta da Carlo V a un mercante fiammingo nel 1518, passò alla Francia nel 1662, che lo perse in favore della Gran Bretagna in base alle disposizioni del trattato di Utrecht (1713).

⁹¹ Quando gli inglesi erano titolari dell'*asiento*, «scrivono alcuni che essi non caricassero meno di settanta ad ottantamila schiavi in quelle coste dell'Africa», *Storia del commercio della Gran Bretagna*, cit., annotazione n. 23 di Genovesi al capo VII del volume III, p. 252.

III. I caratteri delle moderne società commerciali

tutto naturalmente eguali, perocché figli del medesimo padre e aventi un medesimo sovrano in natura, che è Dio ottimo grandissimo.

L'evidenza dell'inamissibilità della tratta di «animali razionali» non conduceva Genovesi ad avanzare ipotesi di limitazione di questo commercio cardine dell'economia coloniale. La questione era molto complessa, investiva l'economia, la teologia, la filosofia. Decise di affrontarla prendendo le mosse dalle argomentazioni di quanti tendevano a sminuirne la gravità:

Quelli che si studiano di scagionare questa branca del commercio europeo dall'odiosità ch'è pare che seco porti, ci dicono ch'essi, questi schiavi, siano con più umanità trattati nelle colonie europee di quel ch'essi non sono ne' propri paesi.

La domanda crescente di schiavi aveva indotto le autorità africane a vendere alle compagnie europee coloro che avevano commesso gravi delitti e i prigionieri di guerra, salvandoli da una sicura condanna a morte:

Egli è il vero che, poichè i nostri Europei hanno cominciato a comprare di tanti schiavi in quella banda dell'Africa, ivi sia in gran parte cessato il barbaro costume di sacrificare a quelle loro divinità i rei di gravi delitti e i prigionieri di guerra, perocché quei re gli serbano per vendergli.

Contestualizzata nello scenario africano di guerra continua fra popoli selvaggi, la riduzione in schiavitù poteva apparire utile a preservare delle vite umane. Si trattava di un'istituzione in ultima istanza ammissibile per Genovesi, giacché subordinava il diritto alla libertà al sommo diritto alla conservazione della vita. Tuttavia i racconti dei viaggiatori presentavano una realtà variegata, in cui era diffusa la tratta anche di «innocenti»:

Questo però non fa che molti non se ne vendano degl'innocenti ancora, e per interesse e talora, per quello che alcuni viaggiatori riferiscono, che gli uni non rubino gli altri per vendersi.

Anche la riflessione genovesiana si rivolgeva pertanto al problema del commercio di schiavi a *giusto titolo*, che nel celebre pronunciamento di Fromageau aveva messo in crisi gli interessi dei coloni francesi. Il credito che Genovesi aveva concesso ai sostenitori della tratta e del sistema coloniale schiavista cominciava a esaurirsi di fronte a un commercio strutturalmente orientato a varcare i confini della liceità. Del resto, il sacrificio del diritto alla libertà in favore della conservazione della vita stabiliva una facoltà, non un'obbligazione. Gli uomini potevano scegliere la morte a un'esistenza spogliata di questo diritto fondamentale. Lo provavano le tragiche storie degli africani venduti ai mercanti europei che sulle navi preferivano «morirsi di fame o gittarsi in mare, se n'hanno la libertà, o di batter il capo alle pareti de' vascelli e schiacciarselo, che d'esser condotti schiavi». Queste gesta eroiche gli fornivano lo spunto per un amaro commento sulla crudeltà dell'uomo: «gran motivi son questi di compassionare la nostra razza e di mostrare che quest'uomo, che sì dolce nome esser sembra, non è poi in fatti il più mansueto degli animali!».

Questo scenario di disumanizzazione induceva Genovesi a uscire dall'equilibrio di un'analisi che voleva essere soprattutto esplicativa per contestare la «dura proposizione» di Melon espressa nel capitolo V dell'*Essai politique sur le commerce*: «certo non mi darebbe il cuore di scrivere così arditamente e senza niuna limitazione» che «l'uso degli schiavi nelle nostre colonie c'insegna che la schiavitù non è contraria né alla religione né alla morale». Subito dopo dichiarava però di non voler esprimersi sulla liceità della schiavitù: «non è luogo questo di fare il teologo né il filosofo, né so se, facendolo io, il sapessi fare e 'l facessi a proposito». Dietro lo schermo del contesto tecnico-economico in cui stava affrontando la questione, e l'artificio retorico dei dubbi sulle proprie capacità di dissertare teologicamente e filosoficamente in materia, rimarcava la facilità della confutazione di Melon:

[...] credo intanto ch'è non fosse per durar gran fatica chi volesse oppugnare ambedue le parti di questa che, per non dire altro, mi par dura proposizione, se costui non i fatti, ma le ragioni de' fatti e le salde regole movessero⁹².

⁹² Ivi, pp. 252-253.

La timida disamina genovesiana giungeva dunque a un punto rilevante nel dibattito europeo alla metà degli anni '50: la palese contrarietà della schiavitù alla religione e alla morale. Ma la tesi di Melon era attaccata nel metodo oltre che nel merito. Genovesi non avrebbe mai accettato un ragionamento che giustificasse un'istituzione a partire dalla sua consolidata esistenza, dalla sanzione di legittimità derivante dal fatto trasformato in diritto: come intervenire altrimenti sull'arcaico assetto socio-economico del Regno di Napoli?

La tensione riformatrice cui la traduzione di Cary doveva dare impulso emergeva in chiusura dell'annotazione, dove lodava «sommamente» Luigi XIV per aver emanato il «Codice negro»⁹³. Già nell'annotazione 2 al secondo volume aveva riconosciuto al *Code noir* il merito di aver incrementato il «coraggio» e l'«industria» degli schiavi, sostituendo alle «mazze de' padroni» il diritto di esser «riguardati che come tutti gli altri cittadini e soggetti alle comuni leggi»⁹⁴. Nell'annotazione 23 al volume terzo riannodava i fili di quel discorso annunciando che la normativa riservata ai territori delle colonie francesi aveva fatto «rientrare gli schiavi [...] nel possesso de' dritti dell'umanità, de' quali pareva che gli volessero spossedere i privati padroni»⁹⁵. L'elogio fino alla deformazione inscriveva Genovesi tra i critici della schiavitù e del sistema coloniale che videro nel codice concepito da Colbert e firmato dal figlio nel 1685 un valido strumento per mitigare le sofferenze degli schiavi, per sottrarli all'arbitrio dei padroni grazie alla nuova cornice legale. Genovesi idealizzava il *Code noir* proprio in quanto intervento riformatore; ne faceva un esempio da seguire nei confronti di un'istituzione contro natura, ma ormai indispensabile per l'economia mondiale. Le esitazioni che attraversano la sua critica della schiavitù dipendevano dal conflitto tra «l'exigence morale et le dogme, tout aussi central, de la recherche de l'efficacité économique et de l'éloge de l'en-

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Ivi, annotazione n. 2 di Genovesi al capo I del volume II, p. 15.

⁹⁵ Ivi, annotazione n. 23 di Genovesi al capo VII del volume III, p. 253.

richissement des sociétés»⁹⁶: l'efficace valutazione di Marcel Dorigny a proposito dell'atteggiamento delle *Lumières* nei confronti della schiavitù dei neri si rivela calzante anche per la posizione genovesiana.

Nei successivi scritti economici di Genovesi non si ritrovano altri momenti di simile approfondimento della problematica. Lo *status* particolare degli schiavi neri impiegati nelle piantagioni coloniali riaffiora comunque a più riprese, in particolare come metro di paragone per discutere delle condizioni di vita dei contadini europei, e delle campagne del Regno di Napoli in particolare. Nella prefazione all'*Agricoltore sperimentato* (1764) di Cosimo Trinci ribadiva quanto accennato nell'annotazione 2 al secondo volume della *Storia della Gran Bretagna* circa la scarsa produttività del lavoro servile. In maniera più estesa si riferiva infatti alle scelte sbagliate di «certi nostri antichi (e non so se si fatta persuasione s'è ancora tutta dileguata) che si dovesse tenere schiava e pezzente la gente sottomessaci, e opprimerla per tutti i versi, per obbligarla alla fatica». La massima secondo cui «quanto più si ha bisogno [...] più si lavora» veniva considerata «empia», in quanto «ripugna alla legge di natura, spianta l'Evangelio, [...] rende la gente crudele e malvagia, disonora i principati»⁹⁷. La ripulsa non investiva il solo «punto della giustizia e dell'onestà», riguardava anche il «punto medesimo dell'utilità». La «sperienza» insegnava che l'«oppressione di spirito toglie il cervello e le forze, e quel ch'è peggio, rende ostinata la volontà nel non volere fare del bene»⁹⁸. Richiamando l'attenzione sulla celebre epistola 47 di Seneca

⁹⁶ Marcel Dorigny, *Introduction. Les abolitions de l'esclavage (1793-1794-1848). Une célébration nécessaire*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 7-17: p. 11.

⁹⁷ *L'agricoltore sperimentato di Cosimo Trinci con alcune aggiunte dell'abate Genovesi dedicata a S. E. D. Francesco Loffredi [...]* (1764), in Genovesi, *Scritti economici*, cit., pp. 869-1130, le citazioni tratte dalla prefazione di Genovesi sono a p. XVII (numerazione originale segnalata a margine del testo nell'edizione curata da Perna). Su quest'opera, che uscì per la prima volta nel 1726, e sull'edizione genovesiana cfr. Perna, *Nota critica*, in Genovesi, *Scritti economici*, cit., pp. 1296-1299.

⁹⁸ *L'agricoltore sperimentato*, cit., p. XVIII.

(«che non si può leggere senza fremere di orrore»⁹⁹) domandava retoricamente: «gli schiavi antichi di Roma s'incatenavano, si mandavano a lavorar fra ceppi, ma lavoravano essi senza assistenti armati di flagelli, che battevano crudelissimamente?». Un trattamento umano li avrebbe invece ben predisposti alla fatica, garantendo una maggiore produttività; ne conseguiva che «tutti i paesi dove i coltivatori sono trattati alla maniera degli schiavi romani sono mezzo deserti, e non rendono che poco o nulla». Tale «verità» era stata «ben compresa dall'alta mente di Luigi XIV», il cui «*Codice de' Negri*» veniva nuovamente innalzato a esempio di sana politica riformatrice per aver reso agli schiavi delle colonie «una spezie di libertà civile, conciliandola con mirabile sapienza con la servitù domestica»¹⁰⁰.

Il confronto tra gli schiavi greco-romani e quelli delle colonie moderne era riproposto anche nelle *Lezioni di commercio* (1765-1767, edizione definitiva 1768-1770), dove nel descrivere gli stadi evolutivi della società Genovesi assegnava alla «seconda età delle nazioni dopo le rovine del mondo» una stima della «coltivazione delle terre [...] troppo servile», provata dall'utilizzo di schiavi. Era la condizione dei popoli antichi e dei moderni tartari, arabi, sudafricani e americani:

Gran parte della coltivazione fra i Greci e i Latini era il mestiero degli schiavi, siccome è oggi giorno nelle colonie americane. È nondimeno da avvertire che in tutti questi paesi la popolazione è assai scarsa e piccola, e la vita più inchinante a quella delle bestie che all'umana¹⁰¹.

⁹⁹ Ivi, p. XVIII, nota h. Come segnalato in nota da Perna, Genovesi indicava erroneamente l'epistola 122 invece della 47. Sulla posizione di Seneca e degli stoici romani, che denunciarono il trattamento crudele riservato dai padroni agli schiavi senza mettere in discussione la schiavitù, cfr. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage*, cit., pp. 177-206.

¹⁰⁰ *L'agricoltore sperimentato*, cit., pp. XVIII-XIX.

¹⁰¹ *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile da leggersi nella Cattedra Intieriana dell'ab. Genovesi regio cattedratico* (1768-1770), in Antonio Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio*, a cura di Maria Luisa Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005, pp. 257-892, le citazioni sono in parte prima, cap. VII, paragr. II, pp. 142-143 (numerazione originale ai margini del testo nel-

Nella nota corrispondente Genovesi si mostrava incline ad accogliere alcuni aspetti della teoria aristotelica della schiavitù, proprio in relazione all'impiego di schiavi neri nelle colonie:

Infatti la specie d'uomini Negri a peli crespi, che chiamano lana, e a labbra gonfie, specie ch'è grandissima nell'Africa, hanno sì poca intelligenza e sono sì vili, ch'essi sono assai al di sotto in fatto di raziocinio alle scimie, e a moltissime bestie in coraggio¹⁰².

Al di là di questo passaggio abbastanza isolato, che sembra riflettere soprattutto le convinzioni di Genovesi circa il carattere degenerare dell'umanità primitiva, di maggiore interesse sono gli spunti presenti nelle *Lezioni* che introducono il tema dei rapporti di subordinazione tra le nazioni. Uno Stato come il Regno di Napoli, condizionato dalle scelte economiche e politiche delle grandi potenze, era definito senza mezzi termini «schiavo», assimilato a un territorio soggetto a dipendenza coloniale. Il progetto riformatore anche in questo caso costituiva una via di emancipazione, incidendo nel senso di una limitazione della dipendenza dalle altre nazioni nelle «derrate, o ne' materiali che mancano al suolo, o che coltivati renderebbero meno che generi più necessari, e nell'arti di lusso men generale»¹⁰³. Tale processo di emancipazione è per molti versi analogo a quello delineato per le colonie, e prevedeva una futura indipendenza, nonché un possibile rovesciamento dei rapporti di dipendenza¹⁰⁴.

l'edizione critica, che riproduce con le varianti in nota la seconda edizione definitiva degli anni 1768-1770). Sulle *Lezioni* cfr. la bibliografia e la *Nota critica* di Maria Luisa Perna, ivi, pp. 893-921.

¹⁰² *Delle lezioni di commercio*, cit., cap. VII, paragr. II, nota f, p. 143.

¹⁰³ Ivi, paragr. XXVIII, p. 177. Su questi temi cfr. Eluggero Pii, *Piccole nazioni e grande mercato nell'Europa del XVIII secolo: uno schema di interpretazione secondo Antonio Genovesi*, in *Quale mercato per quale Europa. Nazione, mercato e grande Europa nel pensiero degli economisti dal XVIII sec. ad oggi*, a cura di Piero Roggi, Milano, FrancoAngeli, 1994, pp. 106-119.

¹⁰⁴ Cfr. *Delle lezioni di commercio*, cit., parte prima, cap. IV, paragr. XV, nota l, p. 190. Come

La «massima» da seguire per i paesi che volevano liberarsi dalle dipendenze straniere era chiaramente espressa all'inizio del paragrafo XVI del capitolo IX: «in tutte l'arti, così primitive come secondarie, la prima massima di politica vuol essere, [...] *che il paese dipenda da' forestieri il meno che sia possibile*»¹⁰⁵. Il principio andava seguito anche nel Regno di Napoli. Non erano molti i settori in cui sperare di ritagliarsi spazi di indipendenza, ma bisognava intervenire dove possibile, nelle «manifatture di lane, lino, canape, seta, bambagia, ecc.»; un intervento di questo tipo non preluderebbe all'indipendenza, «ma sarebbe il caso della massima comune, DIPENDETE IL MINIMO POSSIBILE: massima senza la quale non si può viver bene in niun paese»¹⁰⁶.

Lo studio dei rapporti di dipendenza coloniale era dunque pienamente integrato nel progetto riformatore di Genovesi: se sembravano potersi emancipare dalla madrepatria le colonie inglesi, tanto più si sarebbe potuto innescare un virtuoso percorso di indipendenza economica in uno Stato sovrano e almeno formalmente autonomo come il Regno di Napoli. Da questa prospettiva s'imponivano quindi anche nel dibattito napoletano i temi della conquista e dei rapporti di subordinazione patiti dai popoli. Certo, negli scritti economici Genovesi circoscriveva, talvolta deliberatamente, lo spazio della discussione a una dimensione politico-utilitaristica, sia sul piano della sostanziale accettazione della tratta degli schiavi, che appariva imprescindibile per il comparto coloniale, sia sul piano delle critiche alla produttività del lavoro servile. La fondazione della schiavitù, l'uguaglianza naturale fra gli uomini, il trattamento riservato ad altri «animali razionali» affioravano rapsodicamente nel discorso, quasi accantona-

rileva in nota Perna, Genovesi aveva già espresso questa opinione nell'annotazione 9 al terzo volume della *Storia del commercio della Gran Bretagna*: «Noi, che ci affatichiamo tanto per popolar l'America, per istruirla, per amarla, abbiamo noi considerato quel che ce ne può un giorno tornare di male? Queste colonie sono ancora bambine e rispettose delle loro madri, ma non estimo io ch'esse sieno per esserlo sempre», pp. 58-59.

¹⁰⁵ *Delle lezioni di commercio*, cit., parte prima, cap. IX, paragr. XVI, p. 190 (corsivo di Genovesi).

¹⁰⁶ Ivi, p. 192 (il maiuscolo è di Genovesi).

ti forse per evitare lo scivolamento verso quella metafisica che all'inizio degli anni '50 aveva deciso di lasciarsi alle spalle. La definizione della *filosofia del giusto e dell'onesto* cui intendeva dare luogo con la *Diceosina* (1766-1771) non gli consentiva però di eludere il problema.

4. La *Diceosina*: il capitolo *Della servitù domestica*

Le ricerche sull'illuminismo napoletano condotte e promosse negli ultimi anni da Vincenzo Ferrone hanno proposto una interpretazione alternativa al venturiano movimento riformatore degli illuministi meridionali. Secondo questa prospettiva, il valido ma riduttivo paradigma del Settecento riformatore avrebbe compresso il «Settecento dei diritti dell'uomo, del costituzionalismo, del patriottismo repubblicano, della creazione della sfera pubblica, delle pratiche culturali e dei linguaggi della modernità»¹⁰⁷. La massima sintesi di questa linea politico-culturale è individuata da Ferrone nella *Scienza della legislazione* di Filangieri, riletta in senso repubblicano, di un «repubblicanesimo dei moderni» distinto dall'arcaizzante tradizione repubblicana ancora viva negli scritti di Mably e Rousseau, e «in grado di conciliare la virtù degli antichi con la ricchezza e il progresso dei moderni, [...] ma soprattutto – ed è questo un tratto di autentica originalità che spiega il successo dell'opera – un repubblicanesimo capace di passare dai principi e dall'enunciazione dei diritti al loro concreto esercizio attraverso il governo delle leggi e una specifica politica costituzionale»¹⁰⁸. Su questa tesi, sui suoi esiti per l'interpretazione dei rapporti fra il-

¹⁰⁷ Vincenzo Ferrone, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. XIV.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 172-173. Per il dibattito storiografico sul repubblicanesimo in età moderna mi limito a rinviare a: Marco Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, 1998, pp. 101-132; Manuela Albertone, *Nuove discussioni sull'idea di repubblica nel XVIII secolo*, in «Rivista storica italiana», CXIV, 2002, pp. 458-476.

luminismo e Rivoluzione in Italia, si ritornerà nei prossimi capitoli a proposito dell'antischiaivismo di Filangieri. Tuttavia né ora né in seguito se ne discuteranno in generale gli elementi di forza e di debolezza. L'analisi devierebbe dal quadro monografico che si intende seguire in questa sede e, del resto, potrebbe risultare sterile un approfondimento di quanto già evidenziato autorevolmente da Carlo Capra e Vittorio Criscuolo¹⁰⁹. Più utile è forse confrontarsi con le nuove categorie storiografiche in merito alla riflessione degli illuministi napoletani sulla schiavitù e, in particolare, sulla schiavitù coloniale.

Nella presentazione all'edizione della *Diceosina* curata da Niccolò Guasti (2008), Ferrone attribuisce a Genovesi il primato europeo nella scrittura di un trattato morale «interamente fondato sul moderno linguaggio dei diritti dell'uomo», che si poneva da un lato come il «punto d'arrivo e la degna conclusione del paradigma del diritto naturale creato da Grozio, Pufendorf e Locke» e, dall'altro lato, come feconda alba dell'«umanesimo illuministico in cui la scoperta della libertà e responsabilità dell'uomo, dell'autonomia della ragione, dava una cornice originale e inattesa all'obiettivo principale della moderna morale», ovvero il «rispetto del diritto fondamentale alla ricerca della felicità»¹¹⁰. La *Diceosina* e la riflessione

¹⁰⁹ Carlo Capra, *Repubblicanesimo dei moderni e costituzionalismo illuministico: riflessioni sull'uso di nuove categorie storiografiche*, in «Società e storia», 100/101, 2003, pp. 355-371, cui è seguita la *Risposta a Carlo Capra* di Ferrone, in «Società e storia», 104, 2004, pp. 401-407; Vittorio Criscuolo, «Vecchia» storiografia e nuovi revisionismi nella ricerca storica sull'Italia in rivoluzione, in Id., *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 25-178; sulla stessa linea critica cfr. Anna Maria Rao nella *Presentazione* del volume di Cristina Passetti, *Verso la Rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*, Napoli, Vivarium, 2007, pp. VII-XXIV e, più recentemente, Anna Maria Rao, *Repubblicanesimo e idee repubblicane nel Settecento italiano: Giuseppe Maria Galanti fra antico e moderno*, in «Studi storici», 53, 2012, pp. 883-904.

¹¹⁰ Così Ferrone nella presentazione di Genovesi, *Della diceosina*, cit., p. V. Sul diritto alla felicità cfr.: Antonio Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008; *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di Anna Maria Rao, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012.

politica genovesiana vengono dunque riconosciute quali origini del «repubblicanesimo dei moderni» che sarebbe maturato negli ultimi decenni del secolo – con Filangieri e Pagano – fino alla definizione di una proposta alternativa, incruenta e più avanzata dal punto di vista del pensiero costituzionale, al repubblicanesimo rivoluzionario. Tale linea interpretativa è sviluppata nel ricco saggio introduttivo di Guasti, che non esita ad attribuire a Genovesi un'«impostazione repubblicana», un «chiaro tentativo di conciliare il linguaggio della virtù repubblicana con quello dei diritti dell'uomo»¹¹¹ a fondamento di una moderna scienza morale, pur precisando la natura embrionale di una teoria dei diritti dell'uomo in cui non erano previste ipotesi di costituzionalizzazione.

Le parzialità riscontrabili nella lettura repubblicana di Filangieri sembrano accentuarsi a proposito dell'«impostazione repubblicana» di Genovesi, dell'innalzamento dell'abate salernitano a controparte di Rousseau nell'evoluzione della tradizione giusnaturalista seicentesca¹¹². Difficile trovare spunti repubblicani nella *Diceosina*, nell'opposizione alle derive dei monarcomachi e degli hobbesiani che preferiva esplicitamente la monarchia tra le forme di governo perché in grado di conservare meglio gli «uomini, e la civile, e natural felicità de' popoli»¹¹³. La stessa critica genovesiana dei «principj motori, e regolatori de' diversi governi»¹¹⁴ di Montesquieu non può autorizzare ipotesi di celate tendenze repubblicane, tanto più se si leggono alcuni inequivocabili passaggi delle *Lezioni di commercio* sulla presenza del sentimento di «ben pubblico» nelle monarchie:

Quei che dicono: *Nelle monarchie non v'ha ben pubblico*, parlano senza considerazione alcuna, e si disdicono infatti, come viensi a rilevare qualche disgrazia co-

¹¹¹ Niccolò Guasti, *Un caso editoriale: la Diceosina di Antonio Genovesi*, in Genovesi, *Della diceosina*, cit., pp. XI-LXXI: p. XXV.

¹¹² Ridimensionata in parte da Guasti con la precisazione del primato «napoletano», ivi, p. XXIII.

¹¹³ Genovesi, *Della diceosina*, cit., tomo III, libro II, cap. V, paragr. IX, p. 53.

¹¹⁴ Ivi, paragr. XI, p. 54.

III. I caratteri delle moderne società commerciali

mune, perché essi impallidiscono e sospirano. Come si sentirebbe mal comune, dove non si sente un ben comune? Volete che vi dica chi parla a quel modo? I ladri, i facinorosi e i c.....oni. Ma parlano per coprirsi, non che l'intendano così¹¹⁵.

Molto vicino a Locke, Genovesi sosteneva l'uguaglianza naturale fra gli uomini e l'unità delle specie umana come «egualità del *Diritto* generale, o sia della facoltà di essere, di vivere, di cercar la felicità». L'idea di «due uomini perfettamente uguali nel fisico» era una «chimera»¹¹⁶ di cui avevano a ragione riso Buffon e Leibniz, ma questa considerazione ovvia non inficiava l'uguaglianza fra le «proprietà» senza le quali non era possibile «concepir la natura di alcun uomo»; quelle «proprietà» che «portiamo con esso noi nascendo»: «la vita, la libertà, l'appetito della beatitudine, ed un diritto a tutto quello che è in terra, donde dipende la nostra vita e felicità presente»¹¹⁷. L'uguaglianza naturale consisteva pertanto nell'uguaglianza dei diritti, non in quella delle «proprietà fisiche»:

Saranno disuguali le quantità delle proprietà fisiche; ma non la natura di queste proprietà [...]. Un ignorante, un debole, un povero avrà una minore quantità di proprietà fisiche che un dotto, un robusto, un opulento; ma non avrà un *men diritto*, perché non avrà una proprietà non proprietà. Come un gran cerchio non sarà un più cerchio che un piccolo, ma bensì maggior cerchio. Donde risulta, che nell'ineguaglianza fisica delle persone, delle famiglie, degli stati, può ben esservi una egualità di similitudine di proprietà, e perciò di diritto¹¹⁸.

La ricerca di Genovesi riaffermava il valore politico della legge di natura per come era stata elaborata dai giusnaturalisti, ma si arrestava alla conservazione dell'uguaglianza nella società in termini di libertà civile. Da que-

¹¹⁵ *Delle lezioni di commercio*, cit., parte prima, cap. VII, paragr. XXIII, nota u, p. 172 (corsivo di Genovesi).

¹¹⁶ Genovesi, *Della diceosina*, cit., tomo I, libro I, cap. III, paragr. VIII, p. 70.

¹¹⁷ Ivi, paragr. V, pp. 65-66.

¹¹⁸ Ivi, paragr. VIII, p. 70 (corsivo di Genovesi).

sto punto di vista non si ravvisa un superamento di quanto della dottrina lockiana aveva comunemente recepito la cultura dei Lumi; o almeno non vi sono sostanziali avanzamenti che consentano di delineare una nuova tendenza repubblicana. L'interpretazione diviene poi insostenibile quando si trovano le prove della «radicalità teorica e politica» del repubblicanesimo genovesiano nella «ferma condanna della schiavitù»¹¹⁹; condanna che in un saggio precedente Guasti estende addirittura al colonialismo¹²⁰.

Le pagine analizzate delle annotazioni alla *Storia del commercio della Gran Bretagna*, della prefazione all'*Agricoltore sperimentato*, delle *Lezioni di commercio* smentiscono valutazioni così nette. Sul colonialismo Genovesi condivideva le analisi prevalenti anche tra i critici della colonizzazione europea circa l'importanza delle colonie per la prosperità dell'Europa, per quello sviluppo economico che era al centro dei suoi interessi. Nella *Diceosina* veniva confermata una posizione critica che contestava la coerenza della schiavitù con la religione e la morale proposta da Melon, che sottolineava la maggiore produttività del lavoro libero e che, infine, ritornava ai dibattiti cinquecenteschi per riaffermare l'unità del genere umano e denunciare le pratiche disumane della colonizzazione iberica¹²¹. Genovesi non espresse però mai una condanna del colonialismo, mentre la sua critica della schiavitù dei neri oscillava tra una sospensione di giudizio, derivante dallo scarto tra l'evidenza morale e la pragmatica necessità di salvaguardare gli equilibri economico-politici internazionali, e un esito riformatore che si riconosceva nella politica coloniale di Colbert e Luigi XIV (*Code noir*). Tale oscillazione si riscontra anche nel capitolo quarto del secondo libro (terzo tomo dell'edizione Terres)

¹¹⁹ Guasti, *Un caso editoriale*, cit., p. XXV.

¹²⁰ Niccolò Guasti, *Antonio Genovesi's Diceosina: source of the neapolitan enlightenment*, in *Commerce and morality*, cit., pp. 385-405: p. 396.

¹²¹ «Quando Las Casas, i Padri Geronimitani, molti dotti e discreti Domenicani declamavano dinanzi a Carlo V contra l'infame crudeltà usate contra gli Americani, l'Arcivescovo di Siviglia, Monsignor Burgos, pretese sostenerle colla dottrina di Aristotile, che gli Americani erano per natura schiavi, e doveano trattarsi peggio che le bestie. Voi, dicea Casas, Monsignore, dovevate siccome Prelato, studiare l'Evangelio non Aristotile»; Genovesi, *Della diceosina*, cit., tomo I, libro I, cap. V, paragr. V, nota a, pp. 130-131.

della *Diceosina* dedicato alla servitù domestica.

Genovesi avviava la discussione stabilendo il principio della libertà naturale degli uomini: «gli uomini son nati liberi, e nascono tuttavia, se si ha a considerar la natura, non i fatti». La libertà propria dello stato naturale era stata traviata dalla «prepotenza» o dalla «malvagità dell'ingegno» che aveva introdotto la schiavitù nella società civile. L'istituzione era «propria de' popoli barbari, e semiculti», dal momento che i «selvaggi, i quali vivono ancora nel puro stato di natura, non conoscono schiavitù», mentre i «popoli perfettamente culti l'hanno abolita». Dopo queste considerazioni di ordine generale procedeva sulla scorta di Grozio alla distinzione tra «servitù imperfetta» e «servitù perfetta»¹²², seguendo un uso fluido dei termini servitù/servo e schiavitù/schiavo tipico ancora del Settecento e della stessa letteratura antischiavista. I due tipi di «servitù» divergevano radicalmente quanto a conformità con le leggi della natura. La «servitù imperfetta» era «volontaria, e precaria», assimilabile a una «locazione delle fatiche»¹²³, che non solo era coerente con la natura, ma ne era «conseguenza». Anche al riguardo Genovesi polemizzava con Rousseau contestando l'idea che, in quanto derivazioni dello stato civile, tutte le disuguaglianze, ivi compresa la «servitù di locazione», opprimevano la natura dell'uomo:

Quest'uomo ha il vizio di arrestarsi su i principj troppo generali [...]. Doveva egli esaminare due punti: 1. era egli possibile, che crescendo, e moltiplicandosi il genere umano, si potesse vivere in comune, o in una perfetta egualità di beni stabili? [...] 2. si poteva egli fare, che un'immensa moltitudine di famiglie in un medesimo luogo vivessero in pace senza governo nessuno?¹²⁴

¹²² Ivi, tomo III, libro II, cap. IV, paragr. I, p. 43. Il riferimento a Grozio è in *De iure belli ac pacis*, cit., liber II, cap. 5, 26-27, pp. 195-196.

¹²³ Genovesi, *Della diceosina*, cit., tomo III, libro II, cap. IV, paragr. II, p. 44.

¹²⁴ Ivi, paragr. III, p. 45.

Le inevitabili complessità della vita associativa avevano determinato delle disuguaglianze – si potrebbe dire – ordinarie per le quali «fu necessario, che altri vivessero di fatiche, altri de' loro fondi». In definitiva, una volta superato lo stato naturale e introdotto il governo, «per interesse medesimo del genere umano [...] era conseguenza la diversità degli ordini, e perciò la servitù di locazione»¹²⁵. Perduta nell'ordine della società civile, l'uguaglianza naturale esercitava la sua influenza sul piano dei diritti. Si comprende quindi perché Genovesi sostenesse che «quando si controverte, se la schiavitù convenga con la legge di natura»¹²⁶ «la sola questione [...] che merita d'esser più seriamente considerata, è quella della servitù perfetta»¹²⁷, ovvero della schiavitù contro natura fondata sul diritto delle genti prevista dal titolo terzo del primo libro delle *Institutiones*. Genovesi contestava che la «servitù perfetta» potesse definirsi a pieno titolo una «*constitutio juris gentium*»¹²⁸, ma le riservava ampi margini di ammissibilità come schiavitù passiva. Sulla base del principio secondo cui «per la legge di natura è a ciascuno permesso di far servire i diritti minori a' maggiori», stabiliva infatti la liceità della subordinazione alla vita, «il fondamento d'ogni bene di qua giù», degli altri diritti naturali dell'uomo. Ne conseguiva un elenco di quattro casi in cui «è permesso agli uomini di vendersi»:

1. se alcun sia stupido da non poter vivere per sé solo: 2. se sia ridotto a tale stato di povertà, che non abbia altro mezzo da sostentarsi, fuori che la schiavitù: 3. se sia stato fatto prigioniero di guerra, e ciò per non essere ammazzato. Aggiungerò un quarto, ed è quello di non sapere altrimenti conservare la vita di quelle persone, che ci son care¹²⁹.

Così formulata, la casistica della schiavitù si poneva in linea di continuità con la tradizione giusnaturalista precedente a Locke, il quale aveva invece ne-

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Ivi, paragr. II, p. 44.

¹²⁷ Ivi, paragr. IV, p. 45.

¹²⁸ Ivi, paragr. II, p. 44.

¹²⁹ Ivi, paragr. IV, pp. 45-46.

gato la facoltà di vendersi, e assimilato lo *status* di schiavo all'interno della società a una situazione di guerra permanente che escludeva la possibilità di un patto tra padrone e schiavo. Al contrario, Genovesi ammetteva non solo la schiavitù dei prigionieri di guerra, situazione classica per la definizione della schiavitù a giusto titolo, ma anche una forma di asservimento volontario dovuto all'indigenza non molto lontano da quello indicato da Pufendorf quale origine primaria della schiavitù. Tuttavia, questa costruzione tesa a legittimare l'istituzione veniva progressivamente intaccata nelle righe successive, non senza incorrere in contraddizioni. Se la schiavitù passiva era ammessa, la «schiavitù attiva» «di chi compra» era ritenuta «iniqua» e giustamente abolita dalla «legge Cristiana [...] ovunque si è diffusa»¹³⁰. Genovesi introduceva quindi una sorta di liceità della schiavitù che escludeva il commercio della libertà. La «schiavitù domestica» e la «schiavitù civile» erano le due forme della «perfetta schiavitù»: la prima era «quella de' servi delle famiglie», presente «in tutte le Nazioni di quasi tutta la terra, tranne alcune poche Europee» e nelle «Colonie Cristiane di America», dove gli «schiavi sono per la maggior parte Africani»; la seconda era «quella de' servi dello stato», «de' popoli sotto de' Despoti», diffusa in «tutta l'Africa, una gran parte dell'Asia, e qualche parte dell'Europa»¹³¹. La schiavitù domestica e quella civile erano criticate nell'ultimo paragrafo del capitolo IV perché contrarie agli interessi del genere umano:

È dimostrato, che l'una e l'altra sono delle iniquità, e delle violenze contra la natura; e questo è il primo mio argomento, che non possano essere utili; perché niente che sia ingiusto è utile vero e costante, qual debb'essere l'utile degli Stati¹³².

Il criterio di utilità era suffragato dalle conseguenze negative della schiavitù, che sviliva «tutte le forze dell'ingegno, e del corpo» conducendo gli «uomini mezzo mezzo nello stato delle bestie», e portava alla «negligenza

¹³⁰ Ivi, paragr. V, p. 46.

¹³¹ Ivi, paragr. VI, pp. 46-47.

¹³² Ivi, paragr. VII, p. 47.

d'ogni comodo della vita, o ad acuire lo spirito di vendetta; delle quali due cose la prima deserta le Nazioni; l'altra genera de' continui torbidi, ed espone a perpetuo pericolo la vita de' Despoti medesimi»¹³³.

Dal testo emerge una denuncia dei danni morali della schiavitù domestica e una serrata opposizione al dispotismo influenzata dalla lettura di Montesquieu. In entrambe le sue declinazioni la schiavitù perfetta era dichiarata da Genovesi contraria all'«interesse del genere umano»: l'«uomo è un tale animale, dal quale si può più sperare con de' trattamenti piacevoli, ed umani, che col rigore, e la forza»¹³⁴. Il crescendo finale fortemente critico della schiavitù stabiliva però un'incongruenza rispetto all'ammissibilità dell'istituzione sancita nei paragrafi precedenti. La contraddizione tra i quattro casi in cui Genovesi aveva circoscritto la facoltà di venderli e l'esito antischiavista del paragrafo VII fu infatti sottolineata nel confutatorio *Saggio sulla Diceosina* (1777), scritto da Personè lo stesso anno della pubblicazione dell'edizione Terres della *Diceosina*:

[...] io non intendo, com'ei [Genovesi] possa chiamare *iniquità*, e *violenza* quel ch'egli stesso accorda, potersi fare in quattro casi, come testè dicevamo; onde il più che potrebbesi dire, sarebbe, essere iniquità, e violenza, fuori di detti quattro casi¹³⁵.

La coerenza del testo genovesiano fu difesa tre anni dopo da Nicola Fiorentino¹³⁶, che proponeva nelle *Lettere sopra il saggio di Personè* (1780) una lettura linearmente antischiavista del capitolo IV sulla *servitù domestica*. Per Fiorentino la casistica del paragrafo IV «non dice esser giusta la schiavi-

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Ivi, p. 48.

¹³⁵ *Saggio di Ermenegildo Personè sulla Diceosina dell'abate Genovesi diviso in tre lettere*, Napoli, Raimondi, 1777, lettera III, paragr. p. 107 (il corsivo è di Personè).

¹³⁶ La polemica sulla *Diceosina* che coinvolge Personè, Fiorentino e, indirettamente, Francescantonio Grimaldi è ricostruita da Girolamo Imbruglia, *Una polemica a Napoli sulla Diceosina di Genovesi*, in *Il Settecento di Furio Diaz*, a cura di Carlo Mangio e Marcello Verga, Pisa, Plus, 2006, pp. 121-135.

tù, ma dice quando è permesso agli uomini di venderli». La scarsa attenzione al paragrafo V in cui Genovesi aveva sostenuto l'iniquità della schiavitù attiva non avrebbe consentito a Personè di comprendere che

dicendo il Genovesi esser lecito all'Uomo venderli, avesse voluto intendere, che gli era lecito mettersi sotto l'altrui direzione, regola, e governo, ma non che questi avesse il diritto della vita, ed altri che i padroni si anno su i schiavi usurpati¹³⁷.

Le ragioni di Fiorentino, che riconducono l'argomentazione genovesiana a una discussione della schiavitù imperfetta, si rivelano abbastanza deboli. Genovesi era stato molto preciso fin dal titolo del capitolo IV: i quattro casi riguardavano l'unica questione controversa, ovvero la schiavitù perfetta e in particolare la servitù domestica, in quanto «non vi è nulla, che si opponga alla natura» nella «servitù precaria, o imperfetta»¹³⁸. Dal canto suo Personè, dopo le notevoli intuizioni delle *Riflessioni sullo Spirito delle leggi*, coglieva pienamente le incertezze di queste pagine della *Diceosina* e contestava l'intero impianto del capitolo IV per non aver trattato dei doveri dei padroni e dei servi. In questo modo Genovesi aveva, secondo Personè, disatteso l'obiettivo principale della *Diceosina*: la ricerca dei «doveri dell'uomo, o sia, *elementi del diritto della Natura, e delle Genti*». La mancanza derivava dalla convinzione di Genovesi che la schiavitù costituisse uno «stato dell'uomo, abolito dalla legge Cristiana». Tale presupposto rendeva in effetti insensato qualsiasi discorso sulle obbligazioni delle due parti nel rapporto di schiavitù. Ma il problema risiedeva proprio nell'evidenza che

¹³⁷ *Lettere di Gaetano Fiorentino ad un suo amico sopra il saggio di D. Ermenegildo Personè sulla Diceosina dell'abbate Genovesi*, Napoli, Gennaro Verriento, 1780, lettera III, paragr. 13, p. 103. In realtà, come anticipato nel testo, l'autore non è Gaetano Fiorentino, ma il fratello Nicola, secondo quanto si apprende dalle *Riflessioni sul Regno di Napoli* (1794) dello stesso Nicola Fiorentino: cfr. Girolamo Imbruglia, *Una polemica a Napoli sulla Diceosina*, cit., p. 129.

¹³⁸ Genovesi, *Della diceosina*, cit., libro I, tomo I, cap. IV, paragr. II, p. 44.

questa legge santissima non ha abolita la schiavitù de' Maomettani, e degl'Idolatri, rispetto a noi; né la legge di Maometto ha abolita la schiavitù nostra, rispetto a loro; onde gli schiavi sono oggi giorno forse in maggior numero di quel che erano venti, e trenta secoli addietro¹³⁹.

Con grande lucidità veniva sollevata la questione dell'attualità politica della schiavitù, non di quella degli schiavi neri delle colonie, bensì della schiavitù mediterranea legata alla guerra di corsa contro i barbareschi e ai flussi del commercio di schiavi provenienti dal Nord Africa, dalla penisola iberica e dai Balcani¹⁴⁰. Fenomeno largamente diffuso anche a Napoli¹⁴¹, che proprio per la sua ampiezza Personè non credeva potesse esser liquidato ricorrendo a una presunta abolizione della schiavitù da parte del cristianesimo. La problematica era perciò da affrontare in termini di regolamentazione normativa, per la quale Genovesi non aveva dato alcun contributo. Certo, continuava Personè con tono sarcastico, al riguardo «non avrebbe potuto dire, se non che cose, mille volte ridette, come fecero Grozio, Pufendorf, Eneccio, e moltissimi altri, ma tanto queste poche cose avreb-

¹³⁹ *Saggio sulla Diceosina*, cit., lettera III, paragr. X, pp. 100-101. Con questa critica Personè inquadrava la *Diceosina* all'interno della tradizione giusnaturalista interessata alla definizione dei doveri, piuttosto che dei diritti.

¹⁴⁰ Sulla schiavitù mediterranea, negli ultimi anni al centro di un forte interesse storiografico, mi limito a rinviare a: Mirella Mafri, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Esi, 1995; Salvatore Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Napoli, Esi, 1999; *L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne*, sous la direction de Robert Escallier, «Cahiers de la Méditerranée», 65, 2002, <http://cdlm.revues.org/index159.html>, in cui si segnala la rassegna storiografica curata da Salvatore Bono, *La schiavitù nel Mediterraneo moderno. Storia di una storia*, <http://revel.unice.fr/cmmedi/document.html?id=28>; *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, études réunies par Wolfgang Kaiser, Roma, École française de Rome, 2008; Giovanna Fiume, *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi in età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2009.

¹⁴¹ La storia della schiavitù a Napoli in età moderna resta ancora tutta da scrivere. Una prima disamina è in Giuliana Boccadamo, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli, D'Auria, 2010.

bero potuto passare colle infinite altre, che si trovano sparse per tutta la Diceosina». Del resto, concludeva, «quando poi l'A[bate] G[enovesi] avesse voluto su questa materia dir tutto in due parole, non avrebbe avuto a far altro, che parafrasare pochi passi dell'Epistole di S. Paolo, perché così avrebbe detto quanto si può dire de' doveri de' padroni, e de' servi»¹⁴². Il rimando alle lettere di Paolo di Tarso, in cui veniva proposta una cristianizzazione del rapporto schiavo-padrone senza avanzare critiche all'istituzione rivela chiaramente l'impostazione tradizionale di Personè in materia di schiavitù, analoga a quella che nei paesi coloniali consentiva di giustificare la schiavitù appellandosi all'autorità delle Sacre scritture. Forte della sua conoscenza dell'*Esprit des lois*, per evidenziare ulteriormente la superficialità della trattazione genovesiana, Personè riportava come validi esempi anche i capitoli 11 e 16 del libro XV, in cui Montesquieu si confrontava con la definizione di una normativa ideale riguardante la schiavitù.

La confutazione di Personè era dunque disgiunta dalla relazione che la schiavitù aveva assunto con il sistema coloniale, ma non per questo risulta meno pregnante. Segnala il problema dell'elusione della schiavitù mediterranea che caratterizzò anche le successive critiche antischiaviste elaborate dalla cultura dei Lumi napoletana. Attesta, inoltre, la presenza di una comune modalità di rapportarsi alla schiavitù da una prospettiva conservatrice, che di fatto seguiva percorsi battuti dagli schiavisti francesi e inglesi: a sostegno della liceità dell'istituzione e della necessità di regolamentarla, Personè chiamava in causa il diritto romano, la *Bibbia* e finanche alcuni momenti del libro XV dell'*Esprit des lois* isolati dall'argomentazione antischiavista di Montesquieu (che pure aveva fortemente criticato nelle *Riflessioni*). Queste pagine del *Saggio sulla Diceosina* consentono, infine, di focalizzare attraverso una lettura coeva la posizione di Genovesi sulla schiavitù coloniale. Le contraddizioni del capitolo *Della servitù domestica* confermano quanto già rilevato nelle annotazioni alla *Storia del commercio della Gran Bretagna* di Cary. A differenza di quanto so-

¹⁴² Ivi, p. 101.

steneva Melon la schiavitù era contraria alla religione e alla morale, agli interessi del genere umano. In tal senso Genovesi definì una posizione antischiavista, ma le sue convinzioni filosofiche e politiche non gli consentirono di proporre la necessità di una riforma del sistema coloniale che ne mettesse in discussione la struttura schiavista. L'affermazione della tragicità della tratta dei neri e la perorazione di una riforma del rapporto padrone-schiavo, per quanto generica e risolta nell'adesione a una tipologia d'intervento come quella del *Code noir*, rappresentavano elementi di una riflessione comunque avanzata nel dibattito europeo tra gli anni '50 e '60 del Settecento. Tuttavia il giudizio di Genovesi rimase quasi in una formulazione preliminare. Come aveva indicato nelle prime battute dell'annotazione 23 al testo di Cary, il commercio degli esseri umani costituiva una «gran materia [...] per coloro che fanno delle considerazioni sulla natura dell'uomo e su la presente nostra condizione»¹⁴³: il maestro aveva indicato nella schiavitù dei neri un tema centrale su cui testare l'effettiva universalità dei diritti dell'uomo; gli allievi non mancheranno di seguire le sue indicazioni.

¹⁴³ *Storia del commercio della Gran Bretagna*, cit., annotazione n. 23 di Genovesi al capo VII del volume III, p. 252.

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

[...] la schiavitù è contraria alla naturale uguaglianza umana: La schiavitù adunque egualmente si collide collo spirito della vera religione, e della sana morale, e con ciò colla ragione, e coll'uomo¹

[...] nel codice della natura non vi è alcun titolo che possa render legittima la schiavitù, né un prezzo che possa pagarla²

1. *L'Histoire des deux Indes nuovo punto di riferimento del dibattito antischiavista*

Con profonda nostalgia dei *milieux philosophiques* parigini che aveva frequentato negli anni del suo incarico all'ambasciata napoletana (1759-1769)³, il 5 settembre 1772 Ferdinando Galiani scriveva all'amico Denis Diderot di non aver letto l'*Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal:

¹ *Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano*, Napoli, Vincenzo Flauto, 1778, 2 voll., I, nota *a* di Longano al cap. V, pp. 62-63.

² *La scienza della legislazione*, I, libro I, cap. IV, p. 95.

³ Oltre ai citati studi su Galiani, cfr.: Franco Venturi, *Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1960, pp. 45-64; Marco Minerbi, *Diderot, Galiani e la polemica sulla fisiocrazia*, in «Studi storici», XIV, 1973, pp. 147-184; Rosena Davison, *Diderot et Galiani: étude d'une amitié philosophique*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 237, Oxford, Voltaire Foundation, 1985.

Vous me demandez si j'ai lu l'abbé Raynal. Non. Mais pourquoi? Parce que je n'ai plus ni le temps ni le goût de la lecture. Lire tout seul, sans avoir à qui parler, avec qui disputer ou briller, ou écouter, ou se faire écouter, c'est impossible. L'Europe est morte pour moi. On m'a mis à la Bastille. [...] J'attends mon tour, et je prie Dieu qu'il arrive assez à temps pour faire valoir tous les attributs de ma divinité⁴.

I sei volumi della prima anonima edizione dell'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes* (1770) erano stati inviati a Galiani alcuni mesi prima dalla sua principale corrispondente francese, Louise d'Épinay, che il 22 marzo gli annunciava un «ouvrage» in cui si sosteneva «nettement la cause de l'humanité», «profond», «curieux, intéressant dans les plus petits détails», «sage», che «toute personne qui s'occupe d'administration doit le lire et le relire»⁵. Solo successivamente madame d'Épinay gli comunicò il nome dell'autore. La risposta del 5 settembre svela che Galiani mentiva a Diderot nella citata lettera scritta lo stesso giorno. Aveva letto l'*Histoire*, ma forse non intendeva rendere partecipe il *philosophe* delle sue critiche. Nella lettera a madame d'Épinay inizialmente si rallegrava che un autore da lui tanto stimato stesse riscuotendo un grande successo editoriale: «l'*Histoire philosophique* est donc de l'abbé Raynal? Il y a peu d'hommes au monde que je vénère, et que j'aime davantage. Ainsi je suis ravi du succès de son livre». Continuava elogiandone gli aspetti formali: «il est très bien écrit, d'un style fleuri; c'est le livre d'un homme de bien, très instruit, très vertueux»; ma subito dopo argomentava le divergenze. Quali erano le ragioni che inducevano Galiani ad annunciare, dopo la premessa elogiativa, che l'*Histoire* «ce n'est pas mon livre»⁶?

⁴ Ferdinando Galiani a Denis Diderot, Naples le 5 septembre 1772, in *Opere di Ferdinando Galiani*, cit., pp. 1083-1085: p. 1085.

⁵ Louise d'Épinay a Ferdinando Galiani, Paris le 22 mars 1772, in Ferdinando Galiani - Louise d'Épinay, *Correspondance*, présentation de Georges Dulac, texte établi et annoté par Daniel Maggetti en collaboration avec Georges Dulac, Paris, Desjonquères, 1992-1997, 5 voll., III (1994), pp. 37-40: pp. 38-39.

⁶ Ferdinando Galiani a Louise d'Épinay, Naples le 5 septembre 1772, ivi, pp. 102-104: p. 104.

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

La missiva non è certo avara di spiegazioni: «en politique je n'admets que le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté»⁷. La dichiarazione in favore di un'azione politica che traesse in se stessa le fonti di legittimazione era il preludio alla decostruzione della condanna morale della tratta dei neri proposta da Raynal:

Il s'étonne que nous fassions la traite des Nègres en Afrique, et pourquoi ne s'étonne-t-il pas qu'on fait la traite des mulets de la Guienne en Espagne? Y a-t-il rien de si horrible que de châtrer les taureaux, couper la queue aux chevaux, etc.⁸

La demistificazione del carattere pacifico della moderna società commerciale, argomentata nel *Della moneta*, veniva riproposta nel paragone tra la colonizzazione europea e la politica di potenza dei romani: «[Raynal] nous reproche d'être les brigands des Indes; mais Scipion put bien l'être des côtes de Barbarie, et César des Gaules». Sostenere che «cela tournera mal» non era un buon motivo per bandire attività, come la tratta dei neri, che garantivano la prosperità dell'Europa. Purtroppo – continuava Galiani – «tout le bien tourne en mal», ma farsi condizionare da tale previsione avrebbe significato sospendere anche altri comportamenti e pratiche comunemente accettati, che elencava con una certa dose di sarcasmo: «le veau de Pontoise tourne en ordure, n'en mangez donc pas; la danse en lassitude, ne dansez donc pas. L'amour en peines, n'aimez donc pas». La lettera si chiudeva con una massima che abbandonava qualsiasi riserva morale in materia di gestione delle colonie:

Ainsi mon avis est qu'on achète des Nègres tant qu'on nous en vendra, sauf à s'en passer si nous réussissons à les faire vivre en Amérique. Mon avis est de continuer nos ravages aux Indes tant que cela nous réussira, sauf à nous retirer quand nous serons battus⁹.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

Il principio secondo cui «non può un popolo arricchire senza render povero ed infelice un altro»¹⁰ era fermamente ribadito ed elevato a guida di una necessaria politica di potenza:

Il n'y a pas de commerce lucratif au monde; détrompez-vous. Le seul bon est de troquer des coups de bâton qu'on donne contre des roupies qu'on reçoit. C'est le commerce du plus fort. Voilà mon livre¹¹.

Il crudo machiavellismo della missiva di Galiani costituisce una testimonianza di grande rilievo per lo studio della circolazione italiana dell'*Histoire des deux Indes*. Consente di verificare, nel vivo di una corrispondenza privata, come i lettori coevi individuassero nella critica della schiavitù e della tratta dei neri il punto qualificante del contributo dell'*Histoire* al dibattito sulla colonizzazione europea. L'opera enciclopedica di Raynal aveva un impianto innovativo. La storia dell'espansionismo nelle "due Indie" andava oltre l'analisi dell'incontro e della sopraffazione dell'alterità extra-europea. Si soffermava sugli effetti complessivi, sulle popolazioni conquistate così come sui conquistatori, delle nuove relazioni economiche e culturali instauratesi a seguito del passaggio del capo di Buona Speranza e della scoperta dell'America, gli eventi più *intéressants* «pour l'espece humaine en général et pour les peuples de l'Europe en particulier»:

Alors a commencé une révolution dans le commerce, dans la puissance des nations, dans les mœurs, l'industrie et le gouvernement de tous les peuples. C'est à ce moment que les hommes des contrées les plus éloignées se sont devenus nécessaires: les productions des climats placés sous l'équateur se consomment dans les climats voisins du pôle; l'industrie du nord est transporté au sud; les étoffes de l'orient habillent l'occident, et par-tout les hommes se sont communiqués leurs opinions, leur loix, leurs usages, leurs remedes, leurs maladies, leurs vertus et leurs vices¹².

¹⁰ *Della moneta*, libro I, capo I.

¹¹ Galiani a d'Épinay, le 5 septembre 1772, cit.

¹² *Histoire des deux Indes*, cit., 1770, tome I, livre I, pp. 1-2.

L'esaltazione delle scoperte geografiche quali momenti fondativi della società commerciale convinceva sicuramente Galiani. Le divergenze risiedevano nell'approccio problematico di Raynal. Lo si è già sottolineato, Galiani svelò la retorica dell'espansionismo europeo, mostrando il feroce spirito di conquista esercitato sui popoli sottomessi. Tuttavia questi risvolti tragici erano in definitiva accettati – particolarmente nei giudizi meno mediati della sua corrispondenza privata – come inevitabile sacrificio per l'edificazione della modernità economica, politica e sociale dell'Europa. Raynal proponeva invece l'idea che quella modernità potesse essere mantenuta intervenendo sui rapporti di forza fra le nazioni, si interrogava sulla legittimità dell'espansionismo, sulla strumentalizzazione della religione e sulle connivenze della Chiesa, e prospettava il superamento della tratta e della schiavitù dei neri, emblemi della violenza della conquista.

L'*Histoire des deux Indes* venne realizzata come un'impresa collettiva. Raynal utilizzava e rielaborava testi storici e politici, fonti istituzionali, racconti attinti dalla letteratura, e si avvaleva di collaboratori (Alexandre Delyre, Diderot, Joseph Jussieu, Jean Pechméja) i cui pezzi integrava in una struttura narrativa articolata su tre registri principali: storico, geografico-economico e politico-filosofico¹³. Come testimoniato anche dalla lettera del 5 settembre 1772 di Galiani a madame d'Épinay, l'*Histoire* fu un grandissimo successo editoriale sin dalla prima edizione. La diffusione ne fece il nuovo punto di riferimento del dibattito antischiavista, stabilendo una sorta di dialogo con l'opinione pubblica illuminista¹⁴ che incise diretta-

¹³ Cfr.: *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, textes présentés par Hans-Jürgen Lüsebrink et Anthony Strugnell, «Studies on Voltaire and the Eighteenth century», 333, Oxford, Voltaire Foundation, 1995; *Raynal, de la polémique à l'histoire*, textes réunis et présentés par Gilles Bancarel et Gianluigi Goggi, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», Oxford, Voltaire Foundation, 2000; Gilles Bancarel, *Raynal ou le devoir de vérité*, Paris, Champion, 2004.

¹⁴ Cfr. Girolamo Imbruglia, *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle «Nouvelles littéraires» all'Histoire des deux Indes*, in «Studi settecenteschi», 17, 1997, pp. 153-185.

mente nelle due successive edizioni del 1774 e del 1780¹⁵. In queste versioni ampliate e aggiornate si ritrovano le proposte di riforma del sistema coloniale elaborate dal gruppo fisiocratico e dai settori dell'amministrazione francese a esso legati, che prendevano atto della scarsa produttività del lavoro servile, incompatibile con i principi di una sana politica amministrativa¹⁶. E soprattutto, si rileva il crescente contributo di Diderot¹⁷, che denunciò al «tribunal de la lumière» la crudeltà dei governi schiavisti e giunse quasi ad auspicare sovvertimenti rivoluzionari, come nel caso della celebre immagine, ispirata all'*An 2440* di Mercier, dell'eroe nero vendicatore degli schiavi che avrebbe bandito il «code noir» sostituendolo con un «code blanc» altrettanto «terribile»¹⁸. Tuttavia, già nella prima edizione dell'*Histoire des deux Indes* non mancavano vibranti denunce della crudeltà di quei governi che non avevano scrupoli nel fare della schiavitù un elemento cardine della loro potenza:

¹⁵ *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes*, La Haye, Gosse, 1774, 7 tomes; *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes par Guillaume-Thomas Raynal*, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, 4 tomes. Cfr. Hans Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre. L'Histoire des deux Indes et ses perfectionnements*, Paris, Litec, 1956.

¹⁶ Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, cit., pp. 170-177; Biondi, *Ces esclaves sont des hommes*, cit., pp. 204-226; Marcel Dorigny, *The question of slavery in the physiocratic texts: a rereading of an old debate*, in *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the age of democratic revolutions*, edited by Manuela Albertone and Antonio De Francesco, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 147-162.

¹⁷ Cfr.: Herbert Dieckmann, *Le contributions de Diderot à la Correspondance Littéraire et à l'Histoire des deux Indes*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», LX, 1951, pp. 417-440; Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, cit.; Duchet, *Anthropologie et histoire*, cit., pp. 407-475; Id., *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'Écriture fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978. I contributi di Diderot sono stati individuati sulla base dei manoscritti conservati nella Biblioteca nazionale di Francia, pubblicati in due volumi da Gianluigi Goggi: Denis Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, edizione a cura di Gianluigi Goggi, Siena, s. e., 1976, tomo I; Id., *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, edizione a cura di Gianluigi Goggi, Siena, s. e., 1977, tomo II.

¹⁸ *Histoire des deux Indes*, cit., 1780, III, livre XI, pp. 204-205, cfr. Diderot, *Mélanges et morceaux divers*, cit., p. 244.

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

[...] en attendant que de grandes révolutions peut-être fassent sentir l'évidence de cette vérité, il convient de s'élever plus haut. Démontrons d'avance qu'il n'est point de raison d'état qui puisse autoriser l'esclavage. Ne craignons pas de citer au tribunal de la lumière et de la justice éternelles, les gouvernemens qui tolèrent cette cruauté, ou qui ne rougissent pas même d'en faire la base de leur puissance¹⁹.

Lo spauracchio della rivoluzione era agitato per sottolineare l'evidenza della necessità di interventi riformatori. A sostegno dell'argomentazione veniva chiamata in causa anche l'ironia del capitolo 5 del libro XV dell'*Esprit des lois*: «en effet c'est dégrader la raison que de l'employer, on ne dira pas à défendre, mais à combattre même un abus si contraire à la raison». L'antischiavismo di Montesquieu era però decisamente superato quanto a radicalità della polemica contro gli schiavisti: «quiconque justifie un si odieux système, mérite du philosophe un silence plein du mépris, et du Nègre un coup de poignard»²⁰.

L'*Histoire des deux Indes* conobbe una traduzione italiana edita a Siena nel 1776 per i tipi di Luigi e Benedetto Bindi, condotta su un'edizione ginevrina del 1775. Il traduttore fu Giuseppe Ramirez (letterato calabrese che viveva a Siena dei lavori offerti dalle tipografie cittadine), coadiuvato dal domenicano Domenico Stratico, professore di scrittura sacra e lingua greca all'Università di Siena, la cui supervisione stilistica e censoria, attenta a espungere o moderare i passi più arditi dell'originale francese, fu considerata dal censore granducale Giuseppe Bencivenni Pelli la migliore garanzia per consentirne la pubblicazione²¹. La traduzione senese dimostra

¹⁹ *Histoire des deux Indes*, cit., 1770, tome IV, livre XI, p. 167.

²⁰ Ivi, pp. 167-168.

²¹ *Storia filosofica e politica degli stabilimenti e del commercio degli europei nelle due Indie, opera dell'abate Raynal, tradotta dal francese da Remigio Pupares* [Giuseppe Ramirez], s. l. [Siena], s. e. [Bindi], 1776-1777, 18 voll. Cfr.: Sandro Landi, *Scrivere per il principe. La carriera di Domenico Stratico in Toscana (1761-1776)*, in «Rivista storica italiana», CIV, 1992, pp. 90-154, in particolare pp. 137-147; Id., *Censura e legittimazione del discorso politico. La traduzione toscana dell'Histoire des deux Indes dell'abate Raynal*, in Atti del Convegno *Traduzioni e circolazione della letteratura economico-politica nell'Europa settecente-*

ancora una volta l'eccezionale successo dell'*Histoire*, ma ebbe un peso marginale nel dibattito italiano: gli interventi censori in materia di religione e politica furono tali da trasformare la *Storia delle due Indie* in una difesa del dispotismo a sostegno degli indirizzi politici del governo granducale²². L'autentico messaggio di Raynal non poteva che essere diffuso in Toscana, come in tutta Italia, dalle diverse edizioni in lingua francese. Ne era convinto lo stesso Pelli, che nel 1778 così scriveva nel «Giornale fiorentino storico-politico letterario»:

L'opera dell'abate Raynal ha fatto dello strepito in Europa. Egli l'ha scritta con una penna veramente filosofica. La traduzione che ne è stata fatta in Siena due anni sono è totalmente sfigurata. Non si ha che vedere l'originale per esserne persuasi²³.

Questa valutazione seguiva i dubbi sull'opportunità di tradurre l'*Histoire* che Pelli aveva annotato due anni prima nelle *Efemeridi*, il ponderoso diario personale redatto in ottanta volumi dal 1759 al 1808 (anno del decesso). Il 3 marzo 1776 argomentava le sue perplessità sull'impresa editoriale soffermandosi sulle difficoltà linguistiche e sulla necessità di dover intervenire con pesanti censure per ottenere l'autorizzazione alla stampa:

sca, Firenze, 20-21 settembre 2002, «Cromohs», 9, 2004, pp. 1-13, http://www.cromohs.unifi.it/9_2004/landi_raynal.html. Su Stratico vescovo riformatore in Istria a partire dal 1776 cfr. Venturi, *Settecento riformatore*, V, *L'Italia dei lumi*, tomo II, *La Repubblica di Venezia*, cit., pp. 394-411. Su Bencivenni Pelli e la sua attività di censore cfr.: Roberto Zapperi, *Bencivenni Pelli, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 7, 1966, pp. 219-222; Renato Pasta, *Profilo di un lettore*, in Id., *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 193-223; Id., «*Ego ipse... non alius*». *Esperienze e memorie di un lettore del Settecento*, in *Scritture di desiderio e di ricordo. Autobiografie, diari, memorie tra Settecento e Novecento*, a cura di Maria Luisa Betri, Daniela Maldini Chiariro, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 187-206; Sandro Landi, *Il governo delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2000.

²² Cfr. Girolamo Imbruglia, *Les premières lectures italiennes de Raynal*, in *Lectures de Raynal*, cit., pp. 235-251.

²³ Citato in Landi, *Censura e legittimazione del discorso politico*, cit., p. 1.

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

A Siena si propone l'edizione della *Storia degli stabilimenti europei* tradotta in italiano. Io non credo che questa opera possa stamparsi qua senza essere castrata e perciò non faccio stima di tale impresa, prescindendo ancora che in Italiano il libro farà meno spicco che nel suo idioma originale²⁴.

Pochi giorni dopo, il 17 marzo, la tesi era ribadita: «chi è capace di gustare questo bellissimo libro deve intendere il francese, e chi non lo intende, non sentirà per la sua ignoranza il merito del medesimo»²⁵. Del «bellissimo libro» Pelli condivideva la condanna della schiavitù coloniale. Già nella recensione che aveva curato per le «Novelle letterarie» (1773) sottolineava lo spazio dedicato da Raynal al «Commercio dei Negri, [...] che si condannerebbe senza esitare, se si leggesse costumato da qualche popolo, il quale più non esistesse sul globo»²⁶. Ma fu nelle *Efemeridi* che espose in maniera più dettagliata i «moti» «risentiti mille volte» dal suo «cuore [...] per compassione, e per collera [...] riguardando con ribrezzo questa disgraziata parte del genere umano». Pelli si rivolgeva in particolare agli apologeti della schiavitù dei neri, nei confronti dei quali non esitava a riprendere quanto leggeva nel citato passaggio del libro XI: «chiunque ha tale ardimento merita che il filosofo in silenzio gli rida in faccia, e che il Negro gl'immerga nel seno un stiletto per adottare l'enfatica espressione di Renal»²⁷. In Italia come in Europa l'*Histoire des deux Indes* si impose dunque come riferimento imprescindibile per qualsiasi discussione sulla colonizzazione europea e sulla schiavitù coloniale. I lettori vi trovarono la requisitoria contro i crimini dello spirito di conquista e, soprattutto al-

²⁴ Giuseppe Bencivenni Pelli, *Efemeridi*, serie II, vol. IV, p. 588v, 3 marzo 1776 (si cita dall'edizione on-line del manoscritto consultabile nel sito della Biblioteca nazionale di Firenze <http://www.bncf.firenze.sbn.it/pelli/it/progetto.html>)

²⁵ Ivi, p. 593v, 13 marzo 1778.

²⁶ «Novelle letterarie», pubblicate in Firenze l'anno MDCCLXXIII, volume IV, n. 33, 13 agosto 1773, coll. 524-528: col. 528.

²⁷ Pelli, *Efemeridi*, cit., serie II, vol. I, p. 73, 24 maggio 1773. Pelli discute della schiavitù dei neri sulla base del testo di Raynal fino a p. 76 (25 maggio 1773).

l'indomani degli eventi rivoluzionari nelle colonie inglesi, gli elementi utili a edificare il « mito americano »²⁸.

A Napoli non fu certo il solo Galiani a leggere l'*Histoire*, che venne apprezzata, contestata e, nei primi anni '90, ritenuta dalle autorità di polizia borboniche un testo chiave per gli ambienti del radicalismo politico in cui maturarono i propositi della congiura giacobina del 1794²⁹.

2. Francesco Longano commenta Melon

Nel novembre del '53 andò ad udire l'ab. Genovesi, e nell'udirlo conobbe la perdita fatta sino allora del tempo passato. La magica e maschia eloquenza di quel grand'uomo, lo spirito filosofico e le frequenti lepidzze colle quali il Genovesi condivide le sue lezioni, rapirono mirabilmente il Longano³⁰.

Queste righe tratte dall'autobiografia di Francesco Longano sono una testimonianza importante dell'esperienza comune a tanti giovani letterati meridionali, conquistati dalla novità culturale e dal programma di riforma del Regno proposte dalla cattedra di commercio e meccanica: il magistero genovesiano fu un momento periodizzante nella loro formazione. Nel caso di Longano gli itinerari del maestro e dell'allievo furono per alcuni versi simili. Come Genovesi veniva dalla provincia, era nato nel 1729 a Ripamolisani, nei pressi di Campobasso, da una famiglia di modeste con-

²⁸ Cfr.: Carlo Mangio, *Illuministi italiani e Rivoluzione americana*, in Giorgio Spini - Anna Maria Martellone - Raimondo Luraghi - Tiziano Bonazzi - Roberto Ruffilli, *Italia e America dal Settecento all'età dell'imperialismo*, Venezia, Marsilio, 1976, pp. 39-65; Del Negro, *Il mito americano nella Venezia del Settecento*, cit.; Franco Venturi, *Settecento riformatore*, IV, *La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, tomo I, *I grandi stati dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 3-145.

²⁹ Cfr. Girolamo Imbruglia, *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» a Napoli nel secondo Settecento*, in «Prospettive settanta», I, 1991, pp. 53-75.

³⁰ Francesco Longano, *[Autobiografia]* [1793-1796], in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 347-367: p. 350.

dizioni (definiva i genitori, Vito Longano e Dorotea Gentile, «poveri, ma onorati»)³¹; come l'abate salernitano trovò nel sacerdozio la possibilità di studiare e nel trasferimento a Napoli la strada per una scalata sociale fondata sui meriti culturali. L'autobiografia di Longano racconta una vita ostacolata da cappellani maggiori oscurantisti, da rivali giudicati mediocri, ma è anche la storia di un *savant* che non riuscì ad affermarsi nei circuiti aristocratici della Repubblica delle lettere, nonostante i parziali successi legati all'incontro con Genovesi (le supplenze dell'inizio degli anni '60 alla cattedra di commercio e meccanica) e all'affiliazione massonica, documentata almeno dalla fine degli anni '60 (è presente nell'elenco della loggia della Parfaite union del 1768 e in quello della loggia Armonie, di rito inglese, del 1770)³².

Del resto, la radicalità del trattato *Dell'uomo naturale* (1767, la seconda edizione uscì nel 1778)³³ non ne favorì certo la carriera. Su una base filosofica eclettica, che mescolava il giusnaturalismo, la lezione di Genovesi, Giannone e Vico, Montesquieu e Rousseau, Longano sostenne l'uguaglianza naturale tra gli uomini, la diversità fra i singoli individui che non si traduceva in differenti diritti, e denunciò i tratti superstiziosi di una religiosità devota solo alle forme del culto, nonché la natura parassitaria del clero. Gli attriti con le autorità civili ed ecclesiastiche si acuirono con scritti quali il *Trattato teologico politico del Purgatorio* (bloccato dalla censura e noto soltanto attraverso una confutazione attribuita a Francesco Antonio Zac-

³¹ Ivi, p. 347.

³² Per la biografia di Longano cfr.: Franco Venturi, *Nota introduttiva* a Francesco Longano, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 331-346; Giuseppe Antonio Arena, *La rivolta di un abate. Francesco Longano*, Napoli, Liguori, 1971; Antonio Trampus, *Longano, Francesco*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 65, 2005, pp. 621-624. Sul rapporto conflittuale tra la *République des lettres* e le nuove figure settecentesche di letterati di modesta estrazione sociale si rimanda alle fondamentali pagine, incentrate sul contesto francese, di Robert Darnton, *L'intellettuale clandestino*, cit., pp. 11-85.

³³ *Dell'uomo naturale trattato dell'abate Francesco Longano*, Napoli, Giuseppe Raimondi, 1767; la seconda edizione fu significativamente pubblicata sotto "falsa data": *Dell'uomo naturale trattato dell'abate Francesco Longano*, Cosmopoli, 1778.

caria) e il progetto incompiuto *Della filosofia dell'uomo* (tra il 1783 e il 1786 uscirono tre dei sei trattati previsti), in cui sono presenti effettive aperture eterodosse in materia religiosa³⁴.

La pubblicazione della traduzione commentata dell'*Essai politique sur le commerce* di Melon fu il momento qualificante dell'ultimo tentativo compiuto da Longano per accedere alla cattedra di commercio e meccanica, vacante dal decesso di Genovesi (1769):

Erasi [...] sparso che si sarebbe fatto il concorso per la cattedra del commercio, e che per testo sarebbesi aperto il *Saggio* del sig. Melon. Il Longano nel leggerlo notò molte cose, lo tradusse in italiano, e poscia lo pubblicò colle sue note, e con discorso preliminare nel 1778³⁵.

Longano non raggiunse il suo obiettivo. Le corpose annotazioni e il discorso introduttivo all'*Essai* rappresentano però un documento eccezionale per sondare la maturità delle riflessioni antischiaviste, critiche della colonizzazione europea, elaborate dalla cultura dei Lumi napoletana negli anni '70. Il commento a una delle opere di riferimento per Intieri, per Celestino e Ferdinando Galiani, che Genovesi consigliava ai suoi studenti, condensava i temi della nuova stagione culturale e politica che si aprì più o meno in concomitanza con l'allontanamento dal governo del Regno di Bernardo Tanucci (1776). Esponenti della scuola genovesiana come Longano, Pagano e Filangieri continuarono a coltivare il *vero fine delle lettere e delle scienze*, a esprimere un impegno civile inquadrato nel sostegno all'ultimo impulso riformatore della monarchia borbonica; ma nelle loro analisi si insinuava il germe della crisi, delle ferite della società europea, e napoletana in particolare, che cominciavano ad apparire insanabili, della presa di co-

³⁴ Cfr.: Elvira Chiosi, *L'Evangelo della ragione. Il pensiero religioso di Francesco Longano*, in «Rivista storica italiana», CIV, 1992, pp. 155-182; Id., *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992.

³⁵ Longano, [*Autobiografia*], cit., p. 361.

scienza degli ostacoli posti dalla natura allo sviluppo dell'uomo³⁶. In questa dimensione culturale, sovente inscritta nelle forme della sociabilità massonica³⁷, la questione dell'espansionismo coloniale acquisiva ulteriori motivi di interesse. Alla diffusa riflessione che si interrogava sull'essenza commerciale o di conquista della società europea confrontandosi con l'erudizione storica e la nascente scienza economica, si affiancavano, fino a divenire preponderanti, i temi della definizione dei diritti dell'uomo, della libertà e dell'uguaglianza nello stato civile, che nelle modalità in cui si erano storicamente determinati erano ben lontani dalla loro pretesa universalità. Eventi politico-militari come la Guerra dei Sette anni (1756-1763) e, in maniera ancora più dirompente, la Rivoluzione delle colonie inglesi nordamericane, coagularono le sensibilità preesistenti, che avevano ora trovato un nuovo punto di riferimento nell'*Histoire des deux Indes*.

Il *Saggio politico sul commercio* curato da Longano era dunque interprete del suo tempo, di una temperie che non poteva accettare acriticamente la logica mercantilistica di Melon. Pare tuttavia eccessivo irrigidire lo scarto in una discontinuità insanabile, non soltanto rispetto al primo periodo dell'illuminismo newtoniano degli anni '30 e '40, ma anche nei riguardi della generazione successiva di Ferdinando Galiani e di Genovesi. Una contrapposizione che vedrebbe in Longano il recupero delle critiche a Melon formulate dai *veteres*, da Broggia o addirittura da Paolo Mattia Doria³⁸. A tal proposito, le diverse valutazioni del colonialismo, dei suoi effetti sull'Europa e sugli altri continenti, rappresentano un per-

³⁶ Cfr. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, cit.

³⁷ Sulla massoneria settecentesca nel Regno di Napoli mi limito a rinviare al saggio di Anna Maria Rao, *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *Storia d'Italia, Annali*, 21, *La massoneria*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 515-542.

³⁸ Sono inclini a questa interpretazione Vincenzo Ferrone, *La fondazione panteistica dell'uguaglianza. Contributo al pensiero politico di Francesco Longano*, in «Rassegna iberistica», 56, 1996, pp. 193-202 e Pasquale Matarazzo, «Senza ineguaglianza e senza lusso». *Mercato e virtù nella scuola genovesiana: il caso Longano*, in *Modelli d'oltre confine*, cit., pp. 147-162.

corso di ricerca privilegiato per verificare continuità e discontinuità nel discorso politico ed economico dei riformatori meridionali.

Si è rilevato nel capitolo precedente che già nel *Della moneta*, sintesi raffinata della stagione più vicina alla lezione di Melon, lo spirito di conquista dell'Europa moderna, lo sterminio degli *indios* e la tratta dei neri venissero posti come problemi morali ed economici, tragici emblemi della scarsa considerazione dell'«UOMO, creatura assai più degna d'essere amata e tenuta cara de' suoi simili, di quel ch'ella non è»³⁹. La convinzione dell'impossibilità di una crescita armonica, diffusa, dell'economia mondiale, espressa crudamente nelle lettere a madame d'Épinay, escludeva in Galiani la messa in discussione del modello di sviluppo europeo. Diversamente ma con esiti analoghi, Genovesi imbrigliava nel suo pragmatismo, nella sua scelta antimetafisica e, in misura secondaria, nel suo anti-primitivismo, la denuncia dell'«iniquità» della «schiavitù perfetta», in quanto «violenz[a] contro la natura»⁴⁰ inutile alla società, giacché obbligava alla fatica gli uomini rendendo meno produttivo il loro lavoro. Nella *Diceosina* il peso della tradizione giusnaturalista di legittimazione della schiavitù faceva ancora sentire la sua eco, mentre nel commento alla *Storia* di Cary la premessa antischiavista dell'uguaglianza naturale degli uomini veniva intaccata da considerazioni inerenti all'importanza della schiavitù per lo sfruttamento delle colonie che, in ogni caso, sottraevano a morte certa i prigionieri di guerra africani. L'antischiavismo genovesiano che si arrestava alle premesse critiche era in sintonia con il coevo dibattito europeo. Nel 1757 usciva l'edizione postuma dell'*Esprit des lois* in cui il capitolo (il nono) aggiunto al libro XV si opponeva a quanti come Melon sostenevano «qu'il serait bon que, parmi nous, il eût des esclaves», definendo «le cri pour l'esclavage» «le cri du luxe et de la volupté»⁴¹. Lo stesso anno Genovesi dichiarava la pretesa conformità alla religione e alla morale del-

³⁹ *Della moneta*, libro II, capo IV.

⁴⁰ Genovesi, *Della diceosina*, cit., tomo III, libro II, cap. IV, paragr. VII, p. 47.

⁴¹ *Esprit des lois*, XV, 9.

la schiavitù affermata da Melon una «dura proposizione» facilmente confutabile in «ambedue le parti»⁴².

L'utilitarismo di Melon, propenso a riconoscere nella realtà schiavista americana un esperimento «utile de l'étendre par tout»⁴³, era dunque tutt'altro che integralmente recepito da Galiani e Genovesi. Al contrario, i rilievi critici furono il terreno fertile su cui germogliarono i semi della nuova stagione culturale degli anni '70. Il binomio civiltà-commercio, che aveva conosciuto nell'espansionismo dell'età moderna il momento decisivo di potenziamento e di dispiegamento degli effetti positivi, persisteva in Longano. Le differenze con Galiani e Genovesi non stabilivano discontinuità nel segno di una critica «passatista» del pensiero di Melon, ma si traducevano nella maggiore intransigenza con cui l'abate molisano si rapportava ai risvolti nefasti di quel moto espansionista: non era disposto né a inquadrali nell'alveo delle necessità, né a limitarsi a una riprovazione nei principi. A Galiani che spiegava l'asservimento di *indios* e neri con l'universalità della massima secondo cui «non può un popolo arricchire senza render povero ed infelice un altro»⁴⁴, Longano avrebbe potuto rispondere mediante la confutazione del principio sostenuto (con alcune riserve) da Melon a proposito del rapporto padrone-schiavo secondo cui «le désavantage de l'un est compensé par l'avantage de l'autre»⁴⁵: «non è forse contro la natura il fare male ad un individuo per prosperarne un altro?»⁴⁶.

Il Discorso del notatore su l'origine, progressi, vicende, ed influenza del commercio degli Europei premesso al *Saggio politico sul commercio* cominciava con un'evocazione della dinamicità della natura, della «gran macchina mon-

⁴² *Storia del commercio della Gran Bretagna*, cit., annotazione n. 23 di Genovesi al capo VII del volume III, p. 253.

⁴³ [Melon], *Essai politique*, cit., ch. V, p. 48.

⁴⁴ *Della moneta*, libro I, capo I.

⁴⁵ [Melon], *Essai politique*, cit., ch. V, p. 48.

⁴⁶ *Saggio politico sul commercio*, cit., nota b di Longano al cap. V, p. 64.

diale» in cui si distinguevano «effetti fisici, e morali» caratterizzati dalla «costanza inalterabile delle loro periodiche rivoluzioni»:

In effetto ammiriamo tutto di nascere e crescere, e poi risolversi ad una ad una tutte le parti della terra, e con tale progressione successiva, che nella lenta dissoluzione di alcuni esseri subito compariscono gli altri⁴⁷.

Le continue trasformazioni della materia distrutta in «componenti» generative di una «catena infinita de' loro impercettibili combinamenti» risultavano evidenti nella «sfera immensa de' tre regni» degli «animali», dei «vegetanti» e dei «fossili»⁴⁸. Rivolgimenti che non erano da «dubitare nella gran serie degli effetti morali»: «basterà a richiamarci, come i tanti Imperj, le Lingue, le Nazioni, le Religioni, i Costumi, e i popoli stessi si sono con rapidità succeduti, e distrutti»; una «periodica rivoluzione dello spirito umano»⁴⁹ che includeva anche il commercio. La storia economica delle nazioni, dei mutevoli rapporti di forza, diveniva quindi parte integrante di una cosmogonia dalla chiara ascendenza massonica al cui interno Longano declinava un'analisi che riprendeva gli argomenti dell'*Histoire des deux Indes*. Le periodiche rivoluzioni dello spirito umano, ripercorse attraverso la storia del commercio, dimostravano che tutti i popoli in grado di imporre la loro civilizzazione fondavano il proprio espansionismo sulla potenza economica. Allo stesso tempo, le continue trasformazioni delle nazioni svelavano la scarsa incidenza del clima nella determinazione della «Servitù», dell'«Arte», delle «Scienze» e finanche del «fanatismo bellicoso», che dipendevano invece dall'«educazione, la quale a misura, ch'essa varia, variano ben anco lo spirito, il genio e l'attività dell'uomo»⁵⁰. In linea di continuità con quanto affermato

⁴⁷ Ivi, *Discorso del notatore su l'origine, progressi, vicende, ed influenza del Commercio degli Europei*, pp. I-XXXI: p. I.

⁴⁸ Ivi, pp. I-II.

⁴⁹ Ivi, pp. V-VI.

⁵⁰ Ivi, p. V.

da Galiani e Genovesi, seguendo quasi con citazioni letterali le pagine di Raynal, Longano riconosceva nella scoperta dell'America e nel passaggio del capo di Buona Speranza gli eventi che avevano svegliato l'Europa – oppressa dal «dominio Feodale» – da un «ignominioso letargo», in cui la «maggior parte degli stati ignorava i proprj vantaggi, e le proprie risorte [*sic*]». Le imprese di Colombo e di Vasco da Gama avevano liberato le energie vitali ricomparse con i commerci dei toscani, dei veneziani, degli amalfitani e delle città anseatiche:

[...] dopo questa cieca notte di secoli d'ignoranza, e di barbarie cominciarono a svilupparsi i lenti germi del presente florido stato del Commercio, il quale inspira tanta attività a' popoli, alle arti, ed agli ingegni, che il medesimo è divenuto quasi che l'anima universale non che dell'Europa, ma di tutta la Terra conosciuta⁵¹.

Il binomio civiltà-commercio era pertanto ribadito e legato alle esplorazioni geografiche nelle «due Indie». La prospettiva interpretativa coincideva con quella di Raynal: l'esaltazione della civiltà commerciale, basata su istanze di scambio economico e culturale in precedenza nemmeno immaginabili, non poteva però eludere il problema degli effetti di tali cambiamenti rivoluzionari: «Tout est changé et doit changer encore», ma – si chiedeva Raynal – «les révolutions passées et celles qui doivent suivre, ont-elles été, peuvent-elles être utiles à la nature humaine? L'homme leur devra t-il un jour plus de tranquillité, de vertus et de plaisirs?»⁵². Longano si poneva le stesse domande e anche nelle risposte adottava una soluzione affine, che attaccava le storture della modernità senza rifiutarla. La storia degli insediamenti coloniali europei delineata nel *Discorso del notatore* condensava infatti il messaggio politico-filosofico dell'*Histoire des deux Indes*. Ne riecheggiava il primo libro, le pagine celebrative dell'estensione mondiale raggiunta dal commercio, e denunciava a più riprese gli orrori della conquista. Longano descriveva i meccanismi della produzione e del commercio:

⁵¹ Ivi, p. X.

⁵² *Histoire des deux Indes*, cit., 1770, tome I, livre I, p. 2.

[...] il Commercio Europeo nelle due Indie [...] fa, che le produzioni de' Poli si consumino nell'Equatore, le manifatture dell'Oriente abbiglino l'Occidente, e quelle di questo si permutino cogli schiavi della Guinea⁵³.

Si soffermava – con tratti moralistici – sulle conseguenze di tale commercio, che aveva incrementato il numero di soggetti impegnati in attività mercantili e inciso nel cambiamento dei costumi:

Per tal mezzo tutt'i mari sono pieni di navi, e gli abitanti della Terra in azione: si sono aumentati i desiderj umani colla molteplicità, e massa de' prodotti: nuovi comodi e nuovi generi di lusso tentano l'uomo sempre scontento⁵⁴.

Di fronte al «lume maggiore» ricevuto dalle «arti», dalle «scienze», dagli «ingegni» giungeva a dar credito alla tesi della natura pacifica, più umana rispetto al passato antico e medievale, della moderna società commerciale, stabilendo così una discontinuità con Galiani nel segno di una maggiore aderenza al pensiero di Melon. Laddove nel *Della moneta* veniva contestata la mutua esclusione tra lo spirito di commercio e quello di conquista, al contrario Longano scriveva:

gli uomini col trattarsi par che sieno diventati più umani; e all'antico spirito di ferocia, e di conquista sembra, che a poco a poco sia stato sostituito il gusto del traffico, ed il senso di mollezza⁵⁵.

La valutazione positiva degli effetti del commercio era infine suggellata da giudizi entusiastici sul processo di omogeneizzazione culturale. Una celebrazione che si risolveva, ancora una volta, in traduzioni letterali del primo libro dell'*Histoire des deux Indes*:

⁵³ *Saggio politico sul commercio*, cit., p. XXI.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

Mediante un tale commercio gli uomini da per tutto si hanno comunicato le loro leggi, i loro usi, i loro pregiudizj, le loro arti, i loro lumi, le malattie, i rimedj, le virtù, e i vizj. In oltre di tutt'i popoli della Terra, se n'è fatto un solo, e di tutte le lingue, di tutt'i sentimenti, delle religioni, [...] se n'è formato un misto. Da tutto ciò è nata quella rivoluzione di costumi, che tanto ammiriamo a nostri giorni⁵⁶.

Dopo questa pagina di esaltazione dell'espansionismo coloniale e del commercio europeo, Longano esaminava le conseguenze dei fenomeni globalizzanti. Ancora sullo schema argomentativo e retorico di Raynal poneva a se stesso e al lettore una domanda cruciale: «quest'immensità di Commercio così in Europa, come fuori, tanto di terra, che di mare, ha giovato, o nociuto all'umanità in generale, e all'Europa in particolare?»⁵⁷. La risposta era nelle cifre delle perdite umane dagli inizi del XVI secolo, il cui elenco atterriva più di qualsiasi indignata denuncia: «si fanno ascendere a 25 milioni gli Americani distrutti»; «a 2 milioni gli Europei uccisi in guerra, o annegati, o morti per la novità dei climi»; «a più di 16 milioni i Negri sacrificati nelle miniere dell'America». La «perdita dell'umanità» superava quindi i 43 milioni, cui andavano aggiunte le vittime delle malattie, della «strage inesprimibile fatta dalla Lue Celtica», e delle «tante guerre, che i nostri stessi più avidi di ricchezze, che di gloria si hanno fatto tra loro in ogni parte per la superiorità del Commercio»⁵⁸. Inoltre, il sacrificio dei milioni di vittime della colonizzazione non era neanche servito a rendere solida l'economia europea: le ricchezze tratte dall'America si riversavano in gran parte nei mercati orientali per acquistare beni di lusso; l'aumento di disponibilità di metalli preziosi aveva innescato aumenti nei prezzi che nuocevano agli scambi.

«Ma non ostante i nocumenti già cennati», Longano non ribaltava il precedente discorso celebrativo. Il commercio mondiale seguito alle scoperte geografiche restava il momento fondativo di una modernità che non

⁵⁶ Ivi, p. XXII. Cfr. *Histoire des deux Indes*, cit., 1770, tome I, livre I, p. 2.

⁵⁷ *Saggio politico sul commercio*, cit., p. XXIII.

⁵⁸ *Ibid.*

intendeva respingere. Tre erano i «beni» scaturiti da «questa straordinaria rivoluzione di cose, che non si legge l'uguale in tutta la Storia»⁵⁹. Il primo era l'eliminazione di «tanti malvagi» dall'Europa che, cominciata con le crociate, era proseguita nelle lunghe e sanguinose guerre per il predominio coloniale. Il secondo consisteva nell'impulso prodigioso fornito alla produzione di beni, allo spirito di intrapresa. Il terzo «bene» era lo «stabilimento della Colonia dei Quakeri nella Pensilvania»⁶⁰. Il diffuso mito della perfetta comunità sociale edificata da William Penn alla fine del XVII secolo, alimentato da Voltaire nelle *Lettres philosophiques* (1734) e ben presente nell'*Histoire des deux Indes*⁶¹, incontrava il versante utopico del pensiero politico longaniano, che sembrava aver trovato un luogo di realizzazione:

Questa singolarissima, e novella Repubblica, in cui tutto è di tutti, e tutto di ciascuno, ha fatto a pruova conoscere a tutto il mondo, che in una piccola moltitudine colla sola fatica utile, onoratezza, e libertà effettiva anco si può star bene per poco tempo senza ineguaglianza, senza lusso, senza Tribunali, senza Milizie, e senza sfaccendati⁶².

La rivalutazione della moderna società commerciale passava anche per le implicazioni riguardanti la politica economica degli Stati e la figura stessa del mercante. Longano sottolineava che il «commercio ha richiamato, e richiama in alcune Corti l'attenzione de' più gran Ministri di Stato», il cui impegno aveva fatto divenire i popoli che governavano «attivi, industriosi, abili, e potenti»⁶³. Delineava inoltre una tipologia ideale di mer-

⁵⁹ Ivi, p. XXV.

⁶⁰ Ivi, pp. XXV-XXVI.

⁶¹ Non a caso Roberti nella *Lettera sopra il trattamento de' Negri* criticò il mito quacchero, di cui era parte la loro battaglia antischiavista, polemizzando proprio con quanto scritto da Raynal nell'*Histoire* (vedi cap. I).

⁶² *Saggio politico sul commercio*, cit., pp. XXVI-XXVII.

⁶³ Ivi, p. XXVII.

cante, che doveva «essere un uomo di genio singolare, attivo, intraprendente, moderato, saputo, calcolatore»⁶⁴, possedere una preparazione adeguata in geografia, in economia e in matematica al fine di adempiere nel migliore dei modi all'attività di promozione dell'intero ciclo economico, di «chi crea» e di «chi migliora»⁶⁵. L'insistenza sulla centralità del commercio e dei mercanti per la prosperità di una nazione consentiva a Longano di rapportare la sua riflessione alle esigenze del Regno di Napoli, di indicare, seguendo la lezione di Genovesi, una possibile via riformatrice. Nelle righe conclusive del *Discorso del notatore* auspicava infatti un prossimo futuro «mercantile» per Napoli, di cui riconosceva i germi nella politica del governo borbonico:

Quanto [*sic*] una volta sentirò, che il tuono universale della nostra Nazione sia diventato mercantile! Allora francamente esclamerò. Il letargo del regno è già cessato. La rivoluzione de' costumi e [*sic*] già fatta. L'epoca sospirata della nostra crisi è già comparsa. Di fatto la saggia condotta dell'attuale Governo, ce n'ha fatto ammirare i primi lampi, ed alla giornata ci fa sperare cose maggiori. Oh la felicità de' nostri Posterì!⁶⁶

Lungi dal proporre una fuoriuscita dalle logiche dello sviluppo mercantile, Longano invocava una rigenerazione della nazione napoletana proprio attraverso i benefici effetti del commercio, che per prosperare adeguatamente doveva inserirsi nei circuiti transnazionali di scambio. Longano guardava alla rivoluzione commerciale dell'età moderna cui il Regno di Napoli era rimasto estraneo: bisognava provare a prenderne parte onde uscire dallo stato di minorità rispetto alle grandi potenze. Non si trattava ovviamente di pensare a imprese coloniali, ma di superare lo stato pseudo-coloniale in cui di fatto il Regno versava.

⁶⁴ Ivi, p. XXVIII.

⁶⁵ Ivi, p. XXX.

⁶⁶ Ivi, p. XXXI.

Questa convinzione non gli impediva di soffermarsi sulle tragiche storture della rivoluzione commerciale. Stabilito il quadro interpretativo nel *Discorso del notatore*, poteva quindi puntualizzare nei commenti in nota all'*Essai politique sur le commerce* la sua critica della colonizzazione fondata sulla condanna dello schiavismo. Anticipando la proposta di reintroduzione della schiavitù (formulata nel capitolo V), nel capitolo III (*De l'augmentation des habitants*) Melon riconosceva tra le cause dello spopolamento, accanto al celibato e all'ozio degli ecclesiastici, l'impossibilità per i proprietari terrieri di tenere schiavi in Europa. Nella nota corrispondente Longano contestava che la schiavitù potesse essere ritenuta un fattore di crescita demografica: «essendoci gli Schiavi in Europa, dimando la loro esistenza che cosa influirebbe all'aumento della popolazione? La schiavitù spopola, non già popola uno Stato»⁶⁷. Non era l'unico motivo di dissenso in questo capitolo. Melon valutava positivamente l'insediamento di nuove colonie quando in un paese prospero si determinava una condizione di «surplus des Citoyens»⁶⁸. Longano sosteneva invece che l'invio nelle colonie della popolazione in eccesso avrebbe indebolito il paese a causa della conseguente flessione demografica. Proponeva di impiegare il «superfluo della gente» nelle «manifatture di lusso» da vendere sul mercato interno ed esterno. In realtà, l'abate molisano si mostrava diffidente verso qualsiasi impresa coloniale:

[...] la fondazione d'un nuovo imperio non può farsi senza gran dispendio, senza gran tumulti, e senza comune strage. Che non ha costato all'Europa stessa l'acquisto dell'America? Se ne legga la perdita nell'*istoria Filosofica, e Politica degli stabilimenti, e del commercio degli Europei nelle due Indie*, stampata in Amsterdam nel 1773⁶⁹.

La citazione della fonte attesta nuovamente l'importanza dell'opera di Raynal per la riflessione longaniana. La posizione di Longano si configura

⁶⁷ Ivi, nota *d* di Longano al cap. III, p. 39.

⁶⁸ *Essai politique sur le commerce*, cit., pp. 35-36.

⁶⁹ *Saggio politico sul commercio*, cit., nota *b* di Longano al cap. III, p. 44.

come una matura rielaborazione dell'antischiasmo delle *Lumières* – citava Raynal e Montesquieu, ma anche Mercier e i contributi in materia dell'*Encyclopédie*⁷⁰ – che interagiva con il patrimonio di conoscenze peculiare della cultura dei Lumi meridionale, si potrebbe dire genovesiano, costruito sulla letteratura economica spagnola, inglese e francese, sui classici del giu-snaturalismo e sulle grandi opere storiografiche, particolarmente scozzesi (William Robertson *in primis*)⁷¹. La lunga nota al capitolo IV (*Des colonies*) dell'*Essai*, che riprendeva quanto già elencato nel *Discorso del notatore* a proposito dei «nocumenti» derivanti dal commercio delle due Indie⁷², era il preludio alla nota *a* al capitolo V, in cui la tesi di Melon della non contrarietà della schiavitù alla religione e alla morale era definita un'«argomentazione orribile, e spaventosa!» e confutata ricorrendo a serrate domande retoriche:

Dimando quale codice di leggi permette la schiavitù? Il codice forse inalterabile, e sacrosanto del gran diritto della natura umana, o quello delle passioni do-

⁷⁰ A p. X del *Discorso del notatore* citava l'*An 2440*, alla nota *a* al capitolo II del *Saggio politico sul commercio* (p. 19) l'articolo *Population* dell'*Encyclopédie*.

⁷¹ Longano citava a p. XI del *Discorso del notatore* la *History of the Reign of the Emperor Charles V* di Robertson in un'edizione di Maastricht del 1775. Il ruolo di Robertson nel contesto napoletano quale stimolo alla riflessione sull'espansionismo coloniale non fu paragonabile a quello di Raynal, ma ebbe il suo rilievo: la *History of America* era infatti citata sovente come *auctoritas* indiscussa per la conoscenza della realtà americana (anche Gal-di vi farà riferimento). L'interesse per Robertson è testimoniato dalle traduzioni stampate a Napoli negli anni '70-'80: lo stampatore Antonio Cervone ripubblicò nel 1779 la traduzione veneziana della *History of America* curata da Antonio Pillori, mentre la Società letteraria e tipografica di Giuseppe Maria Galanti pubblicò la traduzione della *History of the Reign of the Emperor Charles V* (1787-1789) e una nuova traduzione della *History of America* (1789); cfr. Gianfranco Tarabuzzi, *Le traduzioni italiane settecentesche delle opere di William Robertson*, in «Rivista storica italiana», XCI, 1979, pp. 486-509 e su Galanti editore Maria Luisa Perna, *Giuseppe Maria Galanti editore*, in *Miscellanea Walter Mattioli*, Torino, Giappichelli, 1966, pp. 221-258.

⁷² *Saggio politico sul commercio*, cit., nota *a* di Longano al cap. IV, pp. 46-49, dove alla consueta citazione di Raynal affiancava anche il «dotto libro *delle manifatture della Spagna*» di Bernardo de Ulloa, ovvero il *Restablecimiento de las fábricas y comercio español* (1740).

minanti? Di più. A quale Religione non è contraria, a quella della Ragione illuminata, o a quella dell'interesse? Finalmente non si oppone alla morale dell'uomo di qualunque Stato, o a quella delle passioni?⁷³

La schiavitù rispondeva dunque al codice delle «passioni dominanti», alla religione «dell'interesse» e alla morale «delle passioni», e, all'opposto, rappresentava la negazione del diritto naturale, di una religione che si accordava con la «ragione illuminata» (di una religione massonica coincidente con i principi del diritto naturale?), dei principi universali della morale propri «dell'uomo di qualunque Stato». L'antischiavismo di Longano si fondava sul principio giusnaturalistico dell'uguaglianza naturale degli uomini e dei loro diritti, che estendeva universalmente a tutti gli esseri umani. Su quell'uguaglianza naturale affermata già nel trattato *Dell'uomo naturale*⁷⁴, da cui faceva discendere uguali obblighi di conservazione e perfezionamento del «fisico» e dell'«essere morale»⁷⁵, «eguali dritti» degli uomini «su la loro esistenza, e su la loro felicità, senza distinzione di sesso, di età, di tempo e di luogo»⁷⁶, e su cui fondava l'inammissibilità della schiavitù per natura⁷⁷.

L'uguaglianza naturale e le sue conseguenze in termini di diritti e doveri dell'uomo costituivano le basi per la definizione di una politica riformatrice che intervenisse sulle ingiustizie codificate dal diritto positivo, contestandole e facendo pressione sul governo affinché adeguasse la legislazione ai principi universali del diritto naturale. Riproponendo quanto sostenuto da Genovesi nell'annotazione 23 al terzo libro della *Storia* di Cary, Longano evidenziava l'esito conservatore del passo di Melon con-

⁷³ Ivi, nota *a* di Longano al cap. V, pp. 62-63. È interessante rilevare che, come Genovesi e Longano, anche Pelli nel 1763 contestasse la tesi di Melon, ritenendola assurda: «mi strabilisco che vi sia chi creda utile, e conveniente la schiavitù (Melon, *Saggio politico sopra il commercio*, cap. 5)», Pelli, *Efemeridi*, cit., serie I, vol. IX, p. 105, 19 marzo 1763.

⁷⁴ *Dell'uomo naturale*, cit., quesito I, *Su l'uguaglianza degli uomini*, pp. 235-241.

⁷⁵ Ivi, quesito II, *Su l'uguaglianza degli obblighi*, p. 242.

⁷⁶ Ivi, quesito III, *Se gli uomini hanno uguali dritti*, p. 243.

⁷⁷ Ivi, quesito V, *Se l'uomo nasce libero*, pp. 246-247.

futato in nota, diametralmente opposto alla prospettiva del movimento riformatore. L'economista francese valutava un'istituzione conforme alla religione e alla morale perché ammessa dalle leggi, ma «per essere vera la conseguenza tirata dal nostro Politico, dovrebbe esser altresì vera l'antecedente, cioè che quanto permettono le leggi politiche non si oppone a' diritti primitivi dell'uomo»⁷⁸. Ecco dunque la conseguente formulazione della condanna di un'istituzione opposta alla natura dell'uomo:

[...] la schiavitù è contraria alla naturale uguaglianza umana: La schiavitù adunque egualmente si collide collo spirito della vera religione, e della sana morale, e con ciò colla ragione, e coll'uomo⁷⁹.

L'uguaglianza naturale tra gli uomini, che nella tradizione giusnaturalista non aveva rappresentato una condizione sufficiente per ritenere inammissibile la schiavitù, diveniva il più solido baluardo contro qualsiasi legittimazione. A Melon, che dichiarava l'«égalité chez les hommes [...] une chimère que peut à peine enfanter une République idéale», inquadrando la schiavitù – secondo uno schema antico – tra le normali forme di subordinazione della società, Longano ribatteva affermando l'esatto contrario:

Dicasi meglio che la ineguaglianza tra gli uomini è immaginaria, perché figlia delle società civili, dell'alterigia, della potenza, e dell'oppressione. Veggiamoci tutti ignudi, ed ecco tolta ogni differenza oculare⁸⁰.

L'eco della filosofia di Rousseau era molto forte, ma non era su questo piano che l'abate molisano intendeva incanalare la sua proposta politica: le puntate in cui sembrava aspirasse a forme di palingenesi non si traducevano nella richiesta di un nuovo contratto sociale. Ben salda nella prospettiva riformatrice dell'illuminismo politico meridionale, la confutazione

⁷⁸ *Saggio politico sul commercio*, cit., nota a di Longano al cap. V, p. 62.

⁷⁹ Ivi, pp. 62-63.

⁸⁰ Ivi, nota e di Longano al cap. V, pp. 66-67.

di Melon scritta da Longano svela le ragioni profonde che facevano della schiavitù coloniale, questione sicuramente non di attualità nel Regno di Napoli, un nodo problematico con cui confrontarsi: l'antischiasmo era un momento di definizione del progetto di riforma della società attraverso il riconoscimento dei «diritti primitivi dell'uomo». La *Scienza della legislazione* di Filangieri non poteva certo sottrarsi a questo confronto.

3. *La critica dello stato di natura: Gaetano Filangieri e Francescantonio Grimaldi*

La condanna della schiavitù nel commento di Longano all'*Essai politique sur le commerce* rappresenta un esito radicale della lezione giusnaturalista mediata dal magistero genovesiano. Il principio dell'uguaglianza naturale fra gli uomini era argomentato in maniera abbastanza farragিনosa, ma una volta affermato si rivelava una solida fondazione per delineare una posizione antischiavista che mediante Rousseau e, soprattutto, Raynal si associava nel 1778 alle riflessioni europee più avanzate. Il tardo illuminismo napoletano continuò a confrontarsi criticamente con il problema della schiavitù coloniale, tessendo un filo rosso che persisterà anche oltre la congiuntura rivoluzionaria di fine secolo. La scienza utile genovesiana, e prima ancora intieriana, giunse a riflettere sull'espansionismo coloniale attraverso l'economia e lo studio dell'uomo e delle forme della convivenza civile. Il piano e gli strumenti della discussione che si è ricostruita negli scritti di Galiani, Genovesi e Longano restarono simili nel corso degli anni '80. Problemi e testi di riferimento non cambiarono, mutò invece il contesto politico-culturale in cui vennero pensati.

La Rivoluzione delle tredici colonie inglesi nordamericane confermò le intuizioni di molti – fra questi anche degli illuministi napoletani – che i migliori insediamenti oltremare avrebbero prima o poi rivendicato l'indipendenza dalla madrepatria. Gli Stati Uniti irruperono nel dibattito politico europeo con la carica dirompente della realizzazione di un nuovo modello di organizzazione sociale repubblicana. L'interesse per la Rivo-

luzione americana non mancò a Napoli⁸¹. Quegli eventi modificarono i termini del dibattito su libertà, uguaglianza, diritti dell'uomo, per quanto apparisse ben chiara la distanza tra un'esperienza che si stava edificando sulla *tabula rasa* della *Dichiarazione di indipendenza* e qualsiasi ipotesi d'introduzione delle novità d'oltreoceano nella millenaria stratificazione istituzionale del Vecchio Mondo e, tanto più, del Regno di Napoli. In una fase nella quale «in ogni città, in ogni centro si può ormai vedere un palazzo dove si ritrovano nobili e medici, studiosi e illuminati ecclesiastici, per i quali tutti i problemi della società che li circonda costituiscono una viva ragione di studio e di vita»⁸², la proposta riformatrice conobbe un'accelerazione che trovò il suo parametro ideale nell'adeguamento progressivo del diritto civile ai principi giusti e immutabili del diritto naturale. Nelle pagine della *Scienza della legislazione* di Filangieri questo progetto incontrava l'ambizione di conciliare la virtù degli antichi con le dinamiche della moderna società commerciale. In tal senso anche la proposta filangieriana si presenta come un esito della tradizione giusnaturalista, ma segna scarti significativi su alcune premesse fondamentali.

3.1 *Stato di natura e popoli selvaggi*

Critico, come la maggioranza degli illuministi italiani, dei «velenosi scritti» di Rousseau⁸³, Filangieri dissentiva in particolare sul concetto di stato di natura e sull'opportunità di stabilire un nuovo contratto sociale repubblicano-democratico. La riflessione del filosofo napoletano era esplicitamente presentata come sollecitazione all'impulso riformatore che do-

⁸¹ Nel periodico «Scelta miscellanea», legato al cenacolo dei fratelli Di Gennaro, venne pubblicata e recensita a puntate, dal gennaio 1784, la costituzione degli Stati Uniti, cfr.: Venturi, *Il movimento riformatore*, cit., pp. 18-19; Id., *Settecento riformatore*, IV, tomo I, *I grandi stati dell'Occidente*, cit., pp. 30-31.

⁸² Venturi, *Il movimento riformatore degli illuministi meridionali*, cit., p. 16.

⁸³ Così Gian Rinaldo Carli nel trattato *L'uomo libero* (1776), citato in Ferrone, *Il problema dei selvaggi*, cit. p. 154.

veva essere impresso dal sovrano: «scrivendo la scienza della legislazione, il mio fine altro non è che di facilitare ai sovrani di questo secolo l'intrapresa di una nuova legislazione»⁸⁴. Da questo punto di vista era in piena continuità con la scuola genovesiana. Le novità consistevano nei contenuti più avanzati delle soluzioni proposte, ma non solo. Il riconoscimento dei diritti naturali dell'uomo nello stato civile – sicuramente uno dei punti qualificanti del pensiero di Filangieri, come hanno dimostrato gli studi di Ferrone – passava per la liquidazione teorica dello stato di natura giunaturalista connesso all'idea di condizione primitiva dell'uomo. Su tale connessione si era sviluppata la convinzione che i popoli selvaggi incontrati dagli europei in America o in Africa vivessero nello stato di natura o comunque in uno stato prossimo a esso. Di qui il corto circuito tra lo stato naturale delineato da Rousseau – non certo assimilabile alla condizione dei *selvaggi* americani o africani – e un primitivismo che rinnovava il mito del buon selvaggio, su cui si fondava la polemica dei sostenitori (come Genovesi) della civilizzazione contro la barbarie dell'infanzia dell'umanità persistente nei popoli *altri*. Si trattava di una polemica caratterizzata da alcune debolezze argomentative: la denigrazione dello stato naturale in quanto selvaggio non distingueva tra il selvaggio isolato di Rousseau e i popoli descritti nelle relazioni dei viaggiatori; l'affermazione dell'antico concetto dell'uomo animale sociale non inibiva il riferimento a uno stato naturale (esistito o semplice ipotesi teorica) di uguaglianza fra gli uomini, luogo di elezione di un diritto in parte da conservare nello stato civile. La *Scienza della legislazione* muoveva invece dall'attacco diretto alla concezione dell'uomo naturale elaborata da Rousseau, che era ben chiara a Filangieri, distinta cioè da un generico primitivismo sensibile alla *naturalità* degli abitanti dell'Africa o delle Indie:

Io non sono così strano per supporre uno stato di natura anteriore alle società civili, simile a quello de' selvaggi, come alcuni misantropi sofisti lo pretendono, né così ignorante della natura della mia specie e de' caratteri che la distinguono dal-

⁸⁴ *La scienza della legislazione*, I, libro I, *Introduzione*, p. 14.

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

le altre, per credere che l'uomo sia nato per errare ne' boschi o che lo stato di società sia uno stato di violenza per lui⁸⁵.

Filangieri non si riferiva ai selvaggi moderni, polemizzava contro l'idea di uno stato di natura in cui l'uomo avrebbe vissuto felice nel suo isolamento, lontano dalla corruzione della vita associativa. La dura requisitoria veniva completata da un'incalzante serie di domande orientate a dimostrare la natura sociale dell'uomo. Se l'«Autore della natura [...] non avesse fatto l'uomo per la società», «perché non restringere tutti i suoi appetiti [...] nella sola soddisfazione de' bisogni fisici», escludendo i bisogni dell'anima? Questi ultimi erano invece fortemente avvertiti dall'uomo, che vi faceva fronte dandosi «in preda alle affezioni sociali». La dimensione sociale dell'esistenza umana era necessaria per compensare le disuguaglianze fisiche e morali, per far coesistere le diverse attitudini, per consentire l'esercizio delle ambizioni così come della compassione, della beneficenza e dell'amicizia. Tali considerazioni dimostravano per Filangieri la coincidenza della storia umana con la storia degli uomini riuniti in società e confutavano l'esistenza di uno stato di natura pre-sociale: l'uomo «che erra nei boschi» era «l'uomo che vive contro il suo istituto, contro la sua destinazione, in poche parole, la rovina e la degradazione della specie umana» e non il «simulacro vivente della sua infanzia»⁸⁶.

«Io sono [...] il primo a credere che la società sia nata coll'uomo»⁸⁷. Queste parole collocavano tra coordinate ben precise il capolavoro filangieriano. Riproponevano la polemica anti-rousseauiana di Genovesi, ma si liberavano (non senza riferimenti a Vico) del binomio stato di natura-popoli selvaggi respingendo l'idea stessa di stato di natura. La differenza è significativa per valutare il percorso compiuto dalla scuola genovesiana. Si trattava di temi al centro del dibattito europeo, e non a caso Filangieri esplicitava la sua posizione sin dal primo capitolo, ne faceva cioè

⁸⁵ Ivi, I, libro I, capo I, p. 62.

⁸⁶ Ivi, pp. 62-64

⁸⁷ Ivi, p. 65.

il fondamento della *Scienza della legislazione* assieme alla fissazione del principio su cui «furono foggiate» le società civili, ovvero l'«amore della *conservazione* e della *tranquillità*»⁸⁸.

Il primo libro, pubblicato nel 1780⁸⁹, fu ultimato nel biennio 1778-1779, ma più di tutti gli altri derivava da una lunga riflessione maturata durante gli anni '70, quando nel tempo libero dagli impegni – non certo gravosi ma vissuti con insofferenza⁹⁰ – di cadetto nobile, alla corte e nell'esercito borbonici, Filangieri si dedicava agli studi e alla frequentazione dei luoghi della sociabilità letteraria e massonica (alla metà degli anni '70 dovrebbe risalire l'ingresso nella massoneria di rito inglese)⁹¹. Partecipava alle riunioni del circolo animato dai fratelli Di Genaro nella loro villa di Posillipo, dove si riunivano le migliori menti della Repubblica delle lettere napoletana. Cenacoli in cui con ogni pro-

⁸⁸ Ivi, pp. 61-62.

⁸⁹ Come è noto *La scienza della legislazione* è un'opera incompiuta: la prematura morte di Filangieri nel 1788 (era nato nel 1753) non gli consentì di completare il *Piano ragionato dell'opera* premesso al primo volume (ivi, pp. 17-60), che prevedeva sette libri. Il secondo libro fu pubblicato pochi mesi dopo il secondo; il terzo e il quarto, di due tomi ciascuno, uscirono rispettivamente nel 1783 e nel 1785; il quinto, non ultimato, fu pubblicato postumo nel 1791. Cfr. Antonio Trampus, *La genesi e le edizioni della «Scienza della legislazione»*, premesso al settimo volume (contenente gli apparati) dell'edizione critica della *Scienza della legislazione*, cit., pp. V-LXXXIV.

⁹⁰ Nel 1783 chiese e ottenne la dispensa dal servizio a corte, ritirandosi con la moglie a La Cava, dove si dedicò interamente agli studi.

⁹¹ Sulla biografia di Filangieri e sui temi della *Scienza della legislazione*, oltre ai citati studi di Ferrone, rinvio a: Sergio Cotta, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, Giappichelli, 1954; Franco Venturi, *Nota introduttiva* a Gaetano Filangieri, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 601-659; *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Atti del Convegno di Vico Equense, 14-16 ottobre 1982, introduzione di Antonio Villani, Napoli, Guida, 1991; Eugenio Lo Sardo, *Il mondo nuovo e le virtù civili. L'epistolario di Gaetano Filangieri (1772-1788)*, Napoli, Fridericiana, 1989; Id., *Filangieri, Gaetano*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 47, 1997, pp. 574-583; Francesco Berti, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Firenze, Cet, 2003; *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, a cura di Antonio Trampus, Bologna, Il Mulino, 2005.

babilità discusse le idee che confluirono nella *Scienza della legislazione* con Domenico Cirillo, Melchiorre Delfico, Pietro Napoli Signorelli e, soprattutto, con Pagano, amico di vecchia data, e Francescantonio Grimaldi.

3.2 Grimaldi, Filangieri e l'ineguaglianza naturale tra gli uomini

La critica filangieriana al concetto di stato di natura giusnaturalista non era affatto isolata nella cultura napoletana del tempo. Sulle tracce dell'illuminismo scozzese – del *Treatise on human nature* (1739) di Hume e dell'*Essay on history of civil society* (1767) di Adam Ferguson –, dell'*Essai sur les mœurs* di Voltaire, dei *Principes de la législation universelle* (1776) di Georges Louis Schmidt d'Avenstein, e di alcuni elementi della filosofia di Vico, il calabrese Grimaldi rifiutava senza appelli nelle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*⁹² (1779-1780) lo stato di natura concepito da Rousseau e dagli altri «moralisti». Costoro

si sono creduti nell'obbligo per conoscer l'uomo, di fingersi un uomo corrispondente alla loro immaginazione, e sopra di quest'uomo fantastico ed immaginario, fondare un sistema, che ad essi piacque chiamar sistema della Natura, in conformità del quale poi spiegarono la ragione di tutti i fenomeni, che questo essere ci presenta⁹³.

La critica metodologica non riguardava quindi solo Rousseau. Questi aveva delineato «con somma eloquenza»⁹⁴ un uomo naturale solitario diverso dalla precedente tradizione giusnaturalista, immaginando «che vi fosse più distanza da un uomo naturale ad un selvaggio, che da questo a un uomo civile». In precedenza Grozio, Hobbes, Pufendorf, Wolff e lo stesso Genovesi – «il quale non seppe allontanarsi dalla mania de' Moralisti» –, com-

⁹² *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* di Francescantonio Grimaldi, Napoli, Vincenzo Mazzola-Vocola, 1779-1780, 3 voll.

⁹³ Ivi, I, *Introduzione*, p. XVIII.

⁹⁴ Ivi, p. XVII.

misero l'ingenuità di edificare un sistema funzionale alla dimostrazione delle proprie teorie, costruito tenendo «presente la vita degli uomini Selvaggi; ed ognun di loro, per appropriarla al sistema, che si era prefisso di sostenere, la guardò per quel punto di veduta, che più gli riusciva comodo»⁹⁵. Grimaldi era spietato nel constatare l'inconsistenza di tutto lo sforzo sistematico dei giusnaturalisti di dar luogo a una scienza della politica che mutuasse i metodi matematici delle scienze naturali:

I moralisti trattarono la scienza dell'uomo, come i fisici due secoli indietro trattavano la scienza della Natura: prima s'immaginavano un'ipotesi, sopra della quale fondavano un sistema, ed in seguito del loro immaginato sistema spiegavano i fenomeni della fisica⁹⁶.

L'uomo era parte della natura e in quanto tale andava invece indagato studiando i «fatti», non le «ipotesi». La metodologia della ricerca di Grimaldi sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini, rievocando il principio vichiano della conoscenza del vero mediante il fatto, intendeva quindi programmaticamente svincolarsi dallo «spirito di sistema»:

L'uomo naturale, dich'io, l'abbiam sotto l'occhio; non vi è bisogno d'immaginarlo per conoscerlo, basta di esaminarlo qual egli è con esattezza, e senza lo spirito di sistema; e noi possiamo esser sicuri, che la Natura non ce 'l nasconde. Cerchiamo dunque se con questo metodo si può trovar più facilmente l'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini; cerchiamo insomma, se osservando, non già sistemando, possiam conoscere l'uomo⁹⁷.

Grimaldi condivideva la visione neo-naturalistica della natura, della cosmogonia dinamica di ascendenza massonica che si è ritrovata negli scritti di Longano, ma in profondo dissenso con l'abate molisano sta-

⁹⁵ Ivi, II, cap. II, pp. 24-25.

⁹⁶ Ivi, I, *Introduzione*, p. XVIII.

⁹⁷ Ivi, p. XIX.

biliva come elemento fondante dell'universo l'«ineguaglianza»: «la Natura, o il *gran tutto*, come da noi si concepisce, vien composto da tanti *esseri* dissimili, ma collegati tra di loro per alcuni nodi, che formano l'armonia, l'ordine, il sistema unito, e connesso dell'Universo»⁹⁸. L'indagine aveva l'ambizione di andare oltre le lodevoli argomentazioni di Ferguson, Schmidt d'Avenstein, Voltaire, «che dichiararono come chimerica, inutile, anzi nociva questa distinzione dell'uomo Naturale, e dello stato di Natura»⁹⁹. Intendeva avvalersi dei risultati della chimica, della fisiologia, della craniometria, dell'anatomia comparata, della zoologia: gli studi degli scienziati della natura (Buffon, Daubenton, de Pauw, Linneo, Haller, Tyson, etc.) e i dati etnologici ricavabili dalla letteratura di viaggio dovevano costituire gli strumenti della scienza dell'uomo¹⁰⁰. Ebbene, la scienza dell'uomo così concepita dimostrava per Grimaldi che l'uomo era pienamente partecipe dell'«ineguaglianza» strutturale del-

⁹⁸ Ivi, I, cap. I, p. 4 (i corsivi sono di Grimaldi).

⁹⁹ «Da qualche anno a questa parte, par che la mania filosofica di cercar l'uomo naturale, e lo stato di Natura, vada a cessare. Il Signor di Voltaire, e Adamo Ferguson [...] furono i primi, che dichiararono come chimerica, inutile, anzi nociva questa distinzione dell'uomo Naturale, e dello stato di Natura; e dopo di loro il giudizioso autore del libro intitolato, Principi della Legislazione, dice, che non vi è, che l'amore del paradosso, che possa riprodurre una chimera tale in un secolo, in cui l'uomo vien meglio conosciuto», ivi, II, cap. II, p. 22, nota 1. Sugli autori chiamati in causa da Grimaldi, in effetti convergenti nella liquidazione dello stato di natura, ma secondo linee distinte (di cui solo quella di Ferguson era «destinata ad un futuro scientifico»), cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 342-387.

¹⁰⁰ Sull'importanza delle fonti scientifiche ed etnologiche per l'elaborazione della teoria politica di Grimaldi ha giustamente insistito Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, cit., pp. 312-337. Su Grimaldi e sulle sue *Riflessioni* cfr.: Franco Venturi, *Nota introduttiva* a Francescantonio Grimaldi, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 507-525; Giuseppe Ricuperati, *Una lettura di Vico, Giannone e Genovesi nei decenni della crisi dell'Antico regime a Napoli: l'esperienza intellettuale e storiografica di Francesco Antonio Grimaldi*, in «Studi filosofici», X-XI, 1987-1988, pp. 205-227; Fulvio Tessitore, *Francesco Antonio Grimaldi e l'ineguaglianza* (1991), in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, pp. 55-71; Maria Luisa Perna, *Grimaldi, Francescantonio*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 59, 2002, pp. 501-504.

la natura. Tale «ineguaglianza» si manifestava su tre piani: fisico, morale e politico, cui non a caso erano dedicati rispettivamente il primo, il secondo e il terzo volume delle *Riflessioni*.

L'affermazione perentoria della coincidenza fra stato naturale e stato sociale dell'uomo delimitava la dimensione – l'unica possibile – in cui condurre la ricerca:

Lo stato naturale dell'uomo è la società; in questo stato bisogna guardarlo, per conoscere qual'egli è; fuori del quale, o è un ente chimerico, o è un'eccezione singolare della regola stabilita dalla Natura¹⁰¹.

L'attenzione alla società s'inscriveva nel registro del movimento riformatore meridionale. Tuttavia, il lungo e articolato *excursus* tra le prove della diversità umana si risolveva in una sostanziale legittimazione dell'esistente che divergeva nettamente dalla lezione genovesiana. La distanza era esplitata sin dall'*Introduzione*: «in queste mie riflessioni non intraprendo a progettare rimedi, istruito sufficientemente delli vani sforzi che fecero gli altri prima di me». Grimaldi non si dichiarava insensibile ai «mali» che affliggevano gli uomini e nemmeno ai «rimedi che potrebbero guarirgli», ma all'«inutile sfogo di lamentarsi o della natura o degli uomini» opponeva «l'impossibilità dimostrata col fatto, e confermata coll'esperienza di più secoli» che lo faceva «ragionevolmente disperare di ogni successo». In definitiva, l'unica misura efficace contro la disuguaglianza era «fortificare quanto più si può la pazienza» mediante la conoscenza della condizione umana: «un male conosciuto irrimediabile si rende sempre meno penoso. Ecco l'utile forse delle mie riflessioni»¹⁰².

La tesi grimaldiana, intrinsecamente conservatrice, non mancava di confrontarsi con il problema dei diritti e dei doveri degli uomini. I «filosofi» (giusnaturalisti) avevano dedotto dallo «stato di eguaglianza ipotetico [...] i primi diritti, e le prime obbligazioni, che sono attaccati a' me-

¹⁰¹ *Riflessioni sopra l'ineguaglianza*, cit., II, cap. II, p. 29.

¹⁰² Ivi, *Introduzione*, pp. IX-X.

desimi; diritti, ed obbligazioni, com'essi dicono, che vengono determinati dalla legge di Natura»¹⁰³. Restringendo la polemica alla cultura dei Lumi napoletana si potrebbe dire che la lockiana libertà civile (definita «legge di Natura metafisica») affermata nella *Diceosina*, e radicalizzata da Longano nel trattato *Dell'uomo naturale* come perfetta uguaglianza naturale tra gli uomini, era confutata in quanto contraria alla «legge di Natura vera, e reale». Di fronte all'argomento che pretendeva di opporre l'uguaglianza naturale alla disuguaglianza della società civile, Grimaldi ribadiva la *naturalità* dello stato civile dell'uomo fondato sulla disuguaglianza. Era disposto ad ammettere soltanto un'uguaglianza «in potenza», «ma questa eguaglianza [...] svanisce nell'atto anche per le leggi della Natura medesima, dunque gli uomini sono per Natura ineguali». I diritti e i doveri degli uomini si rivelavano anch'essi diseguali, sia che si cercasse l'origine nella «forza fisica» sia che si facessero derivare dalla «forza morale». In astratto era possibile pensare a un'uguaglianza delle facoltà fisiche o morali, «ma da questa uguaglianza in potenza non si può tirare nessuna conseguenza ragionevole»¹⁰⁴. Il «fatto» mostrava che la Natura assegnava «a ciascun individuo un grado di forza fisica ineguale a quella degli altri» e non dotava gli uomini di eguale «forza morale» (dipendente dallo «sviluppo delle facoltà intellettuali»). Concludeva, dunque, che

l'eguaglianza naturale de' diritti, e delle obbligazioni, da qualunque origine la vogliam ripetere, col fatto è una chimera metafisica; ed il vero stato degli uomini si trova sempre che sia l'ineguaglianza¹⁰⁵.

Quando alla fine degli anni '70 Filangieri lavorava alla *Scienza della legislazione* è possibile che conoscesse la tesi di Grimaldi. Le *Riflessioni* e i primi due libri della *Scienza* uscirono nello stesso periodo; furono an-

¹⁰³ Ivi, III, cap. I, pp. 8-9.

¹⁰⁴ Ivi, p. 9.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 9-10.

che affidate allo stesso revisore, Domenico Cavallario, le cui relazioni sono datate rispettivamente 30 e 9 giugno 1780¹⁰⁶. Filangieri e Grimaldi non si citavano, e in assenza di fonti non è possibile andare oltre la congettura di un confronto implicito nei testi fra i due autori, fondato magari su precedenti discussioni private. In ogni caso, entrambe le critiche dello stato di natura rinnovavano la polemica anti-rousseauiana di Genovesi, focalizzando la distinzione propria di Rousseau tra uomo naturale e selvaggio: non esisteva e non era mai esistito uno stato di natura pre-sociale; l'uomo naturale non era né il selvaggio moderno conosciuto dai viaggiatori, né quello metafisico, isolato ed errante nei boschi immaginato dal ginevrino, bensì l'uomo in società, caratterizzato da diversi stadi di sviluppo; ne conseguiva un anti-primitivismo che tendeva a vedere nel selvaggio un uomo degenerato. Una sostanziale affinità dell'analisi si riscontra anche a proposito della valutazione dello stato primitivo dell'umanità, per quanto Grimaldi, a differenza di Filangieri, la declinasse in riferimento diretto alle moderne società selvagge.

Filangieri, dopo aver affermato che la società era nata con l'uomo, puntualizzava che la «società primitiva» era «tutt'altro che una società civile». Non intendeva mettere in discussione la naturale dimensione sociale dell'uomo. Quella primitiva era comunque una società, ma «non è da presumersi che gli uomini, destinati a vivere insieme, abbiano fin dal principio rinunciato alla loro indipendenza prima di sperimentare il bisogno e la necessità di questo sacrificio». La «società primitiva» era quindi una «società puramente naturale», in cui vigeva la «legge della natura» che stabiliva una «naturale indipendenza», in virtù della quale ognuno era «sovrano», ma anche «magistrato perché custode ed interprete della legge che portava scolpita nel suo cuore», e «giudice», in quanto arbitro delle liti con gli altri e, soprattutto, «vindice de' torti che gli venivano fatti». Tale condizione di perfetta uguaglianza, di «eguaglianza

¹⁰⁶ Ivi, III, pp. 203-204; *Scienza della legislazione*, relazione alla fine del secondo volume senza numeri di pagina (pp. 267-268 dell'edizione critica).

morale», era intaccata dalla disuguaglianza fisica, «quella che nasceva dalla forza e dalla robustezza del corpo»¹⁰⁷, quella che consentiva ai più forti fisicamente di sopraffare i più deboli.

Come accennato, Grimaldi studiava l'infanzia dell'umanità riferendosi esplicitamente alle «tribù de' selvaggi». La disamina era più dettagliata, ma caratterizzava queste società in maniera analoga a quanto si è rilevato nel primo libro della *Scienza della legislazione*. Si trattava di società che non meritavano il «nome di stato socievole», in cui erano ignote le «forze morali», dove l'indipendenza e le disuguaglianze fisiche, fortemente condizionate dal clima, costituivano i cardini di una violenta convivenza fra uomini interessati unicamente a procurarsi i mezzi per «sussistere». Coerente con la sua teoria della strutturale disuguaglianza fisica e morale in ogni stadio della società, Grimaldi non assimilava come Filangieri la condizione di indipendenza all'uguaglianza morale, riconoscendovi piuttosto il risultato dell'assenza della morale, ridotta a «germ[i]», che faceva del «selvaggio sempre più uomo fisico, che uomo morale»¹⁰⁸.

Da questa divergenza marginale, quasi terminologica, comincia una progressiva divaricazione dei discorsi di Grimaldi e Filangieri. Nelle *Riflessioni* venivano individuate le «cagioni» del processo che unificava le «tribù de' selvaggi» in una «Nazione barbara» nell'impossibilità di conciliare l'indipendenza con le esigenze di sostentamento di una famiglia più estesa; nella differenza fra le forze fisiche, che induceva i capi-famiglia a delegare al più forte della tribù la difesa dai continui attacchi di «altri selvaggi di tribù vicine, stimolati dagli stessi bisogni»¹⁰⁹. Filangieri proponeva spiegazioni analoghe, ma con esiti diversi. Cedendo per poche righe all'elogio di una condizione umana naturale intesa nel senso della tradizione giusnaturalista, esaltava lo stato di uguaglianza morale della «società primitiva» e si rammaricava che «infelicamente per la nostra specie, una società così fatta non poteva durare lungo tempo tra gli uomini».

¹⁰⁷ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo I, pp. 65-66.

¹⁰⁸ *Riflessioni sopra l'ineguaglianza*, cit., II, cap. XI, *Delle tribù de' selvaggi*, pp. 145-158.

¹⁰⁹ Ivi, cap. XII, pp. 161-162.

Le ragioni risiedevano nella disuguaglianza fisica «che non si poteva estirpare da queste primitive società»; una «disuguaglianza unica» che «doveva coll'andare del tempo e collo sviluppo delle passioni produrre i maggiori disordini», ovvero l'annichilimento dell'«eguaglianza morale» causato dalla «preponderanza della forza», che esponeva l'«uomo più debole [...] a' capricci del più forte»¹¹⁰. La crisi della «società primitiva» presentava dinamiche simili al processo di passaggio delineato nelle *Riflessioni* dalle «tribù de' selvaggi» alla «Nazione barbara», ma si distingueva profondamente dallo sviluppo graduale di ascendenza vichiana proposto da Grimaldi¹¹¹, approdando a una soluzione contrattualistica. Il «rimedio» alla «diffidenza», all'«incertezza», al «timore» originati dalla disuguaglianza fisica che turbava le «primitive società», era infatti il raggiungimento di un accordo fra tutti i suoi membri, atto di nascita della società civile:

Si vidde che non si poteva distruggere la disuguaglianza fisica senza rinunciare all'uguaglianza morale. Si vidde che per conservarsi, e conservarsi tranquilli, bisognava non essere indipendenti¹¹².

La rimozione della violenza originata dalla disuguaglianza fisica passava necessariamente per la perdita dell'uguaglianza morale dello stato primitivo-naturale. Seguendo un altro percorso (contrattualistico) e con in mente un progetto di società affatto diverso, Filangieri si riavvicinava a Grimaldi concependo una società civile incardinata nella disuguaglianza morale. Non sembra pertanto condivisibile la lettura di questo passaggio cruciale della *Scienza della legislazione* proposta da Ferrone come rilancio del «postulato etico dell'eguaglianza morale di tutti gli uomini in ogni stadio dell'evoluzione della specie» in opposizione a Grimaldi e in alternativa a Rousseau; né, tanto meno, come progetto di fondazione di una so-

¹¹⁰ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo I, pp. 66-67.

¹¹¹ *Riflessioni sopra l'ineguaglianza*, cit., II, cap. XI, pp. 159-189.

¹¹² *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo I, p. 67.

cietà civile garante dell'«esistenza stessa della cosiddetta eguaglianza morale»¹¹³. Lungi dal configurarsi come un modello repubblicano – preferenza mai esplicitata nella *Scienza della legislazione* – alternativo al «repubblicanesimo degli antichi» di Rousseau, dal prefigurare l'autonomo progetto costituzionale dell'illuminismo napoletano soffocato a fine secolo dal costituzionalismo francese ritenuto incurante dei diritti dell'uomo¹¹⁴, la società civile delineata da Filangieri si poneva piuttosto in opposizione all'egualitaristico contratto sociale rousseauiano e come alternativa al conservatorismo di Grimaldi. Distrutta la disuguaglianza fisica grazie allo stabilimento della disuguaglianza morale, gli uomini usciti dalla «società primitiva» edificavano la società civile seguendo uno schema di ispirazione lockiana in cui veniva creata una «forza pubblica» «superiore ad ogni forza privata». Tale «forza pubblica», «aggregato di tutte le forze private», doveva essere trasferita a una «persona morale» in grado di rappresentarla e di unirla a una

ragione pubblica la quale, interpretando e sviluppando la legge naturale, fissasse i dritti, regolasse i doveri, prescrivesse le obbligazioni di ciaschedun individuo [...]; che stabilisse una norma, alla quale il cittadino adottando le sue azioni non avesse di che temere; che creasse e custodisse un ordine atto a mantenere l'equilibrio tra i bisogni di ciaschedun cittadino co' mezzi per soddisfarli¹¹⁵.

La «ragione pubblica» interprete e promotrice della legge naturale nella società attraverso l'adeguamento ad essa del diritto civile fondava quindi l'opzione riformatrice su una forma di naturalismo etico. La legge naturale non era confinata nello stato di natura come voleva Rousseau, né si traduceva nella spiegazione della realtà statica dello stato civile come voleva Gri-

¹¹³ Ferrone, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 91-92.

¹¹⁴ Come ribadito da Ferrone in *Le radici illuministiche del costituzionalismo democratico e repubblicano dell'Italia contemporanea: il caso Filangieri*, in *Diritti e costituzione*, cit., pp. 11-17.

¹¹⁵ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo I, p. 67.

maldi. Filangieri faceva risiedere il diritto naturale in ogni essere umano e in quanto tale veniva assunto a fonte perpetua di buon governo, a modello per il legislatore, fino a ipotizzare la costituzionalizzazione di queste leggi fondamentali. Tuttavia, il dispiegamento benefico dei principi immutabili della legge naturale, che coincidevano con quelli della morale e della ragione, non poteva uscire dai limiti del contratto alla base della costituzione della società civile: la permuta dell'uguaglianza morale con la tutela dai soprusi derivanti dalla disuguaglianza fisica, ovvero la compensazione del «sacrificio dell'indipendenza e della libertà naturale coll'acquisto di tutti gl'istrumenti propri per ottenere la *conservazione* e la *tranquillità* di coloro i quali per quest'oggetto solo se n'erano spogliati»¹¹⁶. Su basi compatibili con l'ordine monarchico, Filangieri erigeva una scienza della legislazione che, guidata dal parametro di perfezione etica del diritto naturale, riusciva a sviluppare la sintesi più avanzata del progetto politico riformatore della cultura dei Lumi meridionale. Una sintesi che sull'innatismo universalista del diritto naturale affermava l'uguaglianza dei diritti fondamentali dell'uomo (conservazione, libertà, proprietà), senza per questo prospettare ipotesi di trasformazione delle istituzioni in senso repubblicano a presunta garanzia dell'uguaglianza morale, ormai definitivamente persa nel passaggio dalla società naturale alla società civile. Le soluzioni proposte rilanciavano decenni di dibattiti e peroravano una riduzione delle disuguaglianze di cui doveva farsi carico la benefica azione legislativa del sovrano: dalla riforma della giustizia, che andava sottratta al primato dell'*interpretatio* degli *arcana iuris* in favore dell'universalità della legge, a quella del processo; dalla necessità di distribuire le ricchezze alla limitazione della feudalità, fino alla promozione dell'istruzione pubblica.

È su questa versione progressiva del contrattualismo giusnaturalistico che Filangieri, opponendosi a Rousseau, costruiva l'alternativa alla rassegnata descrizione della disuguaglianza dell'esistente di Grimaldi. Opzioni di gestione della disuguaglianza nella società civile, le *Riflessioni sopra l'ineguaglianza* e la *Scienza della legislazione* tematizzarono in maniera conseguente il problema della schiavitù.

¹¹⁶ Ivi, p. 68.

4. *L'antischiavismo nella Scienza della legislazione*

Nonostante il grande interesse nutrito da Grimaldi per i racconti dei viaggiatori, per le descrizioni dei luoghi esotici, per l'anatomia comparata, nelle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* la questione della schiavitù, e particolarmente della schiavitù dei neri impiegati nelle colonie americane, restava ai margini del discorso. Anche di fronte alle descrizioni dei popoli africani o alle citazioni di alcuni autori che fornivano indubbi spunti di approfondimento l'approccio sembra quasi elusivo. Grimaldi condivideva convinzioni diffuse sull'inferiorità dei neri, ma non faceva proprie le teorie poligeniste degli stimati Hume e Voltaire, così come non si spingeva a dedurre teorie sulla schiavitù naturale di alcuni popoli, che pure avrebbe potuto avanzare sulla scorta di una lunga citazione delle *Recherches philosophiques sur les Américains*, riportata nel capitolo quarto della prima parte, in cui de Pauw delineava una geografia umana gerarchizzata in funzione del clima, alla base della quale c'era il «Negro» «schiavo degli schiavi»¹¹⁷. La schiavitù non era né sostenuta, né condannata o criticata; era accettata nell'ordine delle disuguaglianze presenti in ogni società umana. La posizione di Grimaldi si rivela chiaramente nel paragone che sviluppava nel primo capitolo del terzo volume tra la condizione di uno schiavo impiegato nelle miniere di Potosì e quella dell'imperatore del Mogol. Con questo esempio intendeva dimostrare l'impossibilità di far discendere dall'uguaglianza «in potenza» dei diritti un'effettiva uguaglianza fra gli uomini:

Io concepisco in astratto, che lo schiavo condannato a faticare nelle miniere di Potosì abbia egual diritto a conservarsi bene, e felicemente che l'Imperatore

¹¹⁷ Citazione in *Riflessioni sopra l'ineguaglianza*, cit., I, cap. IV, pp. 92-93. Cfr. *Recherches philosophiques et politiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine par Mr. de Pauw*, Berlin, George Jacques Decker, 1768-1769, 2 tomes, II, partie IV, section II, pp. 68-69: «sous l'Equateur [...] il [l'homme] cesse de pouvoir se gouverner lui-même, et ne sort pas de l'enfance. En un mot, il devient un Nègre, et ce Nègre devient l'esclave des esclaves».

del Mogol; ma se col fatto io osservo tra la potenza immaginaria, e l'atto reale di questi diritti una differenza immensa, se io fo riflessione, che nell'Ordine universale la potenza, e l'atto non si distinguono, se io fo riflessione, che le leggi della Natura sono le leggi dell'Ordine universale; io allora [...] dico [...] che la Natura a colui tanto diritto in potenza assegnò, quanto nell'atto n'esperimenta¹¹⁸.

La coincidenza necessaria fra «potenza» e «atto» nella società civile dimostrava l'ammissibilità anche dello *status* servile. Ma Grimaldi precisava ulteriormente la sua prospettiva – per così dire – giustificazionista, sostenendo che la disuguaglianza non escludeva forme di compensazione, che consentivano di «abbattere l'orgoglio de' grandi» «senza ricorrere all'immaginata eguaglianza naturale». Lo schiavo delle miniere di Potosì poteva opporre le compensazioni della natura agli insulti del «più gran monarca della terra». I due erano separati da un'infinita disuguaglianza politica, ma la superiorità del monarca svaniva di fronte alla disuguaglianza fisica e morale che vedeva lo schiavo nettamente superiore per robustezza del corpo e per conoscenza della natura umana. Lo schiavo avrebbe infatti potuto affrontare il monarca dicendogli:

Rispettate [...] quella legge suprema, che costituisce me superiore a voi, quanto gli Angioli son superiori alle bestie, se volete, che io rispetti quella stessa legge, che vi costituisce tanto a me superiore nella politica¹¹⁹.

Coerente con l'impianto delle *Riflessioni*, Grimaldi trovava nella disuguaglianza le ragioni della schiavitù e gli elementi per far inorgoglire lo schiavo anche di fronte a un imperatore: artificio prezioso di celebrazione dello *status quo*, magra consolazione per chi tra i due era condannato a lavorare in miniera.

¹¹⁸ *Riflessioni sopra l'ineguaglianza*, cit., III, cap. I, p. 12.

¹¹⁹ Ivi, p. 15.

Ben diversa era la riflessione di Filangieri, che denunciò la condizione dello schiavo come violazione del patto sociale fondativo della società civile. Lo schiavo veniva spogliato della garanzia della conservazione e della tranquillità in società. Si trattava di uno *status* extra-sociale cui nessun uomo doveva essere soggetto, europeo, africano o indiano che fosse. L'affermazione dell'effettiva universalità dei principi derivanti dal diritto naturale era un elemento qualificante del giusnaturalismo filangieriano, che trovava proprio sul tema della schiavitù una radicale soluzione di continuità con gli autori della moderna scuola del diritto naturale. Filangieri argomentava la sua posizione antischiavista nel quarto capitolo del primo libro della *Scienza della legislazione*, in cui definiva il carattere di «*bontà assoluta*» di una legge:

Io chiamo *bontà assoluta* delle leggi la loro armonia co' principi universali della morale, comuni a tutte le nazioni, a tutti i governi ed adattabili in tutti i climi. Il dritto della natura contiene i principi immutabili di ciò che è giusto ed equo in tutti i casi¹²⁰.

L'universalità del diritto naturale – coincidente con la ragione e la morale, «sorgente [...] feconda» per la legislazione – era ribadita nelle righe immediatamente successive: le sue leggi non derivavano dalle astratte speculazioni dei filosofi, bensì dai

dettami di quel principio di ragione universale, di quel senso morale del cuore, che l'Autore della natura ha impresso in tutti gli individui della nostra specie, come la misura vivente della giustizia e dell'onestà; che parla a tutti gli uomini il medesimo linguaggio e prescrive in tutti i tempi le medesime leggi¹²¹.

La recriminazione di Filangieri per il comportamento di molti legislatori che avevano trascurato il diritto di natura si rivelava proprio in riferimento

¹²⁰ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 84 (il corsivo è di Filangieri).

¹²¹ Ivi, pp. 84-85.

alla schiavitù. Platone aveva sostenuto l'opportunità di punire come parricida lo schiavo che nel difendersi aveva ammazzato colui che gli si era scagliato contro per ucciderlo¹²². A questa sentenza da «ignorante tiranno», Filangieri opponeva due domande retoriche che affermavano il diritto alla difesa e, soprattutto, rivendicavano l'umanità dello schiavo, la sua essenza di uomo titolare di diritti indipendentemente dal suo *status* di prigioniero di guerra cui era stata risparmiata la vita in cambio dell'asservimento:

La propria difesa diverrà dunque un delitto nella persona d'un servo? E cosa è un servo senonché un uomo che ha avuto la disgrazia di cadere fra le mani d'un altr'uomo per difendere la sua libertà, la sua patria, i suoi dritti?¹²³

La condanna dell'opinione di Platone si traduceva quindi in denuncia delle «scandalose» legislazioni antiche, che negavano l'umanità del *servus*: la legge Aquilia, ad esempio, «condannava all'istessa pena l'uccisore d'un servo che l'uccisore del cane o del cavallo altrui»¹²⁴. Alla critica della schiavitù antica corrispondeva l'elogio del contributo determinante della religione cristiana per il suo bando: la «schiavitù domestica», «quercia annosa, l'ombra della quale ha in tutt'i tempi coverta la terra da un polo all'altro, ha lasciato d'ingombrare l'Europa dopo lo stabilimento del cristianesimo»¹²⁵. Filangieri accoglieva questa diffusa convinzione (come già si è ricordato, condivisa da Montesquieu e contestata da Linguet e Raynal) facendone un caso esemplare di come la «rivelazione» potesse utilmente guidare la legislazione. Promuovendo i «principi naturali dell'affezion reciproca ed eguagliando a piè dell'altare le condizioni degli uomini», il cristianesimo era riuscito a proscrivere la schiavitù. Con questa azione la «rivelazione» aveva sviluppato i «principi universali della morale». Così concepita, depurata dalla «su-

¹²² Come rileva Trampus in nota all'edizione critica, Filangieri riportava questa sentenza di Platone dall'*Esprit des lois*, XXVI, 3.

¹²³ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 86.

¹²⁴ *Ibid.* Cfr. *Digesta*, IX, 2.

¹²⁵ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 95.

perstizione» e aderente al diritto naturale, la religione non doveva quindi essere né distrutta, né alterata dalle leggi civili. L'abolizione della schiavitù antica non era però interpretata come un intervento salvifico discendente dalla religione rivelata. Era «un suggello di più alla libertà dell'uomo», che trovava già il suo fondamento nella legge naturale, nella ragione, nella morale universale: il cristianesimo era stato un efficace mezzo attraverso cui la libertà si era potuta dispiegare in Europa, consentendo ai moderni di «disputare» agli antichi «il primo posto accanto al trono dell'umanità e della ragione». La giurisprudenza egizia, greca e romana aveva infatti annoverato la schiavitù tra le istituzioni fondamentali della società:

Noi non troveremo nell'istoria di questi popoli un legislatore che abbia rispettati gl'imprescrittibili dritti della libertà dell'uomo, e che ne abbia adottata l'inalienabilità. Noi non ne troveremo uno che abbia neppur supposto che nel codice della natura non vi è alcun titolo che possa render legittima la schiavitù, né un prezzo che possa pagarla¹²⁶.

Piuttosto che fondarsi sull'egualitarismo cristiano, l'antischiavismo s'inscriveva pienamente nel naturalismo etico della *Scienza della legislazione*, di cui la schiavitù rappresentava il paradigma in negativo. Riconosciuto al cristianesimo l'encomiabile ruolo di guida per la legislazione in materia di schiavitù, stabilita l'illegittimità dell'istituzione e della vendita della libertà, Filangieri tracciava una breve analisi dei progressi del «moderno dritto delle genti» rispetto al diritto delle società antiche e, in particolare, rispetto al diritto romano. Riecheggiando, pur senza citarli, il secondo capitolo del libro XV dell'*Esprit des lois* e il quarto capitolo del secondo *Treatise on government*, confutava il diritto di ridurre in schiavitù il prigioniero di guerra e la facoltà di vendersi. Tale confutazione si presentava però come inattuale, dal momento che analizzava un cambiamento già realizzatosi:

¹²⁶ Ivi, pp. 94-95.

La ferrea logica, che da un supposto dritto del vincitore sulla vita del vinto ne deduce un dritto anche più falso, quale è quello di privarlo della libertà, compensando colla schiavitù il preteso dono della vita, non è più ammessa nel moderno dritto delle genti, come non sono ammesse nel moderno dritto civile le vendite della propria libertà o della libertà de' figli¹²⁷.

Il problema del rapporto con la schiavitù romana nella definizione di una posizione antischiavista era affrontato da Filangieri con riferimenti puntuali alle fonti del diritto romano. In queste pagine della *Scienza della legislazione* non vi è traccia della deformazione della tradizione romanistica operata da Montesquieu. Filangieri riteneva inammissibile l'alienazione della libertà personale, ne esecrava la presenza nel diritto romano, ma mostrava di avere ben chiaro che la validità della transazione non era riconosciuta in linea di principio, bensì circoscritta ad «alcuni casi»¹²⁸.

L'*excursus* tra gli effetti positivi del cristianesimo, che aveva «ingentilito e migliorato» il «dritto delle genti e il dritto civile», non si chiudeva con il lieto epilogo dell'abbattimento della «quercia annosa» della schiavitù in Europa. Filangieri dava prova del suo universalismo denunciando il «commercio infame» dei «dritti inviolabili dell'umanità e della ragione» ai danni degli africani trasportati in America. Purtroppo i «nostri legislatori» non avevano «sempre adattate le loro leggi» ai principi che avevano bandito la schiavitù antica. Se avessero seguito i dettami di una «Religione» pura, aderente ai «principi universali della morale»,

¹²⁷ Ivi, pp. 95-96. Va rilevato che alla nota *k* di p. 96 era legittimata la riduzione in schiavitù dei prigionieri di guerra catturati durante le guerre con le potenze barbaresche. Con un implicito rimando a Locke che, come già ricordato, definiva la «perfect condition of slavery [...] nothing else but the state of war continued between a lawful conqueror and a captive» (*Second treatise of government*, IV, 24), Filangieri così scriveva a proposito della restituzione della libertà ai vinti: «se questa generosità non si usa coi pirati delle coste dell'Africa, questo deriva perché con costoro lo stato di guerra è perpetuo».

¹²⁸ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 97.

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

la superstizione non avrebbe sporcati di sangue i nostri codici e la schiavitù proscritta dall'Europa non sarebbe andata a stabilirsi in America sotto la protezione di quelle leggi stesse che l'avevano da noi esiliata¹²⁹.

Filangieri conosceva bene il dibattito europeo sulla colonizzazione, sulla schiavitù e sulla tratta dei neri. Non solo Montesquieu e l'*Encyclopédie*, ma anche Raynal, Mirabeau e i fisiocrati erano parte essenziale dell'intelaiatura su cui aveva costruito la *Scienza della legislazione*¹³⁰, di quel «corps de lois» in cui aveva riunito le «grandes vérités morales que nous devons au génie et au courage de quelques philosophes anciens et modernes», come scrisse Gallois nella prefazione alla traduzione francese da lui curata¹³¹. Opere fondamentali per maturare la sua posizione antischiavista, ma di cui non si avvaleva direttamente (né all'interno del testo né mediante rimandi in nota) per l'appassionata requisitoria contro la tratta dei neri. La riprovazione per il comportamento degli europei pare guidata da una fonte più vicina: l'*Esame analitico del sistema legale* (1778) del patrizio di Gallipoli Filippo Briganti, che in un breve paragrafo dedicato alla *schiavitù de' Negri* attestava la diffusione dell'antischiavismo anche al di fuori dei circuiti della cultura dei Lumi della capitale. Filangieri seguiva (senza citarlo) quasi letteralmente la denuncia di Briganti della «vertigine di spirito» che

¹²⁹ Ivi, p. 99.

¹³⁰ Cfr.: Gianluigi Goggi, *Diderot-Raynal e Filangieri: uno studio di fonti*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLIII, 1976, pp. 387-418; Id., *Ancora su Diderot-Raynal e Filangieri e su altre fonti della «Scienza della legislazione»*, in «La Rassegna della letteratura italiana», LXXXIV, 1980, pp. 112-160; Id., *Filangieri e l'«Ami des hommes» di Mirabeau*, in «Italianistica», X, 1981, pp. 188-214.

¹³¹ Nella *Préface du traducteur* Gallois sottolineava soprattutto la grande capacità di sintesi di Filangieri, di «enchaîner» e «distribuer avec méthode» le «grandes vérités morales», piuttosto che gli elementi innovativi della sua riflessione. La prima edizione della traduzione francese apparve negli anni 1783-1791, si cita dalla seconda edizione: *La science de la législation, par M. le Chevalier Gaetano Filangieri. Ouvrage traduit de l'italien, d'après l'édition de Naples, de 1784. Seconde édition, revue et corrigée*, Paris, Dufart, An septième [1799], 7 tomes, I, *Préface du traducteur*, pp. V-IX: p. V.

«prese le orde selvagge dell'equatore, pervertite da quegli ospiti medesimi, che doveano istruirle nelle virtù sociali»¹³². Le «barbare sponde del Senegal» dove si acquistavano «a vil prezzo i dritti inviolabili dell'umanità e della ragione» evocate da Filangieri, e la sua denuncia dell'«avarizia ardita ed insaziabile» degli europei che li spingeva «a traverso de' naufragi, a comprar tra l'arene e le tigri dell'Africa le umane vittime della [...] cupidigia»¹³³ sembrano ripresi dai seguenti passaggi dell'*Esame analitico*:

Mercati regolarmente stabiliti su le barbare sponde del Senegal, trafficano a vil prezzo i dritti inviolabili dell'umanità, e della ragione. [...] A sì fiero spettacolo inorridisce la natura, l'umanità reclama i suoi dritti, ma l'insaziabile avarizia non ode le sue voci.¹³⁴

Se questa lettura è corretta (e allo stato delle ricerche non è emersa una fonte comune a entrambi gli autori), lo stesso paragone tra Catone e gli schiavi neri suicidi tratto dall'*Essai de philosophie morale* (1749) di Maupertuis costituiva nel testo di Filangieri una citazione indiretta da Briganti. L'immagine presente nel testo di Briganti dei «navigli» dell'«insaziabile avarizia», che si «ritrovano per lo più carichi di Catoni, che sanno pre-

¹³² [Filippo Briganti], *Esame analitico del sistema legale*, Napoli, Stamperia Raimondiana, 1777 [1778], libro II, capo IV, art. III, paragr. 4, pp. 188-189: p. 188 (l'anno effettivo di pubblicazione si evince dall'*iter* di revisione, pubblicato in appendice al volume, che si conclude nel dicembre 1778). Per la biografia politica e intellettuale di Briganti cfr.: Franco Venturi, *Briganti, Filippo*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 14, 1972, pp. 254-258; T. e F. Briganti e altri minori, a cura di Antonio Vallone, Lecce, Milella, 1983; Elena Papagna, *Filippo Briganti patrizio di Gallipoli. Teoria e prassi del governo cittadino nel Settecento napoletano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006. Sul confronto spesso polemico di Briganti con alcune tesi di de Pauw e con il presunto primitivismo rousseauiano di Raynal cfr.: Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, cit., pp. 885-890; Imbruglia, *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» a Napoli*, cit., pp. 61-65.

¹³³ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 99.

¹³⁴ [Briganti], *Esame analitico*, cit., p. 188.

ferir l'indipendenza alla vita, la morte alla schiavitù»¹³⁵, era resa nella *Scienza della legislazione* con il «rossore» degli «Europei» causato dal «vedere i loro navigli spesso carichi di Catoni, che sanno preferire l'indipendenza alla vita, la morte alla schiavitù»¹³⁶.

Nelle righe immediatamente successive Filangieri si svincolava dal testo dell'*Esame analitico*, senza per questo diminuire la carica retorica della condanna della schiavitù. Di fronte alle contraddizioni di un'Europa che attentava all'universalità dei diritti dell'uomo, reagiva con stupore misto a sgomento:

Ma chi lo crederebbe? Nel mentre che il cristianesimo fa sentire nell'Europa i suoi benefici influssi, nel mentre che le nostre leggi si dichiarano in favore della libertà dell'uomo, nel mentre che l'umanità reclama da per tutto i suoi dritti, l'America europea è coverta di schiavi; la legislazione non solo si tace su quest'abuso, ma ne protegge il commercio infame¹³⁷.

Il *gène* dell'illuminista al cospetto dei tragici con l'ombra ancora da irradiare con la luce della ragione non avrebbe potuto essere espresso più chiaramente. L'imbarazzo era però superato dalla speranza che i monarchi coadiuvati dai filosofi (i «progressi de' lumi e della filosofia, uniti alle virtù de' troni») seguissero la Pennsylvania nell'abolizione della schiavitù, sottraendosi come la «piccola regione d'eroi» ai «rimorsi di quest'ingiustizia ed allo scandalo della posterità»: «i nostri codici saranno allora più analoghi a' principi della natura e della rivelazione, e il loro trionfo su gli antichi sarà allora più deciso»¹³⁸.

La risoluta condanna della schiavitù dei neri non implicava una valutazione negativa dell'espansionismo coloniale. Filangieri non metteva in

¹³⁵ Ivi, pp. 188-189. Cfr. [Mauvertuis], *Essai de philosophie morale*, Berlin, s. e., 1749, chap. V, *Du système des Stoïciens*, p. 56: «un Vaisseau qui revient de Guinée est rempli de Catons, qui aiment mieux mourir, que de survivre à leur liberté».

¹³⁶ *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 99.

¹³⁷ Ivi, p. 100

¹³⁸ *Ibid.*

discussione il diritto di acquisizione dei territori. Criticava invece la politica fallimentare di spagnoli e inglesi. La Spagna aveva mal gestito la «sorte unica di unire i vantaggi della felice posizione e del terreno più fertile dell'Europa col dominio de' paesi più ricchi dell'America», di esser stata ai tempi di Carlo V il «capo dal quale partiva tutto il gran movimento dell'Europa»¹³⁹. La Gran Bretagna aveva sacrificato con la colonizzazione una parte eccessiva della sua già esigua popolazione, invece di «contentarsi di quelli stabilimenti che erano assolutamente necessari pel suo commercio»¹⁴⁰. Gli inglesi avevano inoltre imposto ai coloni un regime monopolistico e di contribuzione arbitraria che si prestava alla contestazione: gli eventi rivoluzionari confermavano la tesi, già di Genovesi, della tendenza delle colonie a rendersi indipendenti. L'interesse per una corretta amministrazione delle colonie e l'adesione esplicita alle ragioni dei coloni insorti contro la madrepatria¹⁴¹ rinnovavano la convinzione radicata nell'illuminismo napoletano circa la centralità del comparto coloniale per la prosperità dell'Europa. Le parole con cui Filangieri introduceva il capitolo 22 del secondo libro dedicato agli *Ostacoli che recano al commercio le leggi che dirigono quello delle nazioni europee colle loro rispettive colonie* rappresentano una vera e propria sintesi delle ragioni che avevano indotto Galiani, Genovesi, Longano a riflettere su questi temi:

Oggi, che tutti gl'interessi dell'Europa hanno un rapporto con quelli dell'America; oggi, che questo nuovo emisfero è divenuto la fattoria degli Europei, fattoria sempre distrutta e spesso volte insanguinata da' suoi nuovi proprietari; oggi, finalmente, che il principale oggetto del nostro commercio è quello che si fa col soccorso delle colonie americane; oggi, io dico, le cause che lo distruggono, o almeno che impediscono, i progressi di questo commercio non debbono esser trascurate dalla scienza della legislazione¹⁴².

¹³⁹ Ivi, capo III, p. 76.

¹⁴⁰ Ivi, p. 81.

¹⁴¹ Ivi, II, libro II, capo XXII, pp. 249-263.

¹⁴² Ivi, pp. 249-250. Al riguardo non è però trascurabile la marginalità dello sterminio de-

IV. Il «codice della natura» contro la schiavitù

Nella *Scienza della legislazione* trovava dunque una nuova realizzazione il progetto di ricerca sulla schiavitù coloniale lanciato da Genovesi nel 1757 in nota alla *Storia del commercio della Gran Brettagna* di Cary. Due anni prima Longano aveva dichiarato la schiavitù inammissibile perché contraria all'uguaglianza naturale fra gli uomini. Filangieri respinse l'istituzione opponendole le leggi universali del «codice della natura», l'universalità dei diritti dell'uomo. Le ricerche degli allievi avevano effettivamente dimostrato che il commercio degli schiavi neri era «gran materia [...] per coloro che fanno delle considerazioni sulla natura dell'uomo e su la presente nostra condizione»¹⁴³.

gli *indios* nella critica filangieriana della colonizzazione: cfr. Alberto Andreatta, *Le Americhe di Gaetano Filangieri*, a cura di Alfonso Catania, introduzione di Dino Fiorot, Napoli, Esi, 1995.

¹⁴³ *Storia del commercio della Gran Brettagna*, cit., annotazione n. 23 di Genovesi al capo VII del volume III, p. 252.

V. Tra Lumi, Rivoluzioni e Imperi

[...] i diritti dell'uomo nascono come diritti
naturali universali, si svolgono come diritti
positivi particolari per poi trovare la loro piena
attuazione come diritti positivi universali¹

1. *Labolizionismo gradualista di Filippo Mazzei*

La Rivoluzione delle tredici colonie inglesi nordamericane e la Rivoluzione francese tradussero in norme costituzionali i diritti universali dell'uomo, fino ad allora soltanto teorizzati. I testi fondativi dell'autorità politica rivoluzionaria avevano però insiti elementi che smentivano l'universalità proclamata: non solo la loro validità era limitata ai membri delle società di cui erano emanazione, ma stabilivano tra essi – sebbene implicitamente – anche disuguali livelli di riconoscimento (donne, indigenti, schiavi). Tuttavia il linguaggio dell'universalità agì negli anni come un *dover essere*, un riferimento ideale al quale avrebbe dovuto uniformarsi la realtà, su cui gli esclusi avanzarono rivendicazioni che attaccavano i confini politici e sociali del riconoscimento sanciti dalle leggi positive. La contraddizione tra i principi rivoluzionari e la persistenza della schiavitù dei neri nei territori statunitensi e nelle colonie francesi rappresentava un caso emblematico della negazione dell'universalità dei diritti dell'uomo. Il problema fu ben presente a quanti tra i sostenitori dei nuovi regimi avevano maturato la convinzione dell'inammissibilità dello *status* di schiavo,

¹ Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 24.

ma allo stesso tempo l'evidenza della contraddizione alimentava la previsione, o la speranza, che i governi avrebbero provveduto presto a rimuoverla.

L'atteggiamento è assimilabile alla fiducia nutrita dai *philosophes* nella diffusione dei Lumi: lo stupore di Filangieri nell'assistere congiuntamente all'affermazione della «libertà dell'uomo» in Europa e alla sua violazione sistematica nell'«America europea [...] coverta di schiavi» si conciliava con l'auspicio che i «progressi de' lumi e della filosofia, uniti alle virtù de' troni»² avrebbero bandito l'istituzione in un futuro prossimo. Filangieri riponeva le sue speranze nei sovrani disposti a farsi soccorrere dalla filosofia nell'azione di governo. L'esperienza rivoluzionaria americana, cui guardava con grande favore, non era chiamata in causa. Anzi, l'esaltazione della Pennsylvania, della «piccola regione d'eroi» che non aveva più schiavi, deviava la focalizzazione del problema negli Stati Uniti: la scelta abolizionista dei quaccheri sembrava quasi estendersi per inerzia alle altre ex-colonie. Del resto, la giustificazione della ribellione delle «colonie anglicane», che «l'eccesso dell'oppressione» aveva «indotte a rivolgere contro la loro madre quelle armi che esse avevano tante volte impugnate per difenderla»³, non si interrogava sulle ambiguità di una rivendicazione universalista che ammetteva la schiavitù.

La questione era invece sollevata con grande chiarezza da un profondo conoscitore della realtà statunitense qual era il toscano Filippo Mazzei, che aveva lungamente vissuto in Virginia, dove strinse solidi legami con Jefferson e Franklin⁴:

Rien de plus naturel, que tous ceux qui aiment la justice et l'humanité, soient étonnés d'apprendre, qu'après la célèbre révolution arrivée en Amérique, qu'après les

² *Scienza della legislazione*, I, libro I, capo IV, p. 100.

³ Ivi, II, libro II, capo XXII, p. 261.

⁴ Per la biografia politico-intellettuale di Filippo Mazzei cfr.: Edoardo Tortarolo, *Illuminismo e rivoluzioni. Biografia politica di Filippo Mazzei*, Milano, FrancoAngeli, 1986; Id., *Mazzei, Filippo (Philip)*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 72, 2009, pp. 545-550.

principes établis dans ces nouveaux gouvernemens, qui ne respirent que la liberté et l'égalité, l'esclavage puisse encore exister dans les États-Unis⁵.

Sono le righe introduttive del capitolo dedicato alla schiavitù delle *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale*. L'opera fu pubblicata in francese a Parigi nel 1788 con il decisivo sostegno di Jefferson. Questi, ambasciatore statunitense in Francia, era infatti particolarmente interessato a un'impresa editoriale che intendeva proporre una documentata descrizione delle tredici ex-colonie inglesi e un'interpretazione della Rivoluzione svincolata dai luoghi comuni (talvolta negativi) presenti nelle opere di Mably e Raynal. Nonostante la prospettiva in prevalenza encomiastica delle *Recherches*, l'obiettivo di fornire ai lettori europei un'esatta cognizione della Repubblica statunitense non poteva tacere il paradosso dell'esistenza della schiavitù. Ammetterne il carattere paradossale serviva a entrambe le cause, quella dell'elogio e della corretta informazione, giacché confermava in negativo l'autentica vocazione alla libertà e all'uguaglianza degli Stati Uniti. Mazzei procedeva quindi a spiegare le ragioni per le quali non si era ancora cancellata la «tache» dell'«esclavage», che gravava soprattutto sui cinque Stati meridionali. A fronte di un passato di proprietario di schiavi nella sua tenuta in Virginia («Colle»), assumeva una posizione risolutamente antischiavista: «tout homme juste conviendra qu'il faut y porter remède le plutôt possible». Tuttavia la stessa gravità del male suggeriva soluzioni dettate dalla prudenza, in quanto «trop de précipitation rend souvent le remède pire encore que le mal»: era dunque la necessità di escogitare soluzioni equilibrate ad aver

⁵ *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale, où l'on traite des établissemens des treize colonies, de leurs rapports et de leurs dissensions avec la Grande-Bretagne, de leurs gouvernemens avant et après la révolution, etc. par un citoyen de Virginie* [Filippo Mazzei]. *Avec quatre lettres d'un bourgeois de New-Heaven sur l'unité de la législation*, (Colle)-Paris, Froullé, 1788, 4 parties, IV, ch. X, p. 127. Dell'opera esiste anche una moderna traduzione italiana corredata da un'introduzione di Ennio Di Nolfo: Filippo Mazzei, *Ricerche storiche e politiche sugli Stati Uniti dell'America Settentrionale*, Firenze, Ponte alle grazie, 1991.

lasciato ancora irrisolta la questione dell'impiego di schiavi neri. Mazzei entrava poi nel merito del problema sottolineando che qualunque forma di emancipazione dei neri doveva confrontarsi con lo stato di abbruttimento in cui versavano a causa della loro condizione servile; bisognava cioè educarli al «bon usage» della libertà. L'esperienza suggeriva infatti che il repentino passaggio di *status* da schiavo a libero poteva avere effetti nocivi sulla persona ex-schiava e sull'intera comunità:

Élevés dans l'ignorance et dans la persuasion qu'ils n'ont rien à perdre ni à espérer, considérant le travail comme la suite de l'esclavage, on en a vu plusieurs, après avoir été mis en liberté, se livrer à l'inaction et à la paresse, être par-là à charge au public, et terminer leur vie dans la misère et dans l'opprobre⁶.

Frequentatore dei *milieux* parigini che alla fine degli anni '80 contribuirono a fondare la Société des amis des Noirs, cui era legato anche dalla comune affiliazione massonica⁷, Mazzei ne condivideva il programma gradualista che prevedeva per gli schiavi l'indispensabile apprendistato alla libertà. Gli abolizionisti francesi ritenevano che l'emancipazione graduale fosse non solo uno strumento efficace per un'effettiva liberazione degli schiavi dal loro stato di minorità umana, ma l'unica proposta politica per contrastare il peso delle *lobbies* schiaviste sulle decisioni dei governi, in quanto avrebbe evitato i possibili problemi di ordine pubblico e di adattamento del sistema coloniale derivanti dall'abolizione della schiavitù. Si trattava di una posizione largamente condivisa nell'abolizionismo transnaziona-

⁶ *Recherches sur les États-Unis*, cit., IV, pp. 127-128.

⁷ Mazzei frequentava il cenacolo che si riuniva ad Auteuil intorno alla vedova di Helvétius, centro della loggia massonica delle Neuf sœurs, animato, tra gli altri, da *philosophes* quali Condorcet, La Rochefoucauld, Dupont de Nemours, Gallois. Su questi ambienti cfr.: Sergio Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968; Giuseppe Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 167 e ss. Sui rapporti di Mazzei con la massoneria toscana cfr. Renato Pasta, *Fermenti culturali e circoli massonici nella Toscana del Settecento*, in *Storia d'Italia, Annali*, 21, *La massoneria*, cit., pp. 447-483.

le, come emerge dalle pagine in cui Mazzei passava in rassegna le proposte discusse nel dibattito statunitense: «quelques personnes sensées»⁸ in Pennsylvania avevano pensato di istituire delle scuole pubbliche riservate ai figli degli schiavi e di fissare una data per la fine della schiavitù coincidente con il compimento del percorso educativo; altri avevano proposto di rimpatriare gli schiavi in Africa oppure di venderli nelle isole caraibiche utilizzando il ricavato per indennizzare i proprietari. Particolare attenzione era dedicata alle *Notes on the State of Virginia* (1782) del suo amico Jefferson, che criticava a più riprese. Considerava irrealizzabile, per motivi economici, la proposta di stabilire una nuova colonia in cui inviare gli schiavi neri, rimpiazzando la perdita di manodopera con lavoratori salariati. Ma soprattutto contestava le ragioni con cui Jefferson esortava a evitare i matrimoni misti, a «ne pas laisser les Nègres se confondre avec nous». Si trattava di un principio sbagliato perché pretendeva di fondare il giusto sul gusto, sulla «beauté» del colore bianco che non autorizzava a imporre divieti:

Tous, il est vrai, ne penseront pas ainsi, et on ne peut jamais disputer sur les goûts; mais personne ne pourra s'en plaindre, dès que les loix n'obligeront jamais les blancs à se marier avec les Nègres or des Mulâtres. Le point essentiel est que les loix ne le défendent pas; défense qui choqueroit la justice et la saine politique⁹.

La presa di distanza dagli indirizzi discriminatori presenti nelle *Notes on Virginia* non gli impediva di esprimere la sua convinta adesione ad altri giudizi di Jefferson. In particolare Mazzei condivideva l'idea di rendere la libertà al maggior numero di schiavi possibile e di estendere congiuntamente il diritto di cittadinanza. Un'estensione che non era concepita come una generosa elargizione, ma come la restituzione dei diritti di cui gli schiavi erano stati ingiustamente privati secondo il «principe sacré contenu dans le premier article de notre déclaration des droits: que tous les hommes nais-

⁸ *Recherches sur les États-Unis*, cit., IV, p. 128.

⁹ Ivi, p. 132.

sent également libres et indépendans». Questo sacro principio, precisava Mazzei suggellando la sua argomentazione antischiavista, che «émane de la plus saine philosophie» in quanto «question du droit de la nature», non faceva «aucune distinction de couleur»¹⁰. Al cospetto dell'uguaglianza naturale fra gli uomini, restava tuttavia la necessità di un intervento graduale per sanare l'ingiustizia. Tra le misure immediate da attuare individuava, anche in questo caso in perfetta sintonia con il movimento abolizionista transnazionale, la soppressione della tratta. Su questo aspetto non c'erano gradualismi da valutare, anzi il divieto di introdurre nuovi schiavi rappresentava il primo momento del programma di progressiva abolizione della schiavitù: «il existe de très-bonnes raisons pour différer de rendre la liberté aux esclaves, là où le nombre en est considérable; mais il n'est aucune pour en introduire de nouveaux»¹¹.

A sostegno del suo abolizionismo gradualista Mazzei chiudeva queste pagine della *Recherches* dedicate alla schiavitù riportando un intero capitolo, il quinto, delle *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* (1781) di Condorcet, in cui quest'ultimo discuteva «de l'injustice de l'esclavage des Nègres, considérée par rapport au législateur». Celato dietro il nome di Schwartz, Condorcet vi esponeva le circostanze in cui il dovere assoluto di riparare all'ingiustizia di una legge contraria al diritto degli uomini («soit nationaux, soit étrangers») lasciava alla prudenza del legislatore la scelta dei mezzi e dei tempi di attuazione. Tali circostanze riguardavano i casi in cui gli interessi delle vittime suggerivano delle «précautions qui entraînent des délais», e quelli in cui il mantenimento della tranquillità pubblica esigeva la sospensione finanche delle «opérations les plus utiles». Entrambe le «circonstances» si presentavano nella violazione dei «droits naturels de l'humanité» perpetrata ai danni degli schiavi neri. Lo stato di abbruttimento in cui versavano li aveva resi «incapables de remplir les fonctions d'hommes libres»; era quindi possibile prevedere delle misure di progressivo riconoscimento della libertà:

¹⁰ *Ibid.* (corsivo di Mazzei).

¹¹ *Ivi*, p. 129.

[...] dans de pareilles circonstances, ne pas rendre sur le champ à des hommes l'exercice de leurs droits, ce n'est ni violer ces droits, ni continuer à en protéger les violateurs, c'est seulement mettre, dans la manière de détruire les abus, la prudence nécessaire pour que la justice qu'on rend à un malheureux devienne plus sûrement pour lui un moyen de bonheur¹².

Il legislatore aveva inoltre il dovere di predisporre le misure affinché l'ammissione degli schiavi al rango di uomini liberi non turbasse l'ordine pubblico; la cautela doveva esercitarsi soprattutto nei confronti degli expadroni, feriti nell'orgoglio e colpiti nella loro avidità. «Tels sont» – concludeva Condorcet citato da Mazzei – «les seuls motifs qui puissent permettre au législateur de différer sans crimes la destruction de toute loi qui prive un homme de ses droits»¹³. Dal canto suo Condorcet esprime la sua stima per Mazzei scrivendo, in una nota della seconda edizione di poco accresciuta delle *Réflexions* (1788), che le *Recherches* avevano per la prima volta fatto conoscere in Europa «des idées exactes» sul governo degli Stati Uniti difendendo «les droits de la raison et les intérêts de l'humanité [...] sans exagération comme sans faiblesse»¹⁴.

La vicinanza fra i due autori e le comuni convinzioni abolizioniste sono ulteriormente suffragate dal carteggio fra Mazzei e il re di Polonia Stanislao Augusto Poniatowski, relativo agli anni 1788-1791, durante i quali Mazzei fu agente del re a Parigi (si trattava di una rappresentanza diplomatica informale, in quanto Polonia e Francia non avevano rapporti ufficiali). Nella lettera del primo agosto 1788 Mazzei si faceva intermediario tra Stanislao Augusto e Condorcet, il quale auspicava «la permissione di far [...] omag-

¹² Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* (1781), présentation et notes par Jean-Paul Douguet, Paris, Flammarion, 2009, ch. 5; nelle *Recherches sur les États-Unis* il passaggio di Condorcet è citato a p. 137.

¹³ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage*, cit., ch. 5; cfr. *Recherches sur les États-Unis*, cit., IV, p. 138.

¹⁴ Condorcet, *Réflexions*, cit., *Post-Scriptum*. Delle *Réflexions* esiste una moderna traduzione in italiano: Condorcet, *Riflessioni sulla schiavitù dei negri*, a cura di Maurizio Griffo, premessa di Vittorio Dini, Napoli, Colonnese, 2003.

gio a Sua Maestà» di alcune sue opere, tra le quali c'era la «ristampa d'un'operetta di 85 pagine, parimente sua, intitolata: *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*». Mazzei non mancava di elogiare le *Réflexions*, sottolineando il merito di Condorcet di non essersi limitato a dimostrare «geometricamente [...] la barbara ingiustizia dell'infame traffico di carne umana», a confutare «tutto ciò che è stato detto e può dirsi da quei che pretendono di giustificarlo», ma di aver provato «che non è utile neppure ai possessori di schiavi»¹⁵. L'intermediazione per l'invio del *pamphlet* abolizionista non fu l'unico momento della corrispondenza in cui Mazzei affrontò questi temi. Il 6 luglio 1789 informava il sovrano della possibilità di diventare socio della Société des amis des Noirs. Nella missiva raccontava che durante la cena in casa della duchessa d'Enville (madre del duca di La Rochefoucauld), «varj degni soggetti espressero un gran desiderio che S. M. onorasse la società eretta per procurar l'abolizione della schiavitù dei mori con divenirne socio». I convitati a casa d'Enville (è probabile che tra questi vi fossero anche Condorcet e La Fayette) proponevano l'associazione perché sicuri che avrebbe conferito lustro e risonanza alla Société, particolarmente se Stanislao si fosse associato a titolo personale e non in qualità di monarca:

[...] la Sovranità amalgamata colla filosofia darebbe un risalto all'intrapresa non solamente onorevole, ma vantaggioso ancora, e molto più comparendovi S. M. da semplice particolare e non da Re¹⁶.

Fedele al ruolo di prudente rappresentante, Mazzei scriveva di essere intervenuto sulla questione interrogandosi sull'opportunità di comunicare la proposta a Stanislao. Il sovrano avrebbe così evitato di esporsi a un eventuale rifiuto dell'invito, mentre in caso contrario poteva ordinargli di

¹⁵ Biblioteca Centrale Nazionale di Firenze, *Manoscritti Gino Capponi*, 334, Copialettere di Filippo Mazzei, Mazzei a Stanislao, n. 5, Paris 1^{mo} aout 1788. Il volume in cui sono rilegati i manoscritti conserva le minute delle lettere di Mazzei (alcune sono scritte in italiano, altre in francese).

¹⁶ Ivi, Mazzei a Stanislao, n. 105, Parigi 6 luglio 1789.

pregare il duca di La Rochefoucauld o il marchese della Fayette o il marchese di Condorcet di proporlo alla prima adunanza della società, poiché ognuno che brami di associarsi dev'esser proposto da un membro della medesima¹⁷.

Purtroppo nella corrispondenza conservata non vi è traccia della risposta di Stanislao¹⁸, ma al di là dell'adesione o meno del re polacco alla Société (che pare non avvenne), la vicenda è di grande interesse giacché attesta, ancora una volta, la partecipazione diretta di Mazzei al movimento abolizionista francese. La breve spiegazione della procedura di associazione prova che nel luglio 1789 non facesse ancora parte del sodalizio; se fosse stato tra i soci avrebbe infatti potuto egli stesso presentare il sovrano e non avrebbe quindi avuto senso l'ipotesi di rivolgersi a Condorcet, a La Fayette o a La Rochefoucauld. L'associazione di Mazzei fu formalizzata nel corso del 1790: assente nel *Tableau des membres de la Société des amis des Noirs* per l'anno 1789, risulta tra gli *associés étrangers* in una lista successiva, conservata presso le Archives nationales di Parigi¹⁹. In entrambi gli elenchi è presente un altro fiorentino, massone (sin dall'inizio degli anni '70 affiliato alla loggia modenese Saecura fides) e amico di Mazzei, Scipione Piattoli, a Parigi dal 1786 in qualità di precettore di due rampolli della nobiltà polacca, Henryk Lubormiski e Adam Jerzy Czatoryski, famiglie con cui era entrato in contatto durante il suo precedente soggiorno a Varsavia. Ma allo stato attuale delle ricerche, del-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Le missive di Stanislao sono quasi tutte conservate presso biblioteche polacche. Il carteggio è ricostruito fino al marzo 1790 in *Lettres de Philippe Mazzei et du roi Stanislas-Auguste de Pologne*, a cura di Vittorio Criscuolo, Jerzy Michalski e Monika Senkowska-Gluck, Roma, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, 1982, vol. I.

¹⁹ *Tableau des membres de la Société des amis des Noirs. Année 1789*, in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage. Textes et documents*, Paris, Edhis, 1968, 12 tomes, VI, 4 (su questa fondamentale raccolta di fonti in ristampa anastatica cfr. Carminella Biondi, *La Rivoluzione francese e la schiavitù: buio a mezzogiorno o alba di liberazione?*, in «Spicilegio moderno», 1, 1972, pp. 139-146). La lista successiva in cui «Mazzei» è il quinto fra gli *associés étrangers*, conservata presso le Archives nationales con la segnatura AD XVIII, C 115, è riprodotta in appendice da Eloise Ellery, *Brissot de Warville. A study in the history of French Revolution*, New York, Ams, 1915, pp. 442-447.

le posizioni antischiaviste di Piattoli non resta che il biglietto elogiativo delle qualità morali dell'ex-schiavo Ottobah Cugoano, citato dal traduttore Antoine Diannyère nella prefazione alla traduzione francese dei *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery and commerce of the human species* dello stesso Cugoano²⁰.

Nel dicembre 1791 Mazzei lasciò Parigi per dirigersi alla volta di Varsavia, dove avrebbe raggiunto Piattoli, già da due anni fidato consigliere di Stanislao (fu tra gli autori della costituzione polacca del 3 maggio 1791). Non restò abbastanza nella capitale francese per commentare il decreto di abolizione della schiavitù votato dalla Convenzione nazionale il 4 febbraio 1794. L'immediato riconoscimento della libertà per gli schiavi delle colonie spiazzò gran parte del movimento abolizionista e con ogni probabilità non avrebbe trovato d'accordo Mazzei, che anche sulla crescente radicalizzazione della Rivoluzione in Francia mantenne salde le sue con-

²⁰ *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres, traduit de l'Anglais, d'Ottobah Cugoano, africain, esclave à la Grénade et libre en Angleterre*, Londres-Paris, Royez, 1788, *Preface du traducteur*, pp. V-XII, in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, cit., tome X. Nei suoi scritti editi Piattoli non affrontò la questione della schiavitù dei neri, così come non vi sono tracce delle sue convinzioni antischiaviste tra le carte dell'*Archivio Piattoli* conservato presso la Biblioteca dell'Accademia polacca di Roma. L'unica biografia di Piattoli è quella ormai datata di Alessandro D'Ancona, *Scipione Piattoli e la Polonia. Con un'appendice di documenti*, Firenze, Barbera, 1915 su cui cfr. Grazia Tomasi, *Gli studi di Alessandro D'Ancona su Scipione Piattoli*, in «Critica storica», XXIII, 1986, pp. 199-214; la stessa Tomasi ha indagato gli anni modenesi di Piattoli (1772-1781) e in particolare il suo importante contributo al dibattito europeo sulle sepolture con il *Saggio intorno al luogo di seppellire* (1774): *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extra-urbano*, Bologna, Il Mulino, 2001. Altri studi di rilievo su Piattoli sono: Giampiero Bozzolato, *Polonia e Russia alla fine del XVIII secolo (Scipione Piattoli: un avventuriero onorato)*, Padova, Marsilio, 1964; Silvia Berti, *Un abate italiano da riformatore a rivoluzionario: Scipione Piattoli autore dell'«Essai sur la nature et les bornes de la subordination militaire» (1789)*, in «Rivista storica italiana», XCII, 1980, pp. 208-234; Giuseppe Orlandi, *Gli artefici della Costituzione del 3 maggio 1791. Scipione Piattoli: la carriera di un «avventuriero onorato»*, in «Atti e memorie. Accademia nazionale di scienze, lettere ed arti di Modena», IX, 1991-1992, pp. 308-352.

vinzioni gradualiste. Fece però in tempo a soffermarsi sul decreto del 15 maggio 1791 che stabiliva l'uguaglianza politica dei mulatti:

Ci è luogo di credere, che a S. Domingo i due opposti partiti dei bianchi sienosi riuniti per far bruciare ignominiosamente il decreto dell'Assemblea Nazionale, che accorda *una porzione solamente* di giustizia ai mulatti liberi e possidenti. Così va il mondo; in un luogo chiamano libertà la schiavitù, in un altro la licenza²¹.

Nell'adesione alla misura in favore dei mulatti, nel rifiuto delle opposte prospettive di quanti nelle colonie chiamavano libertà la schiavitù e di coloro che in Francia confondevano la libertà con la licenza dettata dal radicalismo, Mazzei riproponeva la tesi esposta nelle *Recherches*: il paradosso dell'esistenza di schiavi sul territorio americano era lo stesso delle colonie schiaviste della Francia rivoluzionaria. In entrambi i casi la logica della progressiva emancipazione fallì: gli Stati Uniti risolveranno la questione soltanto dopo la guerra civile del secolo successivo; la Francia percorse la strada del bando immediato, che fu però presto interrotta, nel 1802, dal primo console Napoleone Bonaparte. Una strada, quest'ultima, incrociata almeno sul piano della riflessione teorico-politica dal patriota Matteo Galdi, che fornì il contributo italiano più significativo al dibattito antischiavista europeo.

2. Del commercio dei Negri

Nel primo libro della *Scienza della legislazione*, la vibrante denuncia della negazione dei «dritti inviolabili dell'umanità e della ragione» perpetrata ai danni degli africani veniva sviluppata in circa due pagine, uno spazio abbastanza esiguo per stessa ammissione di Filangieri:

²¹ BCNF, *Manoscritti Gino Capponi*, 334, Copialettere di Filippo Mazzei, Mazzei a Stanislao, n. 326, Parigi 19 agosto 1791.

Io scorro rapidamente sopra questi oggetti, perché temo sempre di urtar nell'errore di coloro che si distendono inutilmente nel dimostrare alcune verità nelle quali tutti gli uomini convengono. Preferirei volentieri il partito di tacerle, se la natura del lavoro che ho intrapreso e le leggi del metodo non me lo proibissero²².

La premura di Filangieri di evitare l'errore di dilungarsi su argomenti noti e condivisi non è molto diversa dal citato giudizio di Isert sull'inutilità di unire le sue «plaintes, aux remontrances de tant de célèbres philosophes, sur le trafic le plus injuste et le plus inhumain [...] dont les Européens ne cessent de se rendre coupables»²³. Si tratta dunque di una testimonianza di grandissimo rilievo, in quanto prova ulteriormente la diffusione di una *communis opinio* antischiavista. Un *antischiaismo senza colonie* quello dei *philosophes* napoletani, ricostruito nei capitoli precedenti attraverso gli scritti di Galiani, Genovesi, Longano e Briganti, e che nella *Scienza della legislazione* veniva pienamente assunto all'interno della filosofia politica riformatrice fondata sull'adeguamento delle leggi civili ai principi giusti e immutabili del diritto naturale. Un discorso critico legato alla stagione culturale di cui era il prodotto, che rielaborò gli stimoli provenienti dal dibattito europeo, accompagnandone la progressiva radicalizzazione.

Dopo la sintesi filangieriana, fino alla fine degli anni '80 non si rilevano riflessioni tali da integrare quanto elaborato in precedenza. Nel 1781 era Briganti a ribadire la sua posizione critica nel terzo libro dell'*Esame economico del sistema civile*, individuando nella schiavitù la «più violenta» tra le cause di decremento della popolazione. Per dimostrare questa tesi illustrava gli effetti negativi sia della schiavitù civile, che «spossa la fertilità dei campi», sia della schiavitù domestica, che «annienta la fecondità degli uomini». La natura antieconomica dell'istituzione era conseguenza di uno *status* che «comunque voglia definirsi [...], è sempre un delitto di lesa umanità, ed un attentato contra la ragion di natura»²⁴. Nella prima edi-

²² *La scienza della legislazione*, I, libro I, cap. IV, pp. 100-101.

²³ *Voyages en Guinée*, cit., p. 306; vedi *supra* cap. I, paragr. 1.

²⁴ [Filippo Briganti], *Esame economico del sistema civile*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1780

zione dei *Saggi politici* (1783-1785) di Pagano invece, nonostante la grande attenzione alla storia dell'umanità e alla definizione di una teoria dei diritti dell'uomo, il problema della schiavitù coloniale non costituiva oggetto di riflessione.

Un nuovo fondamentale contributo venne dalla provincia del Regno, dal Principato citeriore dove era nato Genovesi, con la pubblicazione nel luglio del 1789 dell'articolo *Del commercio dei Negri. Disamina di una memoria del Sig. Linguet* di Galdi, su cui ci si è già soffermati nel primo capitolo. L'articolo è l'esito di maggior importanza del patrimonio critico antischiavista elaborato dalla cultura dei Lumi napoletana, che il *philosophe* salernitano seppe aggiornare e riformulare confrontandosi con la piattaforma di propaganda e di azione comune del movimento abolizionista transnazionale²⁵. Un esito destinato a ulteriori sviluppi durante la congiuntura rivoluzionaria e napoleonica; anni durante i quali Galdi, per sfuggire alle persecuzioni borboniche seguite alla congiura giacobina napoletana del 1794, trascorse il suo esilio nella Milano cisalpina (1796-1799) e all'Aja (1799-1808), dove fu incaricato della rappresentanza diplomatica della Repubblica cisalpina, della Repubblica italiana e, infine, del Regno d'Italia.

Il rilievo della questione coloniale nel pensiero politico di Galdi fu già evidenziato da Paolo Frascani in un importante articolo del 1972²⁶. Fra-

[1781], libro III, cap. III, paragr. 24, p. 318. La data effettiva di pubblicazione si evince dalle revisioni pubblicate alla fine del volume.

²⁵ Riprendo fino alla fine del paragrafo, con modifiche, integrazioni e aggiornamenti, parte di quanto anticipato in Alessandro Tuccillo, *Contro l'«esecrabil commercio infame»: Matteo Galdi e il problema della schiavitù coloniale*, in *Modelli d'oltre confine*, cit., pp. 163-178.

²⁶ Paolo Frascani, *Matteo Galdi: analisi di una trasformazione ideologica durante il periodo rivoluzionario-napoleonico in Italia*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LIX, 1972, pp. 207-234. La mancanza di un'aggiornata biografia politico-intellettuale di Matteo Galdi, dopo quella ormai datata di Mariano Orza, *La vita e le opere di Matteo Angelo Galdi. Con appendice di lettere diplomatiche*, Napoli, Premiata scuola tipografica dei sordomuti, s. d. [1909], è segnalata in quasi tutti gli studi che gli sono stati dedicati. I profili biografici di riferimento, oltre a quello di Frascani, restano quelli tracciati da Marcello Capurso, *Matteo Galdi. Dalla monarchia riformistica alla monarchia costituzionale*, «Studi economico-giuridici dell'Università di Cagliari», 1954, pp. 129-201; da Delio Cantimori

scani tratteggiava una linea evolutiva che attraversava le diverse lezioni dell'antischiavismo francese: dalla serrata opposizione allo schiavismo di Linguet, dettata da un umanesimo radicale ispirato dalle letture di Raynal, Robertson e Filangieri, Galdi sarebbe passato gradualmente a una critica che accoglieva la lezione della fisiocrazia e di Condorcet, tendente a evidenziare il carattere antieconomico della schiavitù, piuttosto che l'esigenza umanitaria in sé. Sulla base degli studi più recenti su Galdi²⁷ e di quanto si è provato finora ad argomentare, la lettura di Frascani mostra indubbiamente delle rigidità interpretative da ridiscutere.

Galdi pubblicò l'articolo *Del commercio dei Negri* nel «Magazzino enciclopedico salernitano», primo giornale scientifico e letterario della provincia del Regno di Napoli, la cui breve esistenza fu scandita da 25 numeri usciti con cadenza settimanale dal 3 luglio al 25 dicembre 1789²⁸. Si tratta di un'esperienza editoriale inscritta in quell'eccezionale fase di rinnovamento degli interessi culturali che riguardò i letterati delle province a partire dalla diffusione del magistero genovesiano. È lo stesso Galdi a scrivere, circa vent'anni dopo, della vitalità di quegli ambienti. In un passo dei *Pensieri sull'istruzione pubblica relativamente al Regno delle Due Sicilie* (1809) ricordava che la pubblicazione del «Magazzino» era stata resa possibile dall'apertura di una stamperia a Salerno. Un evento che aveva consentito di sottrarre i redattori all'oblio cui erano tradizionalmente condanna-

nella nota biografica *Matteo Angelo Galdi*, in *Giacobini italiani*, a cura di Delio Cantimori e Renzo De Felice, Bari, Laterza, 1956-1964, 2 voll., I, pp. 439-443; e da Carlo D'Alesio, *Galdi (Galdo)*, *Matteo Angelo*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 51, 1998, pp. 374-377. Per la bibliografia degli studi su Galdi rinvio alla mia *Nota bibliografica* in Matteo Galdi, *Memorie diplomatiche*, a cura di Alessandro Tuccillo, Napoli, Guida, 2008, pp. 65-71, da integrare con: Massimiliano Vaghi, *Angelo Matteo Galdi e il dibattito sulle costituzioni dell'anno III. Il caso delle Réflexions sur les révolutions dans la République Batave*, in «Nuova rivista storica», XCII, 2008, pp. 455-480; Girolamo Imbruglia, *Illuminismo e politica in una inedita Memoria di Matteo Galdi del 1814*, in *Le scienze nel Regno di Napoli*, a cura di Roberto Mazzola, Aracne, Roma, 2009, pp. 47-74; Marina Scolla, *Il repubblicanesimo di Matteo Angelo Galdi (1789-1799)*, Firenze, Cet, 2010.

²⁷ Rao, *L'espace méditerranéen dans la pensée et les projets politiques des patriotes italiens*, cit.

²⁸ Cfr. Capone, *Il «Magazzino enciclopedico salernitano»*, cit.

ti i letterati di provincia per la mancanza di un luogo fisico dove stampare i loro testi. Non erano le idee a mancare nei centri lontani dalla capitale. Al contrario, i tanti manoscritti rimasti inediti «da esperta mano trascelti, dandone alla luce i più classici, i più degni di un tale onore, farebbero ricredere forse i nazionali e gli stranieri della pretesa ignoranza e barbarie in cui giacciono le nostre provincie»²⁹. Lo dimostravano gli effetti della «mediocre stamperia» aperta a Salerno da Ferdinando Campo negli ultimi mesi del 1787³⁰:

[...] appena fu stabilita in Salerno una mediocre stamperia, che videsi uscir alla luce il *Magazzino salernitano*, giornale periodico compilato da pochi letterati cittadini, amici del bene pubblico, e che non chiedevano altro compenso per le loro cure che i vantaggi della Patria, e che non erano mossi da altro sentimento, d'altro interesse che dall'amor della gloria³¹.

Quanto si è rilevato in precedenza a proposito della *communis opinio* antischiavista trova un'importante conferma nella scelta dei redattori del «Magazzino» di riservare ben otto delle sedici pagine dei primi due numeri al *Commercio dei Negri*. Il saggio muoveva dalla dichiarata necessità di confutare le posizioni filo-schiaviste di Linguet, valutate come anacronistiche rispetto alle battaglie degli abolizionisti inglesi e, più in generale, alla «luce del Secolo XVIII» che rendeva «egualmente puerile [e] tedioso il dimostrare co' principj del *dritto pubblico universale*, l'ingiustizia della tratta de' Negri»³². La palese ingiustizia, la triste sorpresa nel leggere la difesa dei vili interessi dei mercanti di uomini da parte di un compatriota di

²⁹ *Pensieri sull'istruzione pubblica relativamente al Regno delle Due Sicilie di Matteo Gal-di*, Napoli, Stamperia reale, 1809, p. 55.

³⁰ Cfr.: Anna Maria Rao, *Note sulla stampa periodica napoletana alla fine del '700*, in «Prospettive settanta», X, 1988, pp. 332-366; Id., *Mercato e privilegi: la stampa periodica, in Editoria e cultura a Napoli*, cit., pp. 173-199.

³¹ *Pensieri sull'istruzione pubblica*, cit., pp. 60-61.

³² *Del commercio dei Negri*, p. 4.

Voltaire e Montesquieu dovevano essere condivise dai principali animatori del periodico – dai matematici Gennaro Fiore e Giuseppe Grippa³³ al latinista Onofrio Gargiulli – e ritenuti di grande attualità e interesse per i potenziali lettori degli ambienti colti provinciali. Non si spiegherebbe altrimenti la scelta di pubblicare, tra le due parti dell'articolo di Galdi, anche la traduzione (anonima) di un *Dialogo tra Colombo e Las Casas del Sig. Mallet*³⁴. Attribuito erroneamente a Jacques Mallet Du Pan³⁵, il *Dialogo* traduceva il *Dialogue* tra Colombo et Las Casas scritto dall'avvocato ginevrino Jean Louis Mallet per la rivista francese «L'Année littéraire» (1787)³⁶. Mallet articolava una condanna della colonizzazione che prescindeva dalla questione dei diritti dell'uomo e della loro negazione agli *indios* e agli schiavi africani, recuperando la figura di Las Casas come emblema di un impegno morale sensibile alle vittime dell'espansionismo europeo. Nel dialogo Colombo si doleva del comportamento dei *conquistadores*, ma allo stesso tempo sosteneva gli effetti positivi della scoperta dell'America affidandosi al comune elogio del commercio intercontinentale. Il frate domenicano gli opponeva, riuscendo a far vacillare le convinzioni del suo interlocutore, l'impossibilità di valutare positivamente un fenomeno che aveva causato tante sofferenze al genere umano:

[...] qualunque vantaggio che l'America abbia procurato al commercio, io non potrò mai credere che la di lei scoperta sia stata utile al genere umano, fino a tanto

³³ Galdi li ricorda entrambi come suoi precettori in nota al passo dei *Pensieri sull'istruzione pubblica* precedentemente citato, p. 61. Su Grippa e la sua polemica con Filangieri a difesa della nobiltà feudale cfr. Pasquale Villani, *Un oppositore di Filangieri: G. Grippa, professore nelle scuole di Salerno*, in «Rassegna storica salernitana», XXVII, 1966, pp. 33-38.

³⁴ *Ginevra. Dialogo tra Colombo, e Las Casas. Del Sig. Mallet*, in «Magazzino enciclopedico salernitano», n. I, venerdì 3 luglio 1789, pp. 7-8.

³⁵ Questa l'attribuzione di Parisi, «*Del commercio dei negri*», cit., pp. 605-606; in precedenza Capone e Frascani si erano limitati a segnalare il dialogo senza avanzare ipotesi sulla fonte.

³⁶ *Dialogue. Colomb et Las-Casas*, Genève, le 3 octobre 1787, in «L'Année littéraire», tome XXXIV, 1787, tome VII, pp. 210-214 (Slatkine reprints, Genève, 1966).

che non mi si dimostrerà che questa scoperta non abbia cagionato la spopolazione del Nuovo Mondo, l'esportazione de' Negri, né la propagazione di quel flagello nato in seno de' piaceri³⁷.

La rivista fondata da Élie Fréron, non certo vicina agli ambienti illuministi, interveniva nel dibattito proponendo una decisa critica della schiavitù coloniale incentrata su un sostanziale rifiuto della moderna società commerciale. Ben diversa era la prospettiva dell'antischiavismo degli illuministi napoletani, ma per quanto lontano su alcuni punti essenziali, il *Dialogue* di Mallet era sicuramente un efficace sostegno all'argomentazione galdiana.

La *Disamina di una memoria del Sig. Linguet* si traduceva in una confutazione senza riserve. L'attacco di Galdi a Linguet era frontale. Lo considerava non solo un sostenitore della schiavitù, ma anche un subdolo polemistista che mascherava la nefandezza della tratta e gli interessi particolari che le erano sottesi, esaltandone il presunto contributo al benessere generale. Il quadro polemico delineato da Galdi sembrerebbe avallare l'immagine di un Linguet intransigente avversario dei *philosophes*, di conservatore apologeta del dispotismo orientale e della schiavitù, che invece gli studi di Luciano Guerçi, Marco Minerbi e, più recentemente, Vito Stella³⁸ hanno ricondotto alla complessità di un pensiero non certo riducibile agli esiti estremi che pur in parte conobbe. Tali esiti erano fondati sul rifiuto della concezione della società civile come luogo in cui l'uomo poteva realizzare i propri bisogni naturali e vivere secondo le leggi della ragione. In altri ter-

³⁷ «Magazzino enciclopedico salernitano», n. I, cit. p. 8. Così il testo originale: «[...] quel-qu'avantage que l'Amérique ait procuré au Commerce, je ne pourrai croire qu'elle ait été utile au genre humain, tant qu'on ne me prouvera pas que cette découverte n'a point causé la dépopulation du Nouveau Monde, l'exportation des Nègres, ni la propagation de ce fléau né au sein des plaisirs», «L'Année littéraire», tome XXXIV, cit., pp. 213-214.

³⁸ Luciano Guerçi, *Libertà degli antichi*, cit., pp. 141-165; Id., *Linguet storico della Grecia e di Roma* e Marco Minerbi, *Le idee di Linguet*, in «Rivista storica italiana», XCIII, 1981, rispettivamente pp. 615-679 e 680-733; Vito G. Stella, *Linguet philosophe*, in «Studi settecenteschi», 18, 1998, pp. 89-157.

mini Linguet si opponeva alla tesi giusnaturalista, fatta propria dall'illuminismo politico, secondo la quale attraverso l'attività legislativa era possibile riconoscere progressivamente i principi del diritto naturale nella società civile. Per Linguet, invece, tra stato naturale e stato civile vi era una netta e insanabile discontinuità: con la proprietà s'instaurava un'associazione civile dominata da una minoranza; dominio che non poteva essere scalfito da un'azione legislativa riformatrice orientata a recuperare i diritti naturali dell'uomo. La polemica contro i *philosophes* prendeva le mosse dalla teoria politica di Rousseau, che però risolveva in una insolita forma di conservatorismo, incline a perorare la causa delle classi sociali più disagiate, dei *manouvriers*. È dunque a partire da questi presupposti che Linguet delineò l'apologia della schiavitù antica e del dispotismo asiatico. Le nazioni europee avevano proscritto la schiavitù senza per questo aver reso universale la libertà – operazione ritenuta in ogni caso irrealizzabile nella società civile –, ma anzi riversando sui lavoratori il peso ancor più gravoso dell'indigenza, che seguiva le variazioni dei prezzi dei generi alimentari. Lo schiavo delle antiche città greche era infatti al riparo dall'indigenza in virtù della soggezione assoluta al padrone, che era tenuto a provvedere al suo sostentamento. Linguet non mancò di far interagire le sue convinzioni con le forme che la schiavitù aveva assunto nelle colonie americane, soprattutto negli anni di ascesa del movimento abolizionista. Considerava esecrabili la tratta e la schiavitù dei neri, ma coerentemente le riteneva un aspetto di un sistema irrimediabilmente cristallizzato nei rapporti di subordinazione. Intese pertanto svelare l'ipocrisia degli abolizionisti che si mostravano attenti alle sorti dei neri africani senza curarsi della povertà dei lavoratori europei; costoro, a differenza degli schiavi, non avevano garantita nemmeno la sussistenza.

Non è possibile stabilire se Galdi prima di confutare la memoria oggetto del *Commercio dei Negri* avesse letto la *Théorie de lois civiles* e le altre opere di Linguet, ma l'interesse per l'articolo prescinde dalla sua comprensione o meno degli argomenti avanzati dal polemista francese. L'identificazione del testo confutato non può avvalersi di una citazione esplicita da parte di Galdi; l'appellativo di «*Annalista Politico*,

e *Letterario*»³⁹ con cui veniva qualificato l'autore della memoria orientata però l'indagine verso le «*Annales politiques, civiles et littéraires du dix-huitième siècle*», dirette da Linguet dal 1778 al 1792. La scelta di evitare una dettagliata disamina non ne agevola il riconoscimento tra le centinaia di articoli della rivista – che infatti non è stato risolto dagli studiosi che si sono occupati finora del *Commercio dei Negri* – ma le due citazioni testuali di Linguet, che Galdi riporta per contestare «le più solide sue ragioni», costituiscono un importante indizio:

Linguet sul bel principio ingenuamente confessa l'ingiustizia della tratta de' Negri. Crederebbe ognuno, che dopo siffatta confessione, dovrebbe seguire la ragionata serie de' motivi inducenti le Nazioni Europee a contenersi nell'antico sistema, rigittando i reclami di quegl'infelici [...].

Niente di questo espone il Signor Linguet: nessuno di questi mali lo atterrisce; ma bensì qualche frivolezza veramente *Parigina*. Ecco le più solide sue ragioni.

1. *Il commercio di questo Bestiame umano*, ci serviamo delle sue espressioni, è odioso bensì, ma per ora irreformabile: 2. *porterebbe seco l'irreparabile rovina di tanti interessati*. Ecco i raziocinj metafisici con cui si pretende sostenere l'ingiustizia!⁴⁰

Le citazioni in italiano potrebbero indurre a rintracciarle nei volumi tradotti a Firenze presso l'editore Filippo Stecchi, tra il 1778 e il 1783, con il titolo di «*Annali politici, civili e letterari del secolo decimottavo*». La fonte di Galdi è invece nei numeri successivi dell'originale francese, che non furono tradotti in italiano ma ebbero ugualmente una notevole diffusione in Italia e anche a Napoli⁴¹. In un lungo articolo del 1788 pubblicato

³⁹ *Del commercio dei Negri*, p. 4.

⁴⁰ Ivi, p. 13.

⁴¹ Sulla diffusione delle opere di Linguet in Italia e sulla traduzione in italiano delle «*Annales*» cfr.: Venturi, *Linguet in Italia*, cit.; Valentino Baldacci, *Filippo Stecchi. Un editore fiorentino del Settecento fra riformismo e rivoluzione*, Firenze, Olschki, 1989. Su questi temi e, più in generale, sull'editoria fiorentina nel Settecento cfr.: Renato Pasta, *Editoria e stampa nella Firenze del Settecento*, in Id., *Editoria e cultura nel Settecento*, cit., pp. 1-37; Ma-

nel tomo quindicesimo⁴², tra le continue puntate polemiche anti-inglesi, Linguet si soffermava infatti sul dibattito alla Camera dei comuni riguardante l'abolizione della tratta dei neri. La sua sferzante ironia era rivolta contro la smisurata eco pubblica suscitata dalla questione, quasi si trattasse, scriveva, di un'«affaire d'État de la plus haute importance»⁴³. Aggiungeva, inoltre, che il

Parlement au lieu de statuer sur l'objet des pétitions absurdes qui lui avoient été présentées, s'est borné à quelques petits reglemens, non pas sur l'affranchissement des *Esclaves* en général, non pas sur le commerce odieux sans doute, et cependant irréformable pour le moment du moins, de ce bétail humain, mais sur son transport des haras où il naît, aux marchés où il se débite⁴⁴.

Il passaggio sulla tratta dei neri, definita un «commerce odieux [...] de [...] bétail humain», ma «cependant irréformable pour le moment du moins», sembra lasciare pochi dubbi che si tratti della prima delle due citazioni riportate da Galdi. L'attribuzione è suffragata dalla corrispondenza tra il discorso di Linguet, che muoveva dal dibattito inglese sull'abolizione della tratta, e l'esaltazione da parte di Galdi di quel dibattito, dei «generosi impulsi di una nazione, che quantunque interessatissima nell'esecrabile commercio infame, sembra voler sacrificare l'interesse privato alla ragione, ed alla giustizia»⁴⁵. Resta un'incongruenza riguardante la seconda

ria Augusta Timpanaro Morelli, *Autori, stampatori, librai. Per una storia dell'editoria in Firenze nel secolo XVIII*, Firenze, Olschki, 1999.

⁴² *Angleterre. Alliance de cette couronne avec la Prusse. Vacances du Parlement. L'idée de l'abolition de l'esclavage des Nègres rejetée*, in «Annales politiques, civiles et littéraires du dix-huitième siècle», par m. Linguet, Bruxelles, 1788, tome quinziesme, pp. 11-39 (Genève, Slatkine reprints, 1970, tome XV-XVI).

⁴³ Ivi, p. 21.

⁴⁴ Ivi, p. 20.

⁴⁵ *Del commercio dei Negri*, p. 13. Non è da escludere che Galdi avesse attinto notizie sul dibattito inglese anche da un precedente articolo di Linguet, pubblicato sempre nel 1788, ma nel tomo tredicesimo delle «Annales», intitolato *Projet pour la suppression de l'esclavage*

citazione, che non trova frasi corrispondenti nella fonte individuata. Si può però supporre che Galdi condensasse nell'espressione «*porterebbe seco l'irreparabile rovina di tanti interessati*» quelle che considerava le effettive ragioni del filo-schiavismo di Linguet.

«Quod genus hoc hominum, quave hunc tam barbara morem Permittit Patria?» (*Eneide*, I, 539-540), i versi di protesta che Ilioneo rivolge a Didone nel primo libro dell'*Eneide* per l'accoglienza ostile riservatagli dai cartaginesi erano utilizzati da Galdi per introdurre l'articolo: la confutazione della memoria di Linguet coincideva con la confutazione della legittimità della schiavitù, istituzione contro natura che andava bandita. L'encornio dei tentativi di riforma inglesi, attraverso i quali si stava restituendo la libertà ai neri, è emblematico della distanza che lo separava da Linguet e dal suo rifiuto del giusnaturalismo riformatore di ascendenza illuminista. In continuità con la lezione di Filangieri, Galdi chiamava in causa autori diversi tra loro (Burlamaqui, Locke, Montesquieu, Raynal e Robertson) per affermare contro i teorici della forza e della limitazione dei diritti dell'uomo nella società civile (esemplificati in Hobbes e Machiavelli), il sillogismo in virtù del quale «la schiavitù è contraria alla libertà: la libertà è il fondamento d'ogni umano dritto: la schiavitù dunque è opposta all'esser dell'uomo, e distruttiva della sua natura istessa». L'intangibilità del diritto alla libertà era ribadita giungendo, se non a giustificare, quanto meno a comprendere l'«origine» dei feroci episodi di insubordinazione degli schiavi nelle Antille:

Di tutto può l'uomo dimenticare eccettoché della libertà. La storia delle Nazioni non parla che delle rivolte dei schiavi, e propriamente in quel periodo ove la schiavitù era giunta all'estremo: questa ridotta ad un *minimo* non può diminuirsi ancor dippiù, e se si chiede oltrepassare questo limite impreteribile, riprende tutta la sua elasticità, e con impeto eguale alla somma delle sue forze infinitamente compresse, reagisce⁴⁶.

et de la Traite des Nègres. Que n'est point l'humanité qui l'a déjà suggéré, et fait adopter en Amérique, in «*Annales politiques*», 1788, tome treizième, pp. 485-511.

⁴⁶ *Del commercio dei Negri*, p. 5.

L'antischiaivismo era fondato su una concezione universalista⁴⁷ dei «diritti inviolabili di umanità, di vita, d'indipendenza»⁴⁸ mediante la quale Galdi superava qualsiasi ambiguità che poteva derivare dall'annosa diatriba anti-rousseauiana peculiare dell'illuminismo italiano. Stabilita la natura umana dei «popoli indipendenti» delle «coste della Guienna, del Benin, d'Angola, del Congo, del Capo ec.», che avevano «forma di società, morale, religione», le valutazioni positive o negative sulla loro «semplicità naturale» non avevano alcun rilievo circa la facoltà di asservirli, che era illegittima come per qualsiasi essere umano:

Se sono ignoranti, sia questo un bene, come pretese il Filosofo di Ginevra, sia un male, come la comune de' dotti sostiene, questo bene, questo male, sarà bensì tale per quegl'infelici, ma non autorizza mai l'avidità ingorda, l'inflessibile passione del guadagno ad opprimerli⁴⁹.

L'impianto teorico aveva ormai superato la dimensione della critica dell'istituzione per approdare a una posizione abolizionista, che si interrogava sulle modalità di superamento del sistema schiavista. All'interno di questa prospettiva all'ordine del giorno nel coevo dibattito transnazionale, Galdi denunciava la prevaricazione dello «spirito mercantile» sui «giusti principj della morale e della politica»⁵⁰. La propensione a far prevalere le ragioni della politica su quelle dell'economia non va però inquadrata in un generico umanesimo radicale disinteressato a «ogni giustificazione di carattere economico»⁵¹. Gli attacchi ai «mercantanti europei» e alla «cultura Europa», colpevole «di una debolezza rea, e di una ingordigia uni-

⁴⁷ «I principj finora esposti, è indubitato che partono dal fonte della verità e del giusto, dunque sono universalmente veri, e come tali potranno applicarsi alla maggior parte de' casi particolari», ivi, pp. 15-16.

⁴⁸ Ivi, p. 3.

⁴⁹ Ivi, pp. 4-5.

⁵⁰ Ivi, p. 16.

⁵¹ Frascani, *Matteo Galdi*, cit., pp. 212-213.

versale»⁵², non esauriscono la competenza di Galdi in materia, che si rivela soprattutto nell'approccio problematico all'evidenza dell'ingiustizia morale. Era infatti consapevole della sterilità di una dissertazione che si limitasse a ricorrere «alle seduzioni dell'eloquenza, per combattere una inveterata iniquità»⁵³. Una proposta abolizionista doveva invece tenere in considerazione il contesto politico ed economico in cui quella iniquità si era determinata.

Era la lezione che aveva appreso dall'*Histoire des deux Indes*, dalle diverse proposte di riforma del sistema coloniale in essa confluite. Da un lato, la lettura dell'opera enciclopedica di Raynal e dei testi fisiocratici, dall'altro lato, l'entusiastica partecipazione intellettuale alla battaglia dei parlamentari inglesi per l'abolizione della tratta. È su questo piano che si misura il salto di qualità dell'argomentazione antischiavista di Galdi rispetto alla precedente riflessione della cultura dei Lumi napoletana. L'opposizione tra schiavitù e diritto naturale era ormai un dato acquisito. Galdi intendeva perciò soffermarsi, come i fisiocrati, sulla dimostrazione della redditività del mantenimento della schiavitù nelle colonie⁵⁴, su ipotesi di indennizzo per i proprietari degli schiavi liberati, nonostante le considerasse in linea di principio inaccettabili⁵⁵. Perorava la riforma del sistema coloniale, non l'abbattimento. Auspicava anzi che la sua crisi, scandita dagli episodi di insubordinazione degli schiavi nelle piantagioni, si resolvesse in un cambiamento dello spirito di colonizzazione. Tale auspicio era declamato nelle righe conclusive del suo articolo con la forza retorica di una lunga citazione del racconto *Ziméo* (1769) di Jean François de Saint-Lambert che, probabilmente, Galdi traeva dalla recensione di Dupont de Nemours pubblicata nelle «Éphémérides du citoyen» del 1771:

⁵² *Del commercio dei Negri*, p. 4.

⁵³ *Ivi*, p. 14.

⁵⁴ «È una massima, che l'utile solo alimenta l'industria; e che non vi è terra più mal coltivata di quella, che viene smossa dalla pigra mano dello schiavo», *ivi*, p. 14.

⁵⁵ «Per soddisfare a' Proprietarj interessati (proprietarj di bestiame umano! che indegna proprietà!) si potrebbero loro assegnare delle prestazioni annue sulle opere de' loro schiavi manomessi; così non verrebbero a perdere il loro capitale», *ivi*, p. 15.

Apportiamo, dunque ai popoli Oltremarini le nostre scoperte, i nostri lumi; di qui a pochi secoli essi li accresceranno forse, e il genere umano vi avrà fatto vantaggio. Non vi sarà mai chi fondi delle colonie con sì generose intenzioni? Non invieremo mai degli Apostoli della ragione e delle arti? Saremo sempre guidati da uno spirito mercantile e barbaro, da un'avarizia insensata, che desola le due parti del globo, per dare al resto qualche superfluità? [...] Popoli politici, popoli dotati badate bene, voi non avrete morale, buon governo, costumi, se non che quando i principj del dritto naturale, secondati dalla Religione, saranno noti a tutti gli uomini, quando voi, ed i vostri Legislatori ne farete un applicazione costante alla vostra condotta, ed alle vostre leggi. Allora [...] voi saprete che il vostro denaro, non può darvi il dritto di tenere un sol'uomo nella schiavitù⁵⁶.

Fu questa idea della costruzione di un nuovo sistema coloniale che Gal-di svilupperà negli scritti del periodo rivoluzionario e napoleonico, e non una riconsiderazione del fenomeno nella sua dimensione economica, ben chiara già nel *Commercio dei Negri*. Un'idea che era al centro dell'elaborazione politica dell'abolizionismo transnazionale, e che era inscritta in alcuni caratteri fondamentali del movimento riformatore degli illuministi meridionali; nella convinzione che la legge e l'intervento dall'alto del savio legislatore rappresentassero le vie maestre per l'emancipazione della società: «questo non ebbero gli Affricani, continuano dunque a esser

⁵⁶ *Del commercio dei Negri*, p. 16, che traduce l'ampia citazione di Ziméo in «Éphémérides du citoyen, ou bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques», Paris, 1771, tome sixième, pp. 214-216: «Portons leurs nos découvertes et nos lumières; dans quelques siècles ils y ajouteront peut-être, et le genre humain y aura gagné. N'y aura-t il jamais de prince qui fonde des colonies avec des vues aussi grandes? N'enverrons-nous jamais des apôtres de la raison et des arts? Serons-nous toujours conduits par un esprit mercantile et barbare, par une avarice insensée qui désole les deux tiers du globe, pour donner au reste quelques superfluités? [...] Peuples polis, peuples savants, prenez-y garde, vous n'aurez une morale, de bons gouvernements et des mœurs, que lorsque les principes du droit naturel seront connus de tous les hommes; et que vous et vos législateurs, vous en ferez une application constante à votre conduite et à vos loix. C'est alors que [...] vous saurez que votre argent ne peut vous donner le droit de tenir un seul homme dans l'esclavage».

barbari, e continueranno, se una crisi salutare, se un genio sublime e benefico non li sollevi»⁵⁷. Il progetto riformatore per sanare le arretratezze del Regno di Napoli e la costruzione di un sistema coloniale che consentisse agli africani di uscire dalla loro condizione di barbarie erano per molti versi speculari.

3. *La Rivoluzione abolisce la schiavitù. La proposta di Matteo Galdi per un nuovo modello coloniale*

La Convention Nationale déclare que l'esclavage des Nègres dans toutes les Colonies est aboli; en conséquence elle décrète que tous les hommes, sans distinction de couleur, domiciliés dans les colonies, sont citoyens Français, et jouiront de tous les droits assurés par la constitution⁵⁸.

Con questo decreto, il 16 piovoso anno II (4 febbraio 1794) i deputati della Convenzione nazionale traducevano in legge la decisione dei commissari civili a Saint-Domingue, Sonthonax e Polverel, che dopo due anni dall'inizio dell'insurrezione degli schiavi neri (agosto 1791) proclamarono la *liberté générale* (agosto-settembre 1793) per tutti gli abitanti dell'isola. Nei primi mesi del 1794 la Francia doveva fronteggiare anche sullo scenario coloniale l'offensiva della Prima coalizione, e in tale contesto non era certo secondario il problema di Saint-Domingue, dove vacillava l'autorità del potere metropolitano a causa dell'esplosione delle conflittualità fra coloni, mulatti e schiavi. Le necessità della difficile congiuntura non possono certo ridurre il decreto di piovoso a mera ratifica dettata da ragioni di opportunità politica⁵⁹. I principi di libertà, uguaglianza, garan-

⁵⁷ *Del commercio dei Negri*, p. 6.

⁵⁸ *Décret de la Convention Nationale, du 16 jour de Pluviôse, an second de la République Française, une et indivisible, qui abolit l'Esclavage des Nègres dans les Colonies*, in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, cit., XII, 8, p. 1.

⁵⁹ Nel decreto di piovoso Michel Vovelle ha riconosciuto, mutuando la nota formula di

zia della proprietà, resistenza all'oppressione da cui la Convenzione traeva la sua autorità di organo istituzionale legislativo determinarono infatti le condizioni affinché si elevasse a norma valida per tutti i territori della Repubblica la *liberté* accordata agli schiavi dominicani.

Del resto, non si trattava del primo provvedimento legislativo in materia. La spedizione di cui facevano parte i commissari Sonthonax, Polverel e Ailhaud era giunta a Saint-Domingue nel luglio del 1792 per imporre l'applicazione del decreto del 24 marzo 1792, che estendeva ai mulatti (*gens de couleur*) – molti dei quali erano proprietari terrieri e di schiavi – il godimento dei diritti politici. L'abolizione della schiavitù andava però oltre il riconoscimento progressivo delle rivendicazioni di un gruppo sociale, come era avvenuto, ad esempio, proprio con il decreto di marzo sui mulatti. Il 4 febbraio 1794 veniva ricomposto lo iato apertosi tra la *Déclarations des droits de l'homme et du citoyen* e la persistenza della schiavitù nelle colonie: si saldava la convergenza tra gli schiavi insorti e l'antischiavismo illuminista in quanto patrimonio critico «tout aussi nécessaire pour que de Paris on franchisse le pas de l'abolition officielle»⁶⁰. Una convergenza emblematicamente rappresentata dal passaggio di Toussaint Louverture, *leader* degli schiavi insorti, dall'esercito spagnolo a quello francese (maggio-luglio 1794)⁶¹, nelle cui file combatté contro spagnoli, inglesi e forze dominicane controrivoluzionarie, ascendendo ai gradi di *commandant en chef de la colonie de Saint-Domingue* (maggio 1797) e, nel febbraio 1801, alla nomina a *capitain général*, conferitagli da Napoleone Bonaparte.

Ernest Labrousse, uno degli episodi in cui la Rivoluzione francese si affermò come «Révolution des anticipations»: Michel Vovelle, *Ouverture du colloque*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 21-25: p. 23.

⁶⁰ Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, cit., p. 256.

⁶¹ Toussaint, con gli altri due *leaders* degli insorti Jean-François e Georges Biassou, aveva accettato nel luglio 1793 la proposta spagnola di emancipazione in cambio di un'alleanza militare contro la Francia, cfr. David P. Geggus, *From his most Catholic Majesty to the godless Republic: the «volte-face» of Toussaint Louverture and the ending of slavery in Saint-Domingue* (1978), in *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haïti. Témoignages pour un bicentenaire*, édité par Jacques de Cauna, Paris-Saint-Denis, Karthala-Société française d'histoire d'outre-mer, 2004, pp. 137-156.

Affermare i legami fra la scelta abolizionista della Convenzione e la precedente elaborazione illuminista non deve indurre a offuscare le importanti discontinuità. Il decreto votato dai deputati della Convenzione prevedeva l'emancipazione immediata e generalizzata degli schiavi, sconfessando il gradualismo nel superamento del sistema schiavista che era stato indicato come unica prospettiva percorribile dal movimento abolizionista. L'abolizione della schiavitù affermava un principio che rompeva la logica della progressiva elargizione della libertà, attenta alle perdite patrimoniali degli ex-padroni di schiavi, presente negli scritti analizzati di Condorcet e Mazzei, condivisa anche dagli esponenti più radicali del gruppo della *Société des amis des Noirs* come Brissot e Mirabeau, e che non era esclusa da Galdi nel *Commercio dei Negri*.

Allo stato attuale delle ricerche non sono emersi echi significativi dell'abolizione francese della schiavitù negli ambienti napoletani avversi alla schiavitù coloniale. Un dato provvisorio su cui potrebbe aver influito la stretta delle maglie della censura operata dalla monarchia borbonica per limitare il diffondersi delle idee rivoluzionarie d'oltralpe⁶². Questo mancato riscontro non corrisponde tuttavia a un disinteresse per le tematiche coloniali: il radicamento delle idee antischiaviste è infatti confermato dalla nuova traduzione commentata dell'*Essai politique sur le commerce* di Melon, edita presso la stamperia di Nicola Russo nel 1795, che rinnovava nel segno di un'ulteriore radicalizzazione il filone critico inaugurato da Genovesi e proseguito da Longano. Il più volte citato *incipit* del capitolo V, in cui l'economista francese affermava la conformità alla morale e alla religione della schiavitù, era attaccato in nota dall'anonimo commentatore ricorrendo alla citazione quasi letterale del passo del libro XI dell'*Histoire des deux Indes* richiamato anche da Pelli nel suo diario:

L'autore come panegirista di questo odioso sistema meriterebbe dal Filosofo un profondo disprezzo, ed un colpo di pugnale dallo Schiavo. L'ingiustizia della Schia-

⁶² Cfr. Anna Maria Rao, *Napoli e la Rivoluzione (1789-1794)*, in «Prospettive settanta», 3-4, 1985, pp. 403-476.

vitù è così manifesta, giacché distrugge ogni proprietà, e libertà ancora, essendo una violazione di tutti i dritti dell'umanità⁶³.

La nota successiva non esitava a rigettare l'esemplarità delle società classiche, in cui la diffusa presenza di schiavi dimostrava al contrario che avevano poco «conosciuto [...] e rispettato l'ordine della Natura»⁶⁴. Un ordine che era considerato violato anche dal *Code noir*, le cui disposizioni

sarebbero state più savie, se avesse meglio conosciuto i lumi della ragione, ed i sentimenti della Natura col rompere le catene di tante vittime della nostra cupidigia, nulla curandosi, di dover rinunciare ad un commercio, che non ha altra base, che l'ingiustizia, altr'oggetto, che l'oppressione⁶⁵.

Si trattava di una posizione abolizionista decisamente avanzata che, sulla scorta di Raynal, segnava una rilevante discontinuità nella valutazione del *Code noir*, considerato da Genovesi e da molti altri illuministi, italiani e francesi, come un intervento favorevole agli schiavi. L'edizione commentata dell'*Essai politique sur le commerce* del 1795 si risolveva dunque, in materia di schiavitù coloniale, in una lettura critica che contrapponeva Raynal a Melon. Un orientamento evidente anche nella confutazione dell'indissolubilità del binomio colonie-schiavitù che affermava, citando sempre il libro XI dell'*Histoire des deux Indes*, la possibilità di mantenere stabile la produzione dei prodotti coloniali facendo coltivare le piantagioni da «braccia libere»:

⁶³ *Saggio politico sul commercio del signor Melon. Tradotto dal francese. Nuova edizione con note*, Napoli, nella stamperia Nicola Russo, a spese di Gennaro Riccio, 1795, p. 34, nota *a* al capo V.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 36, nota *a* al capo V.

Quante isole sono piene di Negri, i quali avendo ottenute la libertà, lavorano con felice successo quelle poche campagne, che sono state a medesimi donate, o acquistate colla di loro propria industria! Quanto sarebbe da desiderarsi dalle anime sensibili, che quest'infelici s'andassero successivamente rimettendo nella loro indipendenza! Viverebbero in pace, e si occuperebbero liberamente ne' più vantaggiosi lavori»⁶⁶.

Una rinnovata riflessione sulla schiavitù coloniale, che teneva conto della discontinuità al dibattito impressa dal decreto abolizionista di piovooso, venne ancora da Galdi, la cui biografia fu profondamente incisa dagli eventi rivoluzionari. Con l'accusa di essersi dichiarato giacobino e di aver frequentato gli ambienti rivoluzionari filo-francesi, fu infatti coinvolto durante il biennio 1794-1795 nei processi contro i protagonisti della fallita congiura giacobina napoletana del 1794⁶⁷. Per sfuggire all'arresto lasciò Napoli e poi il Regno, recandosi prima a Genova e poi nella Milano liberata dall'*armée d'Italie*. La persecuzione in patria, l'esilio e i contatti con diplomatici francesi in Italia come François Cacaault e Joseph Villetard⁶⁸ contribuirono alla maturazione della scelta rivoluzionaria di Galdi, anch'egli partecipe di una sorta di conversione collettiva che riguardò vasti settori dell'«intelligenza» illuminista napoletana⁶⁹. Nell'eccezio-

⁶⁶ Ivi, p. 36, nota *b* al capo V. Cfr. *Histoire des deux Indes*, cit., 1770, tome IV, livre XI, pp. 172-173: «Ces productions peuvent être cultivées par des mains libres, et dès-lors consommées sans remords. Les Isles sont remplies de noirs dont on a rompu les chaînes. Ils exploitent avec succès les petites habitations qu'on leur a données, ou qu'ils ont acquises par leur industrie. Ceux de ces malheureux qui recouvreroient successivement leur indépendance, vivoient en paix d'un semblable travail libre et fructueux».

⁶⁷ Cfr.: Tommaso Pedio, *Massoni e giacobini nel Regno di Napoli. Emmanuele De Deo e la Congiura del 1794*, Bari, Levante, 1986 (1 ed. 1976); Anna Maria Rao, *Conspiration et constitution: Andrea Vitaliani et la République napolitaine de 1799*, in «Annales historiques de la Révolution Française», 313, 1998, pp. 545-573.

⁶⁸ Cfr. Pasquale Villani, *Rivoluzione e diplomazia. Agenti francesi in Italia (1792-1798)*, presentazione di Anna Maria Rao, Napoli, Vivarium, 2002.

⁶⁹ Cfr.: Giuseppe Galasso, *I giacobini meridionali* (1984), in Id., *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 509-548; Anna Ma-

nale laboratorio politico della Milano cisalpina si distinse per la sua attività politica, di giornalista e di autore di *pamphlets*.

Tra questi, il lungo saggio *Dei rapporti politico-economici fra le nazioni libere* (1798), contributo di primaria importanza al dibattito sulla nuova diplomazia da stabilire fra i popoli «rigenerati» dall'espansione rivoluzionaria⁷⁰, rivolgeva grande attenzione alla questione coloniale e alla schiavitù dei neri. Il problema del riconoscimento dell'effettiva universalità dei diritti dell'uomo era, del resto, uno dei temi principali del *pamphlet*. La «scienza sociale» doveva «rovesciare il mostruoso edificio della tirannide e della superstizione» definendo i caratteri propri del diritto pubblico e delle genti di «tutto il genere umano». Si trattava di universalizzare i diritti e i doveri degli uomini sanciti dalla Rivoluzione: «se furon conosciuti e dichiarati con semplicità e chiarezza inimitabile i dritti degli uomini, i doveri de' cittadini, cioè i rapporti degl'individui fra loro costituiti nell'istessa società», si chiedeva Galdi, «perché mai non potranno conoscersi quelli di tutto il genere umano?»⁷¹.

Tale esigenza nasceva dall'insediamento di governi repubblicani fondati sui medesimi principi. I «popoli liberi» non potevano quindi ereditare il sistema dei rapporti fra le monarchie, retto sulla «forza» e sull'«inganno»⁷². Le «nuove repubbliche» erano tenute a «ristabilire i loro rapporti politico-economici sulle basi dell'utile e della felicità universale».

ria Rao, *Dalle élites al popolo: cultura e politica a Napoli nell'età dei Lumi e della Rivoluzione*, in *Napoli 1799*, a cura di Roberto De Simone, Napoli, Di Mauro, 1999, pp. 17-55.

⁷⁰ Cfr.: Anna Maria Rao, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, prefazione di Giuseppe Galasso, Napoli, Guida, 1992, in particolare pp. 89-128; Id., *Républiques et monarchies à l'époque révolutionnaire: une diplomatie nouvelle?*, in «Annales historiques de la Révolution française», 296, 1994, pp. 267-278; Marc Belissa, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795): les cosmopolitiques du droit des gens*, préface de Domenico Losurdo, Paris, Kimé, 1998; Id., *Repenser l'ordre européen (1795-1802). De la société des rois aux droits des nations*, Paris, Kimé, 2006.

⁷¹ Matteo Galdi, *Dei rapporti politico-economici fra le nazioni libere* (1798), *Avviso ai lettori*, in *Giacobini italiani*, cit., II, pp. 209-364.

⁷² Ivi, cap. I.

Il progetto di Galdi era molto ambizioso: constatate le imperfette «comunicazioni politico-economiche della Francia con le figlie repubbliche», proponeva agli italiani di essere i «primi a gittar i fondamenti della diplomazia dei popoli liberi che dovrà servir di norma all'universo»⁷³. Tra Repubblica francese e quella che virtualmente era identificata come Repubblica italiana⁷⁴ doveva stabilirsi un patto in nome del quale sarebbe stato abiurato «per sempre l'infame ripiego di decider le controversie colle armi». Il proposito poteva realizzarsi attraverso l'istituzione di una magistratura con il compito di dirimere i contrasti (un Aeropago franco-italiano di stanza in Corsica), che costituiva la prima tappa del «più magnanimo progetto che abbian mai concepito i sapienti, di richiamar l'universo sotto le leggi di Astrea e di formar dell'uman genere un sol popolo, una sola famiglia»⁷⁵. L'obiettivo era il «Gran Federalismo»⁷⁶ da erigere grazie all'espansione dell'alleanza tra i popoli liberi, i quali avrebbero beneficiato del ritorno allo «stato di felicità naturale» determinato dagli «ottimi governi»⁷⁷. L'ambizione di Galdi era coerente con la sua interpretazione della Rivoluzione come frattura insanabile rispetto all'antico ordine. Non che rigettasse il passato: sul piano della teoria politica stabiliva una netta distanza con la tradizione giusnaturalista di Grozio, Hobbes, Hei-

⁷³ Ivi, capo II.

⁷⁴ Il riferimento di Galdi alla Repubblica italiana è da intendersi come relativo sia a quella «maggior parte dell'Italia» che era «libera» (*ibid.*) nel 1798 sia alla futura realizzazione del progetto di unificazione repubblicana della penisola, auspicato da lui e da molti altri patrioti; cfr. il capitolo conclusivo *Allocuzione ai Francesi in favore dell'Italia e della libertà*, ivi, capo XXXVIII.

⁷⁵ Ivi, capo V.

⁷⁶ «Intendo per Gran Federalismo i comizi universali delle nazioni libere e colte, gli Anfizioni del mondo. Questi, del pari che ne abbian gittata l'idea nello stabilimento di un Aeropago fra l'Italia libera e la Francia, dovranno stabilirsi fra tutte le nazioni libere e con le istesse leggi. Avranno parimenti per oggetto di evitare il rinascimento del flagello della guerra, di allontanare a poco a poco le rimanenti tenebre della barbarie da clima in clima con forza equabilmente attiva ed accelerata fino alla rigenerazione e alla libertà di tutti i popoli», ivi, capo XXXIII.

⁷⁷ Ivi, capo XXXII, *Cosmografia politica*.

neccius, Pufendorf, Wolff, etc., «uomini profondamente eruditi e che in migliaia di volumi non racchiudono che rare verità», ma riconosceva a una lunga genealogia di autori (Hume, Locke, Montesquieu, Rousseau, Condorcet e i napoletani Genovesi, Gravina, Filangieri e Vico) di aver perfezionato la scienza politica, rivelando ai popoli quei «dritti», di cui erano titolari, che si opponevano al «giogo della tirannia»⁷⁸. La «coltura della vera morale e della sana politica»⁷⁹ rinata nel XVIII secolo non avrebbe però mai potuto dispiegarsi senza la «rivoluzione»:

[...] era necessaria una rivoluzione, si doveva tutto distruggere per edificare regolarmente, si dovean veder pullulare i semi dell'ordine e della ragione sociale in mezzo alle crisi più violente, siccome sogliono divenir più feconde le regioni scosse dalle grandi catastrofi della natura⁸⁰.

La Rivoluzione era dunque una necessità. Lo dimostravano le difficoltà insormontabili incontrate da coloro che tentarono di promuovere le riforme nei «governi arbitrari»⁸¹, come nel caso degli abolizionisti inglesi. Le speranze che nel *Commercio dei Negri* Galdi aveva riposto nei «liberi Inglesi»⁸² dovevano confrontarsi con una realtà immutata nel 1798: «in Inghilterra, malgrado i generosi sforzi di molti ed energici oratori, mai e poi mai si è giunto ad abolire la barbara ed inumana tratta de' Negri»⁸³. Per gli illuministi la schiavitù degli africani nelle colonie europee si imponeva come paradigma della negazione dell'essenza dell'umanità, dei diritti dell'uomo; nel nuovo contesto rivoluzionario, questo paradigma negativo era innalzato ad anti-modello della società «della ragione e della

⁷⁸ Ivi, nota 2.

⁷⁹ Ivi, *Introduzione*.

⁸⁰ Ivi, capo II.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Galdi, *Del commercio dei Negri*, cit., p. 3.

⁸³ Galdi, *Dei rapporti politico-economici*, cit., capo II. Galdi riaffermava il concetto nella corrispondente nota 4: «molte volte l'umanità suggerì l'abolizione dell'infame tratta de' Negri, e sempre ne rimase indeciso il progetto».

verità» che si voleva erigere sui «rottami» del «regno del pregiudizio, dell'errore, del fanatismo»⁸⁴. Il decreto di piovosio rendeva palesi i successi della Rivoluzione di fronte alle incertezze della logica gradualista degli abolizionisti, che Galdi stesso aveva condiviso in passato. Raynal e Robertson erano sempre le sue fonti per la storia della colonizzazione europea, per esecrare lo spirito di conquista esercitato ai danni degli *indios* e degli africani, corrotti nella loro pacifica semplicità dalle «depredazioni de' nostri culti eroi» e dalla «violazione di tutti i dritti»⁸⁵. Questo approccio critico risultava tuttavia superato dal bando della schiavitù decretato dalla Convenzione, che spostava il dibattito dall'antischiavismo e dal gradualismo abolizionista alla definizione di un nuovo modello coloniale senza schiavitù. Nei *Rapporti politico-economici fra le nazioni libere* Galdi argomentava la sua proposta nei termini della coeva discussione francese, animata dai membri della rifondata Société des amis des Noirs, significativamente ribattezzata Société des amis des Noirs et des colonies (1797-1799), e dai *philosophes* riuniti intorno al periodico «La Décade philosophique»⁸⁶. Il patriota salernitano non delineava una soluzione anticolonialista; pensava invece a un ordine coloniale post-schiavista inclusivo

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ivi, capo III. A sostegno della tesi dell'originaria docilità degli americani tramutata in ferocia a causa del comportamento di *conquistadores*, Galdi rimandava in nota 6 a Raynal e Robertson insistendo sulla grande diffusione delle loro opere: «non credo che sia obbligato a dir più cose su questo proposito dopo che la celebre *Storia filosofica e politica dello stabilimento degli Europei nelle due Indie*, e dopo che l'altra non meno accurata e celebre del dottor Guglielmo Robertson, *Storia d'America*, vanno per le mani di tutti letterati».

⁸⁶ Cfr.: Dorigny, *La Société des Amis des Noirs et les projets de colonisation*, cit.; Id., *Intégration républicaine des colonies et projets de colonisation de l'Afrique: civiliser pour émanciper?*, in *Grégoire et la cause des Noirs*, cit., pp. 89-105; Bernard Gainot, *La Société des amis des Noirs et des colonies, 1796-1799*, in Dorigny - Gainot, *La Société des amis des Noirs*, cit., pp. 299-327; Id., *La Décade et la «colonisation nouvelle»*, in «Annales historiques de la Révolution française», 339, 2005, pp. 99-116. Sul precedente contributo del pensiero fisiocratico cfr. Pernille Røge, *L'économie politique en France et les origines intellectuelles de la «mission civilisatrice» en Afrique*, in «Dix-huitième siècle», 44, 2012, pp. 117-130.

e civilizzatore, ispirato a quello antico greco-romano⁸⁷, che guardava all'Africa come naturale terra di elezione. Certo, la Francia poteva ora profittare dell'isola di Saint-Domingue («la più grande, la più ricca, la più fertile delle Antille») liberata da ogni forma di schiavitù, dove «presto o tardi», ipotizzava, sarebbero accorsi gli schiavi delle vicine isole soggette all'autorità delle altre potenze coloniali per cercare la «libertà e la sicurezza della loro vita»⁸⁸. Ma il progetto neo-coloniale galdiano intendeva coinvolgere anche le repubbliche italiane. L'alleanza tra la Francia rivoluzionaria e i «popoli del Mezzogiorno» doveva centrare nel Mediterraneo i suoi interessi geopolitici⁸⁹: l'egemonia franco-italiana avrebbe consentito di «impadronirsi del commercio del Levante», di sconfiggere la pirateria barbaresca, «che ha tanto favorito il commercio del Nord nel Mediterraneo», e di avviare un processo congiunto di colonizzazione dell'Africa, a partire dalle coste mediterranee:

Sarà questo il momento di penetrar all'interno dell'Africa, di dirozzar que' popoli barbari, di far rinascere in quelle regioni deserte per mezzo delle nostre colonie l'antica coltura e libertà⁹⁰.

Le modalità di intervento previste per popoli che non erano “naturalmente” barbari, bensì imbarbariti dalle «invasioni degli Arabi, dal despotismo orientale e forse più ancora dall'avidità europea»⁹¹, erano simili a quelle pensate per i popoli europei oppressi dal gioco dell'*Ancien régime*.

⁸⁷ Galdi, *Dei rapporti politico-economici*, cit., capo XII. Alla corrispondente nota 17 così giustificava la sua preferenza per le colonie antiche rispetto a quelle moderne: «[...] invece di esser tiranniche e nocive, le spedizioni coloniali di tutti i popoli antichi erano di utilità somma alla madre patria e ai popoli selvaggi stessi che s'incontravano nelle terre destinate ai nuovi coloni».

⁸⁸ Ivi, capo XXV.

⁸⁹ Cfr. Rao, *L'espace méditerranéen dans la pensée et les projets politiques des patriotes italiens*, cit.

⁹⁰ Galdi, *Dei rapporti politico-economici*, cit., capo XIX.

⁹¹ Ivi, nota 33.

me. La colonizzazione corrispondeva per molti versi all'espansione rivoluzionaria della libertà di cui aveva recentemente beneficiato l'Italia settentrionale. Le nuove colonie dovevano far risorgere i fasti delle antiche popolazioni africane⁹² e fungere da riparazione per le colpe degli europei:

Gli Europei che resero infelici, schiavi e crudeli gli Affricani con le loro diversioni, con i loro infami commerci, con tutti i mezzi che suggerisce agli uomini corrotti la vile ambizione e il più vile interesse, gli Europei stessi emenderanno i loro falli antichi, contraccambieranno tanti mali con qualche beneficio⁹³.

Galdi non aveva dubbi al riguardo: era «giunto il momento di far conquiste non più per ambizione, ma per amore dell'umanità», era «tempo dopo tanti mali, di far qualche bene agli Affricani», di stabilire come «articolo fondamentale» della diplomazia francese l'«abolizione dell'infame commercio degli uomini»⁹⁴. L'ordine rivoluzionario aveva insiti i presupposti universalisti e gli strumenti per riuscire dove avevano fallito i precedenti tentativi di riforma del sistema coloniale. Le deroghe al riconoscimento dei diritti dell'uomo avrebbero nociuto gravemente al corso politico di «rigenerazione» dell'intera umanità: «allorché vi è chi osi riconoscere uno schiavo, egli stesso non è perfettamente scevro dalle catene de' pregiudizi e dell'errore, non è perfettamente libero»⁹⁵.

4. Antischiavismo e colonialismo ai tempi dell'Impero: Galdi agente diplomatico all'Aja

«J'ai l'honneur de vous adresser le Citoyen Galdi, qui se rend auprès de vous, avec le caractère d'agent particulier du Gouvernement Ci-

⁹² Ivi, capo XXVI.

⁹³ Ivi, capo XIX.

⁹⁴ Ivi, nota 33.

⁹⁵ Ivi, capo XXXV.

salpin auprès de celui de votre République»⁹⁶. Così scriveva, il 7 piovoso anno VII (26 gennaio 1799), Francesco Pancaldi, ministro cisalpino della Giustizia, nella lettera di presentazione che il neo-agente particolare⁹⁷ Galdi consegnò all'inizio di marzo a van der Goës, ministro degli Affari esteri della Repubblica batava. Colpito dalle misure repressive del governo cisalpino imposte dal colpo di Stato orchestrato dall'ambasciatore francese Rivaud (novembre-dicembre 1798), Galdi veniva di fatto allontanato dalla scena politica italiana con l'affidamento della missione diplomatica all'Aja. L'arrivo in Olanda, dove restò fino al maggio del 1808, segnò l'inizio di una nuova svolta nella sua biografia politico-intellettuale, durante la quale maturò una progressiva adesione al regime napoleonico.

Anche nel caso di Galdi si produssero le dinamiche di assimilazione al nuovo quadro politico mediante l'impiego nelle file dell'amministrazione pubblica che riguardarono diversi esponenti del movimento rivoluzionario. Per costoro gli interessi dell'Impero francese finirono per coincidere con quelli nazionali e personali. Il consolidamento del regime, da un lato, significava per l'Italia la diffusione e il mantenimento delle conquiste di modernità inerenti all'organizzazione dello Stato che, abbandonate le pro-

⁹⁶ Archivio di Stato di Milano, *II Divisione Affari esteri (fondo Testi)*, *Corrispondenza con il governo generale dell'Aja*, b. 484, n. 1088. La lettera è la minuta dell'originale conservata presso il National Archief dell'Aja: cfr. Anna Maria Rao, *Les Républiques-sœurs et la France: droit international et tentatives d'émancipation dans les écrits de Matteo Galdi*, in *In the embrace of France. The law of nations and constitutional laws in the French satellite States in the revolutionary and napoleonic age*, Actes of the international Conference, Tilburg University, 27-28 april 2006, edited by Beatrix Jacobs, Raymond Kubben, Randall Lesaffer, Baden, Nomos, 2008, pp. 99-115.

⁹⁷ Cfr. ivi. Fino alla ricostituzione della Repubblica cisalpina – travolta nel 1799 con le altre «Repubbliche sorelle» italiane dall'offensiva delle truppe della Seconda coalizione antifrancese, la Cisalpina fu ricostituita a seguito della vittoria francese di Marengo (giugno 1800) sugli austro-russi – Galdi esercitò la sua funzione diplomatica soltanto in qualità d'«agent particulier». L'ufficialità dei rapporti fra le due Repubbliche s'instaurò nell'estate del 1800 e fu lo stesso Galdi a comunicare a van der Goës la sua nomina ad «agent diplomatique» in una lettera datata 9 fruttidoro anno VIII (26 agosto 1800).

spettive democratiche dopo la crisi del 1799, bisognava difendere per il definitivo superamento dell'*Ancien régime*; dall'altro lato, garantiva una dimensione socio-economica e istituzionale al cui interno questi funzionari vedevano valorizzato il proprio patrimonio di competenze culturali e tecnico-amministrative⁹⁸. Non a caso, quindi, Galdi individuò nella politica estera della Francia l'unico fattore in grado di liberare l'Italia da una minorità politica, sociale ed economica, in cui l'avevano relegata secoli di dispotismo e di frammentazione tra diversi Stati. L'opzione filo-francese non venne dunque mai meno, anche quando avanzava critiche alle politiche del Direttorio, del Consolato o dell'Impero. Una tendenza che emerge chiaramente dalla sua ricca corrispondenza diplomatica conservata presso l'Archivio di Stato di Milano⁹⁹.

Già nel 1801 Galdi attenuava la carica universalista rivoluzionaria profusa nelle pagine dei *Rapporti politico-economici fra le nazioni libere*, delineando nella memoria manoscritta *Considerazioni su i rapporti diplomatici della Repubblica Cisalpina* un piano per la riorganizzazione delle relazioni diplomatiche della ricostituita Repubblica cisalpina che recuperava gli argomenti della trattatistica diplomatica tradizionale. Inviata al ministro degli Esteri Pancaldi il 26 fruttidoro anno IX (13 settembre 1801), quando i Comizi di Lione (dicembre 1801-marzo 1802) non avevano ancora sancito il definitivo inserimento nell'orbita imperiale dell'Italia settentrionale, le *Considerazioni* legavano la prospettiva di una Repubblica cisalpina in-

⁹⁸ Cfr. Marco Meriggi, *Gli stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2002, particolarmente pp. 101-109.

⁹⁹ La documentazione relativa alla missione diplomatica all'Aja è raccolta in due fondi: ASM, *II Divisione Affari Esteri (fondo Testi)*, *Corrispondenza con il governo generale dell'Aja*, bb. 483-488; ASM, *I Divisione Affari Esteri (fondo Marescalchi)*, *Batavie*, cc. 143-148. Il fondo Testi conserva la corrispondenza con Milano, mentre il fondo Marescalchi quella con Parigi, dove nel 1802, a seguito della nascita della Repubblica italiana, fu trasferita la prima divisione del Ministero degli Esteri (a Milano restava una seconda divisione). Sull'organizzazione diplomatica della Repubblica italiana e del Regno d'Italia cfr. Arianna Arisi Rota, *Diplomazia nell'Italia napoleonica. Il Ministero delle Relazioni Estere dalla Repubblica al Regno (1802-1814)*, Quaderni/10 de «Il Risorgimento», 1998.

dipendente non più ad alleanze fra popoli «rigenerati», ma a un sistema di equilibrio europeo tra repubbliche e monarchie da preservare affidandosi agli insegnamenti tratti dallo studio della storia delle relazioni fra gli Stati. I diplomatici dovevano lavorare per gli esclusivi interessi della Cisalpina, comportarsi come dei «bravi figli di Macchiavelli»¹⁰⁰, in maniera cioè non molto diversa dagli «spioni garantiti dal dritto pubblico europeo» della «diplomazia dei re»¹⁰¹, che aveva stigmatizzato solo tre anni prima. Interpreti di una fase politica che sembrava potesse inaugurare un periodo di stabilizzazione dei rapporti tra la Francia del Consolato e le altre potenze europee¹⁰², le *Considerazioni* intendevano ritagliare alla Cisalpina uno spazio all'interno del nuovo quadro geopolitico post-rivoluzionario. Un sistema di equilibrio che espungeva – si potrebbe dire – preliminarmente qualsiasi ipotesi espansionistica, che non poteva contemplare i propositi neo-coloniali franco-italiani auspicati nei *Rapporti politico-economici fra le nazioni libere*, di cui infatti non vi è traccia.

La questione coloniale si riproponeva invece all'indomani della svolta imperiale della Francia napoleonica; quando tra il 1805 e il 1806, sulle vittorie contro le potenze della Terza coalizione, la Francia affermava la sua supremazia in Europa mediante annessioni di vasti territori all'Impero o, indirettamente, con insediamenti dinastici di famigliari e fedeli alleati dell'imperatore in monarchie concepite come Stati satellite¹⁰³. Il dinamismo espansionistico francese, che stava coinvolgendo l'intera penisola

¹⁰⁰ Matteo Galdi, *Considerazioni su i rapporti diplomatici della Repubblica cisalpina* (1801), in Id., *Memorie diplomatiche*, cit., pp. 78-115. Per un'analisi più approfondita della memoria rimando alla mia *Introduzione*, in particolare pp. 23-44. Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca del Museo Centrale del Risorgimento di Roma in allegato al dispaccio del 26 fruttidoro anno IX (13 settembre 1801), busta 321, fasc. 4. La citazione, secondo la numerazione originale e archivistica, è alle pp. 24/15.

¹⁰¹ Galdi, *Dei rapporti politico-economici fra le nazioni libere*, cit., capo I.

¹⁰² Nel febbraio 1801 la Francia aveva firmato a Lunéville la pace con l'Austria e, nel marzo successivo, consolidato l'alleanza con la Spagna mediante il trattato di Aranjuez.

¹⁰³ Cfr. Luigi Mascilli Migliorini, *Napoleone*, Roma, Salerno, 2002² (I ed. 2001), pp. 258-284.

la italiana¹⁰⁴, suggeriva a Galdi la possibilità di riproporre *mutatis mutandis* un progetto di egemonia franco-italiana nel Mediterraneo. Gli accordi di pace di Presburgo (26 dicembre 1805), stipulati con l'Austria dopo le vittorie a Ulm e Austerlitz contro le truppe austro-russe (ottobre-dicembre 1805), che riducevano le minacce sul fronte settentrionale alla sola Gran Bretagna, potevano finalmente consentire lo spostamento del sistema imperiale verso il Mediterraneo. Il disegno egemonico galdiano condivideva con l'espansionismo rivoluzionario la spinta al sovvertimento della politica dell'equilibrio, ma configurava lo spazio mediterraneo non certo come un luogo inclusivo di propulsione della libertà repubblicana, bensì come un lago chiuso per l'esercizio degli interessi dell'Impero, cui avrebbero partecipato indirettamente gli Stati italiani che ne facevano parte¹⁰⁵. Con non poca ingenuità, Galdi pensò di spronare personalmente Napoleone ad assecondare quella che considerava la naturale vocazione sud-orientale dell'Impero, inviandogli per il tramite del ministro degli Esteri residente a Parigi, Ferdinando Marescalchi, quattro memorie sul Mediterraneo, la prima delle quali allegava al dispaccio del 14 marzo 1806:

Vi prego di dare una scorsa, e metter sotto gli occhi di Sua Maestà Imperatore e Re un seguito di *memorie* che credo importanti nelle attuali circostanze, ed assicurare la Maestà Sua che tutti i momenti della mia vita, tutto quanto so e posso, quantunque pochissimo, sarà consacrato esclusivamente ad attestare la mia riconoscenza per i benefici sommi, incalcolabili sparsi a larga mano sulla Patria, sull'Italia. Ecco il n° 1 di tali memorie, nel venturo ordinario il 2°, e così di seguito¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Mi limito a rinviare a: Giuseppe Galasso, *Il sistema degli Stati italiani nella politica di Napoleone*, in «Nuova antologia», 2095, 1975, pp. 340-346; Id., *Il 1799 e l'Europa*, in *Napoli 1799. Fra storia e storiografia*, Atti del Convegno internazionale, Napoli, 21-24 gennaio 1999, a cura di Anna Maria Rao, Napoli, Vivarium, 2002, pp. 23-62.

¹⁰⁵ Cfr. Rao, *L'espace méditerranéen*, cit.

¹⁰⁶ ASM, *I Divisione Affari Esteri (fondo Marescalchi)*, *Batavie*, c. 144, fasc. 1 (unico), n. 6624/377, Galdi a Marescalchi, Aja 14 marzo 1806 (nel manoscritto il termine posto in corsivo è sottolineato).

Il proposito fu osservato e gli altri tre numeri vennero allegati, rispettivamente, ai dispacci del 17 marzo, del 28 marzo e del 29 aprile¹⁰⁷. Al di là dell'inevitabile garbata bocciatura di Marescalchi¹⁰⁸, che ovviamente mai trasmise le memorie all'imperatore, questi manoscritti, che è possibile chiamare convenzionalmente *Memorie sul Mediterraneo*¹⁰⁹, si rivelano di notevole interesse per indagare la riflessione di Galdi sui temi della schiavitù e della colonizzazione durante la particolare congiuntura politica del primo decennio del XIX secolo. Come accennato, il «sistema» – così Galdi chiamava il suo progetto – non si limitava infatti a indicare le misure infrastrutturali (costruzioni di una flotta e di un sistema di porti lungo le coste italiane) e militari (conquista di Malta e delle isole ionie per controllare i Dardanelli) al fine di sostituire l'egemonia anglo-russa nel Mediterraneo con quella franco-italiana. Prospettava anche la futura gestione di tale egemonia, che doveva essere sfruttata per insediare colonie nei territori del Mediterraneo meridionale, nel «lunghissimo tratto di paesi che si estende dalla Caria e Bursa per la Natolia, l'Egitto, la Barbaria fino a Ceuta, Fez e Marocco». Abbandonati i complessi meccanismi della politica dell'equilibrio che aveva rivalutato nelle *Considerazioni*, Galdi spogliava il modello coloniale delineato nei *Rapporti politico-economici fra le*

¹⁰⁷ ASM, ivi, n. 6642/378, Galdi a Marescalchi, Aja 17 marzo 1806; ASM, ivi, n. 6667/381, Galdi a Marescalchi, Aja 28 marzo 1806; ASM, ivi, n. 6713/389, Galdi a Marescalchi, Aja 29 aprile 1806.

¹⁰⁸ ASM, ivi, n. 6713, Marescalchi a Galdi (minuta), Paris 9 mai 1806. Su Marescalchi cfr. Emanuele Pigni, *Ferdinando Marescalchi. Il ministro dimenticato di Napoleone*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», I, 1995, pp. 237-248.

¹⁰⁹ Matteo Galdi, [*Memorie sul Mediterraneo*], in Id., *Memorie diplomatiche*, cit., pp. 116-156; i manoscritti sono conservati in ASM, *I Divisione Affari Esteri (fondo Marescalchi)*, *Batavia*, c. 145, fasc. 7, 8151/b)/c)/d)/e). Per un'analisi più dettagliata delle *Memorie* e dei loro problemi di datazione rinvio alla mia citata *Introduzione*, in particolare pp. 44-64, nonché all'articolo di prossima pubblicazione: Alessandro Tuccillo, «Non veggio altro scampo che nella gran flottiglia Italo-Franca»: il progetto di Matteo Galdi per un nuovo assetto geopolitico del Mediterraneo, in *Tra Europa e Mediterraneo. Il Regno di Napoli nel sistema imperiale napoleonico*, Atti del Convegno di Avellino, 7-9 giugno 2007, a cura di Luigi Mascilli Migliorini, Annali del Centro di ricerca Guido Dorso, Avellino, Sellino.

nazioni libere della sua struttura ideologica repubblicano-rivoluzionaria, adeguandolo al contesto imperiale. Nessun riferimento alla repubblica del genere umano in cui si sarebbero un giorno federati tutti i popoli liberi, ma la ripresa dell'idea che la «libertà», ora intesa come civilizzazione di cui si facevano strumenti il regime napoleonico e Napoleone stesso, potesse essere riconsegnata a popoli dal glorioso passato che versavano da diversi secoli in una condizione di barbarie causata dal dispotismo orientale:

Ricche colonie, principati, e reami potrebbero ivi stabilirsi; quei popoli non aspettano che un nuovo Salvatore. La civilizzazione [*sic*] e le scienze faran rapidi progressi ne' paesi d'Alceo, Saffo, Omero, Ippocrate etc. La Francia e l'Italia saran ricompensate da un vasto e largo commercio delle loro intraprese in favore di tanti popoli oppressi¹¹⁰.

Le nuove colonie avrebbero sostituito nel tempo l'intero comparto coloniale americano. L'Africa poteva offrire tutto quanto si produceva nelle piantagioni delle Antille e si estraeva dalle miniere sudamericane: «il caffè v'è quasi indigeno. L'indago vi si coltiva, quantunque in poca quantità. [...] La lacca e la gomma son di là trasportate in Europa. L'avorio e le arene d'oro nelle parti interiori. La pesca de' coralli è su queste coste»¹¹¹. L'elenco continuava (canna da zucchero, cotone, alberi da frutto, bovini, ovini, etc.) fino all'esortazione finale che metteva in discussione il dispendioso modello espansionistico seguito dalle potenze moderne e intendeva dimostrare non solo ai francesi e agli italiani, ma a tutti gli europei, il clamoroso errore di aver stabilito colonie lontane e difficili da gestire:

E gli Europei con tante ricchezze alle porte, e i Francesi e gli Italiani che hanno il loro Brasile, il loro Messico, il Perù a una o due giornate di distanza anderanno a disputarsi il possesso di lontanissime regioni a fronte di mille pericoli, di mille morti?

¹¹⁰ Ivi, memoria 3, pp. 2/95-3/96 (si indica la numerazione originale e archivistica delle pagine segnalate nell'edizione moderna).

¹¹¹ Ivi, p. 11/104.

Francia e Italia dovevano quindi concentrare tutte le loro mire verso l'Africa, che avrebbe supplito alla «perdita immancabile delle colonie transmarine che un giorno o un altro faranno gli Europei»¹¹², e da cui era possibile avviare la costruzione di «un altro sistema coloniale più umano e meno oppressivo»:

Gli stabilimenti dell'Africa servirebbero ad attirarci dall'interno quella infelice popolazione che si rende schiava degli Europei, e vien trasportata in regioni lontane a perirvi di travaglio, di miseria, e di tormenti. [...] Le Antille sepolture degli Europei perderebbero infinitamente di quella importanza, e di quella riputazione che ne ha fatto il germe di tante guerre e di tante discordie¹¹³.

Questo passaggio è l'unico nelle *Memorie sul Mediterraneo* che affronta esplicitamente il problema della tratta e della schiavitù dei neri. Del resto, all'indomani della legge del 30 floreale anno X (20 maggio 1802), sarebbe stato impossibile trasferire nelle *Memorie* l'importanza che il decreto abolizionista di piovoso aveva nei *Rapporti politico-economici fra le nazioni libere*. Nella corrispondenza diplomatica successiva Galdi non accennava mai né alla legge di floreale, né ai successivi regolamenti che completarono l'*iter* di reintroduzione della schiavitù nelle colonie francesi. Le timide righe in cui si limitava a constatare la sofferenza degli schiavi africani confermano il radicamento di un sentire antischiavista nella sua riflessione, ma con tutta evidenza questa sensibilità era ritenuta inattuale rispetto agli indirizzi della politica coloniale napoleonica.

I limiti imposti da questa politica erano ben evidenti anche nella quarta memoria, in cui veniva definita la veste ideologica dell'impresa proposta all'imperatore, lo *Spirito delle nuove colonie da stabilirsi nella costa meridionale del Mediterraneo*, come recitava il titolo. L'argomentazione muoveva da temi presenti nel *pamphlet* del 1798. La critica delle modalità mediante le quali erano stati costruiti gli imperi coloniali moderni si incar-

¹¹² Ivi, p. 14/107-15/108.

¹¹³ Ivi, pp. 18/111-19/112.

dinava nell'analisi della colonizzazione antica, che isolava due modelli. Il primo era tripartito, comprendeva gli egizi e i fenici, i greci, i romani: pur con alcune differenze, nelle colonie fondate da questi popoli l'«interesse del commercio e de' commercianti non v'ebbe parte»¹¹⁴; gli insediamenti rispondevano alle esigenze di un eccesso di popolazione o a scopi militari e riuscirono a mantenere buoni rapporti con gli indigeni, che civilizzarono accogliendoli in una società che riproduceva le leggi, i costumi, la cultura della madrepatria. Il secondo modello era invece quello dei cartaginesi che «furono i primi a stabilir colonie [...] avendo in mira il solo commercio, i soli diritti di un traffico esclusivo»; l'avidità dello spirito commerciale li fece «quindi necessariamente oppressori». L'opposizione fra i due modelli emergeva nelle situazioni di guerra: «mentre veggiam le colonie Greche correr l'una a soccorso dell'altra ne' pericoli della Madre Patria; veggiamo allo opposto nelle tre guerre Puniche le colonie de' Cartaginesi sempre pronte ed inclinate alla ribellione». Le colonie dei moderni avevano seguito il modello cartaginese, estremizzandolo a causa della maggiore estensione e dei più potenti «mezzi di oppressione e di esclusione». Questo vizio strutturale aveva distorto l'originario spirito di espansione della civilizzazione insito nell'impresa coloniale:

Le colonie sorgente di pace e di prosperità, diramazione d'ogni coltura, d'ogni vincolo sociale; mezzo indicato dalla provvidenza alla propagazione dell'uman-gere, ed all'estensione de suoi rapporti politici ed economici; mezzo di riunire gl'interessi di tutti i popoli, di far loro godere i vantaggi di tutti i climi; le colonie moderne, io dico, per il falso principio della loro istituzione, son divenute sorgente di guerra e distruzione nelle quattro parti del mondo¹¹⁵.

Galdi stabiliva così una profonda discontinuità con il dibattito del secolo che ormai aveva alle sue spalle. Sulla scia di Melon e degli altri eco-

¹¹⁴ Ivi, memoria 4, p. 2/120.

¹¹⁵ Ivi, pp. 4/122-5/123.

nomisti che sostenevano il binomio commercio-pace, molti avevano paragonato in tono elogiativo le colonie cartaginesi a quelle moderne, sottolineando le differenze rispetto alle conquiste romane. La demistificazione dello spirito di commercio (già argomentata da Galiani mezzo secolo prima), che non era affatto scevro dalla violenza della conquista, e l'interesse per una colonizzazione civilizzatrice portavano Galdi a ribaltare la valutazione: le colonie moderne erano in effetti assimilabili alle cartaginesi, ma proprio per tale motivo erano divenute «sorgente di guerra e di distruzione»; le nuove colonie franco-italiane da insediare sulle coste meridionali del Mediterraneo dovevano recuperare il modello civilizzatore greco-romano.

Tuttavia, come si è rilevato a proposito della schiavitù, anche il nuovo spirito di colonizzazione era stretto nel quadro politico imperiale. La diffusione della civilizzazione diveniva una sorta di valvola di sfogo per una società che non ammetteva difformità. Era infatti concepita come un'*affaire* per i «religionarj propagandisti», per quanti intendevano sperimentare «in miniatura le forme di tutti i governi», per i «mille prelati» le cui proprietà stavano incamerando gli Stati europei, per i «principi esuli o sbalzati per la loro incuria, o delitto, o fatalità inevitabile dal trono»: detto altrimenti, «l'istruzione de' vicini popoli semi-barbari, o selvaggi renderebbe utilissime in queste regioni ciò che potrebbe esser dannoso in società più colte»¹¹⁶. E soprattutto, il cambiamento era pensato esclusivamente per i futuri insediamenti. Rifiutato in sede teorica, il modello cartaginese era ancora utile per mantenere le colonie nelle Indie:

Non si rimedia a un male inveterato e reso quasi incurabile che con violenti rimedi ancora: ma talor questi soglion riescir più funesti del male medesimo. Quindi la riforma delle istituzioni coloniali nelle due Indie sembrami pericolosa, lontanissima¹¹⁷.

¹¹⁶ Ivi, pp. 13/131-14/132.

¹¹⁷ Ivi, p. 6/124.

Tornato a Napoli, Galdi non si soffermerà più su questi temi. Ma l'indignata denuncia del *Commercio dei Negri* faceva ancora sentire la sua eco nella condanna delle forme della colonizzazione europea che si legge nel *Quadro politico dell'Olanda* (1809), in cui profuse gli studi e le osservazioni maturati in quasi un decennio di missione diplomatica all'Aja. Nei due volumi di cui consta l'opera non si ritrovano né tematizzazioni dell'ingiustizia della schiavitù, né progetti da cui avviare nuove imprese coloniali. Le radicate convinzioni antischiaviste di Galdi si percepiscono ancora nei giudizi sulla condotta della Compagnia delle Indie orientali olandese, non differente – sosteneva – da «quella che tanto si rimprovera ed a ragione, ai Portoghesi, agli Spagnoli, agl'Inglesi»¹¹⁸. Nel passaggio in cui definiva, ancora una volta, «infame»¹¹⁹ il traffico degli schiavi, rivolgeva ai coloni olandesi il suggerimento di

dirigere ogni sforzo a dirozzare non a opprimere il resto della popolazione, non più ridurla alla trista alternativa di distruggere se stessa e i suoi oppressori; non introdurvi un gran numero di quei miserandi abitatori dell'Africa or vittime or carnefici degli Europei.

Quando si tratta di migliorare e perfezionare, v'ha bisogno di concorsi di lumi e d'industria, ed aver sempre avanti gli occhi la massima, che tutti i fondatori de' più grandi stabilimenti moderni debbon perdere di mira Cortes, Gama e Pizarro; non cominciare con nomi odiosi d'intolleranza, inquisizione, schiavitù, ma sostituirvi in teorica e di fatto quelli di tolleranza e libertà politica e civile¹²⁰.

¹¹⁸ *Quadro politico delle rivoluzioni delle Provincie-Unite e della Repubblica batava e dello stato attuale del Regno di Olanda di Matteo Galdi*, Milano, Pirota e Maspero, 1809, 2 tomi, II, capo V, *Delle colonie*, pp. 171-203: p. 178.

¹¹⁹ Ivi, p. 196.

¹²⁰ Ivi, p. 190-191.

Considerazioni conclusive

Il percorso fin qui compiuto tra i contributi italiani alla riflessione settecentesca sulla schiavitù coloniale non ha pretese di esaustività. La scelta di privilegiare la circolazione di alcune opere di riferimento del dibattito transnazionale (*Esprit des lois* e *Histoire des deux Indes*) e l'evoluzione di un discorso sviluppato in un'area politico-culturale (quella napoletana) intendeva ancorare a profili monografici una ricerca che avrebbe potuto correre il rischio di tradursi in una raccolta di "sentori antischiavisti" nel *mare magnum* della cultura dei Lumi italiana. L'obiettivo era invece di riconsegnare la dinamicità di un'elaborazione critica che si integrò con i temi propri dell'illuminismo italiano, nonostante l'estraneità degli Stati della penisola alle vicende della colonizzazione moderna oltremare. La vocazione anti-metafisica che convogliò gli interessi verso la scienza utile dell'economia, la riflessione sulla storia, sui trattati politici antichi e moderni e la definizione di riforme ispirate ai principi del diritto naturale, al *dover essere* svincolato dalla fissità della derivazione divina del creato – in cui la controversistica anti-illuminista ebbe buon gioco nel giustificare anche le forme più estreme di subordinazione –, incrociavano la questione della schiavitù coloniale, facendo dello schiavo nero l'anti-modello del progetto di emancipazione fondato sul riconoscimento dei diritti dell'uomo. Di qui l'emersione del contributo italiano al pensiero antischiavista, la cui esistenza riafferma, su problematiche che potevano sembrare tipiche solo delle potenze coloniali, la sostanziale unitarietà dei temi su cui si sviluppò il discorso politico e filosofico degli illuministi, negli Stati italiani, in Europa così come negli spazi atlantici. Un discorso costruito in una pluralità di contesti tra loro connessi, che mantennero le proprie peculiarità, ma che non sembra possibile inscrivere nei consolidati schemi interpretativi in cui ai centri della speculazione (Parigi o Königsberg)

corrisponderebbero delle periferie concepibili solo come luoghi della ricezione di un sapere esogeno. Le dinamiche furono invece tutt'altro che unidirezionali.

I commenti di Bertolini, Personè e Vasco al libro XV dell'*Esprit des lois*, quelli di Bencivenni Pelli all'*Histoire des deux Indes*, il lungo filo rosso che attraverso Longano, Briganti e Filangieri tiene unite le analisi di Galiani e Genovesi sulla colonizzazione europea alla matura confutazione di Linguet formulata da Galdi, così come l'interazione di questo patrimonio critico con il nuovo quadro politico imposto dalle Rivoluzioni di fine secolo, rintracciabile in Mazzei e nel Galdi esule, provano la fecondità dello spazio d'indagine storiografica aperto nello studio dell'illuminismo italiano. Uno spazio d'intersezione di idee, testi, uomini, partecipe della dimensione transnazionale dell'antischiasmo e dell'abolizionismo settecenteschi, che sollecita la necessità di superare le rigidità del doppio, o addirittura triplo registro, in cui si è tradizionalmente scritta la storia dei singoli paesi europei, degli Imperi coloniali e dei territori colonizzati¹; un approccio disattento alle relazioni fra i diversi contesti che impedirebbe, e ha impedito finora, di pensare agli Stati italiani all'interno della storia del colonialismo del XVIII secolo. Al contrario, rilevanti indizi lasciano intravedere la possibilità di ritornare sui percorsi già battuti e di seguirne nuovi.

Un versante da approfondire è quello che concerne gli scritti letterari. Il sonetto *Ecco la reggia, ecco de' prischi Incassi*, scritto da Giuseppe Parini intorno al 1760, è probabilmente solo un frammento dei risultati che potrebbe fornire questa tipologia di fonti per sondare la diffusione delle posizioni critiche della schiavitù coloniale. Furono infatti i membri dell'Accademia dei Trasformati i primi destinatari dei versi con cui Parini stig-

¹ Cfr.: Jean-Frédéric Schaub, *La catégorie « études coloniales » est-elle indispensable?*, in « Annales HSS », 63, 2008, pp. 625-646; Catarina Madeira Santos - Jean-Frédéric Schaub, *Histoires impériales et coloniales d'Ancien Régime: un regard sur l'État moderne*, in *Faire des sciences sociales. Généraliser*, sous la direction de Emmanuel Désveaux et Michel de For- nel, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, pp. 293-318.

matizzava le tragiche conseguenze della colonizzazione per «le genti di tre parti dell'orbe»:

Tu, America, piagnendo gl'innocenti / occhi sull'arco tuo spezzato abbassi; / tu sudi, Affrica serva; e coi tormenti / sovr'ambe minacciando Europa stassi. / Ma la vostra tirannia ecco attraversa / il mar con sue rapine; ed ecco io veggio / vostri demòni da le tristi prore / discender seco; ed ecco in sen si versa / col rapito venen rabbia e furore / e guerra e morte. Or qual di voi sta peggio?²

Si tratta di una pista di ricerca interna alla “disputa sul Nuovo Mondo” (per dirla con Gerbi) che non sembra certo limitarsi alle poesie di Parini – passaggi significativi sono presenti anche nel *Mattino*³ (1763) e nell'ode *L'innesto del vaiuolo*⁴ (1765) –, dal momento che riguarda, solo per fare qualche esempio, anche alcune commedie di Carlo Goldoni e la cosiddetta letteratura di consumo, a partire dai romanzi di Pietro Chiari⁵.

Ma non soltanto nella direzione delle fonti letterarie è possibile trovare importanti spunti di ricerca. La parabola dell'antischiasmo galadiano non costituisce infatti l'unico esito della riflessione napoletana tra i due secoli. La risoluta professione antischiavista del «letterato faticatore» Michele Torcia, recensore nel 1798 per il «Giornale letterario di Napoli» del *Voyage d'un philosophe* (1767-1770) di Pierre Poivre – amministratore coloniale vicino alle posizioni dei fisiocrati – suggerisce la necessità di una sistematica ricognizione in tutta la stampa periodica

² Giuseppe Parini, *Ecco la reggia, ecco de' prischi Incassi* [1760], in Id., *Tutte le opere edite e inedite*, a cura di Guido Mazzoni, Firenze, Barbèra, 1925, p. 458.

³ Id., *Il Mattino* (1763), vv. 144-157, in Id., *Il giorno*, edizione critica a cura di Dante Isella, commento di Marco Tizi, Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1996, 2 voll., I, p. 10.

⁴ Id., *L'innesto del vaiuolo* (1765), vv. 118-126, in Id., *Le Odi*, edizione critica a cura di Dante Isella, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, p. 10.

⁵ Cfr.: Del Negro, *Il mito americano*, cit.; Stefania Buccini, *Il dilemma della Grande Atlantide. Le Americhe nella letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento*, con prefazione di Franco Fido, Napoli, Loffredo, 1990.

italiana. L'indignata denuncia faceva leva sull'argomento diffuso della discrepanza tra l'«Europa culta, l'Europa sì illuminata sui dritti dell'umanità» e i «giornalieri oltraggi fatti alla Natura umana nelle nostre colonie, permettendo di avvilirvi gli uomini al punto di riguardarli assolutamente come bestie da soma», senza dimenticare che la «legge di schiavitù» era «tanto contraria alla legge naturale ed al suo onore» quanto «ai suoi interessi»⁶.

Nel trattato *Degli elementi del dritto naturale e sociale* (1808), il matematico calabrese Gregorio Aracri tematizzava l'ingiustizia della schiavitù, esplicitamente distinta dalla «servitù domestica», sostenendo che nessun uomo poteva «divenir servo, *mancipium* di un altro» o ricevere dalla «legge naturale» l'autorizzazione «ad esser padrone, *dominus* di un suo simile»⁷. Una posizione che si sviluppava in modo originale citando Raynal e difendendo Aristotele dall'accusa di Rousseau di chiamare «servi per natura coloro, che nascono nella servitù». Per Aracri il filosofo greco si sarebbe limitato a definire «*natura servos*» coloro che erano naturalmente predisposti alle «opere corporali»; non era pertanto lecito rifarsi alla sua dottrina per legittimare il «barbaro Pirata» che acquistava gli sventurati «Negri della Guinea, della Costa dell'oro, e dell'avorio»⁸.

L'importanza dell'antischiavismo dei Lumi per la riflessione durante i primi decenni dell'Ottocento è inoltre attestata da un importante scritto del medico Antonio Savaresi, «Ispettore di Sanità de' Reali Eserciti» napoletani, che aveva prestato la sua opera a seguito dell'esercito francese durante la campagna d'Egitto. Nel 1819 Savaresi pubblicava negli «Atti

⁶ Citato in Rao, *L'espace méditerranéen*, cit., p. 136; su Michele Torcia cfr. Id., *Un «letterato faticatore» nell'Europa del Settecento: Michele Torcia (1736-1808)*, in «Rivista storica italiana», CVII, 1995, pp. 647-726.

⁷ *Degli elementi del dritto naturale, e sociale libri due* D. C. G[regorio] A[racri], Napoli, Vincenzo Orsino, 1808, cap. V, p. 75. L'opera ampliava gli *Elementi del diritto naturale*, pubblicati nel 1787.

⁸ Ivi, pp. 80-81. Su Aracri, vicino negli '70-'80 agli ambienti illuministico-massonici napoletani e tra le file repubblicane nel 1799, cfr. Giovanni Cervigni, *Anacri, Gregorio*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 3, 1961, pp. 683-685.

della Reale Accademia delle scienze» borbonica (di cui era socio anche Galdi) la *Memoria sul carattere fisico e morale de' Creoli di America, sia della specie bianca, sia della nera*, in cui riproponeva le diffuse teorie sulle «alterazioni che anno provate nella regione equinoziale di America le razze bianca e nera»⁹: i bianchi avevano subito un processo di degenerazione fisica e morale; al contrario, inseriti nell'ambiente americano, i neri avevano attenuato i loro originari tratti di «ferocia» e «orridezza»¹⁰. Fondando l'argomentazione su fonti prevalentemente settecentesche (Blumenbach, Camper, de Pauw, Labat, Voltaire, etc.) e sull'osservazione diretta – tutta da verificare ed eventualmente indagare – dei navigli negrieri approdati nelle Antille in qualità di «medico primario del Governo per oggetto di salubrità pubblica»¹¹, Savaresi mostrava di condividere con i suoi autori di riferimento i giudizi negativi sulla natura dei neri. Le fattezze, l'olezzo emanato dal sudore conferivano loro un carattere di mostruosità ferina, confermato dalle ricerche di Camper sull'«angolo faciale» che per i neri, minore di ottanta gradi, «si accosta a quello dell'orango-utango»¹². Tuttavia va sottolineato come questi elementi, anche nel caso di Savaresi, non contribuissero a definire una giustificazione della schiavitù. Ben altrimenti, la schiavitù dei neri era considerata un aspetto estre-

⁹ *Memoria sul carattere fisico e morale de' creoli di America, sia della specie bianca, sia della nera; con alcune osservazioni sulle genti chiamate di colore, su' mori, e su Leuco-Etiopi. Del Dott. Antonio Savaresi*, in «Atti della Reale Accademia delle scienze, sezione della Società Reale borbonica, classe delle matematiche», Napoli, Stamperia reale, 1819, pp. 243-270: p. 244 (ringrazio Diego Carnevale per la segnalazione di questa *Memoria*).

¹⁰ Ivi, p. 260.

¹¹ Ivi p. 264: «questo è il risultamento delle osservazioni che ò raccolte, e delle nozioni che ò acquistate su' navigli mercantili carichi di mori, che approdavano nelle Antille, provenienti dalle coste equatoriali del ponente dell'Africa, e che erano prima di tutti visitati dal medico primario del Governo per oggetto di salubrità pubblica, e per iscoprire particolarmente se tra questi Africani vi regnasse l'elefantiasi, e la frambesia, od altri mali contagiosi. Avendo io esercitato una tal carica per circa tre anni, spessissime volte mi si è presentata l'opportunità di fare le osservazioni che vi ò esposte, e che contribuiranno forse a spandere un debole raggio di luce sulla storia naturale dell'uomo».

¹² *Ibid.*

mo delle tragiche conseguenze dello spirito di conquista europeo, che aveva prodotto la distruzione delle antiche civiltà americane e dato luogo al «traffico che disonora l'uman genere». Conseguenze così nefaste (anche sul piano della degenerazione della specie umana causata dagli incroci fra «razze») che lo spingevano a una radicale condanna del «sistema sragionevole di formar colonie»:

In seguito di quelle rivoluzioni che nascono dall'amor folle delle conquiste, dal sistema sragionevole di formar colonie, e dalla sete sfrenata dell'oro, motivi che ne' trasandati tempi àn sempre dominato presso le Corti di Europa, le Antille e la più gran parte del nuovo continente, soprattutto i paesi sulla costa atlantica, settentrionale e meridionale, àn veduto scomparire in men di tre secoli la lor popolazione indigena, cui si è sostituito un misto bizzarro di razze, provegnente da diverse nazioni dell'Europa e dell'Africa, chiamate in questi climi chi per interesse o per cercar fortuna, chi per ragion politica e commerciale, chi per lavorar la terra e vivervi in perpetuo servaggio, chi per introdurre nuove colture, e chi per l'industria, tanto vilipesa e censurata, di comprar e vender uomini di color nero, traffico che disonora l'uman genere, e che da alcuni governi è stato proibito, e da altri sostenuto, malgrado che si vantassero per sommamente civilizzati¹³.

L'eredità dell'antischiaivismo settecentesco non sembra dunque esaurirsi al volgere del secolo. Tanto più che il dato non è circoscritto all'Italia meridionale, come si evince dalle *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, pubblicate tra il 1804 e il 1812 dal teologo giansenista bresciano Pietro Tamburini in appendice all'*Introduzione allo studio della filosofia morale* (uscita in prima edizione già nel 1797)¹⁴. Tamburini accennava la

¹³ Ivi, p. 245.

¹⁴ Su Tamburini mi limito a rinviare a *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del Convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia, 25-26 maggio 1989, a cura di Paolo Corsini e Daniele Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993; Emanuela Verzella, «Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli». Il dibattito sulle Lettere teologico-politiche di Pietro Tamburini, Firenze, Le Lettere, 1998; dibattito su cui è più recentemente tornato Luciano Guerri a proposito del «giacobinismo giansenistico» in

sua critica della schiavitù già nella parte prima del *Prospetto* per il suo corso tenuto all'Università di Pavia:

Nessun uomo nascendo naturalmente libero può nascer schiavo. Non può l'uomo cessar di esser uomo per diventare una cosa.

Un particolare, che aliena la sua libertà, è un folle; e la follia non può dare un diritto. Un tal atto è illegittimo e nullo.

I diritti della guerra, e della conquista non danno il diritto di spogliar l'uomo della sua qualità d'uomo, e de' suoi originarj inammissibili diritti¹⁵.

La ferma riprovazione si opponeva a Hobbes e agli argomenti di legittimazione della schiavitù della moderna scuola del diritto naturale in nome della necessità di garantire i diritti naturali dell'uomo nella società civile, ma non restava confinata in ambito teorico. Corrispondente di Grégoire, Tamburini delineava nella lezione XIV (*Della proprietà personale dell'uomo*) una condanna della tratta e della schiavitù dei neri inscritta proprio nel solco tracciato dal vescovo costituzionale di Blois, ovvero di un antischiavismo che muoveva dall'egualitarismo cristiano vicino all'abolizionismo protestante anglosassone, riuscendo però a incontrarsi con la proposta delle *Lumières*. Lo sgomento per la distanza tra il «lume» «sparso» dalla «filosofia» e la persistenza dell'istituzione è infatti esplicito, non meno che in Filangieri, in Galdi, nel danese Isert o nell'appena citato Torcia:

Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799), Torino, Utet, 2008, pp. 163-188. Su Tamburini nella storia del giansenismo italiano cfr. Pietro Stella, *Il giansenismo in Italia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, 3 voll., in particolare II-III.

¹⁵ *Introduzione allo studio della Filosofia Morale col prospetto di un Corso della medesima, e dei Diritti dell'uomo, e delle società del citt. abb. Pietro Tamburini (1797)*, nuova edizione ritoccata, ed accresciuta dall'autore, Pavia, Eredi di Pietro Galeazzi, 1803, 2 tomi, I, *Prospetto di un corso di filosofia morale, e di gius naturale, e pubblico*, parte I, cap. II, p. 201.

Reca grande sorpresa il vedere in mezzo a tanto lume, che ha sparso la filosofia, e per cui la proprietà personale presso le più colte nazioni ha recuperati i suoi diritti, che duri ancora presso non pochi popoli la schiavitù.

Si trattava della «piaga più fatale, che fare si possa alla proprietà individuale dell'uomo»¹⁶, di fronte alla quale la dottrina del suicidio e il «Governo feudale» (esaminato sulla scorta dei *Saggi politici* di Pagano), considerati due esempi emblematici della violazione del «sacro diritto, che ha l'uomo sopra i suoi organi, e sopra le sue facoltà, e sopra i prodotti delle medesime», divenivano «ferite leggieri»¹⁷. «Pare impossibile» – continuava Tamburini – «che l'uomo potesse giungere a persuadersi di poter soggiogare un altro uomo fino al grado di rendersi padron della vita, e della persona del suo simile»¹⁸. Eppure era accaduto nell'antichità e stava avvenendo con la «nuova sorta di schiavitù, che si esercita coi Mori». Quest'ultima era respinta sulla base del principio della sostanziale unità dell'«umana specie» che non poteva consentire la «vendita, e compra di una razza d'uomini [...] differenti da noi nella forma esteriore», riducendoli all'«indole delle cose»¹⁹. Se Filangieri aveva giustificato la brevità con cui aveva scorso «sopra questi oggetti» sostenendo di essersi voluto sottrarre all'«errore di coloro che si distendono inutilmente nel dimostrare alcune verità nelle quali tutti gli uomini convengono»²⁰, Tamburini forniva un'altra testimonianza della diffusione dell'antischiavismo dichiarando in maniera affine di non soffermarsi «lungamente su questa materia» per non «far torto ai lumi del secolo, che si sforza di redimere dalla oppressione i primitivi diritti dell'uomo»:

¹⁶ *Lezioni di Filosofia Morale e di Naturale Diritto. Sulle tracce del Prospetto delineato nel I, e II volume, dell'abb. Pietro Tamburini*, Pavia, Eredi di Pietro Galeazzi, 1806, tomo IV, lezione XIV, *Della proprietà personale dell'uomo*, pp. 38-59: p. 53.

¹⁷ Ivi, pp. 52-53.

¹⁸ Ivi, p. 54.

¹⁹ Ivi, p. 56.

²⁰ *La scienza della legislazione*, I, libro I, cap. IV, pp. 100-101.

Dopo le opere di Montesquieu, di Rainal, e di tant'altri scrittori niuno a' di nostri esita a chiamare la schiavitù personale un torto, un infamia della filosofia, e della umanità. Tutti convengono nell'asserire, che il commercio, e la schiavitù dei Negri è contraria alla giustizia, al diritto naturale, alla morale evangelica, ai primi elementi della sociabilità²¹.

Su posizioni opposte rispetto all'ex-gesuita Roberti, incline ad ammettere la schiavitù coloniale, a ravvisare nell'«Umanità del secolo decimottavo», nelle opere di Raynal e degli altri *philosophes* un'«Universalità troppo affettata»²², il teologo Tamburini riconosceva la centralità della riflessione dei Lumi e il suo carattere periodizzante per la generale ripulsa della tratta e della schiavitù dei neri. Seguendo Grégoire, l'antischiasmo tamburiniiano si definiva quindi nella convergenza tra *philosophie* e «morale evangelica»; peculiarità che apre nuovi orizzonti di ricerca non solo sugli esiti ottocenteschi dell'antischiasmo illuminista, ma anche e soprattutto sul ruolo del circuito giansenista – attraverso la battaglia di Grégoire – come canale di circolazione delle idee antischiaviste tra i secoli XVIII e XIX.

A ragione Tamburini fu dunque inserito da Grégoire nel gruppo degli *italiens* nella *Dédicace* a «tous les hommes courageux qui ont plaidé la cause des malheureux Noirs» premessa a *De la littérature des Nègres*. Un gruppo esiguo che meritava invece di comprendere molti altri nomi e destinato con ogni probabilità a essere ancora incrementato. Del resto – lo si è accennato già nel primo capitolo – lo stesso Grégoire valutava la sua «liste» divisa per nazionalità «très incomplète», sprovvista di «noms honorables» che non aveva conosciuto o i cui scritti erano sfuggiti alle sue ricerche. Invitava pertanto i lettori a inviargli «tous les reinsegnemens qui peuvent réparer ces omissions involontaires, rectifier les erreurs, et compléter l'ouvrage»²³. Dopo più di duecento anni, l'auspicio è di aver intrapreso un percorso utile a completarne l'opera.

²¹ *Lezioni di Filosofia Morale*, cit., p. 57.

²² *Annotazioni sopra la Umanità* [I ed. napoletana 1784], cit., p. 22.

²³ *De la littérature des Nègres*, cit., p. XIV.

Fonti

Fonti a stampa di area europea

1625

Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libri tres. In quibus ius nature et gentium: item iuris publici præcipua explicantur, Parisiis, apud Nicolaum Buon, 1625

1724

Le droit de la guerre et de la paix. Par Hugues Grotius. Nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, [...] avec les notes de l'Auteur même, qui n'avoient point encore paru en françois; et de nouvelles notes du Traducteur, Amsterdam, Pierre De Coup, 1724, 2 tomes

1642 (1647)

Thomas Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Roma, Editori riuniti, 2005

[1660-1664]

John Locke, *Essays on the law of nature*, the latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676, edited by Wolfgang von Leyden, Oxford-New York, Oxford University press, 2002 (I ed. 1954)

Id., *Saggi sulla legge naturale*, a cura di Marta Cristiani, introduzione di Giuseppe Bedeschi, Roma-Bari, Laterza, 2007

1672

Samuelis Pufendorfii De iure nature et gentium libri octo, Londini Scanorum, sumtibus Adami Junghans imprimebat, Vitus Haberegger, 1672

1706

Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique. Traduit du latin de feu M^r. le Baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac. Avec des notes du Traducteur, où il supplée, explique, défend et critique les pensées de l'Auteur: et une préface, qui sert d'introduction à tout l'ouvrage, Amsterdam, Henri Schelte, 1706, 2 tomes

1734

Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique. Par le Baron de Pufendorf. Traduit du latin par Jean Barbeyrac [...]. Avec des notes du Traducteur; et une préface, qui sert d'introduction à tout l'ouvrage. Cinquième édition, revûe de nouveau et fort augmentée, Amsterdam, chez la veuve de Pierre De Coup, 1734, 2 tomes

1673

Samuelis Pufendorfii De officio hominis et civis justa legem naturalem libri duo, Londini, sumtibus Adami Junghans imprimebat, Vitus Haberegger, 1673

1707

Les devoirs de l'homme, et du citoien, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle. traduit du latin de feu Mr. le Baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac, avec quelques notes du Traducteur, Amsterdam, Henri Schelte, 1707

1690

John Locke, *Il secondo trattato sul governo*, introduzione di Tito Magri, traduzione di Anna Gialluca, testo inglese a fronte, Milano, Bur, 2007⁵

1698

[Germain Fromageau], *Esclaves qu'on vend et qu'on achète. Cas. Règles sur le commerce des Esclaves en général, et des Nègres en particulier*, in *Dictionnaire des cas de conscience, décidés suivant les principes de la morale*,

les usages de la discipline ecclésiastique, l'autorité des conciles et des canonistes et de la jurisprudence du Royaume, par Messieurs de Lamet et Fromageau, docteurs de la Maison et Société de la Sorbonne, Paris, Coignard-Imprimerie du Roi, 1733, 2 tomes, I, pp. 1437-1441

1721

Montesquieu, *Lettres persanes*, in Id., *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1949-1951, 2 tomes, I, pp. 127-373

1722

[Jean-Baptiste Labat], *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, Paris, Cavelier, 1722, 6 tomes

1728 [1727]

Slave, in *Cyclopædia, or, An universal dictionary of arts and sciences; containing the definitions of the terms, and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts, both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine [...]. The whole intended as a course of ancient and modern learning. Compiled from the best authors, dictionaries, journals, memoirs, [...] etc. in several languages. In two volumes. By E. Chambers Gent., London, printed for James and John Knapton, John Darby, [...], 1728, II, p. 84*

[prima del 1732]

Montesquieu, *Pensée* 174, in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 1467-1469

(1732)

[Thomas Phillips], *A journal of a voyage from England made in the Hannibal of London, ann. 1693, 1694 from England and then along the Coast of Guiney to Whidaw, the Island of St. Thomas to*

Cap Monseradoe in Africa and forward to Barbadoes, in *A collection of voyages and travels, some now first printed from original manuscripts, others now first published in English. In six volumes [...]*, London, printed by assignment from M. Churchill, for John Walthoe, Thomas Wotton, Samuel Birt, 1732, VI, pp. 171-239

1734

[Jean-François Melon], *Essai politique sur le commerce*, s. l., s. e., 1734

1736

[Jean-François Melon], *Essai politique sur le commerce. Nouvelle édition augmentée de sept chapitres, et où les lacunes des éditions précédentes sont remplies*, s. l., s. e., 1736

1734 (1748)

Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in Id., *Cœuvres complètes*, cit., II, pp. 68-209

1734

A new account of some parts of Guinea, and slave-trade, by captain William Snelgrave, London, printed for James, John, and Paul Knapton, at the Crown in Ludgate-Street, 1734

1735

Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée, et du commerce d'esclaves qu'on y fait. Traduite de l'Anglois du Capitaine Guillaume Snelgrave, par Mr. A. Fr. D. De Coulange, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1735

Capitaine William Snelgrave, *Journal d'un négrier au XVIII^e siècle. Nouvelle relation de quelques endroits de Guinée et du commerce d'esclaves (1704-1734)*, traduit de l'anglais par A. Fr. D. de Coulange, introduction et notes par Pierre Gibert, Paris, Gallimard, 2008

1735

A voyage to Guinea, Brasil, and the West-Indies; in his Majesty's ships the

Swallow and Weymouth. By John Atkins, Gent. of Plaistow, in Essex, the second edition, London, Ward and Chandler, 1737

1744

Io. Gottl. Heineccii, Praelectiones academicae in Hugonis Grotii De iure belli et pacis libros III, Berolini, Rudigeri, 1744

1748 (1757)

Montesquieu, *De l'esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc.*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., II, pp. 225-995

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, prefazione di Giovanni Macchia, introduzione e commento di Robert Derathé, traduzione di Beatrice Boffito Serra, Milano, Bur, 2007⁷

1749

[Maupertuis], *Essai de philosophie morale*, Berlin, s. e., 1749

1749

«Nouvelles ecclésiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire de la constitution *Unigenitus*», 9 et 16 octobre 1749, pp. 161-168

1750

Montesquieu, *Réponse à des observations de Grosley sur l'Esprit des lois* (8 avril 1750), in Id., *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 1196-1200

1755

[d'Alembert], *Éloge de M. le Président de Montesquieu*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mise en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert [...]*, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1755, tome V, pp. III-XVIII

1755

Jaucourt, *Esclavage (Droit naturel, Religion, Morale)*, in *Encyclopédie*, cit., tome V, pp. 934-939

1755

Boucher d'Argis, *Esclave (Jurisp.)*, in *Encyclopédie*, cit., tome V, pp. 939-943

1755

Humanité, in *Encyclopédie*, cit., tome VIII, p. 348

1756

Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, introduction, bibliographie, relevé des notes et index par René Pomeau, Paris, Garnier, 1990

1758

[Helvétius], *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758

1759

Voltaire, *Candide ou L'optimisme. Traduit de l'allemand de M. le docteur Ralph. Avec les additions qu'on a trouvées dans la poche du docteur, lorsqu'il mourut à Minden, l'an de grâce 1759*, in Id., *Candide et autres contes*, édition complète présentée, établie et annotée par Frédéric Deloffre, postface de Roland Barthes, Paris, Gallimard, 1992², pp. 9-108 e relative note pp. 407-423

[1759-1782]

Denis Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, edizione a cura di Gianluigi Goggi, Siena, s. e., 1976, tomo I

Denis Diderot, *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, edizione a cura di Gianluigi Goggi, Siena, s. e., 1977, tomo II

1760

Le golfe de Guinée. Récit de L.F. Römer, marchand d'esclaves sur la côte ouest africaine, préface de Emmanuel Terray, traduction, introduction et notes par Mette Dige-Hess, Paris, L'Harmattan, 1989 [moderna traduzione in francese dell'originale danese senza la prefazione di Erik Pontoppidan: Ludevig Ferdinand Römer, *Tilforladelig Efterretning om Kysten Guinea*]

1761

Lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes. Recueillies et publiées par J. J. Rousseau, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1761, 6 tomes

1762

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé, Paris, Gallimard, 1964

1762

Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par André Charrak, Paris, Flammarion, 2009

1764

Considérations sur le Gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres États; suivies d'un nouveau plan d'administration. Par M. le Marquis d'Argenson, deuxième édition, corrigée sur ses manuscrits, Amsterdam, s. e., 1784

1764

[Jean Bellon de Saint-Quentin], *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres*, s. l., s. e., 1764

1764 (1771)

Œuvres de monsieur de Montesquieu. Nouvelle édition, revue, corrigée, et considérablement augmentée par l'Auteur. Avec des remarques

philosophiques et politiques d'un anonyme, qui n'ont point encore été publiées, Amsterdam-Leipsick, Arkstée et Merkus, 1764 (successivamente riprodotta nell'edizione in 7 volumi del 1771)

1765

Damilaville, *Population (Physique, Politique, Morale)*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mise en ordre et publié par Mr. ****, Neufchastel, Samuel Faulche, tome XIII, pp. 88-103

1765

Jaucourt, *Traite des Nègres (Commerce d'Afrique)*, in *Encyclopédie*, cit., tome XVI, pp. 532-533

1767

[Simon-Nicolas-Henri Linguet], *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*, Londres, s. e., 1767, 2 tomes

1768-1769

Recherches philosophiques et politiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine par Mr. de P[auw], Berlin, George Jacques Decker, 1768-1769, 2 tomes

1770

Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce dans les deux Indes, Amsterdam, s. e., 1770, 6 tomes

1774

Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce dans les deux Indes, La Haye, Gosse, 1774, 7 tomes

1780

Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce dans les deux Indes par Guillaume-Thomas Raynal, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1780, 4 tomes

1771

«Éphémérides du citoyen, ou bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques», Paris, 1771, tome sixième

1772

Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 41, sous la direction de Nicholas Cronk et Christiane Mervaud, Oxford, Voltaire Foundation, 2010

1773

[Henri Bernardin de Saint-Pierre], *Voyage à l'isle de France, à l'isle de Bourbon, au Cap de Bonne Espérance, etc., avec des observations nouvelles sur la nature et sur les hommes, par un officier du Roi*, Amsterdam-Paris, Merlin, 1773, 2 tomes

1778

Commentaire sur l'Esprit des loix, de Montesquieu, par Mr. de Voltaire, s. l., s. e., 1778

1780-1786

Abrégé de l'Histoire générale des voyages, contenant ce qu'il y a de plus remarquable, de plus utile et de mieux avéré dans les pays où les voyageurs ont pénétré [...] par M. de La Harpe, Paris, Thon, 1780-1786, 23 tomes

1781 (1788)

Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, présentation et notes par Jean-Paul Douguet, Paris, Flammarion, 2009

Condorcet, *Riflessioni sulla schiavitù dei negri*, a cura di Maurizio Griffo, premessa di Vittorio Dini, Napoli, Colonnese, 2003

1784

A Tour in the United States of America: containing an account of the present situation of that country; the population, agriculture, commerce, customs,

and manners of the inhabitants [...] With a description of the Indian nations [...] by J[ohn] F[erdinand] D. Smyth, London, Robinson, 1784, 2 voll.

1787

Thoughts and sentiments on the evil and wicked trafic of the slavery and commerce of the human species, humbly submitted to the inhabitants of Great-Britain by Ottobah Cugoano, a native of Africa, London, Becket, 1787

1788

Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres, traduit de l'Anglais, d'Ottobah Cugoano, africain, esclave à la Grenade et libre en Angleterre, Londres-Paris, Royez, 1788, in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage. Textes et documents*, Paris, Edhis, 1968, 12 tomes, tome X

1787

Dialogue. Colomb et Las-Casas, Genève, le 3 octobre 1787, in «L'Année littéraire», tome XXXIV, 1787, tome VII, pp. 210-214 (Slatkine reprints, Genève, 1966)

1788

Mémoire sur l'esclavage des Nègres. Dans lequel on discute les motifs proposés pour leur affranchissement, ceux qui s'y opposent, et les moyens praticables pour améliorer leur sort. Par M. Malouet, Neufchatel, s. e., 1788

1788

Angleterre. Alliance de cette couronne avec la Prusse. Vacances du Parlement. L'idée de l'abolition de l'esclavage des Nègres rejetée, in «Annales politiques, civiles et littéraires du dix-huitième siècle», par m. Linguet, Bruxelles, 1788, tome quinzième, pp. 11-39, (Genève, Slatkine reprints, 1970, tome XV-XVI)

Projet pour la suppression de l'esclavage et de la Traite des Nègres. Que n'est point l'humanité qui l'a déjà suggéré, et fait adopter en Amérique, in «Annales politiques», cit., 1788, tome treizième, pp. 485-511

1788

Paul Erdmann Isert's, [...] Reise nach Guinea und den Caribäischen Inseln in Columbien, in Briefen an seine freunde beschrieben, Kopenhagen, Morthorst, 1788

Letters on West Africa and the slave trade. Paul Erdmann Isert's Journey to Guinea and the Caribbean Islands in Columbia (1788), translated from the german and edited by Selena Axelrod Winsnes, Oxford-New York, Oxford University press, 1992

1793

Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes de l'Amérique, par Paul Erdman Isert, [...] tirés de sa correspondance avec ses amis. Traduit de l'allemand, Paris, Maradan, 1793

Paul Erdman Isert, *Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes de l'Amérique*, introduction et notes de Nicoué Gaybor, avant propos de Claude Hélène Perrot, Paris, Karthala, 1989

1788-1791

Registre de la Société, instituée à Paris, pour l'abolition de la traite des Nègres commencé le mardi 19 février 1788, texte établi et annoté par Marcel Dorigny, in Marcel Dorigny - Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs. 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Éditions Unesco, 1998, pp. 61-291

1789

Tableau des membres de la Société des amis des Noirs. Année 1789, in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, cit., VI, 4

1789

Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs, [...] par M. Grégoire, curé du Diocese de Metz [...], Metz, Lamort, 1789

1789

The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa,

the African. Written by himself, London, printed by author, 1789, 2 voll.
Olaudah Equiano, *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, a cura di Giuliana Schiavi, Milano, Epoeche, 2008

1789

[Joseph Lavallée], *Le Nègre comme il y a peu de Blancs; par l'auteur de Cécile fille de Achmet III; Empereur des Turcs*, Madras [Paris], Buisson, 1789, 3 tomes

1789

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

1794

Décret de la Convention Nationale, du 16 jour de Pluviôse, an second de la République Française, une et indivisible, qui abolit l'Esclavage des Nègres dans les Colonies, in *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage*, cit., XII, 8

1794-1795

An Essay on colonization, particularly applied to the Western coast of Africa, with some free thoughts on cultivation and commerce, also brief descriptions of the colonies already formed or attempted in Africa, including those of Sierra Leona and Bulama, by C. B. Wadstrom [...], London, the author, 1794-1795, 2 voll.

1797-1799

Notes des séances, Société des amis des Noirs et des colonies, texte établi et annoté par Bernard Gainot, in Dorigny - Gainot, *La Société des Amis des Noirs*, cit., pp. 329-367

1802

Les égaremens du nigrophilisme; par Louis Narcisse Baudry Deslozières, Paris, Migneret, 1^{er} germinal an X-22 mars 1802

1808

De la littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; suivies des Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les Arts; par H. Grégoire, ancien évêque de Blois, membre du Sénat conservateur [...], Paris, Maradan, 1808

1822-1824

Benjamin Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, in Id., *Œuvres complètes*, XXVI, volume dirigé par Kurt Kloocke et Antonio Trampus, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012

Fonti di area italiana

Manoscritti

Biblioteca della Società napoletana di storia patria, *Manoscritti*, XXXI A 7, ff, 3, 12, 17, 24, 27, 38, lettere di Bartolomeo Intieri inviate a Celestino Galiani, datate Napoli, 4 ottobre, 11 e 29 novembre, 30 dicembre 1738, 25 gennaio e 14 aprile 1739

Archivio di Stato di Firenze, *Manoscritti*, filze 777-782, Étienne Bertolini, *Notes à l'Esprit des lois de Montesquieu*

Giuseppe Bencivenni Pelli, *Efemeridi* (manoscritto consultabile on-line nel sito della Biblioteca nazionale di Firenze <http://www.bncf.firenze.sbn.it/pelli/it/progetto.html>):

serie I, vol. IX, p. 105, 19 marzo 1763

serie II, vol. I, pp. 73-76, 24-25 maggio 1773

serie II, vol. IV, p. 588v, 3 marzo 1776

Biblioteca centrale nazionale di Firenze, *Manoscritti Gino Capponi*, 334, Copialettere di Filippo Mazzei

[manoscritti integrati con l'edizione delle *Lettres de Philippe Mazzei et du roi Stanislas-Auguste de Pologne*, a cura di Vittorio Criscuolo, Jerzy Michalski e Monika Senkowska-Gluck, Roma, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, 1982, vol. I]

Archivio di Stato di Napoli, *Ministero degli Affari esteri*, buste 265, 6788-6790

Archivio di Stato di Milano, *II Divisione Affari esteri (fondo Testi)*, corrispondenza con il governo generale dell'Aja, buste 483-488

Archivio di Stato di Milano, *I Divisione Affari esteri (fondo Marescalchi)*, *Batavie*, cartelle 143-148

Fonti a stampa

1743

[Carlo Antonio Broggia], *Trattato de' tributi e delle monete e del governo politico della sanità. Opera di stato, e di commercio, di polizia, e di finanza: molto alla felicità de' popoli, alla robustezza degli stati, ed alla gloria e possanza maggiore de' principi, conferente e necessaria*, Napoli, Pietro Palombo, 1743

1749

Ludovico Antonio Muratori, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, a cura di Cesare Mozzarelli, Milano, Donzelli, 1996

1751

Saggio sopra il giusto prezzo delle cose, la giusta valuta della moneta e sopra il commercio dei Romani di Giovan Francesco Pagnini Toscano, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, Milano, Destefanis, 1803, parte

moderna, tomo II, pp. 155-298 (ristampa anastatica a cura di Oscar Nuccio, Roma, Bizzarri, 1966)

1751 (1780)

Ferdinando Galiani, *Della moneta*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo VI, *Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di Furio Diaz e Luciano Guerri, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, pp. 1-314

1753

Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far rifiorire l'agricoltura del P. Abate D. Ubaldo Montelatici della Congregazione Lateranense colla Relazione dell'erba orobanche detta volgarmente succiamele e del modo di estirparla del celebre Pier-Antonio Micheli con un Discorso di Antonio Genovese regio professore d'etica sopra il vero fine delle lettere e delle scienze il tutto dedicato al signor D. Bartolommeo Intieri, in Antonio Genovesi, *Scritti economici*, a cura di Maria Luisa Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1984, 2 voll., I, pp. 7-110 (*Discorso* pp. 7-57)

1754

Schiavo, in *Ciclopedia ovvero Dizionario universale delle arti e delle scienze, che contiene una esposizione de' termini, ed una relazione delle cose significate da' medesimi nelle arti liberali e meccaniche, e nelle scienze umane e divine [...] Tradotto dall'inglese, e di molti articoli accresciuto da Giuseppe Maria Secondo in otto tomi*, Napoli, Giuseppe De Bonis, 1747-1754, VIII, parte I, 1754, pp. 86-87

1757-1758

Storia del commercio della Gran Brettagna scritta da John Cary mercatante di Bristol tradotta in nostra volgar lingua da Pietro Genovesi giureconsulto napoletano con un ragionamento sul Commercio in universale, e alcune annotazioni riguardanti l'economia del nostro Regno di Antonio Genovesi R. Professore di Commercio e di Meccanica nella cattedra Intieriana, in Genovesi, *Scritti economici*, cit., I-II, pp. 111-868

[1757-1760]

Antonio Genovesi, *Vita di Antonio Genovese*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di Franco Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi 1962, pp. 47-83

[1760]

Giuseppe Parini, *Ecco la reggia, ecco de' prischi Incassi*, in Id., *Tutte le opere edite e inedite*, a cura di Guido Mazzoni, Firenze, Barbèra, 1925, p. 458

1761

Réflexions sur l'Esprit des loix, adressées à un de ses amis par M. Her. Per., Lecce, Viverito, 1761

[1766]

Riflessioni di Ermenegildo Personè sullo Spirito delle leggi. Tradotte dal Francese, accresciute, e dal medesimo Autore indirizzate ad un amico, Napoli, Vincenzo Flauto, 1765

1762

«Novelle letterarie», pubblicate in Firenze l'anno MDCCLXII, tomo XXIII, n. 9, 25 febbraio 1762, coll. 134-135

1763

Giuseppe Parini, *Il Mattino*, in Id., *Il giorno*, edizione critica a cura di Dante Isella, commento di Marco Tizi, Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1996, 2 voll.

1764

L'agricoltore sperimentato di Cosimo Trinci con alcune aggiunte dell'abate Genovesi dedicata a S. E. D. Francesco Loffredi [...], in Genovesi, *Scritti economici*, cit., pp. 869-1130

1764 (1769)

Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli

scienziati dell'Ab. [Antonio Genovesi], Napoli, Stamperia simoniana, 1764

(1765)

Lettere di Carlantonio Broggia a Giovan Giuseppe Fontanesi, raccolte in un manoscritto conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli datato Napoli, 26 marzo 1765, pubblicato da Raffaele Ajello in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 44, *Dal Muratori al Cesarotti*, tomo V, *Politici ed economisti del primo Settecento*, a cura di Raffaele Ajello, Marino Berengo, Alberto Caracciolo, Eric Cochrane, Erasmo Leso, Renzo Paci, Giuseppe Ricuperati, Salvatore Rotta, Franco Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1978, pp. 1125-1151

1765

Giuseppe Parini, *L'innesto del vaiuolo*, in Id., *Le Odi*, edizione critica a cura di Dante Isella, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, pp. 3-12

1765-1767 (1768-1770)

Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile da leggersi nella Cattedra Intieriana dell'ab. Genovesi regio cattedratico, in Antonio Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio*, a cura di Maria Luisa Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005, pp. 257-892

1766-1771 (1777)

Antonio Genovesi, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, introduzione e testo a cura di Niccolò Guasti, presentazione di Vincenzo Ferrone, Venezia-Mariano del Friuli, Centro studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni"-Edizioni della Laguna, 2008

1767

Dell'uomo naturale trattato dell'abate Francesco Longano, Napoli, Giuseppe Raimondi, 1767

1778

Dell'uomo naturale trattato dell'abate Francesco Longano, Cosmopoli, 1778

1768

Lo Spirito del presidente Montesquieu sopra le leggi, ossia sovra il rapporto che esse debbon avere colla costituzione di ciaschedun governo, coi costumi, col clima, colla religione, col commercio, ecc. In italiana favella recato con note dal conte e commendatore Dalmazzo Vasco di Mondovì. Abozzo, conservato presso l'Archivio di Stato di Torino, pubblicato in Francesco Dalmazzo Vasco, *Opere*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi, Torino, Einaudi, 1968, pp. 193-404

1768

Lettera di Antonio Genovesi a Orsola Garappa, datata Napoli, 19 marzo 1768, in *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli, Domenico Terres, 1774, 2 tomi, II, pp. 137-139

1771

[Stefano Bertolini], *Analyse raisonnée de l'Esprit des loix*, Genève, Chirol, 1771 (lettera di Montesquieu a Bertolini, Paris, 31 décembre 1754, pp. III-IV)

1784

[Stefano Bertolini], *Analyse raisonnée de l'Esprit des Lois*, Pise, Jacques Grazioli, 1784

1772

Lettera di Louise d'Épinay a Ferdinando Galiani, Paris le 22 mars 1772, in Ferdinando Galiani - Louise d'Épinay, *Correspondance*, présentation de Georges Dulac, texte établi et annoté par Daniel Maggetti en collaboration avec Georges Dulac, Paris, Desjonquères, 1992-1997, 5 voll., III (1994), pp. 37-40

Lettera di Ferdinando Galiani a Denis Diderot, Naples le 5 septembre 1772, in *Opere di Ferdinando Galiani*, cit., pp. 1083-1085

Lettera di Ferdinando Galiani a madame d'Épinay, Naples le 5 septembre 1772, in Galiani - d'Épinay, *Correspondence*, cit., III, pp. 102-104

1773

«Novelle letterarie», pubblicate in Firenze l'anno MDCCLXXIII, volume IV, n. 33, 13 agosto 1773, coll. 524-528

1776-1777

Storia filosofica e politica degli stabilimenti e del commercio degli europei nelle due Indie, opera dell'abate Raynal, tradotta dal francese da Remigio Pupares [Giuseppe Ramirez], s. l. [Siena], s. e. [Bindi], 1776-1777, 18 voll.

1777

Spirito delle leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi, Napoli, Domenico Terres, 1777, 4 voll.

1777

Saggio di Ermenegildo Personè sulla Diceosina dell'abate Genovesi diviso in tre lettere, Napoli, Raimondi, 1777

1778

Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano, Napoli, Vincenzo Flauto, 1778, 2 voll.

[1778]

[Filippo Briganti], *Esame analitico del sistema legale*, Napoli, Stamperia Raimondiana, 1777

1779-1780

Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini di Francescantonio Grimaldi, Napoli, Vincenzo Mazzola-Vocola, 1779-1780, 3 voll.

1780

Lettere di Gaetano [Nicola] Fiorentino ad un suo amico sopra il saggio di D. Ermenegildo Personè sulla Diceosina dell'abbate Genovesi, Napoli, Gennaro Verriento, 1780

1780-1791

Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione*, edizione critica diretta da Vincenzo Ferrone, a cura di Paola Bianchini, Maria Teresa Silvestrini, Gerardo Tocchini, Francesco Toschi Vespasiani, Antonio Trampus, Venezia-Mariano del Friuli, Centro studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni"-Edizioni della Laguna, 2004² (I ed. 2003), 7 voll.

1783-1791

La science de la législation, par M. le Chevalier Gaetano Filangieri. Ouvrage traduit de l'italien, d'après l'édition de Naples, de 1784. Seconde édition, revue et corrigée, Paris, Dufart, An septième [1799], 7 tomes

[1781]

[Filippo Briganti], *Esame economico del sistema civile*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1780 [1781]

1781

Giambattista Roberti, *Lettera ad un illustre prelado sopra il predicare contro agli spiriti forti*, in *Opere del padre Giambattista Roberti della Compagnia di Gesù*, prima edizione napolitana, Napoli, Minerva, 1826, 11 voll., II, pp. 213-267

1781

Annotazioni sopra la Umanità del secolo decimottavo dell'abate Giambattista Conte Roberti, Napoli, Giuseppe Maria Porcelli, 1784

1782

Annotazioni sopra la Umanità del secolo decimottavo dell'abate Giambattista Conte Roberti, edizione seconda corretta, ed accresciuta dall'Autore, Bassano-Venezia, Remondini, 1782

1781-1786

Compendio della storia generale de' viaggi opera di M. de La Harpe accademico parigino. Adorna di carte geografiche, e figure. Arricchita d'annotazioni, Venezia, Formaleoni, 1781-1786, 48 voll.

1786

Giambattista Roberti, *Lettera di un ufficiale portoghese ad un mercante inglese sopra il trattamento de' Negri*, in *Opere*, cit., III, pp. 235-269

1788

Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale, où l'on traite des établissemens des treize colonies, de leurs rapports et de leurs dissensions avec la Grande-Bretagne, de leurs gouvernemens avant et après la révolution, etc. Par un citoyen de Virginie [Filippo Mazzei]. *Avec quatre lettres d'un bourgeois de New-Heaven sur l'unité de la législation*, (Colle)-Paris, Froullé, 1788, 4 parties

Filippo Mazzei, *Ricerche storiche e politiche sugli Stati Uniti dell'America Settentrionale*, Firenze, Ponte alle grazie, 1991

1789

Del commercio dei Negri. Disamina di una memoria del Signor Linguet. Scritta dal Sig. M[atteo] G[aldi], in «Magazzino enciclopedico salernitano», n. 1, 3 luglio 1789, pp. 3-7, n. 2, 10 luglio 1789, pp. 13-16

Ginevra. Dialogo tra Colombo, e Las Casas. Del Sig. Mallet, in «Magazzino enciclopedico salernitano», n. 1, venerdì 3 luglio 1789, pp. 7-8

Poesia per la morte del celebre autore della Scienza della legislazione. Nenia del Sig. D. Matteo Galdi, in «Magazzino enciclopedico salernitano», n. 5, 31 luglio 1789, pp. 37-40; n. 6, 7 agosto 1789, pp. 46-48; n. 7, 14 agosto 1789, pp. 54-59

[1793-1796]

Francesco Longano, *[Autobiografia]*, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 347-367

1795

Saggio politico sul commercio del signor Melon. Tradotto dal francese.

Nuova edizione con note, Napoli, nella stamperia di Nicola Russo, a spese di Gennaro Riccio, 1795

1797-1812

Introduzione allo studio della Filosofia Morale col prospetto di un Corso della medesima, e dei Diritti dell'uomo, e delle società del citt. abb. Pietro Tamburini, nuova edizione ritoccata, ed accresciuta dall'autore, Pavia, Eredi di Pietro Galeazzi, 1803, tomi I e II

Lezioni di Filosofia Morale. Sulle tracce del Prospetto di un corso della medesima, e dei Diritti dell'Uomo, e delle Società delineato nei due antecedenti volumi del citt. abb. Pietro Tamburini, Pavia, Eredi di Pietro Galeazzi, 1804, tomo III

Lezioni di Filosofia Morale e di Naturale Diritto. Sulle traccie del Prospetto delineato nel I, e II volume, dell'abb. Pietro Tamburini, Pavia, Eredi di Pietro Galeazzi, 1806, tomi IV, V e VI

Continuazione delle Lezioni di Filosofia Morale e di Naturale e Sociale Diritto dell'abbate Pietro Tamburini, Pavia, Eredi di Pietro Galeazzi, 1812, tomo VII ed ultimo

1798

Matteo Galdi, *Dei rapporti politico-economici fra le nazioni libere, in Giacobini italiani*, a cura di Delio Cantimori e Renzo De Felice, Bari, Laterza, 1956-1964, 2 voll., II, pp. 209-364

1801

Matteo Galdi, *Considerazioni su i rapporti diplomatici della Repubblica cisalpina*, in Id., *Memorie diplomatiche*, a cura di Alessandro Tuccillo, Napoli, Guida, 2008, pp. 78-115

1806

Matteo Galdi, *[Memorie sul Mediterraneo]*, in Id., *Memorie diplomatiche*, cit., pp. 116-156

1808

Degli elementi del dritto naturale, e sociale libri due D. C. G[regorio] A[racri], Napoli, Vincenzo Orsino, 1808

1809

Quadro politico delle rivoluzioni delle Provincie-Unite e della Repubblica batava e dello stato attuale del Regno di Olanda di Matteo Galdi, Milano, Pirotta e Maspero, 1809, 2 tomi

1809

Pensieri sull'istruzione pubblica relativamente al Regno delle Due Sicilie di Matteo Galdi, Napoli, Stamperia reale, 1809

1819

Memoria sul carattere fisico e morale de' creoli di America, sia della specie bianca, sia della nera; con alcune osservazioni sulle genti chiamate di colore, su' mori, e su Leuco-Etiopi. Del Dott. Antonio Savaresi, in «Atti della Reale Accademia delle scienze, sezione della Società Reale borbonica, classe delle matematiche», Napoli, Stamperia reale, 1819, pp. 243-270

Bibliografia di riferimento

Web-site

www.slavevoyages.org

Volumi collettivi

Racism in the eighteenth century, papers presented at the third annual meeting of the American society for eighteenth-century studies, Los Angeles, march 23-25, edited by Harold E. Pagliaro, Cleveland, Case western reserve University press, 1973

La polemica sul lusso nel Settecento francese, a cura di Carlo Borghero, Torino, Einaudi, 1974

Schiavitù antica e moderna. Problemi storia istituzioni, a cura di Livio Sichirollo, Napoli, Guida, 1979

La Stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento, a cura di Valerio Castronovo e Nicola Tranfaglia, Roma-Bari, Laterza, 1980

The abolition of the atlantic slave trade. Origins and effects in Europe, Africa, and the Americas, edited by David Eltis and James Walvin, with the collaboration of Svend Erik Green-Pedersen and with an introduction by Stanley L. Engerman, Madison-London, The University of Wisconsin press, 1981

Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano, a cura di Mario Rosa, Roma, Herder, 1981

British capitalism and caribbean slavery: the legacy of Eric Williams, edited by Barbara L. Solow and Stanley L. Engerman, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University press, 1987

L'an I des droits de l'homme, textes réunis par Antoine de Baecque, présentés par Antoine de Baecque, Wolfgang Schmale et Michel Vovelle, Paris, CNRS, 1988

- Esclavage, colonisation, libérations nationales. De 1789 à nos jours*, Actes du Colloque organisé à l'Université de Paris VIII, 24-26 février 1989, sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Paris, L'Harmattan, 1990
- Malouet (1740-1814)*, Actes du Colloque de Riom, 30 novembre-1^{er} décembre 1989, publiés par Jean Ehrard et Michel Morineau, Riom, Association riomoise du bicentenaire de la Révolution française-Société des amis du centre de recherches révolutionnaires et romantiques, 1990
- Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Atti del Convegno di Vico Equense, 14-16 ottobre 1982, introduzione di Antonio Villani, Napoli, Guida, 1991
- Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle*, Actes du Colloque *Réception et lectures de l'Histoire des deux Indes en Europe et en Outre-Mer au XVIII^e siècle*, Wolfenbüttel, 1987, édité par Hans Jürgen Lüsebrink, Manfred Tietz, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 286, Oxford, Voltaire Foundation, 1991
- L'editoria del '700 e i Remondini*, Atti del Convegno, Bassano, 28-29 settembre 1990, a cura di Mario Infelise e Paola Marini, Bassano, Ghedina & Tassotti, 1992
- Il razzismo e le sue storie*, Atti del Convegno dell'Associazione Sigismondo Malatesta, Sant'Arcangelo di Romagna, 5-6 luglio 1991, a cura di Girolamo Imbruglia, Napoli, Esi, 1992
- Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del Convegno internazionale in occasione del 250^o della nascita, Brescia, 25-26 maggio 1989, a cura di Paolo Corsini e Daniele Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993
- Révolutions aux colonies*, «Annales historiques de la Révolution française», 293-294, 1993
- L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*, textes présentés par Hans Jürgen Lüsebrink et Anthony Strugnell, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 333, Oxford, Voltaire Foundation, 1995
- Les abolitions de l'esclavage, de L. F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793-1794-1848*, Actes du Colloque international de Paris, 3-5 février 1994, textes réunis et présentés par Marcel Dorigny, Saint-Denis-Paris, Presses

- universitaires de Vincennes-Éditions Unesco, 1995
- Fifty years later. Antislavery, capitalism and modernity in the dutch orbit*, edited by Gert Oostindie, Pittsburgh, University of Pittsburgh press, 1996
- L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, Roma Bari, Laterza, 2007² (I ed. 1997)
- Léger-Félicité Sonthonax. La première abolition de l'esclavage. La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*, Actes du Colloque de Paris, 8-9 septembre 1990, textes réunis et présentés par Marcel Dorigny avec la collaboration de Yves Benot, nouvelle édition augmentée de documents inédits, Saint-Denis-Paris, Société française d'histoire d'outre mer-Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2005 (I ed. 1997)
- Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Atti del Convegno di Napoli, 5-7 dicembre 1996, a cura di Anna Maria Rao, Napoli, Liguori, 1998
- A historical guide to world slavery*, edited by Seymour Drescher and Stanley L. Engerman, New York-Oxford, Oxford University press, 1998
- Slavery and slaving in world history. A bibliography. 1900-1996*, Joseph C. Miller editor, Armonk-London, Sharpe, 1999, 2 voll.
- Esclavages, résistances et abolitions*, actes du 123^e Congrès des sociétés historiques et scientifiques, Forte de France-Schœlcher, 6-10 avril 1998, sous la direction de Marcel Dorigny, Paris, Éditions du CTHS, 1999
- Raynal, de la polémique à l'histoire*, textes réunis et présentés par Gilles Bancarel et Gianluigi Goggi, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», Oxford, Voltaire Foundation, 2000
- Grégoire et la cause des Noirs (1789-1831)*, sous la direction de Yves Benot et Marcel Dorigny, Saint-Denis-Paris, Société française d'histoire d'outre-mer-Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2000
- L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Actes de la table ronde internationale de Port-au-Prince, 8-10 décembre 1997, sous la direction de Laënnec Hurbon, Paris, Karthala, 2000
- The problem of human diversity in the european cultural experience of the*

- eighteenth century*, «Studi settecenteschi», 21, 2001
- Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, a cura di Domenico Felice, Napoli, Liguori, 2001-2002, 2 voll.
- Périssent les colonies plutôt qu'un prince! Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage, 1789-1804*, sous la direction de Florence Gauthier, préface de Claude Meillassoux, Paris, Société des études robespierristes, 2002
- L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne*, sous la direction de Robert Escallier, «Cahiers de la Méditerranée», 65, 2002, <http://cdlm.revues.org/index159.html>
- Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830). Aux origines de Haïti*, Actes du Colloque international, Paris, 20-22 juin 2002, sous la direction de Yves Benot et Marcel Dorigny, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003
- Haiti première République noire*, sous la direction de Marcel Dorigny, Saint-Denis-Paris, Société française d'histoire d'outre mer-Association pour l'étude de la colonisation européenne, 2007 (1 ed. 2003)
- Sguardi transnazionali*, a cura di Carlotta Sorba, intervengono Daniel Rodgers, Frederick Cooper, Pierre-Yves Saunier, in «Contemporanea», VII, 2004, pp. 97-122
- Chiesa cattolica e modernità*, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Torino, 6 febbraio 2004, a cura di Franco Bolgiani, Vincenzo Ferrone, Francesco Margiotta Broglio, Bologna, Il Mulino, 2004
- L'esclavage et la traite sous le regard des Lumières*, «Lumières», 3, 2004
- De la comparaison à l'histoire croisée*, sous la direction de Michael Werner et de Bénédicte Zimmermann, «Le Genre humain», 42, 2004
- Le rayonnement d'une maison d'édition dans l'Europe des Lumières: la Société typographique de Neuchâtel, 1769-1789*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 31 octobre-2 novembre 2002, textes publiés par Robert Darnton et Michel Schlup avec la collaboration de Jacques Rychner, Neuchâtel-Huaterive, Bibliothèque publique et universitaire-Attinger, 2005
- Suisse-Afrique (XVIII^e-XX^e siècles): de la traite des Noirs à la fin du régime de*

Bibliografia di riferimento

- l'apartheid. Schweiz-Afrika (18.-20. Jahrhundert): Vom Sklavenhandel zum Ende des Apartheid-Regimes*, Sandra Bott, Thomas David, Claude Lützelschwab, Janick Marina Schaufelbuehl (ed.), Münster, Lit Verlag, 2005
- Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di Domenico Felice, Pisa, Ets, 2005, 2 voll.
- Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, a cura di Antonio Trampus, Bologna, Il Mulino, 2005
- Le problème de l'altérité dans la culture européenne. Anthropologie, politique et religion aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Atti del Convegno internazionale, Trieste, 23-25 settembre 2004, a cura di Guido Abbattista e Rolando Minuti, Napoli, Bibliopolis, 2006
- Esclavages et dépendances serviles. Histoire comparée*, sous la direction de Myriam Cottias, Alessandro Stella, Bernard Vincent, postface de Claude Meillassoux, Paris, L'Harmattan, 2006
- Commerce and morality in the eighteenth-century Italy*, «History of european ideas», 32, 4, 2006
- AHR conversation: on transnational history*, participants Christofer A. Bayly, Sven Beckert, Matthew Connelly, Isabel Hofmeyr, Wendy Kozol, Patricia Seed, in «The American historical review», 111, 2006, pp. 1440-1464
- Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione. Dizionario*, direzione scientifica di Marcello Flores, Torino, Utet, 2007, 2 voll.
- Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e-XIX^e siècles)*, sous la direction de Olivier Pétré-Grenouilleau, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008
- Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, études réunies par Wolfgang Kaiser, Roma, École française de Rome, 2008
- The Palgrave dictionary of transnational history. From the mid-19th century to the present day*, edited by Akira Iriye and Pierre-Yves Saunier, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2009
- Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi Stati*

- italiani*, a cura di Antonella Alimento, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009
- Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, sous la direction de Myriam Cottias, Élisabeth Cunin, António de Almeida Mendes, Paris, Karthala, 2010
- L'esclavage en question. Regards croisés sur l'histoire de la domination*, textes réunies par Luigi Delia et Fabrice Hoarau, Dijon, Centre Georges Chevrier, 2010
- Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites*, sous la direction de Jean-Paul Zúñiga, Paris, Centre de recherches historiques, 2011
- Bernardin de Saint-Pierre et l'Océan indien*, études réunies par Jean-Michel Racault, Chantale Meure et Angélique Gigan, Paris, Garnier, 2011
- The Cambridge world history of slavery. Volume 1. The ancient mediterranean world*, edited by Keith Bradley and Paul Cartledge, Cambridge-New York, Cambridge University press, 2011
- The Cambridge world history of slavery. Volume 3. AD 1420 - AD 1804*, edited by David Eltis and Stanley L. Engerman, Cambridge-New York, Cambridge University press, 2011
- The Routledge history of slavery*, edited by Gad Heuman and Trevor Burnard, London-New York, Routledge, 2011
- Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen-Âge-XX^e siècle)*, sous la direction de Roger Botte et Alessandro Stella, Paris, Karthala, 2012
- Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di Anna Maria Rao, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012

Monografie e articoli

- Abbattista Guido, *Una mappa per una svolta transnazionale*, in «Contemporanea», XIV, 2011, pp. 773-779
- Ajello Raffaele, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone. «La fondazione ed il tempo eroico» della dinastia*, in *Storia di Napoli*, vol. VII,

Bibliografia di riferimento

- Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1972, pp. 459-717
- Id., *Nota introduttiva* a Carlo Antonio Broggia, in *Politici ed economisti del primo Settecento*, cit., pp. 969-1037
- Albertone Manuela, *Nuove discussioni sull'idea di repubblica nel XVIII secolo*, in «Rivista storica italiana», CXIV, 2002, pp. 458-476
- Altini Carlo, *Tra cielo e terra. I diritti umani e la questione dell'universalismo*, in *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di Carlo Altini, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 369-391
- Ambjörnsson Ronny, «*La République de Dieu*». *Une utopie suédoise de 1789*, in «*Annales historiques de la Révolution française*», 277, 1989, pp. 243-273
- Andreatta Alberto, *Le Americhe di Gaetano Filangieri*, a cura di Alfonso Catania, introduzione di Dino Fiorot, Napoli, Esi, 1995
- Andreau Jean, *Remarques sur la dépendence et sur l'esclavage dans l'Antiquité romaine*, in *Les traites et les esclavages*, cit., pp. 23-35
- Id. - Descat Raymond, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna, Il Mulino, 2009 (ed. or. *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, Hachette, 2006)
- Arangio-Ruiz Vincenzo, *Istituzioni di diritto romano*, decima edizione, Napoli, Jovene, 1949
- Arena Giuseppe Antonio, *La rivolta di un abate. Francesco Longano*, Napoli, Liguori, 1971
- Arisi Rota Arianna, *Diplomazia nell'Italia napoleonica. Il Ministero delle Relazioni Estere dalla Repubblica al Regno (1802-1814)*, Quaderni/10 de «Il Risorgimento», 1998
- Baldacci Valentino, *Filippo Stecchi. Un editore fiorentino del Settecento fra riformismo e rivoluzione*, Firenze, Olschki, 1989
- Bancarel Gilles, *Raynal ou le devoir de vérité*, Paris, Champion, 2004
- Battaglia Salvatore, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, vol. III, *Cert-Dag*, 1964, voce *Corbellare*, pp. 764-765
- Belissa Marc, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795): les cosmopolitiques du droit des gens*, préface de Domenico Losurdo, Paris, Kimé, 1998
- Id., *Repenser l'ordre européen (1795-1802). De la société des rois aux droits*

- des nations*, Paris, Kimé, 2006
- Benot Yves, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970
- Id., *La Révolution française et la fin des colonies 1789-1794*, post-face inédite, Paris, La Découverte, 2004 (I ed. 1987)
- Id., *La démence coloniale sous Napoléon*, préface inédite de Marcel Dorigny, Paris, La Découverte, 2006² (I ed. 1992)
- Id., *L'internationale abolitionniste et l'esquisse d'une civilisation atlantique*, in «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 265-279
- Id., *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003
- Id., *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny, Paris, La Découverte, 2005
- Benrekassa Georges, *Montesquieu et le problème de l'esclavage: ce que nous apprend l'étude du manuscrit du livre XV de l'Esprit des lois*, in «Bulletin de la Société Montesquieu», 3, 1991, pp. 4-9
- Id., *Louis Sala-Molins, le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, in «Revue Montesquieu», 6, 2002, pp. 265-277
- Benveniste Émile, *Le nom de l'esclave à Rome*, in «Revue des études latines», X, 1932, pp. 429-440
- Berchtold Alfred, *Sismondi et le groupe de Coppet face à l'esclavage et au colonialisme*, in *Sismondi européen*, Actes du colloque international, Genève, 14-15 septembre 1973, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 1976, pp. 169-198
- Berengo Marino, *La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze, Sansoni, 1956
- Berselli Ambri Paola, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960
- Berti Francesco, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Firenze, Cet, 2003
- Berti Silvia, *Un abate italiano da riformatore a rivoluzionario: Scipione Piattoli autore dell'«Essai sur la nature et les bornes de la subordination militaire» (1789)*, in «Rivista storica italiana», XCII, 1980, pp. 208-234
- Biondi Carminella, *La Rivoluzione francese e la schiavitù: buio a mezzogiorno*

Bibliografia di riferimento

- o alba di liberazione?*, in «Spicilegio moderno», 1, 1972, pp. 139-146
- Id., *Mon frère, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa, Goliardica, 1973
- Id., *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*, prefazione di Corrado Rosso, Pisa, Goliardica, 1979
- Id., *De la littérature des nègres de l'abbé Grégoire: un plaidoyer manqué?*, in *Le problème de l'altérité*, cit., pp. 89-100
- Bobbio Norberto, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963
- Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di comunità, 1965
- Id., *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, tomo I, Torino, Utet, 1980, pp. 491-558
- Id., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 2007⁸ (I ed. 1990)
- Boccadamo Giuliana, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli, D'Auria, 2010
- Bono Salvatore, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Napoli, Esi, 1999
- Id., *La schiavitù nel Mediterraneo moderno. Storia di una storia*, in *L'esclavage en Méditerranée*, cit., <http://revel.unice.fr/cmmedi/document.html?id=28>
- Bordini Carlo, *Rivoluzione corsa e illuminismo italiano*, Roma, Bulzoni, 1979
- Borghero Carlo, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'Esprit des lois*, in *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, a cura di Domenico Felice, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201
- Boulukos George E., *Olaudah Equiano and the eighteenth-century debate on Africa*, in «Eighteenth-century studies», 40, 2007, pp. 241-255
- Bozzolato Giampiero, *Polonia e Russia alla fine del XVIII secolo (Scipione Piattoli: un avventuriero onorato)*, Padova, Marsilio, 1964
- Branda Pierre - Lentz Thierry, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, Paris,

- Fayard, 2006
- Briant Pierre, *Alexandre des Lumières. Fragments d'histoire européenne*, Paris, Gallimard, 2012
- Buccini Stefania, *Il dilemma della Grande Atlantide. Le Americhe nella letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento*, con prefazione di Franco Fido, Napoli, Loffredo, 1990
- Buckland William Warwick, *The roman law slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, Cambridge, Cambridge University press, 1908
- Buck-Morss Susan, *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, a cura di Roberto Cagliero e Francesco Ronzon, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 21-59 (ed. or. *Hegel and Haiti*, in «Critical inquiry», 26, 2000, pp. 821-865)
- Burbank Jane - Cooper Frederick, *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris, Payot, 2011 (ed. or. *Empires in world history: power and the politics of difference*, Princeton, Princeton University press, 2010)
- Burgio Alberto, *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998
- Cambiano Giuseppe, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2007² (I ed. 2000)
- Canfora Luciano, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (I ed. 2004)
- Cantimori Delio, *Matteo Angelo Galdi*, in *Giacobini italiani*, cit., I, pp. 439-443
- Capone Alfredo, *Il «Magazzino enciclopédico salernitano»*, in «Rassegna storica del Risorgimento», L, 1963, pp. 251-270
- Capra Carlo, *La scoperta della politica nell'Italia del decennio rivoluzionario (1789- 1799)*, in «Società e storia», 85, 1999, pp. 457-461
- Id., *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002
- Id., *Repubblicanesimo dei moderni e costituzionalismo illuministico: riflessioni sull'uso di nuove categorie storiografiche*, in «Società e storia», 100/101, 2003, pp. 355- 371

- Capurso Marcello, *Matteo Galdi. Dalla monarchia riformistica alla monarchia costituzionale*, «Studi economico-giuridici dell'Università di Cagliari», 1954, pp. 129-201
- Cassese Antonio, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012³ (I ed. 2005)
- Cervigni Giovanni, *Aracri, Gregorio*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, vol. 3, 1961, pp. 683-685
- Césaire Aimé, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, préface de Charles-André Julien, édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Présence africaine, 1962² (I ed. 1961)
- Champion Jean-Marcel, *30 floréal an X: le rétablissement de l'esclavage par Bonaparte*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 265-271
- Chappey Jean-Luc, *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des études robespierristes, 2002
- Chiosi Elvira, *Il Regno dal 1734 al 1799*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. IV, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, tomo II, Roma, Edizioni del sole, 1986, pp. 373-467
- Id., *L'Evangelo della ragione. Il pensiero religioso di Francesco Longano*, in «Rivista storica italiana», CIV, 1992, pp. 155-182
- Id., *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992
- Cmiel Kenneth, *The recent history of human rights*, in «The American historical review», 109, 2004, pp. 117-135
- Costa Pietro, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999
- Id., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle Rivoluzioni (1789-1848)*, Roma-Bari, Laterza, 2000
- Cotta Sergio, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953
- Id., *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, Giappichelli, 1954
- Coupland Reginald, *The british antislavery movement*, new introduction by John Donnelly, London, Cass, 1964² (I ed. 1933)
- Courtois Jean-Patrice, *Des voix dans le traité. De l'esclavage des Nègres à la très*

- humble remontrance*, in «Revue Montesquieu», 1, 1997, pp. 7-23
- Id., *Inflexions de la rationalité dans l'Esprit des lois. Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, 1999
- Crasta Francesca Maria, *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*, Milano, FrancoAngeli, 1999
- Criscuolo Vittorio, «*Vecchia*» storiografia e nuovi revisionismi nella ricerca storica sull'Italia in rivoluzione, in Id., *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 25-178
- Cristani Giovanni, *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»*: d'Alembert interprete di Montesquieu, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 3-43
- Cussac Hélène, *À l'origine du discours sur l'esclavage et la colonisation chez Bernardin de Saint-Pierre*, in *Bernardin de Saint-Pierre et l'Océan indien*, cit., pp. 51-59
- Id., *Bernardin de Saint-Pierre lecteur de récits de voyages, ou la circulation de quelques savoirs sur l'Afrique du XVII^e au XVIII^e siècle*, in «Dix-huitième siècle», 44, 2012, pp. 201-219
- D'Alessio Carlo, *Galdi (Galdo), Matteo Angelo*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 51, 1998, pp. 374-377
- D'Ancona Alessandro, *Scipione Piattoli e la Polonia. Con un appendice di documenti*, Firenze, Barbera, 1915
- Darnton Robert, *Il grande affare dei lumi. Storia editoriale dell'Encyclopédie (1775-1800)*, Milano, Bonnard, 1998 (ed. or. *The business of Enlightenment: a publishing history of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge-London, Belknap, 1979)
- Id., *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*, Milano, Garzanti, 1990 (ed. or. *The literary underground of the Old regime*, Cambridge-London, Harvard University press, 1982)
- Id., *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, a cura di Renato Pasta, Milano, Adelphi, 1988, pp. 267-319 (ed. or. *The great cat massacre and other episodes in french cultural history*, New York, Basic books, 1984)
- David Thomas, *L'internationale abolitionniste: les Suisses et l'abolitionnisme*

- français, 1760-1840*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 115-131
- Id. - Etemad Bouda - Schaufelbuehl Janick Marina, *La Suisse et l'esclavage des Noirs*, Lausanne, Antipodes-Société d'histoire de la Suisse romande, 2005
- Davis David Brion, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, Torino, Sei, 1971 (ed. or. *The problem of slavery in western culture*, Ithaca, Cornell University press, 1967)
- Id., *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823*, with a new preface, New York-Oxford, Oxford University press, 1999 (I ed. 1975)
- Id., *Slavery and human progress*, New York-Oxford, Oxford University press, 1984
- Davison Rosena, *Diderot et Galiani: étude d'une amitié philosophique*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 237, Oxford, Voltaire Foundation, 1985
- De Labriolle-Rutheford Marie Rose, *L'évolution de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», XXVI, 1963, pp. 1025-1036
- De Majo Silvio, *Galiani, Ferdinando*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 51, 1998, pp. 456-465
- De Mas Enrico, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, Firenze, Le Monnier, 1971
- De Senarclens Vanessa, *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2003
- Debbasch Yvon, *Le marronage. Essai sur la désertion de l'esclave antillais*, in «L'Année sociologique», 1961, pp. 1-112 e 1962, pp. 117-195
- Del Negro Piero, *Il mito americano nella Venezia del Settecento*, Padova, Liviana, 1986 (I ed. 1975)
- Delia Luigi, *Crime et châtement dans l'Encyclopédie. Les enjeux de l'interprétation de Montesquieu par Jaucourt*, in «Dix-huitième siècle», 41, 2009, pp. 469-486
- Id., *Esclavage colonial et droits de l'homme dans l'Encyclopédie*, in *L'esclavage en question*, cit., pp. 43-63
- Delon Michel, *Morale*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 31-39

- Delpiano Patrizia, *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Derathé Robert, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993 (ed. or. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Puf, 1950)
- Derbyshire Seeber Edward, *Anti-slavery opinion in France during the second half of the eighteenth century*, Baltimore-London, The Johns Hopkins press-Oxford University press, 1937
- Di Fiore Laura - Meriggi Marco, *World history. Le nuove rotte della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2011
- Di Rienzo Eugenio, *Galiani, Celestino*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 51, 1998, pp. 453-456
- Diaz Furio, recensione a Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspéro, 1971, in «Rivista storica italiana», LXXXV, 1973, pp. 232-236
- Id., *I filosofi e i selvaggi*, in «Rivista storica italiana», LXXXVI, 1974, pp. 557-570
- Id., *Introduzione a Opere di Ferdinando Galiani*, cit., pp. XI-CVI
- Dieckmann Herbert, *Le contributions de Diderot à la Correspondance Littéraire et à l'Histoire des deux Indes*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», LX, 1951, pp. 417-440
- Diop David, *L'intertextualité dans la «lettre XII» du Voyage à l'île de France (1773) de Bernardin de Saint-Pierre*, in *Bernardin de Saint-Pierre et l'Océan indien*, cit., pp. 87-102
- Dorigny Marcel, *La Société des Amis des Noirs et les projets de colonisation en Afrique*, in «Annales historiques de la Révolution française», 293-294, 1993, pp. 421-429
- Id., *Introduction. Les abolitions de l'esclavage (1793-1794-1848). Une célébration nécessaire*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 7-17
- Id., *Le mouvement abolitionniste français face à l'insurrection de Saint-Domingue ou la fin du mythe de l'abolition graduelle*, in *L'insurrection des esclaves de Saint Domingue*, cit., pp. 97-113
- Id., *Intégration républicaine des colonies et projets de colonisation de l'Afrique: civiliser pour émanciper?*, in *Grégoire et la cause des Noirs*,

- cit., pp. 89-105
- Id., *Rousseau et le débat sur l'esclavage colonial: réflexions sur la radicalité d'une rupture*, http://bulgc18.com/Rousseau/Dorigny_FR.htm
- Id., *The question of slavery in the physiocratic texts: a rereading of an old debate*, in *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the age of democratic revolutions*, edited by Manuela Albertone and Antonio De Francesco, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 147-162
- Id. - Gainot Bernard, *La Société des Amis des Noirs*, cit.
- Id. - Id. - Le Goff Fabrice, *Atlas des esclavages. Traites, sociétés coloniales, abolitions de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Autrement, 2006
- Drescher Seymour, *Econocide. British slavery in the era of abolition*, Pittsburgh, University of Pittsburgh press, 1977
- Id., *Two variants of anti-slavery: religious organization and social mobilization in Britain and France, 1780-1870* (1980) in Id., *From slavery to freedom. Comparative studies in the rise and fall of atlantic slavery*, foreword by Stanley L. Engermann, New York, New York University press, 1999, pp. 35-56
- Id., *Capitalism and antislavery. British mobilization in comparative perspective*, New York-Oxford, Oxford University press, 1987
- Id., *Eric Williams: british capitalism and british slavery* (1987), in Id., *From slavery to freedom*, cit., pp. 355-378
- Duchet Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, postface de Claude Blanckaert, Paris, Michel, 1995² (I ed. 1971, trad. it., *Le origini dell'antropologia*, Roma-Bari, Laterza, 1976-1977, 4 voll.)
- Id., *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'Écriture fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978
- Id., *Malouet et le problème de l'esclavage*, in *Malouet*, cit., pp. 63-70
- Id., *Esclavage et marronage: le héros noir*, in *Esclavages, résistances et abolitions*, cit., pp. 91-98
- Duprat Catherine, *Pour l'amour de l'humanité. Le temps des philanthropes*, Paris, CTHS, 1993, tome I
- Ehrard Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e*

- siècle*, Paris, Michel, 1994² (I ed. 1963)
- Id., *L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises: indifférence, gêne, révolte*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 143-152, ripubblicato in *Raccolta di scritti in onore di Antonio Villani*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 2002, pp. 957-970
- Id., *Actualité d'un demi-siècle: Montesquieu et l'idée de souveraineté*, in «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, pp. 9-20
- Id., *Deux lectures de Montesquieu* (1988), in Id., *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 247-256
- Id., *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Versailles, 2008
- Id., *Audace théorique, prudence pratique: Montesquieu et l'esclavage colonial*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 27-39
- Elias Arthur, *La néerlandicité de la Constitution de 1798*, in «Annales historiques de la Révolution française», 326, 2001, pp. 43-52
- Élisabeth Leo, *Géopolitique de la mer des Antilles. De la fin du 17^e siècle à la guerre d'indépendance américaine*, in «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 133-148
- Ellery Eloise, *Brissot de Warville. A study in the history of French Revolution*, New York, Ams, 1915
- Eltis David, *The rise of african slavery in Americas*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 2000
- Id. - Richardson David, *Atlas of the Transatlantic slave trade*, foreword by David Brion Davis, afterword by David W. Blight, New Haven-London, Yale University press, 2010
- Emmer Pieter C., *Les Pays Bas et la traite des Noirs*, Paris, Karthala, 2005 (ed. or. *De Nederlandse slavenhandel, 1500-1850*, Amsterdam-Anvers, De Arbeiderspers, 2000)
- Estève Laurent, *L'ironie du droit naturel: pour une nouvelle lecture du livre XV, 5*, in «Kairos», 14, 1999, pp. 91-112
- Id., *Montesquieu, Rousseau, Diderot. Du genre humain au bois d'ébène*, Paris, Éditions Unesco, 2002

- Farinella Calogero, *Le traduzioni italiane della Cyclopædia di Ephraim Chambers*, in *L'enciclopedismo in Italia nel XVIII secolo*, a cura di Guido Abbattista, «Studi settecenteschi», 16, 1996, pp. 97-160
- Fauvelle-Aymar François-Xavier, *L'invention du hottentot. Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002
- Felice Domenico, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000
- Id., *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in *Dispotismo*, cit., I, pp. 189-255
- Ferrajoli Luigi, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di Ermanno Vitale, Roma-Bari, Laterza, 2008³ (I ed. 2001)
- Ferrone Vincenzo, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982
- Id., *Il problema dei selvaggi nell'illuminismo italiano*, in «Studi storici», 27, 1986, pp. 149-171
- Id., *I profeti dell'illuminismo. La metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000² (I ed. 1989)
- Id., *La fondazione panteistica dell'eguaglianza. Contributo al pensiero politico di Francesco Longano*, in «Rassegna iberistica», 56, 1996, pp. 193-202
- Id., *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003
- Id., *Risposta a Carlo Capra*, in «Società e storia», 104, 2004, pp. 401-407
- Id., *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, in *Chiesa cattolica e modernità*, cit., pp. 17-131
- Id., *Le radici illuministiche del costituzionalismo democratico e repubblicano dell'Italia contemporanea: il caso Filangieri*, in *Diritti e costituzione*, cit., pp. 11-17
- Id., *Bobbio, l'Illuminismo e l'Età dei diritti*, in «Rivista storica italiana», CXVIII, 2006, pp. 258-267
- Id., *La «sana laicità» della Chiesa bellarminiana di Benedetto XVI tra «potestas indirecta» e «parresia»*, in «Passato e presente», XXVI,

- 2008, pp. 21-40
- Id., *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010
- Id. - Roche Daniel, *Storia e storiografia dell'Illuminismo*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 511-592
- Finley Moses I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari, Laterza, 1981 (ed. or. *Ancient slavery and modern ideology*, London, Chatto & Windus Ltd., 1980)
- Fiume Giovanna, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi in età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2009
- Fletcher Frank Thomas Herbert, *Montesquieu's influence on anti-slavery opinion in England*, in «The Journal of negro history», XVIII, 1933, pp. 414-425
- Flores Marcello, *Storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2008
- Frascani Paolo, *Il dibattito sul lusso nella cultura napoletana del '700*, in «Critica storica», XI, 1974, pp. 397-424
- Id., *Matteo Galdi: analisi di una trasformazione ideologica durante il periodo rivoluzionario-napoleonico in Italia*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LIX, 1972, pp. 207-234
- Gabba Emilio, *Colonie antiche e moderne* (1991), in Id., *Cultura classica e storiografia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 41-61
- Id., *Francesco Mengotti e la polemica sul commercio*, in Id., *Cultura classica*, cit., pp. 63-72
- Gainot Bernard, *La Société des amis des Noirs et des colonies, 1796-1799*, in Dorigny - Gainot, *La Société des amis des Noirs*, cit., pp. 301-327
- Id., *La Décade et la «colonisation nouvelle»*, in «Annales historiques de la Révolution française», 339, 2005, pp. 99-116
- Id., *Les officiers de couleur dans les armées de la République et de l'Empire (1792 1815)*, Paris, Karthala, 2007
- Galasso Giuseppe, *I giacobini meridionali* (1984), in Id., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 509-548
- Id., *Il sistema degli Stati italiani nella politica di Napoleone*, in «Nuova antologia», 2095, 1975, pp. 340-346

- Id., *Il 1799 e l'Europa*, in *Napoli 1799. Fra storia e storiografia*, Atti del Convegno internazionale, Napoli, 21-24 gennaio 1999, a cura di Anna Maria Rao, Napoli, Vivarium, 2002, pp. 23-62
- Gardner Jane F, *Slavery and roman law*, in *The Cambridge world history of slavery. Volume 1. The ancient mediterranean world*, cit., pp. 414-437
- Garnsey Peter, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Les Belles lettres, 2004 (ed. or., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 1996)
- Gauchet Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989
- Gauthier Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, Paris, Puf, 1992
- Id., *Perissent les colonies plutôt qu'un prince! De Jaucourt à Marx en passant par Robespierre et Desmoulins*, in *Perissent les colonies plutôt qu'un prince!*, cit., pp. 91-103
- Gayibor Nicoué, *Paul-Edman Isert ou le refus de la traite*, in Isert, *Voyage en Guinée*, cit., pp. 9-34
- Geggus David P., *From his most Catholic Majesty to the godless Republic: the «volte face» of Toussaint Louverture and the ending of slavery in Saint-Domingue* (1978), in *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haïti. Témoignages pour un bicentenaire*, édité par Jacques de Cauna, Paris-Saint-Denis, Karthala-Société française d'histoire d'outre-mer, 2004, pp. 137-156
- Gerbi Antonello, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, con un saggio di Antonio Melis, Milano, Adelphi, 2000 (I ed. 1954)
- Id., *Genovesi e i popoli primitivi* (1977), in Id., *Il mito del Perù*, a cura di Sandro Gerbi, Milano, FrancoAngeli, 1988, pp. 317-335
- Geuna Marco, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, 1998, pp. 101-132
- Giarrizzo Giuseppe, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1954
- Id., *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio,

1994

- Ginzburg Carlo, *Tolleranza e commercio. Auerbach legge Voltaire* (2002), in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 112-137
- Giorgetti Giorgio, *Stefano Bertolini: l'attività e la cultura di un funzionario toscano del sec. XVIII (1711-1782)*, in «Archivio storico italiano», CIX, 1951, pp. 84-120
- Gliozzi Giuliano, *Il «Mito del buon selvaggio» nella storiografia tra Ottocento e Novecento* (1967), in Id., *Differenze e uguaglianza, nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, a cura di Anna Strumia, introduzione di Carlo Augusto Viano, Napoli, Vivarium, 1993
- Id. (a cura di), *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano, Principato, 1971
- Id., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977
- Id., *L'incomprensione del diverso* (1984), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 549-553
- Id., *Tre studi sulla scoperta del nuovo mondo* (1985), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 173-191
- Id., *Filosofia e antropologia nell'epoca moderna: un recente interesse storiografico* (1986), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 106-119
- Id., *Rousseau: mito del buon selvaggio o critica del mito delle origini?* (or. fr. 1989), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 358-375
- Id., *L'imperfezione delle origini: Rousseau tra epicureismo e metodo scientifico* (1991), in Id., *Differenze e uguaglianza*, cit., pp. 375-411
- Göbel Erik, *The danish edict of 16th march 1792 to abolish the slave trade*, in *Orbis in orbem. Liber amicorum John Everaert*, red. Jan Parmentier en Sander Panoghe, Gent, Academia press, 2001, pp. 251-263
- Goggi Gianluigi, *Diderot-Raynal e Filangieri: uno studio di fonti*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLIII, 1976, pp. 387-418
- Id., *Ancora su Diderot-Raynal e Filangieri e su altre fonti della «Scienza della legislazione»*, in «La rassegna della letteratura italiana», LXXXIV,

- 1980, pp. 112-160
- Id., *Filangieri e l'«Ami des hommes» di Mirabeau*, in «Italianistica», X, 1981, pp. 188-214
- Goldschmidt Victor, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo* (ed. or. fr. 1973), in *Schiavitù antica e moderna*, cit., pp. 183-203
- Green-Pedersen Svend Erik, *Negro slavery and christianity. On Erik Pontoppidan's preface to L.F. Roemer, Tilforladelig Efterretning om Kysten Guinea (A true account of the coast of Guinea), 1760*, in «Transactions of the Historical Society of Ghana», XV, 1974, pp. 85-102
- Id., *The economic considerations behind the danish abolition of the negro slave trade*, in *The uncommon market. Essays in the economic history of the atlantic slave trade*, edited by Henry A. Jeremy, Jan S. Hogendorn, New York-San Francisco-London, Academic press, 1979, pp. 399-418
- Id., *Slave demography in the Danish West Indies and the abolition of the danish slave trade*, in *The abolition of the atlantic slave trade*, cit., pp. 231-257
- Guasti Niccolò, *Antonio Genovesi's Diceosina: source of the neapolitan enlightenment*, in *Commerce and morality*, cit., pp. 385-405
- Id., *Un caso editoriale: la Diceosina di Antonio Genovesi*, in Genovesi, *Della diceosina*, cit., pp. XI-LXXI
- Guerci Luciano, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida, 1979
- Id., *Linguet storico della Grecia e di Roma*, in «Rivista storica italiana», XCIII, 1981, pp. 615-679
- Id., *Il Triennio 1796-1799 e la «Repubblica itala»*, in *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo*, Atti del LXI Congresso di storia del Risorgimento italiano, Torino, 9-13 ottobre 2002, a cura di Umberto Levra, Roma, Carocci, 2004, pp. 59-103
- Id., *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008
- Hall Neville A. T., *Slave society in the Danish West Indies. St. Thomas, St. John, and St. Croix*, edited by Barry William Higman, Baltimore-

- London, Johns Hopkins University press, 1992
- Heers Jacques, *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, Hachette, 1996 (I ed. 1981)
- Hernæs Per O., *Slaves, danes, and african coast society. The danish slave trade from West Africa and afro-danish relations on the eighteenth-century Gold Coast*, Trondheim, University of Trondheim-Department of History, 1998² (I ed. 1995)
- Highfield Arnold R. - Tyson George F., *Slavery in the Danish West Indies: a bibliography*, St. Croix, Virgin Islands Humanities Council, 1994
- Horkheimer Max - Adorno Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo*, introduzione di Carlo Galli, Torino, Einaudi, 1997⁴ (ed. or. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, Social studies ass., 1944)
- Hunt Lynn, *Filantropia*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 326-332
- Id., *Inventing human rights. A history*, New York-London, Norton, 2007 (trad. it. *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2010)
- Imbruglia Girolamo, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1987
- Id., *Da Raynal a Burke. Il tradizionalismo philosophique di Malouet*, in *Mentalità e cultura politica alla svolta del 1789*, a cura di Paolo Viola, «Studi settecenteschi», 10, 1987, pp. 85-119
- Id., *Les premières lectures italiennes de Raynal*, in *Lectures de Raynal*, cit., pp. 235-251
- Id., *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» a Napoli nel secondo Settecento*, in «Prospettive settanta», I, 1991, pp. 53-75
- Id., *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle «Nouvelles littéraires» all'Histoire des deux Indes*, in «Studi settecenteschi», 17, 1997, pp. 153-185
- Id., *Rosario Romeo e le scoperte americane: mito e politica nell'età moderna* (I vers. 1993), in Id., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, in appendice il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955, Napoli,

- Bibliopolis, 2003, pp. 305-340
- Id., *Due opposte letture napoletane dell'Esprit des lois: Genovesi e Personè*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., I, pp. 191-210
- Id., *Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù*, in *Le problème de l'altérité*, cit., pp. 159-178
- Id., *Una polemica a Napoli sulla Diceosina di Genovesi*, in *Il Settecento di Furio Diaz*, a cura di Carlo Mangio e Marcello Verga, Pisa, Plus, 2006, pp. 121-135
- Id., *Illuminismo e politica in una inedita Memoria di Matteo Galdi del 1814*, in *Le scienze nel Regno di Napoli*, a cura di Roberto Mazzola, Aracne, Roma, 2009, pp. 47-74
- Infelise Mario, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano, FrancoAngeli, 1989
- Iovine Raffaele, *Il trattato Della moneta di Ferdinando Galiani: la dialettica politica a favore e contro la pubblicazione*, in «Frontiere d'Europa», V, 1999, pp. 173-236
- Id., *Celestino Galiani, Bartolomeo Intieri, Alessandro Rinuccini. Difficoltà di sviluppo dell'ideologia economica nelle Sicilie (1700-1750)*, in *Modelli d'oltre confine*, cit., pp. 67-88
- Ippolito Dario, *Giusnaturalismo: elementi filosofici e lineamenti storici*, in *Manuale di filosofia del diritto*, a cura di Giorgio Pino, Aldo Schiavello e Vittorio Villa, Torino, Giappichelli (di prossima pubblicazione)
- James Cyril Lionel Robert, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, prefazione di Sandro Chignola, postfazione di Madison Smartt Bell, Roma, DeriveApprodi, 2006 (ed. or. *The black jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo revolution*, London, Secker and Warburg, 1938)
- Jameson Russell Parsons, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1911
- Jennings Lawrence C., *La lente renaissance du mouvement abolitionniste en France*, in *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises*, cit., pp. 365-374
- Id., *Abolitionnisme, jeu politique et réforme: France, 1814-1848*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 169-184

- Id., *La France et l'abolition de l'esclavage. 1802-1848*, Bruxelles, Versaille, 2010
- Johansen Hans Christian, *The reality behind the demographic arguments to abolish the danish slave trade*, in *The abolition of the atlantic slave trade*, cit., pp. 221-230
- Jourdan Annie, *La Révolution batave entre la France et l'Amérique (1795-1806)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008
- Kjølsten Klaus, *The Foreign Service of Denmark 1770-1790*, København, Udenrigsministeriet Pressebureauet, 1970, saggio tratto da Id. - Sjøqvist Viggo, *Den danske udenrigstjeneste 1770-1790*, København, Forlag, 1970, 2 voll.
- Klein Herbert S., *The atlantic slave trade*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 1999
- Kuitenbrouwer Marten, *The dutch case of antislavery. Late abolitions and elitist abolitionism*, in *Fifty years later*, cit., pp. 67-88
- Lafontant Julien J., *Montesquieu et le problème de l'esclavage colonial dans l'Esprit des lois*, Sherbrooke, Naaman, 1979
- Landi Sandro, *Scrivere per il principe. La carriera di Domenico Stratico in Toscana (1761-1776)*, in «Rivista storica italiana», CIV, 1992, pp. 90-154
- Id., *Il governo delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Id., *Censura e legittimazione del discorso politico. La traduzione toscana dell'Histoire des deux Indes dell'abate Raynal*, in Atti del Convegno *Traduzioni e circolazione della letteratura economico-politica nell'Europa settecentesca*, Firenze, 20-21 settembre 2002, «Cromohs», 9, 2004, pp. 1-13, http://www.cromohs.unifi.it/9_2004/landi_raynal.html
- Landucci Sergio, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972
- Larrère Catherine, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Puf, 1992
- Id., *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté*, in *Penser la Souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Actes des Colloques de Pise, 1-3 janvier 2000 et de Paris, 2-4 novembre 2000, sous la direction de Gian Maria Cazzaniga et Yves Charles Zarka, Pisa-Paris, Ets-Vrin, 2001, pp.

- 199-214
- Id., *Économie politique et esclavage au XVIII^e siècle, une rencontre tardive et ambiguë*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 209-223
- Lepore Amedeo, *Sul problema della popolazione nel pensiero economico meridionale del Settecento*, in «Il Pensiero economico italiano», XV, 2007, pp. 11-28
- Lévi-Strauss Claude, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 2008 (ed. or. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955)
- Lindsay Lisa A., *Il commercio degli schiavi*, Bologna, Il Mulino, 2011 (ed. or. *Captives as commodities: the trans-atlantic slave trade*, Upper Saddle River, Pearson Education, 2008)
- Lo Sardo Eugenio, *Il mondo nuovo e le virtù civili. L'epistolario di Gaetano Filangieri (1772-1788)*, Napoli, Fridericiana, 1989
- Id., *Filangieri, Gaetano*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 47, 1997, pp. 574-583
- Losurdo Domenico, *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2006
- Lovejoy Arthur O., *Il supposto primitivismo del discorso sull'ineguaglianza di Rousseau*, in Id., *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, introduzione all'edizione italiana di Paolo Rossi, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 43-68 (ed. or. *The supposed primitivism of Rousseau's Discours Discours on inequality* (1923), in *Essays in the history of ideas*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University press, 1948)
- Lovejoy Paul E., *Transformations in slavery. A history of slavery in Africa*, Cambridge-New York, Cambridge University press, 2000² (I ed. 1983)
- Luzzatto Sergio, *Il bacio di Grégoire. La «rigenerazione» degli ebrei nella Francia del 1789*, in «Studi settecenteschi», 17, 1997, pp. 265-286
- Madeira Santos Catarina - Schaub Jean-Frédéric, *Histoires impériales et coloniales d'Ancien Régime: un regard sur l'État moderne*, in *Faire des sciences sociales. Généraliser*, sous la direction de Emmanuel Désveaux et Michel de Fornel, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, pp. 293-318
- Mafrici Mirella, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Esi, 1995
- Mamiani Maurizio, *La mappa del sapere. La classificazione delle scienze nella*

- «*Cyclopædia*» di E. Chambers, Milano, FrancoAngeli, 1983
- Manceron Gilles, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte, 2003
- Mangio Carlo, *Illuministi italiani e Rivoluzione americana*, in Giorgio Spini - Anna Maria Martellone - Raimondo Luraghi - Tiziano Bonazzi - Roberto Ruffilli, *Italia e America dal Settecento all'età dell'imperialismo*, Venezia, Marsilio, 1976, pp. 39-65
- Mascilli Migliorini Luigi, *Napoleone*, Roma, Salerno, 2002² (I ed. 2001)
- Masseau Didier, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Michel, 2000
- Matarazzo Pasquale, «*Senza ineguaglianza e senza lusso*». Mercato e virtù nella scuola genovesiana: il caso Longano, in *Modelli d'oltre confine*, cit., pp. 147-162
- McDaniel W. Caleb, *Abolitionism*, in *The Palgrave dictionary of transnational history*, cit., pp. 6-8
- Melluso Marco, *La schiavitù nell'età giustiniana*, Paris, Presses universitaires franc-comtoises-Les Belles lettres, 2000
- Meriggi Marco, *Gli stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2002
- Michels Roberto, *Il concetto coloniale nelle teorie degli economisti classici italiani*, in «*Rivista di politica economica*», XXII, 1932, pp. 531-535
- Miller Christopher L., *The French atlantic triangle. Literature and culture of the slave trade*, Durham-London, Duke University press, 2008
- Minerbi Marco, *Diderot, Galiani e la polemica sulla fisiocrazia*, in «*Studi storici*», XIV, 1973, pp. 147-184
- Id., *Le idee di Linguet*, in «*Rivista storica italiana*», XCIII, 1981, 680-733
- Minuti Rolando, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Marsilio, Venezia, 1994
- Id., *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006
- Mirri Mario, *Profilo di Stefano Bertolini. Un ideale montesquieuiano a confronto col programma di riforme leopoldino*, in «*Bollettino storico*

- pisano», 33-35, 1964-1966, pp. 433-468
- Id., Bertolini, Stefano, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 9, 1967, pp. 602-606
- Mix York-Gothart, *L'Histoire des deux Indes au Danemark: un portrait de l'esclavagiste et abolitionniste Heinrich Ernst graf von Schimmelmarmann*, in *Lectures de Raynal*, cit., pp. 131-140
- Modiano Guido, *Coincidenze e divergenze tra le varie possibili definizioni di razza*, in *Il razzismo e le sue storie*, cit., pp. 29-78
- Moravia Sergio, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968
- Id., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, con un'appendice di testi, Roma-Bari, Laterza, 2000⁴ (I ed. 1970)
- Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 2000² (I ed. 1982)
- Mosse George, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 2008⁶ (ed. or. *Towards the final solution. A history of european racism*, New York, Fertig, 1978)
- Niort Jean-François, *Homo servilis. Essai sur l'anthropologie et le statut juridique de l'esclave dans le Code noir de 1685*, in «Droits», 50, 2009, pp. 119-141
- Id. - Jérémy Richard, *L'édit de mars 1685 touchant la police des îles de l'Amérique française dit «Code noir»*, in «Droits», 50, 2009, pp. 143-161
- Nonnoi Giancarlo, *Ephraim Chambers, la Cyclopaedia, l'Italia*, in *Enciclopedie e enciclopedismi nell'età moderna e contemporanea*, Atti del Seminario di studi, Cagliari, 9-10 ottobre 2007, a cura di Annamaria Loche, Cagliari, Cucc, 2008, pp. 131-160
- Orlandi Giuseppe, *Gli artefici della Costituzione del 3 maggio 1791. Scipione Piattoli: la carriera di un «avventuriero onorato»*, in «Atti e memorie. Accademia nazionale di scienze, lettere ed arti di Modena», IX, 1991-1992, pp. 308-352
- Oruno Denis Lara - Schmidt Nelly, *Traite négrière, esclavage et liberté: le militantisme de Coppet*, in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées*

- politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*, Actes du Colloque de Coppet, 15-16 mai 1998, sous la direction de Lucien Jaume, Aix-en-Provence-Paris, Presse universitaire d'Aix-Marseille-Economica, 2000, pp. 177-185
- Orza Mariano, *La vita e le opere di Matteo Angelo Galdi. Con appendice di lettere diplomatiche*, Napoli, Premiata scuola tipografica dei sordomuti, s. d. [1909]
- Pagden Anthony, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989 (ed. or. *The fall of natural man. The American indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University press, 1982)
- Id., *Razzismo e colonialismo europeo: un'indagine storica*, in *Il razzismo e le sue storie*, cit., pp. 171-181
- Id., *Signori del mondo. Ideologie dell'Impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino, 2005 (ed. or. *Lords of all the world. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven-London, Yale University press, 1995)
- Paoli Maria Pia, *Giovanni Lami*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 63, 2004, pp. 226-231
- Papagna Elena, *Filippo Briganti patrizio di Gallipoli. Teoria e prassi del governo cittadino nel Settecento napoletano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006
- Parisi Giuliana, «*Del commercio dei negri*». *Un articolo di Matteo Angelo Galdi nel «Magazzino enciclopedico salernitano»*, in *Storia e vita civile. Studi in memoria di Giuseppe Nuzzo*, a cura di Eugenio Di Rienzo, Aurelio Musi, Napoli, Esi, 2003, pp. 591-619
- Passerin d'Entreves Alessandro, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, Milano, Edizioni di comunità, 1954 (ed. or. *Natural law. An introduction to legal philosophy*, London-New York-Melbourne, Hutchinson's University Library, 1951)
- Passetti Cristina, *Verso la Rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*, presentazione di Anna Maria Rao, Napoli, Vivarium, 2007
- Pasta Renato, *Editoria e stampa nella Firenze del Settecento*, in Id., *Editoria*

- e cultura nel Settecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 1-37
- Id., *Profilo di un lettore*, in Id., *Editoria e cultura nel Settecento*, cit., pp. 193-223
- Id., «*Ego ipse... non alius*». *Esperienze e memorie di un lettore del Settecento*, in *Scritture di desiderio e di ricordo. Autobiografie, diari, memorie tra Settecento e Novecento*, a cura di Maria Luisa Betri, Daniela Maldini Chiarito, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 187-206
- Id., *Fermenti culturali e circoli massonici nella Toscana del Settecento*, in *Storia d'Italia, Annali*, 21, *La massoneria*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 447-483
- Patterson Orlando, *Slavery and social death: a comparative study*, Cambridge-London, Harvard University press, 1982
- Peabody Sue, «*There are no slaves in France*». *The political culture of race and slavery in the Ancien régime*, Oxford-New York, Oxford University press, 1996
- Pécharman Martine, *La vie ou la liberté? Le droit d'esclavage dans le droit naturel moderne*, in «*Droits*», 50, 2009, pp. 89-117
- Pedìo Tommaso, *Massoni e giacobini nel Regno di Napoli. Emmanuele De Deo e la Congiura del 1794*, Bari, Levante, 1986 (I ed. 1976).
- Perna Maria Luisa, *Giuseppe Maria Galanti editore*, in *Miscellanea Walter Maturi*, Torino, Giappichelli, 1966, pp. 221-258
- Id., *Nota critica*, in Genovesi, *Scritti economici*, cit., II, pp. 1267-1312
- Id., *L'universo comunicativo di Antonio Genovesi*, in *Editoria e cultura a Napoli*, cit., pp. 391-404
- Id., *Genovesi, Antonio*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 53, 1999, pp. 148-153
- Id., *Grimaldi, Francescantonio*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 59, 2002, pp. 501-504
- Id., *Nota critica*, in Genovesi, *Delle lezioni di commercio*, cit., pp. 905-921
- Pétre-Grenouilleau Olivier, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna, Il Mulino, 2006 (ed. or. *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004)
- Pigni Emanuele, *Ferdinando Marescalchi. Il ministro dimenticato di Napoleone*, in «*Annali di storia moderna e contemporanea*», I, 1995,

- pp. 237-248
- Pii Eluggero, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984
- Id., *Piccole nazioni e grande mercato nell'Europa del XVIII secolo: uno schema di interpretazione secondo Antonio Genovesi*, in *Quale mercato per quale Europa. Nazione, mercato e grande Europa nel pensiero degli economisti dal XVIII sec. ad oggi*, a cura di Piero Roggi, Milano, FrancoAngeli, 1994, pp. 106-119
- Piquet Jean-Daniel, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789-1795)*, Paris, Karthala, 2002
- Pitts Jennifer, *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, préface de Gilles Manceron, Paris, Les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières, 2008 (ed. or. *A turn to empire. The rise of imperial liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University press, 2005)
- Platania Marco, *Guerre ed equilibrio europeo in Montesquieu*, in *Pace e guerra nella cultura europea del Settecento*, Atti del Convegno internazionale, Viterbo 1-3 giugno 2000, a cura di Nadia Boccara, Marina Formica, Giuseppe Ricuperati, «Studi settecenteschi», 22, 2002, pp. 175-206
- Pluchon Pierre, *Nègres et juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris, Tallander, 1984
- Pocock John, *Barbarism and religion*, Cambridge, Cambridge University press, 1999-2010, 5 voll.
- Polin Raymond, *La politique morale de John Locke*, Paris, Puf, 1960
- Popkin Richard H., *The philosophical basis of the eighteenth-century racism*, in *Racism in the eighteenth century*, cit., pp. 245-262
- Id., *The philosophical basis of modern racism*, in *Philosophy and the civilizing arts. Essays presented to Herbert W. Schneider*, edited by Craig Walton and John P. Anton, Athens, Ohio University press, 1974, pp. 126-165
- Postma Johannes-Menne, *The dutch and the atlantic slave trade*, New York-Cambridge, Cambridge University press, 1990
- Prandi Alfonso, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966

- Prudhomme Claude, *L'expérience et la conviction contre la tradition: les Églises chrétiennes et la critique de l'esclavage, 1780-1888*, in *Abolir l'esclavage*, cit., pp. 57-77
- Quenum Alphonse, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1993
- Ramin Jacques - Veyne Paul, *Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», XXX, 4, 1981, pp. 472-497
- Rao Anna Maria, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983
- Id., *Napoli e la Rivoluzione (1789-1794)*, in «Prospettive settanta», 3-4, 1985, pp. 403- 476
- Id., *Note sulla stampa periodica napoletana alla fine del '700*, in «Prospettive settanta», X, 1988, pp. 332-366
- Id., *Il riformismo borbonico a Napoli*, in *Storia della società italiana*, vol. XII, *Il secolo dei lumi e delle riforme*, Milano, Teti, 1989, pp. 215-290
- Id., *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, prefazione di Giuseppe Galasso, Napoli, Guida, 1992
- Id., *Républiques et monarchies à l'époque révolutionnaire: une diplomatie nouvelle?*, in «Annales historiques de la Révolution française», 296, 1994, pp. 267-278
- Id., *La Rivoluzione francese e la scoperta della politica*, in «Studi storici», 36, 1995, pp. 164-213
- Id., *Un «letterato faticatore» nell'Europa del Settecento: Michele Torcia (1736-1808)*, in «Rivista storica italiana», CVII, 1995, pp. 647-726
- Id., *Mercato e privilegi: la stampa periodica*, in *Editoria e cultura a Napoli*, cit., pp. 173-199
- Id., *Conspiration et constitution: Andrea Vitaliani et la République napolitaine de 1799*, in «Annales historiques de la Révolution Française», 313, 1998, pp. 545-573
- Id., *Dalle élites al popolo: cultura e politica a Napoli nell'età dei Lumi e della Rivoluzione*, in *Napoli 1799*, a cura di Roberto De Simone, Napoli, Di Mauro, 1999, pp. 17-55
- Id., *L'espace méditerranéen dans la pensée et les projets politiques des patriotes*

- italiens: Matteo Galdi et la «république du genre humain»*, in *Droits des gens et relations entre les peuples dans l'espace méditerranéen autour de la Révolution française*, Journées d'étude de Tunis, 6-7 mars 2002, sous la direction de Marcel Dorigny et Rachida Tlili Sellaouti, Paris, Société des études robespierristes, 2006, pp. 115-137
- Id., *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *Storia d'Italia, Annali*, 21, *La massoneria*, cit., pp. 515-542
- Id., *Les Républiques-sœurs et la France: droit international et tentatives d'émancipation dans les écrits de Matteo Galdi*, in *In the embrace of France. The law of nations and constitutional laws in the French satellite States in the revolutionary and napoleonic age*, Actes of the international Conference, Tilburg University, 27-28 april 2006, edited by Beatrix Jacobs, Raymond Kubben, Randall Lesaffer, Baden, Nomos, 2008, pp. 99-115
- Régent Frédéric, *Esclavage, métissage, liberté. La Révolution française en Guadeloupe 1789-1802*, Paris, Grasset, 2004
- Regourd François, *Lumières coloniales. Les Antilles françaises dans la République des Lettres*, in «Dix-huitième siècle», 33, 2001, pp. 183-199
- Renault François, *Lavigerie l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892*, Paris, De Boccard, 1971, 2 tomes
- Id., *Le cardinal Lavigerie. 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France*, Paris, Fayard, 1992
- Ricuperati Giuseppe, *Giornali e società nell'Italia dell'Ancien Régime (1668-1789)*, in *La Stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, cit., pp. 67-372
- Id., *Una lettura di Vico, Giannone e Genovesi nei decenni della crisi dell'Antico regime a Napoli: l'esperienza intellettuale e storiografica di Francesco Antonio Grimaldi*, in «Studi filosofici», X-XI, 1987-1988, pp. 205-227
- Id., *Pace e guerra nella cultura europea del Settecento*, in *Pace e guerra nel Settecento*, cit., pp. 25-40
- Robertson John, *The case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University press, 2007² (I ed. 2005)
- Robleda Olis, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma, Università

Bibliografia di riferimento

- gregoriana editrice, 1976
- Røge Pernille, *L'économie politique en France et les origines intellectuelles de la «mission civilisatrice» en Afrique*, in «Dix-huitième siècle», 44, 2012, pp. 117-130
- Romeo Rosario, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954
- Rosa Mario, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1994
- Id., *Le contraddizioni della modernità: apologetica cattolica e Lumi nel Settecento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLIV, 2008, pp. 73-114
- Rota Ghibaudi Silvia, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961
- Id., *Nota critica*, in Vasco, *Opere*, cit., pp. 667-706
- Rotta Salvatore, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», I, 1971, pp. 55-209, ripubblicato in *Scritti scelti di Salvatore Rotta*, «ElioHS», 2003, http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html
- Id., *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, cit., vol. IV, *L'età moderna*, tomo II, pp. 177-244
- Said Edward W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2006⁵ (ed. or. *Orientalism*, New York, Pantheon books, 1978)
- Saitta Armando, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)*, Milano, Giuffrè, 1975
- Sala-Molins Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Puf, 2005 (I ed. 1987)
- Id., *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*, Paris, Laffont, 1992
- Sandonà Giovanni Battista, *Ragione e carità. Per un ritratto di Giambattista Roberti*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere e arti, 2002
- Saunier Pierre-Yves, *Circulations, connexions et espaces transnationaux*, in «Genèses», 57, 2004, pp. 110-126
- Schaub Jean-Frédéric, *Oroonoko. Prince et esclave. Roman colonial de*

- l'incertitude*, Paris, Seuil, 2008
- Id., *La catégorie «études coloniales» est-elle indispensable?*, in «Annales HSS», 63, 2008, pp. 625-646
- Scola Marina, *Il repubblicanesimo di Matteo Angelo Galdi (1789-1799)*, Firenze, Cet, 2010
- Sebastiani Silvia, *Illuminismo*, in *Diritti umani*, cit., II, pp. 716-724
- Id., *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2008
- Sens Angelie, *Dutch antislavery attitudes in a decline-ridden society, 1750-1815*, in *Fifty years later*, cit., pp. 89-104
- Id., *La Révolution batave et l'esclavage. Les (im)possibilités de l'abolition de la traite et de l'esclavage (1780-1814)*, in «Annales historiques de la Révolution française», 326, 2001, pp. 65-78
- Sepinwall Alyssa Goldstein, *L'abbé Grégoire et la Révolution française. Les origines de l'universalisme moderne*, préface de Marcel Dorigny, Béchere, Les Perséides, 2008 (ed. or. *The Abbé Grégoire and the French Revolution. The making of modern universalism*, Berkeley, University of California press, 2005)
- Silvestrini Gabriella, *Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero*, in «Filosofia politica», XXI, 2007, pp. 425-452
- Spector Céline, «*Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes*». *La théorie de l'esclavage au livre XV de l'Esprit des lois*, in *L'esclavage et la traite sous le regard des Lumières*, cit., pp. 15-51
- Id., *Quelle justice? quelle rationalité? La mesure du droit dans l'Esprit des lois*, in *Montesquieu en 2005*, études présentées par Catherine Volpilhac-Augier, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 5, pp. 219-242
- Stapelbroek Koen, *Preserving the neapolitan State: Antonio Genovesi and Ferdinando Galiani on commercial society and planning economic growth*, in *Commerce and morality*, cit., pp. 406-429
- Id., *Love, self-deceit, and money. Commerce and morality in the early neapolitan enlightenment*, Toronto-Buffalo-London, Toronto University

- press, 2008
- Stella Alessandro, *Histoire d'esclaves dans la péninsule ibérique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000
- Stella Pietro, *Il giansenismo in Italia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, 3 voll.
- Stella Vito G., *Linguet philosophe*, in «Studi settecenteschi», 18, 1998, pp. 89-157
- Tarabuzzi Gianfranco, *Le traduzioni italiane settecentesche delle opere di William Robertson*, in «Rivista storica italiana», XCI, 1979, pp. 486-509
- Tardieu Jean-Pierre, *Las Casas et l'esclavage des Noirs. Logique d'un revirement* (1995), in Id., *De l'Afrique aux Amériques espagnoles (XV^e-XIX^e siècles). Utopie et réalité de l'esclavage*, Saint-Denis Messag-Paris, Université de La Réunion L'Harmattan, 2001, pp. 41-59
- Tessitore Fulvio, *Francesco Antonio Grimaldi e l'ineguaglianza* (1991), in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, pp. 55-71
- Thioub Ibrahima, *Letture africane della schiavitù e della tratta atlantica*, in «Passato e presente», 2004, 62, pp. 129-146
- Thornton John, *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico. 1400-1800*, Bologna, Il Mulino, 2010 (ed. or. *Africa and the africans in the making of the atlantic world. 1400-1800*, Cambridge-New York, Cambridge University press, 1998)
- Tierney Brian, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002 (ed. or. *The idea of natural rights. Studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*, Atlanta, Scholars press, 1997)
- Timpanaro Morelli Maria Augusta, *Autori, stampatori, librai. Per una storia dell'editoria in Firenze nel secolo XVIII*, Firenze, Olschki, 1999
- Todorov Tzvetan, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1992² (ed. or. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982)
- Id., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989 (trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità*

- umana*, Torino, Einaudi, 1991)
- Tomasi Grazia, *Gli studi di Alessandro D'Ancona su Scipione Piattoli*, in «Critica storica», XXIII, 1986, pp. 199-214
- Id., *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extra-urbano*, Bologna, Il Mulino, 2001
- Tortarolo Edoardo, *Illuminismo e rivoluzioni. Biografia politica di Filippo Mazzei*, Milano, FrancoAngeli, 1986
- Id., *Mazzei, Filippo (Philip)*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 72, 2009, pp. 545-550
- Trampus Antonio, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000
- Id., *La genesi e le edizioni della «Scienza della legislazione»*, in Filangieri, *La scienza della legislazione*, cit., VII, pp. V-LXXXIV
- Id., *Longano, Francesco*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 65, 2005, pp. 621-624
- Id., *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Id., *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Tuccillo Alessandro, *Introduzione a Galdi, Memorie diplomatiche*, cit., pp. 5-71
- Id., *Schiavi, colonie, rivoluzioni. Note in margine a due traduzioni recenti*, in «Studi storici», 49, 2008, pp. 109-133
- Id., recensione a Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Versailles, 2008, in «Rivista storica italiana», CXXI, 2009, pp. 925-937
- Id., *Contro l'«esecrabil commercio infame»: Matteo Galdi e il problema della schiavitù coloniale*, in *Modelli d'oltre confine*, cit., pp. 163-178
- Id., «Non veggio altro scampo che nella gran flottiglia Italo-Franca»: il progetto di Matteo Galdi per un nuovo assetto geopolitico del Mediterraneo, in *Tra Europa e Mediterraneo. Il Regno di Napoli nel sistema imperiale napoleonico*, Atti del Convegno di Avellino, 7-9 giugno 2007, a cura di Luigi Mascilli Migliorini, Annali del Centro di ricerca Guido Dorso, Avellino, Sellino (di prossima pubblicazione)
- Id., *La frontière de la civilisation. Royaume de Naples et Méditerranée dans les*

- écrits des illuministi méridionaux* (di prossima pubblicazione)
- Id., *Esclavage*, in *DicoMed. Dictionnaire de la Méditerranée*, sous la direction de Dionigi Albera, Maryline Crivello, Thierry Fabre et Mohamed Tozy, Aix-en-Provence, Actes Sud, Mmsh, CNRS (di prossima pubblicazione)
- Turi Gabriele, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012
- Vaghi Massimiliano, *Angelo Matteo Galdi e il dibattito sulle costituzioni dell'anno III. Il caso delle Réflexions sur les révolutions dans la République Batave*, in «Nuova rivista storica», XCII, 2008, pp. 455-480
- Vallone Antonio (a cura di), *T. e F. Briganti e altri minori*, Lecce, Milella, 1983
- Velema Wiger R. E., *Enlightenment and conservatism in the Dutch Republic. The political thought of Elie Luzac (1721-1796)*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1993
- Venturi Franco, *Les aventures et la pensée d'un idéologue piémontais. Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*, thèse pour le doctorat d'Université présentée à la Faculté des lettres de Paris, Paris, Droz, 1940
- Id., *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1963² (1946)
- Id., *La circolazione delle idee*, relazione al XXXII Congresso di Storia del Risorgimento, Firenze, 9-12 settembre 1953, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI, 1954, pp. 203-222
- Id., *Nota introduttiva* a Francesco Dalmazzo Vasco, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo III, *Riformatori lombardi piemontesi e toscani*, a cura di Franco Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli, 1958, pp. 809-821
- Id., *Alle origini dell'illuminismo napoletano. Dal carteggio di Bartolomeo Intieri*, in «Rivista storica italiana», LXXI, 1959, pp. 416-456
- Id., *Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1960, pp. 45-64
- Id., *Il movimento riformatore degli illuministi meridionali*, in «Rivista storica italiana», LXXIV, 1962, pp. 5-26
- Id., *Nota introduttiva* ad Antonio Genovesi, in *Riformatori napoletani*, cit.,

- pp. 3-46
- Id., *Nota introduttiva* a Francesco Longano, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 331-346
- Id., *Nota introduttiva* a Francescantonio Grimaldi, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 507-525
- Id., *Nota introduttiva* a Gaetano Filangieri, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 601-659
- Id., *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1998² (I ed. 1969)
- Id., *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970
- Id., *Briganti, Filippo*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 14, 1972, pp. 254-258
- Id., *Settecento riformatore*, IV, *La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, tomo I, *I grandi stati dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1984
- Id., *Settecento riformatore*, V, *L'Italia dei lumi*, tomo I, *La rivoluzione di Corsica. Le grandi carestie degli anni Sessanta. La Lombardia delle riforme (1764-1790)*, Torino, Einaudi, 1987
- Id., *Settecento riformatore*, V, *L'Italia dei lumi*, tomo II, *La Repubblica di Venezia (1761-1797)*, Torino, Einaudi, 1990
- Vergès Françoise, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris, Michel, 2001
- Verlinden Charles, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, tome I, *Péninsule ibérique, France*, Brugge, De Tempel, 1955
- Id., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, tome II, *Italie – Colonies italiennes du Levant latin – Levant latin – Empire byzantin*, Gent, Rijksuniversitet te Gent, 1977
- Verzella Emanuela, «*Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli*». *Il dibattito sulle Lettere teologico-politiche di Pietro Tamburini*, Firenze, Le Lettere, 1998
- Vidal Cécile, *Pour une histoire globale du monde atlantique ou des histoires connectées dans et au-delà du monde atlantique?*, in «*Annales HSS*», 67, 2012, pp. 391-413
- Villani Pasquale, *Un oppositore di Filangieri: G. Grippa, professore nelle scuole*

Bibliografia di riferimento

- di Salerno*, in «Rassegna storica salernitana», XXVII, 1966, pp. 33-38
- Id., *Rivoluzione e diplomazia. Agenti francesi in Italia (1792-1798)*, presentazione di Anna Maria Rao, Napoli, Vivarium, 2002
- Villari Lucio, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze, Le Monnier, 1958
- Volpillac-Auger Catherine, *Pitié pour les Nègres*, in «L'Information littéraire», 1, 2003, pp. 11-16
- Vovelle Michel, *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, prefazione e trad. it. di Anna Maria Rao, Bari, Edipuglia, 1995 (ed. or. *La découverte de la politique. Géopolitique de la Révolution française*, Paris, La Découverte, 1992)
- Id., *Ouverture du colloque*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 21-25
- Walvin James, *Black and white: the Negro in the English society, 1555-1945*, London, Penguin press, 1973
- Id., *L'abolition anglaise de l'esclavage des Noirs*, in *Les abolitions de l'esclavage*, cit., pp. 103-110
- Wanquet Claude, *La France et la première abolition de l'esclavage (1794-1802). Le cas des colonies orientales. Île de France (Maurice) et La Réunion*, Paris, Karthala, 1998
- Id., *Un réquisitoire contre l'abolition de l'esclavage: Les égarements du nigrophilisme de Louis Narcisse Baudry Deslozières (mars 1802)*, in *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises*, cit., pp. 29-49
- Watson Alan, *Roman slave law*, Baltimore-London, Johns Hopkins University press, 1987
- Werner Michael - Zimmermann Bénédicte, *Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité*, in «Annales HSS», 58, 2003, pp. 7-36
- Williams Eric, *Capitalismo e schiavitù*, prefazione di Lucio Villari, Bari, Laterza, 1971 (ed. or. *Capitalism and slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina press, 1944)
- Wolpe Hans, *Raynal et sa machine de guerre. L'Histoire des deux Indes et ses perfectionnements*, Paris, Litec, 1956
- Zagrebelski Gustavo, *La funzione dei diritti non è restaurativa ma instaurativa in ordine della volontà individuale*, in *Chiesa cattolica e*

modernità, cit., pp. 208-212

Zamagni Gianmaria, *Jaucourt interprete (originale?) di Montesquieu per l'Encyclopédie*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., pp. 109-129

Zambelli Paola, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972

Zapperi Roberto, *Bencivenni Pelli, Giuseppe*, voce del *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. 7, 1966, pp. 219-222

Indice dei nomi

- Abbattista Guido, 35n, 40n, 183n,
 379-380, 391
 Acton John Francis Edward sir, 20 e
 n, 30, 48 e n
 Adorno Theodor W., 90n, 101n, 396
 Ailhaud Jean-Antoine, 320
 Ajello Raffaele, 192n, 198-199n,
 367, 380-381
 Albera Dionigi, 160n, 411
 Albertone Manuela, 230n, 248n,
 381, 389
 Alceo, 355
 Alembert Jean Le Rond d', 60n, 125,
 126n, 177-180 e n, 355
 Alessandro Magno, 118n, 203
 Alimento Antonella, 17, 193n, 380
 Almeida Mendes António de, 123n,
 380
 Altini Carlo, 45n, 381
 Ambjörnsson Ronny, 36n, 381
 Andreatta Alberto, 293n, 381
 Andreau Jean, 122n, 381
 Anson George, 220
 Anton John P., 93n, 404
 Aracri Gregorio, 344 e n, 373
 Arangio-Ruiz Vincenzo, 125n, 381
 Arena Giuseppe Antonio, 253n, 381
 Argelati Filippo, 191n
 Argenson Antoine-René de Voyer
 marquis de Paulmy d', 151 e n, 357
 Arisi Rota Arianna, 331n, 381
 Aristotele, 132 e n, 151, 172, 181,
 234n, 344
 Atkins John, 80n, 355
 Auerbach Erich, 101n
 Baccque Antoine de, 43n, 375
 Baldacci Valentino, 313n, 381
 Bancarel Gilles, 247n, 377, 381
 Barbeyrac Jean, 12, 132n, 134-135 e
 n, 139, 140n, 351-352
 Barbuto Gennaro Maria, 17
 Barthes Roland, 109n, 356
 Battaglia Salvatore, 168n, 381
 Baudry Deslozières Louis-Narcisse,
 96-99 e n, 100, 362
 Bayly Christofer A., 39n, 379
 Beattie James, 89n
 Beckert Sven, 39n, 379
 Bedeschi Giuseppe, 145n, 351
 Belissa Marc, 324n, 381
 Bellon de Saint-Quentin Jean, 82 e n,
 357
 Bencivenni Pelli Giuseppe, 249-251 e
 n, 266n, 321, 342, 363
 Bénézet Antoine, 27, 83
 Benot Yves, 11n, 30-32 e n, 34n, 38,
 46n, 75n, 98n, 103 e n, 104-105n,
 248n, 320n, 377-378, 382
 Benrekassa Georges, 106n, 177n,
 382
 Benveniste Émile, 120n, 382
 Benvenuti Rinaldo, 69n
 Berchtold Alfred, 11n, 382
 Berengo Marino, 69n, 198n, 367,
 382
 Bernardin de Saint-Pierre Henri, 35,
 41n, 56 e n, 80-81 e n, 359
 Bernstorff Andreas Peter von, 19, 35
 Berselli Ambri Paola, 111-112n, 382

- Berti Francesco, 272n, 382
 Berti Silvia, 304n, 382
 Bertolini Stefano, 12, 126-127 e n, 177-180, 342, 363, 368
 Betri Maria Luisa, 250n, 403
 Bianchini Paola, 370
 Biassou Georges, 320n
 Bindi Benedetto, 249
 Bindi Luigi, 249
 Biondi Carminella, 35n, 72n, 89n, 95 e n, 99-100 e n, 103 e n, 106n, 168n, 248n, 303n, 382-383
 Blanckaert Claude, 92n, 389
 Blight David W., 15n, 390
 Blumenbach Johann Friedrich, 345
 Bobbio Norberto, 43-44 e n, 46n, 52n, 54n, 131n, 145n, 295n, 383
 Boccadamo Giuliana, 240n, 383
 Boccara Nadia, 130n, 404
 Boffito Serra Beatrice, 131n, 355
 Bolgiani Franco, 77n, 378
 Bonazzi Tiziano, 252n, 400
 Bono Salvatore, 240n, 383
 Bordini Carlo, 127n, 383
 Borghero Carlo, 171n, 195n, 375, 383
 Bott Sandra, 41n, 379
 Bottari Giovanni, 196 e n,
 Botte Roger, 160n, 380
 Boucher d'Argis Antoine-Gaspard, 66n, 356
 Boulukos George E., 83n, 383
 Bozzolato Giampiero, 304n, 383
 Bradley Keith, 123n, 380
 Brancaccio Giovanni, 193
 Branda Pierre, 98n, 383
 Briant, Pierre, 118n, 204n, 384
 Briganti Filippo, 289-290 e n, 306 e n, 342, 369-370
 Brissot de Warville Jacques-Pierre, 321
 Broggia Carlantonio, 198-199 e n, 200, 255, 364, 367, 381
 Broglie Achille-Charles-Léonce-Victor duc de, 10n
 Buccini Stefania, 343n, 384
 Buck-Morss Susan, 166n, 384
 Buckland William Warwick, 122n, 384
 Buffon Georges-Louis Leclerc comte de, 51, 86, 91, 95, 101 e n, 233, 275
 Burbank Jane, 16n, 384
 Burgio Alberto, 47n, 384
 Burke Edmund, 89n
 Burlamaqui Jean-Jacques, 315
 Burnard Trevor, 15n, 380
 Butel-Dumont Georges-Marie, 217
 Buti Gilbert, 17
 Cacault Jean-François, 323
 Cagliero Roberto, 167n, 384
 Caillois Roger, 66n, 353
 Cambiano Giuseppe, 119n, 384
 Camper Petrus, 345
 Campo Ferdinando, 309
 Canfora Luciano, 47n, 384
 Cantimori Delio, 93n, 307-308n, 372, 384, 396
 Capone Alfredo, 49n, 308n, 310n, 384
 Capra Carlo, 17, 33n, 59n, 231 e n, 384
 Capurso Marcello, 307n, 384
 Caracciolo Alberto, 199n, 367
 Carli Gian Rinaldo, 191n, 269n,
 Carlo V d'Asburgo imperatore, 222n, 234n, 292
 Carlo di Borbone re, 191-192, 200, 216
 Carnevale Diego, 17, 345n
 Cartledge Paul, 123n, 380

- Cary John, 217-218 e n, 220-222, 225, 241-242, 256, 266, 293, 365
 Cassese Antonio, 46n, 385
 Castronovo Valerio, 112n, 375
 Catania Alfonso, 293n, 381
 Cauna Jacques de, 320n, 393
 Cavalcanti Angiolo marchese, 111-112
 Cavallario Domenico, 115n, 278
 Cavazzi Giovanni Antonio, 220
 Cazzaniga Gian Maria, 147n, 398
 Cecere Domenico, 17
 Cervigni Giovanni, 344n, 385
 Cervone Antonio, 265n
 Césaire Aimé, 104n, 385
 Cesare Gaio Giulio, 245
 Chambers Ephraim, 182-183 e n, 353
 Champion Jean-Marcel, 98n, 385
 Chappey Jean-Luc, 94n, 385
 Charrak André, 114n, 357
 Chiari Pietro, 343
 Chignola Sandro, 104n, 397
 Chiosi Elvira, 193n, 254n, 385
 Cieco Appio Claudio, 123n
 Cirillo Domenico, 273
 Cirillo Giuseppe Pasquale, 190
 Cirillo Niccolò, 193
 Clarkson Thomas, 27, 50
 Cmiel Kenneth, 45n, 385
 Cocchi Antonio, 215 e n
 Cochrane Eric, 199n, 367
 Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat marquis de, 11, 35, 41n, 97 e n, 106, 298n, 300-303 e n, 308, 321, 326, 359
 Connelly Matthew, 39n, 379
 Constant Henri-Benjamin, 9-11 e n, 363
 Contegna Pietro, 193
 Cooper Frederick, 16n, 39n, 378, 384
 Corsini Paolo, 346n, 376
 Cortés Hernán, 61, 339
 Costa Pietro, 46n, 385
 Cotta Sergio, 146n, 272n, 385
 Cottias Myriam, 123n, 160n, 379-380
 Coquery-Vidrovitch Catherine, 105n, 376
 Coulange A. Fr. D. de, 74n, 354
 Coupland Reginald, 50 e n, 385
 Courtois Jean-Patrice, 147n, 162n, 385-386
 Crasta Francesca Maria, 36n, 386
 Criscuolo Vittorio, 231 e n, 303n, 364, 386
 Cristani Giovanni, 126n, 386
 Cristiani Marta, 145n, 351
 Cristiano VI Oldenburg re, 22
 Cristiano VII Oldenburg re, 16, 19, 29
 Crivello Maryline, 17, 160n, 411
 Cronk Nicholas, 109n, 359
 Cugoano Ottobah, 34 e n, 304 e n, 360
 Cunin Élisabeth, 123n, 380
 Cussac Hélène, 81n, 386
 Czatoryski Adam Jerzy, 303
 D'Alessio Carlo, 308n, 386
 D'Ancona Alessandro, 304n, 386
 Dalla Costa Pietro, 19-21 e n, 30, 47-48 e n
 Damilaville Étienne-Noël, 26n, 358
 Darnton Robert, 41-42n, 158n, 253n, 378, 386
 Daubenton Louis-Jean-Marie, 275
 David Thomas, 41n, 379, 386-387
 Davis David Brion, 15n, 22n, 32n, 47n, 90 e n, 387, 390
 Davison Rosena, 243n, 387
 De Bonis Giuseppe, 183

- De Felice Renzo, 308n, 372
 De Francesco Antonino, 248n, 389
 De Labriolle-Rutheford Marie Rose, 194n, 387
 De Majo Silvio, 190n, 387
 De Mas Enrico, 115n, 387
 De Senarclens Vanessa, 119n, 387
 De Simone Roberto, 324n, 405
 Debbasch Yvon, 92n, 387
 Del Negro Piero, 59n, 69n, 84n, 252n, 343n, 387
 Deleyre Alexandre, 247
 Delfico Melchiorre, 273
 Delia Luigi, 17, 126n, 380, 387
 Deloffre Frédéric, 109n, 356
 Delon Michel, 54n, 387
 Delpiano Patrizia, 15n, 17, 387
 Derathé Robert, 84n, 131n, 133n, 147n, 154n, 157 e n, 355, 357, 388
 Derbyshire Seeber Edward, 90n, 388
 Descat Raymond, 122n, 381
 Desné Roland, 103n, 382
 Désveaux Emmanuel, 342n, 399
 Di Fiore Laura, 39n, 388
 Di Martino Niccolò, 193
 Di Martino Pietro, 193
 Di Nolfo Ennio, 297n
 Di Rienzo Eugenio, 49n, 193n, 388, 402
 Diannyère Antoine, 304
 Diaz Furio, 100-102 e n, 110, 189-190n, 365, 388
 Diderot Denis, 11, 60n, 64, 91, 101n, 243-244 e n, 247-248 e n, 355-356, 368
 Dieckmann Herbert, 248n, 388
 Dige-Hess Mette, 23n, 357
 Dini Vittorio, 301n, 359
 Diop David, 81n, 388
 Doria Paolo Mattia, 199, 255
 Dorigny Marcel, 11-12n, 15n, 17, 21n, 25n, 34n, 36n, 47n, 55n, 76n, 92n, 98n, 103n, 105n, 158n, 226 e n, 248n, 327n, 361-362, 376-378, 382, 388-389, 392, 406, 408
 Douguet Jean-Paul, 301n, 359
 Drescher Seymour, 14n, 21n, 31-32 e n, 50n, 160n, 377, 389
 Duchet Michèle, 91-93 e n, 95, 97n, 100, 101n, 103, 106n, 110, 166n, 248n, 388-389
 Dulac Georges, 244n, 368
 Dupont de Nemours Pierre-Samuel, 42, 298n, 317
 Duprat Catherine, 54n, 389
 Ehrard Jean, 33 e n, 56n, 72n, 76 e n, 90 e n, 97n, 105-106 e n, 117n, 119n, 126n, 147n, 154n, 158 e n, 166n, 172n, 174n, 176 e n, 185, 186n, 376, 389-390
 Elias Arthur, 38n, 390
 Élisabeth Léo, 20n, 390
 Ellery Eloise, 303n, 390
 Eltis David, 14-15n, 28n, 375, 380, 390
 Emilio Paolo Lucio, 203
 Emmer Pieter C., 37n, 390
 Engerman Stanley L., 14-15n, 28n, 32n, 50n, 375, 377, 380, 389
 Épinay Louise Tardieu d'Esclavelles marquise d', 244 e n, 246n, 247, 256, 368
 Equiano Olaudah (Gustavus Vassa), 34 e n, 83, 361-362
 Escallier Robert, 240n, 378
 Estève Laurent, 106n, 390
 Etemad Bouda, 41n, 387
 Fabre Thierry, 160n, 411
 Fanon Frantz, 101n
 Farinella Calogero, 183n, 391

- Fauvelle-Aymar François-Xavier, 220n, 391
- Felice Domenico, 116n, 170-171n, 378-379, 383, 391
- Ferguson Adam, 89n, 273, 275 e n
- Ferrajoli Luigi, 44n, 391
- Ferrone Vincenzo, 9n, 44n, 54n, 58-59n, 77 e n, 90n, 189n, 193n, 196n, 212n, 230-231 e n, 255n, 269n, 270, 272n, 275n, 280, 281n, 367, 370, 377, 378, 391-392
- Fido Franco, 343n, 384
- Finley Moses I., 66n, 90 e n, 392
- Filangieri Gaetano, 5, 7, 9 e n, 10-11, 13, 85, 114, 116, 230-232, 254, 268-273 e n, 277-282, 285-293 e n, 296, 305-306, 308, 310n, 315, 326, 342, 347-348, 370, 410, 412
- Filènone, 79
- Fiore Gennaro, 49n, 310
- Fiorentino Gaetano, 239n
- Fiorentino Nicola, 238-239 e n, 369
- Fiorot Dino, 293n, 381
- Firpo Luigi, 52n, 383,
- Fiume Giovanna, 240n, 392
- Fletcher Frank Thomas Herbert, 89n, 392
- Flores Marcello, 45n, 54n, 379, 392
- Fontanesi Giovan Giuseppe, 199 e n, 367
- Forbonnais François Véron Duverger de, 42, 217
- Formaleoni Vincenzo, 69n
- Formica Marina, 130n, 404
- Fornel Michel de, 342n, 399
- Fortis Alberto, 84n
- Fraggianni Nicola, 190
- Franklin Benjamin, 296
- Frascani Paolo, 202n, 307 e n, 308, 310n, 316n, 392
- Fréron Élie-Catherine, 311
- Fromageau Germain, 71-72 e n, 77, 224, 352-353
- Gabba Emilio, 205n, 392
- Gainot Bernard, 15n, 36n, 55n, 105n, 327n, 361-362, 389, 392
- Gaio, 125n
- Galanti Giuseppe Maria, 265n
- Galasso Giuseppe, 323-324n, 333n, 392, 405
- Galdi Matteo Angelo, 6, 13-14, 49-52 e n, 54, 57, 69, 85-86, 265n, 305, 307-319 e n, 321, 323-339 e n, 342, 345, 347, 371-373, 410
- Galiani Celestino, 190, 193-194 e n, 195-196 e n, 254, 363
- Galiani Ferdinando, 13, 85, 189n, 190-192 e n, 195, 197-203, 206-208, 209-214 e n, 221, 243-247 e n, 252, 254-257, 259-260, 268, 292, 306, 338, 342, 365, 368
- Galli Carlo, 90n, 396
- Gallois Jean-Antoine Gauvain, 9, 289 e n, 298n
- Gama Vasco da, 207, 259, 339
- Garappa Orsola, 219 e n, 368
- Garcilaso de la Vega, 220
- Gardner Jane F., 123n, 393
- Gargiulli Onofrio, 310
- Garnsey Peter, 79n, 132n, 227n, 393
- Gauchet Marcel, 43n, 393
- Gauthier Florence, 43n, 105n, 110n, 378, 393
- Gayibor Nicoué, 25n, 393
- Gee Joshua, 217
- Geggus David P., 320n, 393
- Genovesi Antonio, 5, 13, 85, 111-112 e n, 115-116 e n, 140-141 e n, 189n, 196-197 e n, 199, 215-242 e n, 252-257 e n, 259, 263, 266 e n, 268, 270-271, 273, 278, 292-293 e n, 306-307, 321-322, 326, 342,

- 365-369, 395, 403, 411
 Genovesi Pietro, 217 e n, 365
 Gentile Dorotea, 253
 Gerbi Antonello, 56n, 93, 220n, 290n, 343, 393
 Gerbi Sandro, 56n, 220n, 393
 Jeremy Henry A., 28n, 395
 Germanico Gaio Giulio Cesare (Caligola) imperatore, 151
 Geuna Marco, 230n, 393
 Gialluca Anna, 142n, 352
 Giannone Pietro, 253
 Giarrizzo Giuseppe, 119n, 298n, 393
 Gibert Pierre, 74n, 354
 Gigan Angélique, 81n, 380
 Ginzburg Carlo, 101n, 394
 Giorgetti Giorgio, 126n, 394
 Girod-Chantrans Justin, 41n
 Giustiniano I Flavio Pietro Sabbazio imperatore, 71, 118, 125n
 Gliozzi Giuliano, 53n, 55n, 94 e n, 95n, 100 e n, 394
 Göbel Erik, 19n, 28n, 394
 Goës Maarten van der, 330 e n
 Goggi Gianluigi, 247-248n, 289n, 356, 377, 394-395
 Goldoni Carlo, 343
 Goldschmidt Victor, 132n, 395
 Gordon Thomas, 206n
 Gournay Vincent de, 217
 Graslin Jean-Joseph-Louis, 42
 Green-Pedersen Svend Erik, 22n, 28-29n, 375, 395
 Grégoire Henri, 34-35 e n, 38, 41, 76 e n, 89, 347, 349, 361, 363
 Gregorio I (Magno) papa, 164
 Gregorio XVI Bartolomeo Alberto (Mauro) Cappellari papa, 75
 Griffo Maurizio, 301n, 359
 Grimaldi Francescantonio, 5, 116, 238n, 268, 273-284 e n, 369, 412
 Grippa Giuseppe, 310 e n
 Grosley Pierre-Jean, 117n, 131
 Grotius (Grozio) Hugo, 12, 125, 130-135 e n, 140, 149-151, 153-155, 157, 231, 235 e n, 240, 273, 325, 351
 Guasti Niccolò, 189n, 231-232 e n, 234 e n, 367, 395
 Guerci Luciano, 17, 40n, 119n, 189-190n, 311 e n, 346n, 365, 395
 Hall Neville A. T., 20n, 395
 Haller Albrecht von, 275
 Heers Jacques, 52n, 396
 Heineccius Johann Gottlieb, 125 e n, 240, 355
 Helvétius Claude-Adrien, 19n, 91, 166 e n, 298n, 356
 Hernæs Per O., 20n, 396
 Heuman Gad, 15n, 380
 Highfield Arnold R., 21n, 396
 Higman Barry William, 20n, 395
 Hoarau Fabrice, 126n, 380
 Hobbes Thomas, 12, 130, 133, 136-139 e n, 144, 145n, 149, 151, 273, 315, 325, 347, 351
 Hofmeyr Isabel, 39n, 379
 Hogendorn Jan S., 28n, 395
 Hogendorp Dirk van, 38
 Horkheimer Max, 90n, 101n, 396
 Hume David, 110, 217, 273, 283, 326
 Hunt Lynn, 43n, 54n, 396
 Hurbon Laënnec, 47n, 377
 Imbruglia Girolamo, 17, 68n, 93n, 97n, 107n, 116n, 238-239n, 247n, 250n, 252n, 290n, 308n, 376, 396-397
 Infelise Mario, 59n, 376, 397
 Intieri Bartolomeo, 193-197 e n, 199,

- 215-216 e n, 220, 254, 363, 365
 Iovine Raffaele, 193n, 198n, 397
 Ippocrate, 335
 Ippolito Dario, 17, 131n, 397
 Iriye Akira, 40n, 379
 Isella Dante, 343n, 366-367
 Isert Paul Erdmann, 23-25 e n, 27,
 33, 35, 306, 347, 361, 393
- Jacobs Beatrix, 330n, 406
 James Cyril Lionel Robert, 104n,
 397
 Jameson Russell Parsons, 72n, 87-89
 e n, 103, 397
 Jaucourt Louis chevalier de, 89,
 110n, 126 e n, 179-180 e n, 356,
 358
 Jaume Lucien, 11n, 402
 Jefferson Thomas, 13, 296-297, 299
 Jennings Lawrence C., 11n, 397-398
 Jimmy king, 36
 Johansen Hans Christian, 28n, 398
 Julien Charles-André, 104n, 385
 Jussieu Joseph de, 247
 Jourdan Annie, 38n, 398
- Kaiser Wolfgang, 240n, 379
 Kirstein Ernst Philip, 27-29, 35
 Kjølsten Klaus, 19n, 398
 Klein Herbert S., 14n, 398
 Kloocke Kurt, 9n, 363
 Kolb Peter, 220
 Kozol Wendy, 39n, 379
 Krüger Paul, 118n
 Kubben Raymond, 330n, 406
 Kuitenbrouwer Marten, 37n, 398
- La Fayette Gilbert Du Motier
 marquis de, 302-303
 La Harpe Jean François de, 69n, 80 e
 n, 359, 370
- La Rochefoucauld d'Enville Louis-
 Alexandre de, 298n, 302-303
 La Rochefoucauld d'Enville Marie-
 Louise Nicole Elisabeth de
 (duchesse d'Enville), 302
 Labat Jean-Baptiste, 72-73n, 220,
 345, 353
 Lafontant Julien J., 106n, 398
 Lama Mario, 193
 Lamberti Giambattista, 193
 Lami Giovanni, 112 e n
 Landi Sandro, 249-250n, 398
 Landucci Sergio, 53n, 94, 100 e n,
 275n, 398
 Larrère Catherine, 42n, 147n, 194n,
 398-399
 Las Casas Bartolomé de, 69 e n, 70n,
 93, 234n, 310
 Lavallée Joseph, 19n, 362
 Lavigerie Charles Martial Allemand,
 75, 76n
 Le Goff Fabrice, 15n, 389
 Lefebvre Georges, 105n
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 233
 Lentz Thierry, 98n, 383
 Leone XIII Vincenzo Gioacchino
 Raffaele Luigi Pecci papa, 75
 Lepore Amedeo, 213n, 399
 Lesaffer Randall, 330n, 406
 Leso Erasmo, 199n, 367
 Lévi-Strauss Claude, 90 e n, 101n,
 399
 Levra Umberto, 40n, 395
 Leyden Wolfgang von, 145n, 351
 Licinio Lucullo Lucio, 203
 Ligniville Helvétius Anne-Catherine
 de (madame Helvétius), 298n
 Lindsay Lisa A., 15n, 399
 Linguet Simon-Nicolas-Henri, 13,
 49 e n, 51-52, 57, 64, 66n, 85, 96 e
 n, 99-100, 286, 308-309, 311-315

- e n, 342, 358, 360
 Linné (Linneo) Carl von, 275
 Lo Sardo Eugenio, 272n, 399
 Loche Annamaria, 183n, 401
 Locke John, 12, 44, 51, 142-145 e n, 146n, 149, 155, 190, 231, 233, 236, 288n, 315, 326, 351-352
 Longano Francesco, 5, 13, 243n, 252-255 e n, 257-268 e n, 274, 277, 292-293, 306, 321, 342, 367, 369, 371, 412
 Longano Vito, 253
 Losurdo Domenico, 47n, 324n, 381, 399
 Lovejoy Arthur O., 53n, 399
 Lovejoy Paul E., 15n, 399
 Lubormiski Henryk, 303
 Luraghi Raimondo, 252n, 400
 Lüsebrink Hans-Jürgen, 26n, 247n, 376
 Lützel Schwab Claude, 41n, 379
 Luzac Élie, 141-142 e n, 145
 Luzzatto Sergio, 76n, 399
- Mably Gabriel Bonnot de, 230, 297
 Macchia Giovanni, 131n, 355
 Machiavelli Niccolò, 113, 315, 332
 Madeira Santos Catarina, 342n, 399
 Mafrici Mirella, 240n, 399
 Maggetti Daniel, 244n, 368
 Magri Tito, 136n, 142n, 351-352
 Maldini Daniela, 250n, 403
 Mallet Jean Louis, 310 e n, 311, 371
 Mallet Du Pan Jacques, 310
 Malouet Pierre-Victor, 96, 97 e n, 98-100, 360
 Mamiani Maurizio, 183n, 399
 Manceron Gilles, 88n, 400, 404
 Mandeville Bernard de, 194, 206n
 Mangio Carlo, 238n, 252n, 397, 400
 Marescalchi Ferdinando, 333-334 e n
- Margiotta Broglio Francesco, 77n, 378
 Marin Brigitte, 17
 Marini Paola, 59n, 376
 Martellone Anna Maria, 252n, 400
 Mascilli Migliorini Luigi, 17, 332n, 334n, 400, 410
 Masseau Didier, 58n, 400
 Matarazzo Pasquale, 255n, 400
 Mathiez Albert, 105n
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de, 290, 291n, 355
 Mazzei Filippo, 6, 13, 295-305 e n, 321, 342, 364, 371
 Mazzocchi Alessio Simmaco, 190
 Mazzola Roberto, 308n, 397
 Mazzoni Guido, 343n, 366
 McDaniel W. Caleb, 39n, 400
 Meillassoux Claude, 105n, 160n, 378-379
 Melis Antonio, 56n, 393
 Melluso Marco, 122n, 124n, 400
 Melon Jean-François, 5, 13, 172 e n, 194 e n, 199, 200 e n, 201, 203 e n, 207, 209 e n, 210, 224-225, 234, 242, 252, 254-256, 257 e n, 260, 264-268 e n, 321, 322 e n, 337, 354, 371
 Mendès-France Isaac, 161n
 Mercier Louis-Sébastien, 64, 248, 265
 Meriggi Marco, 39n, 331n, 388, 400
 Mervaud Christiane, 109n, 359
 Meure Chantale, 81n, 380
 Michalski Jerzy, 303n, 364
 Michelet Jules, 105n
 Micheli Pier-Antonio, 216 e n, 365
 Michels Roberto, 165n, 400
 Miller Christopher L., 90n, 400
 Miller Joseph C., 14n, 377
 Minerbi Marco, 243n, 311 e n, 400

- Minuti Rolando, 35n, 56n, 379, 400
 Mirabeau Honoré Gabriel Riqueti
 comte de, 321
 Mirabeau Victor Riqueti marquis de,
 42, 289
 Mirri Mario, 126n, 400-401
 Mix York-Gothart, 26n, 401
 Modiano Guido, 108n, 401
 Mommsen Theodor, 118n
 Montalegre José Joaquim de, 193
 Montanari Daniele, 346n, 376
 Montelatici Ubaldo, 216 e n, 365
 Montesquieu Charles-Louis de
 Secondat baron de La Brède et de,
 11-12, 31, 35, 49, 51, 65n, 66 e n,
 77, 87-90 e n, 95-96, 103, 106,
 110-131 e n, 133, 135, 137, 140-
 142 e n, 145-150 e n, 153-182 e n,
 184-186, 205 e n, 206n, 214, 232,
 238, 241, 249, 253, 265, 286, 288-
 289, 310, 315, 326, 349, 353-355,
 357, 368-369
 Moravia Sergio, 93, 94n, 298n, 401
 Moreau Jean-Michel (Moreau le
 Jeune), 56-58, 61, 74
 Morineau Michel, 97n, 376
 Mosse George Lachmann, 101n, 401
 Mozzarelli Cesare, 165n, 364
 Muratori Ludovico Antonio, 165 e n,
 364
 Musi Aurelio, 49n, 402

 Napoli Signorelli Pietro, 273
 Necker Anne-Louise Germaine
 baronne de Staël-Holstein
 (Madame de Staël), 105n
 Neri Pompeo, 191n
 Niort Jean-François, 57n, 401
 Nonnoi Giancarlo, 183n, 401
 Nordenskjöld August, 35-36
 Nuccio Oscar, 204n, 365

 Omero, 335
 Oostindie Gert, 37n, 377
 Orlandi Giuseppe, 193
 Orlandi Giuseppe, 304n, 401
 Orozco Jean-François, 320n
 Oruno Denis Lara, 11n, 401
 Orza Mariano, 307n, 402

 Paci Renzo, 199n, 367
 Pagano Francesco Mario, 116, 232,
 254, 273, 307, 348
 Pagden Anthony, 55n, 107n, 203n,
 402
 Pagliaro Harold E., 93n, 375
 Pagnini Giovan Francesco, 190,
 191n, 204-205 e n, 206n, 209, 364
 Palmieri Pasquale, 17
 Pancaldi Francesco, 330-331
 Panoghe Sander, 19n, 394
 Paoli Filippo Antonio Pasquale de',
 127n
 Paoli Maria Pia, 112n, 402
 Paolo di Tarso, 75n, 79 e n, 82, 132 e
 n, 241
 Papagna Elena, 290n, 402
 Parini Giuseppe, 342, 343 e n, 366-367
 Parisi Giuliana, 49n, 310n, 402
 Parmentier Jan, 19n, 394
 Pasquali Giambattista, 183n
 Passerin d'Entreves Alessandro, 44n,
 402
 Passetti Cristina, 231n, 402
 Pasta Renato, 158n, 250n, 298n,
 313n, 386, 402-403
 Patterson Orlando, 47n, 403
 Paulus Pieter, 38
 Pauw Cornélius de, 275, 283 e n,
 290n, 345, 358
 Peabody Sue, 161n, 403
 Pécharman Martine, 131n, 403

- Pechméja Jean de, 247
 Pedìo Tommaso, 323n, 403
 Perna Maria Luisa, 215-218n, 226-229n, 265n, 275n, 365, 367, 403
 Perrot Claude Hélène, 25n, 361
 Personè Ermenegildo, 5, 12, 111-112 e n, 113-120, 121 e n, 122-124, 125 e n, 129-130, 140, 180, 182-184, 186, 238-240 e n, 241, 342, 366, 369
 Pétré-Grenouilleau Olivier, 11n, 15n, 379, 403
 Phillips Thomas, 80n, 353
 Piattoli Scipione, 303, 304 e n
 Pietro apostolo, 82
 Pigni Emanuele, 334n, 403
 Pii Eluggero, 215n, 228n, 404
 Pillori Antonio, 265n
 Pino Giorgio, 131n, 397
 Pio VI Giannangelo Braschi papa, 58
 Piquet Jean-Daniel, 47n, 105n, 404
 Pitts Jennifer, 88n, 404
 Pizarro Francisco, 339
 Platania Marco, 130n, 404
 Platone, 286 e n
 Pluchon Pierre, 106n, 161n, 404
 Plumard de Dangeul Louis-Joseph, 217
 Pocock John, 119n, 404
 Poivre Pierre, 343
 Polin Raymond, 145n, 404
 Polverel Étienne de, 46, 319-320
 Pomeau René, 109n, 356
 Pompeo Magno Gneo, 203
 Pontoppidan Erik, 22, 23 e n, 82, 357
 Popkin Richard H., 92, 93 e n, 404
 Postma Johannes-Menne, 37n, 404
 Prandi Alfonso, 59n, 67n, 404
 Prévost Antoine François, 220
 Prudhomme Claude, 75n, 405
 Pufendorf Samuel von, 12, 130, 132n, 133, 134-135 e n, 137-139 e n, 140n, 144, 149, 231, 237, 240, 273, 326, 351-352
 Quenum Alphonse, 72n, 75n, 405
 Racault Jean-Michel, 81n, 380
 Raimondi Giuseppe, 197
 Ramin Jacques, 122n, 405
 Ramirez Giuseppe, 249 e n, 369
 Rao Anna Maria, 12n, 17, 33n, 193n, 217n, 231n, 255n, 308-309n, 321n, 323-324n, 328n, 330n, 333n, 344n, 377, 380, 393, 402, 405-406, 413
 Rapetto Felice, 183n
 Raynal Guillaume-Thomas, 11, 13, 23, 34-35, 41n, 51 e n, 61, 65, 77, 83 e n, 84, 86, 91, 101n, 103, 104n, 165, 243-247, 249n, 250, 251 e n, 259, 261, 262n, 264, 265 e n, 268, 286, 289, 290n, 297, 308, 315, 317, 322, 327 e n, 344, 349, 358, 369
 Règent Frédéric, 105n, 406
 Regourd François, 98n, 406
 Renault François, 76n, 406
 Rey Marc-Michel, 151n
 Richard Jérémy, 57n, 401
 Richardson David, 15n, 390
 Ricuperati Giuseppe, 112n, 130n, 199n, 275n, 367, 404, 406
 Rinuccini Alessandro, 193, 195
 Rivaud de Vignaud François, 330
 Roberti Giambattista, 59-74 e n, 76-84 e n, 99, 164-165, 262n, 349, 370-371
 Robertson John, 15n, 190n, 406
 Robertson William, 51n, 86, 265 e n, 308, 315, 327 e n
 Robleda Olis, 122n, 406

Indice dei nomi

- Roche Daniel, 54n, 58n, 377, 392
 Rodgers Daniel, 39n, 378
 Roemer Ludewig Ferdinand, 22, 23 e n, 357
 Røge Pernille, 327n, 407
 Roggi Piero, 228n, 404
 Romeo Rosario, 93 e n, 407
 Ronzon Francesco, 167n, 384
 Rosa Mario, 58n, 375, 407
 Rossi Paolo, 53n, 399
 Rosso Corrado, 89n, 95 e n, 99n, 383
 Rota Ghibaudi Silvia, 60n, 127-128n, 368, 407
 Rotta Salvatore, 112n, 115n, 127n, 141n, 148n, 199n, 367, 407
 Rousseau Jean-Jacques, 7, 34, 53 e n, 60n, 84 e n, 91, 113-114 e n, 128, 147, 150-158 e n, 181, 211, 219, 230, 232, 235, 253, 267-270, 273, 278, 280-282, 312, 326, 344, 357
 Ruffilli Roberti, 252n, 400
 Ruggiero Salvatore, 164n
 Russo Nicola, 321
 Rychner Jacques, 42n, 378

 Saffo, 335
 Said Edward W., 55-56n, 407
 Saint-Lambert Jean-François de, 51n, 317
 Saint-Pierre Charles-Irénée Castel de, 206n
 Saitta Armando, 43n, 407
 Sala-Molins Louis, 106n, 407
 Sandonà Giovanni Battista, 59n, 407
 Saunier Pierre-Yves, 39-40n, 378-379, 407
 Schaub Jean-Frédéric, 108n, 342n, 399, 407-408
 Schaufelbuehl Janick Marina, 41n, 379, 387
 Schiavello Aldo, 131n, 397
 Schiavi Giuliana, 34n, 362
 Schimmelman Heinrich Carl von, 25n
 Schimmelman Heinrich Ernst von, 25 e n, 26n, 27-29
 Schlup Michel, 42n, 378
 Schmale Wolfgang, 43n, 375
 Schmidt Nelly, 11n, 401
 Schmidt d'Avenstein Georges Louis, 273, 275
 Scipione Lucio Cornelio (l'Africano), 245
 Scola Marina, 308n, 408
 Sebastiani Silvia, 17, 54n, 89n, 91n, 102n, 110n, 408
 Secondo Giuseppe Maria, 183
 Seed Patricia, 39n, 379
 Seneca Lucio Anneo, 226, 227n
 Senkowska-Gluck Monika, 303n, 364
 Sens Angelie, 37n, 408
 Sepinwall Alyssa Goldstein, 76n, 408
 Serao Francesco, 190, 193
 Sharp Granville, 89n
 Sichirollo Livio, 132n, 375
 Silvestrini Gabriella, 130n, 408
 Silvestrini Maria Teresa, 370
 Sjøqvist Viggo, 19n, 398
 Smartt Bell Madison, 104n, 397
 Smith Adam, 42
 Smyth John Ferdinand, 83 e n, 360
 Snelgrave William, 73 e n, 74n, 80n, 82, 220, 354
 Soboul Albert, 105n
 Solone, 123n
 Solow Barbara L., 50n, 375
 Sonthonax Léger-Félicité, 46, 319-320
 Sorba Carlotta, 39n, 378
 Spector Céline, 145n, 147n, 154n, 408

- Spinelli Francesco Maria, 193
 Spini Giorgio, 252n, 400
 Stanisla0 II Augusto Poniatowski re,
 13, 301, 302-303 e n, 304, 305n
 Stapelbroek Koen, 190n, 408
 Stecchi Filippo, 313
 Stella Alessandro, 160n, 379-380,
 409
 Stella Pietro, 347n, 409
 Stella Vito G., 311 e n, 409
 Strand Jacob, 36
 Stratico Giovanni Domenico, 249,
 250n
 Strugnell Anthony, 247n, 376
 Strumia Anna, 53n, 394
 Swedenborg Emanuel, 35, 36n
- Tacito Publio Cornelio, 173, 206n
 Taine Hippolyte-Adolphe, 105n
 Tamburini Pietro, 85n, 346-349 e n,
 372
 Tanucci Bernardo, 193, 254
 Tarabuzzi Gianfranco, 265n, 409
 Tardieu Jean-Pierre, 70n, 409
 Tarigo Bernardo, 183n
 Tavanti Angelo, 190
 Terenzio Publio Afro, 19n, 57
 Terray Emmanuel, 23n, 357
 Terres Domenico, 115n, 140-141,
 163, 164n, 190n, 235, 238
 Tessitore Fulvio, 275n, 409
 Thioub Ibrahima, 15n, 409
 Thornton John, 15n, 409
 Tierney Brian, 78n, 409
 Tietz Manfred, 26n, 376
 Timoteo, 79 e n
 Timpanaro Morelli Maria Augusta,
 314n, 409
 Tito, 79 e n
 Tlili Sellaouti Rachida, 12n, 406
 Tocchini Gerardo, 370
- Tocco Giambattista duca di Sicignano
 di, 48 e n, 49n
 Tocqueville Alexis de, 105n
 Todorov Tzvetan, 55n, 409
 Tomasi Grazia, 304n, 410
 Torcia Michele, 343, 344n, 347
 Tortarolo Edoardo, 296n, 410
 Toschi Vespasiani Francesco, 370
 Toussaint Louverture, 104n, 320 e n
 Tozy Mohamed, 160n, 411
 Trampus Antonio, 9n, 11n, 17, 58-
 59n, 128n, 231n, 253n, 272n,
 286n, 363, 370, 379, 410
 Tranfaglia Nicola, 112n, 375
 Trinci Cosimo, 226 e n, 366
 Tuccillo Alessandro, 104n, 192n,
 307-308n, 334n, 372, 410-411
 Turi Gabriele, 15n, 411
 Tyson Edward, 275
 Tyson George F., 21n, 396
- Ulloa Bernardo de, 217, 265n
 Ulpiano Eneo Domizio, 122n, 147n
 Uztáriz Gerónimo de, 217
- Vaghi Massimiliano, 308n, 411
 Vallone Antonio, 290n, 411
 Vasco Francesco Dalmazzo, 12, 127-
 128 e n, 129, 156 e n, 157, 167, 168
 e n, 180-182, 342, 368, 407, 411
 Velema Wiger R. E., 142n, 411
 Ventura Francesco, 193
 Venturi Franco, 16n, 59n, 85n, 93n,
 112n, 116, 128n, 156n, 183n, 191-
 192n, 195n, 197-201n, 203n,
 206n, 215n, 219-220n, 243n,
 250n, 252-253n, 269n, 272n,
 275n, 290n, 313n, 366-367, 396,
 411-412
 Verga Marcello, 238n, 397
 Vergès Françoise, 88n, 412

Indice dei nomi

- Verlinden Charles, 52n, 412
 Verri Pietro, 59n
 Verzella Emanuela, 346n, 412
 Veyne Paul, 122n, 405
 Viano Carlo Augusto, 53n, 394
 Vico Giambattista, 190, 199, 253, 271, 273, 326
 Vidal Cécile, 16n, 412
 Villani Antonio, 272n, 376
 Villani Pasquale, 310n, 323n, 412-413
 Villari Lucio, 50n, 217n, 413
 Villetard Joseph, 323
 Vincent Bernard, 160n, 379
 Viola Paolo, 97n, 396
 Vitale Ermanno, 44n, 391
 Volpilhac-Auger Catherine, 17, 89n, 117n, 147n, 408, 413
 Voltaire François-Marie Arouet detto, 49, 51, 87n, 91, 95, 101-102, 109 e n, 262, 273, 275 e n, 283, 310, 345, 356, 359
 Vovelle Michel, 33n, 43n, 319-320n, 375, 413
 Vreede Pieter, 37-38

 Wadström Carl Bernhard, 35, 36 e n, 362
 Walvin James, 21n, 28n, 160n, 375, 413
 Walton Craig, 93n, 404
 Wanquet Claude, 99n, 105n, 413
 Watson Alan, 122n, 413
 Werner Michael, 16n, 378, 413
 Wilberforce William, 50
 Williams Eric, 50n, 413
 Winsnes Selena Axelrod, 23n, 361
 Wolff Betje (Elizabeth Wolff-Bekker), 38
 Wolff Christian, 273, 326
 Wolpe Hans, 248n, 413

 Woolman John, 27

 Zacchirolì Francesco, 85n
 Zagrebelski Gustavo, 78 e n, 413
 Zagnani Gianmaria, 126n, 414
 Zambelli Paola, 215n, 414
 Zapperi Roberto, 250n, 414
 Zarka Yves Charles, 147n, 398
 Zimmermann Bénédicte, 16n, 378, 413
 Zúñiga Jean-Paul, 40n, 380

Finito di stampare nel mese di settembre 2013
per conto di Cliopress - Napoli
presso Digital Book srl - Città di Castello (Perugia)

Publicazioni del Dipartimento di Studi umanistici
Collana di Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Saggi, 12

La legittimazione della schiavitù, radicata nella cultura classica e cristiana, venne messa in discussione a partire dal XVIII secolo. Fu un processo lento, che si confrontò con le forme peculiari (di forza lavoro servile importata dall'Africa subsahariana) assunte dall'istituzione con la colonizzazione europea dell'America in età moderna. Un processo in cui furono determinanti fattori economici e politici, ma che sul piano della storia intellettuale conobbe una svolta quando si pose il problema dell'universale riconoscimento dei diritti naturali dell'uomo nella società civile. Di questa storia, che non riguardò soltanto le potenze coloniali, il volume indaga un capitolo inedito: il contributo della cultura dei Lumi italiana al pensiero antischiavista transnazionale. Negli scritti degli illuministi italiani, e particolarmente dei riformatori meridionali, l'interesse verso la scienza utile dell'economia, la riflessione sulla storia, sui trattati politici antichi e moderni, e la definizione di riforme ispirate ai principi del diritto naturale incrociavano la questione della schiavitù coloniale: lo schiavo nero delle piantagioni americane diveniva l'anti-modello del progetto di emancipazione dell'uomo proprio dell'illuminismo politico e, a fine secolo, della «rigenerazione» rivoluzionaria. La tratta degli uomini e dei loro intangibili diritti era, per gli antischiavisti italiani, il «commercio infame».

Alessandro Tuccillo è dottore di ricerca in Storia della società europea (Università di Napoli "Federico II"). È stato ricercatore post-doc dell'Université Aix-Marseille I presso la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme di Aix-en-Provence, e conduce in Italia e in Francia le sue ricerche su temi di storia intellettuale e politica nei secoli XVIII e XIX. Ha curato l'edizione di due memorie diplomatiche di Matteo Galdi (Napoli 2008) ed è autore di diversi saggi pubblicati in volumi collettivi e in riviste internazionali.

In copertina:
William Blake, *Europe supported by Africa and America* (1796)

euro 30,00

