



Citation: Roberto Tufano (2021) 'I primi passi' di un giovane 'verso la patria e verso il popolo'. Pratica educativa eclettica, religione popolare e religiosità civile nel pensiero di Bernardo Tanucci (1741). *Diciottesimo Secolo* Vol. 6: 83-93. doi: 10.36253/ds-12376

Copyright: © 2021 Roberto Tufano. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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

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

Editor: Cinzia Recca.

Saggi

'I primi passi' di un giovane 'verso la patria e verso il popolo'. Pratica educativa eclettica, religione popolare e religiosità civile nel pensiero di Bernardo Tanucci (1741)

ROBERTO TUFANO

Università di Catania

Abstract. In December 1741, the statesman Bernardo Tanucci wrote to prince Bartolomeo Corsini a long, very interesting letter regarding authors and readings, travel, principles and good practices of eros and agape, on which to base the training of a young Florentine knight. Tanucci's authentic, essential and eclectic position on the matter of education strongly emerges from these pages. The educational proposal is based on three axes: a general culture plan, emphasizing historical studies and political science, whose authors are all non-conformist thinkers, or rather, considered to be the expression of the utmost criticism; a mischievous vademecum for education at the University of Pisa, where Tanucci had taught law; the right way to integrate theoretical knowledge and direct knowledge, which was to be implemented through a series of expedients, such as the experience of travelling in Europe, attending courts and exponents of the ruling classes, direct knowledge of the major intellectuals of the time, conviviality in the drawing room and, last but not least, relations with the opposite sex. With the latter point Tanucci addressed the central problem of the limits of education, namely those posed by the paradox of the « already educated educator ». Again, the relationship between Tanucci and the German intellectual world clearly emerges. This attraction derived from the great theme of eclecticism. Firstly, this method appeared to Tanucci as a useful and convenient canon for interpreting the four-way relationship between 'civil' and 'ecclesiastical' history, between philosophy and theology. Moreover, Tanucci admired the eclectic method of comparing confessional divisions, which seemed to lead to the hypothesis of the necessity of a natural and worldly religion. Eclecticism was understood by Tanucci and Genovesi – and, before them, by their common master and friend Celestino Galiani (albeit with different outcomes, tending towards radical scepticism on this last aspect) – as the sign of a sincere and creative variety of scientific results.

Keywords. Education pedagogy, religion, J-J. Rousseau, Neapolitan enlightenment.

1. BERNARDO TANUCCI E L'EDUCAZIONE 'ECLETTICA'

Nel dicembre del 1741, lo statista Bernardo Tanucci scriveva al principe Bartolomeo Corsini, a quel tempo viceré di Sicilia, una lunga, molto interessante lettera intorno agli autori e alle letture, ai viaggi, ai principi e alle

buone pratiche di eros e agape, sui quali fondare la formazione di un giovane cavaliere fiorentino, protetto del nobile toscano¹. In queste pagine emerge con forza la posizione autentica, essenziale ed eclettica di Tanucci sul tema dell'educazione.

Tanucci è fra gli uomini politici del Settecento europeo che occupa un posto di indubbio rilievo. Peraltro, la sua attività politica, dapprima, come ministro della giustizia del nuovo regno dell'Italia meridionale (dal 1734 al 1755), poi, quale responsabile di fatto del governo durante la Reggenza di Ferdinando IV, e, infine, nella carica di Primo segretario di Stato (dal 1755 al 1776), copre un arco di tempo centrale nella storia italiana ed europea. Fase che risenti in modo immediato e diretto della profonda trasformazione che era in corso nella cultura moderna, nella sfera delle mentalità sociali e delle opinioni pubbliche. Ventisei anni dopo questi consigli dispensati per la buona educazione di un giovane gentiluomo, potendo disporre nel regio erario dei beni espropriati ai gesuiti dopo la loro espulsione dal regno di Napoli, Tanucci creerà la prima scuola pubblica. Ma questo è un altro argomento, vasto, complesso, non del tutto esplorato, che esula dal presente lavoro, ma che occorre citare per ricordare come la progettazione pedagogica fu una costante nelle preoccupazioni del ministro. In ciò egli fu uomo del suo tempo, un grande periodo per la vena pedagogica che l'attraversa tutto intero. Il dibattito relativo alla questione educativa fu animato da varie correnti di pensiero, ma in via generale è possibile individuare, da una parte, l'emersione e lo sviluppo di una dimensione teoretica autonoma della scienza dell'educazione, dall'altra, la presenza di economisti, riformisti, politici che si avvicinavano a questa dimensione culturale, nel tentativo di dare una soluzione ai casi concreti di cambiamento sociale. Ancora, molto ampio era il numero dei pedagogisti di professione, che, nel concreto della loro azione quotidiana, ripensavano l'educazione.

Per dire del destinatario, Bartolomeo Corsini (1683-1752) era duca di S. Colomba, signore di feudi in Umbria, nonché di Laiatico ed Orciatico nel Pisano. Nipote di papa Clemente XII e fratello del cardinale Nero Corsini (1685-1770), egli apparteneva ad una delle più illustri e facoltose casate fiorentine. Il dinamico Corsini decise di porsi al servizio del giovane principe Carlo di Borbone, che, dal dicembre del 1731, si trovava in Toscana con un forte esercito spagnolo per difendere i suoi diritti di successione negli Stati medicei e farnesiani. Il 10 maggio 1734, in occasione della «gioiosa entra-

ta» a Napoli del re Carlo, il Corsini, nominato cavallerizzo maggiore e consigliere di Stato, accompagnava alla sinistra il nuovo monarca delle due Sicilie, avendo già, come comunicava al proprio figlio Filippo, «preso il mio partito che è di seguire la sorte di questo Re, finché il Signore mi darà salute»². In quegli anni, fidando sulla complicità familiare, il Corsini rappresentava il canale diplomatico diretto, anche se ufficioso, tra Napoli e la Santa Sede, le cui relazioni furono subito caratterizzate da gravi contrasti derivanti in primo luogo dal rifiuto dell'investitura e dell'«omaggio della chinea». Poi, nel maggio del 1736, arrivò da Madrid l'ordine di inviare il Corsini in Sicilia, come viceré e capitano generale. Il governo viceregio costituì una importante esperienza, dalla quale derivarono al Corsini successo politico e notevoli vantaggi finanziari, che gli provenivano dal commercio dei grani, e che costituirono certamente il principale motivo della sua determinazione di rimanere in Sicilia. Infatti, la sua permanenza nell'isola si protrasse per dieci anni. Corsini aveva rappresentato per Tanucci «[lungo] venti anni l'oggetto continuo della [...] altissima stima, ossequio ed amicizia», e, alla sua morte, lo statista pisano lo ricordava come l'ultimo dei «miei amici babilonesi», delinearne un toccante profilo³.

Come prima accennato, Corsini aveva chiesto al suo amico Tanucci consigli su un giovanotto da educare, il cui padre, un cavalier fiorentino di cui non è riferito il nome, molto amico del viceré, riteneva opportuno avviare il figliuolo ad un grado d'istruzione superiore, proprio per «condurre i primi passi verso la patria e verso il popolo»⁴. Il giovanotto, appena diciottenne, era finalmente «libero dalle donne della casa, dai frati del collegio e dal prete che, dopo il collegio gli è stato dato per pubblicarlo alla città»⁵. Diverrà questa l'occasione buona perché Tanucci esprimesse le sue idee al proposito dell'istruzione superiore, ben conscio che qualunque progetto del genere serviva a manifestare, oltre che una visione d'insieme della società in essere, anche i desideri di riforma del proponente per indirizzare le prospettive future della collettività. Tuttavia, una prima considerazione generale riguarda il fatto che per Tanucci, sebbene l'educazione sia da considerarsi il mezzo più potente per

² Biblioteca dell'Accademia nazionale dei Lincei, Cors. 2481, c. 42.

³ Lett. 57, datata 2 dicembre 1752 in Tanucci, *Epistolario*, vol. 3, a cura di A.V. Migliorini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1982, p. 51. Si veda anche, Ivi, p. 54, lett. 57, datata 19 dicembre 1752: «Egli era uomo di pochi dati, ma fermo in quelli che erano da nobile fiorentino del secolo mediceo piccolo e buono; alzò i pensieri con la fortuna della sua casa, ma questo volo fu volo per la sua stessa casa, di cui si compiaceva. La fama è rimasta di uomo onesto, prudente, stretto e macchiato di mercatura».

⁴ Lett. 383, datata 8 dicembre 1741 in Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, cit., pp. 508-517.

⁵ *Ibidem*.

¹ B. Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, a cura di R.P. Coppini, L. Del Bianco, R. Neri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, pp. 508-517, lett. 383, 8 dicembre 1741.

la formazione dell'individuo, tuttavia non è onnipotente, giacché l'essere umano non si comporta come una tabula rasa sulla quale è possibile scrivere ciò che si desidera. Non è sufficiente educare ai principi del bene, della patria e del popolo per ottenere uomini virtuosi. Sarebbe, piuttosto, occorso uno sforzo ben più ampio e molto più radicale, volto a modificare il modo comune di pensare, e teso a scardinare il linguaggio tradizionalmente acquisito per inglobarne altri, più moderni e critici, così da acquisire quella capacità di sviluppare ragionamenti che, nel corso del Novecento, gli epistemologi definiranno con la formula di 'procedimenti euristici'. E, volendo porci da subito il problema delle ascendenze del pensiero scientifico del Tanucci, troviamo lungo la strada una prima pietra miliare, ossia «quel gran cancelliere d'Inghilterra, Bacone da Verulamio», con la sua predilezione per il metodo dell'ape colta rispetto a quelli delle formiche empiriste e dei ragni dogmatici⁶.

Dunque, per Tanucci l'educazione assume su di sé tutta la complessità di questo compito, agendo su più livelli nel riconfigurare la sistematizzazione del sapere necessaria alla formazione di un individuo. Così, la sua proposta per il giovane discente si muove lungo tre assi: un piano di cultura generale, che insiste sugli studi storici e di scienza della politica, i cui autori sono tutti annoverabili come pensatori non conformisti, anzi reputati espressione della massima critica; un malizioso vademecum per la formazione all'università di Pisa, nella quale Tanucci aveva insegnato diritto; un giusto modo per integrare sapere teorico e conoscenza diretta, che avrebbe dovuto attuarsi attraverso una serie di espedienti, quali l'esperienza del viaggio in Europa, la frequenza delle corti e di esponenti delle classi dirigenti, la conoscenza diretta dei maggiori intellettuali del tempo, la convivialità salottiera e, ultimo, ma non meno importante, i rapporti con l'altro sesso. Con quest'ultima modalità Tanucci affrontava il problema centrale dei limiti della formazione, così come era percepito lungo il XVIII secolo, ossia quelli posti dal paradosso dell'«educatore già educato», che procedeva ad ammaestrare l'educando sulla base di una cultura data entro un rapporto strettamente individuale, pronto a trasformarsi e degenerare in un rapporto d'autorità. Con il consiglio di frequentare i circoli culturali e i salotti mondani di vari paesi italiani e stranieri, il pisano si preoccupava di trasformare eventuali relazioni autoritarie in conoscenze

interindividuali, sociali, intraviste come unico rimedio alla bizzarria dell'educatore educato⁷.

Per tornare all'ape di Bacone, l'aggettivo eclettico qui scelto per definire il sistema di pensiero di Tanucci merita fin da subito alcune precisazioni e puntualizzazioni, anche in riferimento all'antico e, ancora, vivacissimo, dibattito storiografico sui Lumi europei nel rapporto con le fedi religiose. Nel caso della proposta pedagogica di Tanucci il termine eclettismo deve applicarsi estensivamente, e non in senso deteriore e anacronistico, considerato che l'elaborazione teorica che ne risulta proviene dalla coordinazione di elementi di diversa provenienza, sia per modelli, sia per metodo. Insomma, in questo caso ci troviamo di fronte a una stringente critica della pedagogia del suo tempo, maturata attraverso quell'«eclettismo dell'erudizione» del quale parlerà più tardi Carlo Cattaneo. Un tale atteggiamento intellettuale non sarebbe da considerarsi rilevante, se esso non si collegasse strettamente alla carica eversiva che, nel XVIII secolo, l'eclettismo sembrava contenere, soprattutto in materia religiosa.

In effetti, qualche anno più tardi della nostra misiva, esattamente nel 1753, Diderot, autore della voce *Eclectisme* nell'*Encyclopédie*, apriva il suo lemma, che, in realtà, era una lunga dissertazione di storia della filosofia, con una definizione precisa e tagliente di questa corrente di pensiero:

*L'eclettico è un filosofo che, calpestando il pregiudizio, la tradizione, l'antichità, il consenso universale, l'autorità, insomma tutto ciò che soggioga l'animo del volgo, osa pensare con la propria testa, risalire ai principi generali più chiari, esaminarli, discuterli, astenendosi dall'ammettere alcunché, senza la prova dell'esperienza e della ragione [...]. L'eclettico non raccoglie a caso delle verità, non le lascia isolate; e meno ancora si ostina a sistamarle in un qualche piano determinato [...]*⁸.

Un suo studioso, Jacques Proust, ci ha spiegato con molta chiarezza che nell'economia del dizionario enciclopedico la storia della filosofia è per Diderot (come per gli altri enciclopedisti in generale) il pretesto e il supporto d'una critica radicale della religione⁹. Più di recente, Georges Benrekassa è ritornato sull'argomento proposto dal Proust, convalidando la giustezza di quella linea interpretativa che vede nell'intero dizionario enciclope-

⁶ «Qui tractaverunt scientias aut Empirici aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more, congerunt tantum et utuntur; Rationales, araneorum more, telas ex se conficiunt: apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit et digerit.»: F. Bacone, *Nuovo organo*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002, p. 182.

⁷ Sul complesso tema una buona sintesi è fornita da V. Le Ru, *L'eclectique, l'abeille de l'Encyclopédie*, in *Mélanges en hommage à René Daval*, sous la direction de V. Le Ru e P. Frath, Editions et presses universitaires de Reims, Reims 2019, pp.159-174.

⁸ *Eclectisme*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5, Paris, p. 270, (tr. it. Laterza, Bari 1968, pp. 399-400).

⁹ J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (1962), Albin Michel, Paris 1995⁵.

dico un legame stretto tra la storia (polemica) delle religioni e la storia della filosofia. Per costui la voce Eclectisme rappresenterebbe la massima prova della correttezza delle osservazioni di Proust, soprattutto in rapporto alla sua origine e alla sua fonte privilegiata, la fortunatissima *Historia critica philosophiae* (1746) di Brucker, prelado protestante di Amburgo e presidente della sezione filosofica dell'Accademia di Berlino¹⁰. Il taglio che il tedesco impose al suo profilo critico della filosofia era molto piaciuto all'enciclopedista francese, che aveva approvato la stretta correlazione tra la scienza filosofica e la storia della Chiesa.

Il notevole contributo di Brucker alla costruzione della voce enciclopedica ci rinvia ai legami, sicuramente più datati, tra il nostro Tanucci e il mondo intellettuale tedesco, che vedevano al centro di quest'attrazione proprio il grande tema dell'eclettismo. In primo luogo, tale metodo ordinario si presentava come un utile e comodo canone interpretativo del rapporto a quattro tra storia 'civile' e storia 'ecclesiastica', tra filosofia e teologia. Inoltre, Tanucci ammirava il metodo eclettico della comparazione delle divisioni confessionali tra cristianesimo, giudaismo e paganesimo, che sembrava pervenire all'ipotesi della necessità di una religione naturale e mondana. E ciò gli permetteva una notevole agilità nella combinazione di un puro ideale di religiosità ad una critica serrata della devozione laica e delle sue funzioni politiche.

Ma, accanto a questi due motivi più evidenti, intuivamo che questo atteggiamento intellettuale, questa attitudine mentale e questo stile di vita aiutassero Tanucci a stemperare e a mitigare notevolmente la propria propensione verso quella particolare versione del pensiero scettico (oramai in crisi dappertutto in Europa), che gli proveniva innanzitutto dal disincanto verso la possibilità di una sostanziale riforma di quel dogmatismo che, ad esempio, egli vedeva prevalere in Italia nella giurisprudenza per il culto estremo del diritto romano. Questa scienza- sostiene Tanucci- «(...) che pure pura e parca è tanto utile, quanto è inutile e ridicola, intricata che sia e rarefatta dalle innumerevoli controversie, onde sono piene le librerie e i tribunali d'Europa»¹¹. Per non dire della

conoscenza diretta dei pratici di quel mestiere: sarebbe bastato al giovane discutere anche con un solo membro del ceto togato ministeriale napoletano per comprendere aspetti notevoli di quella società, ch'egli presenta ricca, eppure altamente litigiosa, al punto da rendere potentissimo l'ordine dei giureconsulti, del quale risalta l'«ignoranza e la rozzezza per la parte maggiore»¹². E ancora, le indicazioni fornite al giovanotto di leggere e comprendere autori 'eclettici' (Machiavelli e Montaigne; Fleury e Bingham; Grozio, Pufendorf e Thomasius; Giannone e Sarpi, solo per fare qualche nome di una lista ben più lunga) tentavano di offrire un certo ordine razionale al caleidoscopio di dati culturali che il discendente avrebbe acquisito durante quel processo formativo. Istruirsi significava per il ministro selezionare e scegliere, senza cadere nell'inganno della fidelizzazione ad una scuola in particolare; comprendere senza pregiudizi, ma esprimendo un'attitudine antidogmatica, libertaria e severa nella verifica delle proprie ipotesi e nell'approccio alla tradizione. Così; la conoscenza storica doveva sempre accompagnare questo percorso educativo, perché la chiave diacronica è utile a verificare, di volta in volta, come, e in cosa, tale passato potesse ancora aiutare a capire del presente. In fondo, occorreva stimolare un'attitudine alla complessità dell'impegno intellettuale, che conducesse a pratiche di ricerca, eclettiche per l'appunto, del tutto alternative alle usuali.

Scontate le discendenze tedesche del pensiero di Tanucci in questa fase esistenziale, cioè i primi anni Quaranta. Egli stimava oltremodo Christian Thomasius, così da ritenerlo autore propedeutico per la formazione del nostro giovane¹³. Il filosofo e giurista tedesco, poi seguito da Christofer Sturm e Johan Franz Budde, aveva contribuito a fondare la categoria della filosofia 'eclettica', che, infine, godette con Brucker di una larga diffusione europea¹⁴. Peraltro, già nei primi anni Trenta del secolo, Tanucci discuteva con Ludovico Antonio Muratori del Budde, del quale conosceva la prefazione alla versione latina delle *Origines ecclesiasticae, or the antiquities of the Cristian Church* di Joseph Bingham (curata da J. H. Grischow, Halle 1724-29, 10 voll.), opera da lui posseduta¹⁵.

¹⁰ «Diderot historien de la philosophie: le moment de l'article "Eclectisme"», contribution pour l'ENCCRE, novembre 2018 (http://enccre.academie-sciences.fr/pdf/Benrekassa_ECLECTISME_JE_ENC-CRE_23-11-2018.pdf). Su J. Brucker, cfr. *Jacob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, ed. by W. Schmidt-Biggemann and T. Stammen De Gruyter, Berlin 2015²; L. Catana, *The Historiographical Concept "System of Philosophy". Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden 2008, che insiste sulla lunga fortuna del concetto di «sistema filosofico» bruckieriano, malgrado l'anatema hegeliano.

¹¹ Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, cit., p. 515.

¹² *Ibidem*.

¹³ Sull'illuminista tedesco, cfr. *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, hg. von W. Schneiders, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989.

¹⁴ M. Gierl, *L'educazione alla scienza. Il dibattito sulla «Höflichkeit» erudita del 1670-1730 e il primo illuminismo tedesco*, «Quaderni di Scienza & Politica», 10, 1994, p. 25-48. Su tutti costoro, cfr. le voci omonime in *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Academic, London-New York 2016.

¹⁵ Tanucci a Ludovico Antonio Muratori, lett. 8, datata 20 novembre 1733 in Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, cit., p. 15.

Come è stato notato dalla storiografia del secolo scorso (Mario Rosa, Carlo Pellegrini, Eric Cochrane, Ernesto Codignola, Enrico Dammig, Émile Appolis e Sergio Bertelli, solo per fare alcuni nomi), al centro del dialogo tra Lumi e Aufklärung germanico si poneva il problema della scristianizzazione della Penisola, fenomeno segnalato da parecchi intellettuali italiani. Tale processo appariva a tutti costoro come la conseguenza diretta di tutte quelle dottrine predicate dai pulpiti (tra le quali spiccavano il probabilismo e il molinismo), che ponevano l'accento sull'azione esteriore più che sull'intenzione interiore, magnificando l'arbitrio umano rispetto alla grazia divina. Se noti sono i rapporti tra Brucker e il toscano Giovanni Lami (richiamati da Eric Cochrane), meno lo sono quelli tra il tedesco e l'Italia meridionale, comunque testimoniati dalla volontà dell'aristocratico chietino Romualdo de Sterlich, allievo di Antonio Genovesi, di compendiare e tradurre l'*Historia del Brucker* per una pubblicazione a stampa¹⁶.

Sappiamo che quando si fa riferimento al primo illuminismo tedesco, alla sua genesi e alla sua area d'espansione, dobbiamo intendere geograficamente la Germania protestante, e, in particolare, le università di Jena, Halle, Lipsia e Gottinga. Attraverso questi centri propulsori dei Lumi, il movimento mirava essenzialmente a due obiettivi: da un canto, criticare la teologia scolastico-ortodossa, tendenza che si era rafforzata soprattutto per l'emergere del movimento pietistico (che prendeva sempre più piede, sia in area riformata, sia luterana), dall'altro, affermare la filosofia eclettica come condizione necessaria per la *libertas philosophandi*¹⁷. Ricordiamo che a Napoli, nel 1743, anche l'abate Antonio Genovesi nell'incipit della *Metaphisica* dichiarava l'eclettismo e il probabilismo criteri fondamentali della conoscenza, elevando il primo alla dignità filosofica. E, in ciò la Marcialis ha inteso una moderna ed aggiornata «dichiarazione di cartesianesimo»¹⁸. Insomma, da Tanucci e Genovesi, come prima dal comune maestro e amico Celestino Galiani (seppur con esiti diversi, tendenti ad uno scetticismo radicale in quest'ultimo), l'eclettismo fu inteso come il segno di una varietà sincera e creativa dei risultati scientifici, che, anche se scoordinati, andavano ben oltre l'immobilismo della pura logica; perciò, obbedienti ad una scelta di metodo che lasciava emergere

le leggi della natura, e trasformava il «mondo macchina» sempre più in un «proteiforme organismo vitale», come nella sua tesi sull'idea di natura ha ben dimostrato Jean Ehrard a proposito della crisi del meccanicismo all'alba dell'Illuminismo.

2. «RELIGIOUS GROUND BASS» E RELIGIONE CIVILE

Riteniamo che Tanucci possedesse per sé, nella migliore delle ipotesi, una religiosità 'fredda', dal momento che il suo atteggiamento ci appare, per lo più, quello dell'indifferenza, senza nessun coinvolgimento e senza nessuna esperienza religiosa. Sotto questo aspetto intimo della sua personalità sono state espresse altre opinioni, come quelle di Croce, Salvatorelli e D'Addio che, occupandosi di questo argomento scivoloso e pregno di una forte carica di ambiguità, hanno visto in Tanucci un sicuro e caldo «cattolico», seppure rovente sostenitore del giurisdizionalismo, della separazione dello Stato dalla Chiesa¹⁹. A questo proposito ricordiamo che a Tanucci sembravano già maturi i tempi della fine del potere temporale della chiesa cattolica.

Queste sue vedute politiche erano notissime tra i contemporanei, e possono trovare una sintesi incisiva nella lapidaria descrizione di un suo geniale conoscente, il Winckelmann, per il quale Tanucci «pensa liberamente, [ed] è l'unico uomo che la curia romana ha da temere»²⁰. Ma non ci si vuole occupare in questa sede del giurisdizionalismo napoletano e delle battaglie del nostro ministro in questo ambito, piuttosto, di una dimensione che riteniamo essenziale nel pensiero di Tanucci, ossia di come egli immaginasse il rapporto intrattenuto tra il 'popolo' e la religione. Per entrare più nel dettaglio: innanzitutto, della considerazione ch'egli aveva della «religious ground bass» (come il sociologo Robert Bellah chiama la religiosità popolare nelle sue radici più autentiche e profonde, sentimentali e propriamente umorali); in secondo luogo, tale piano della spontaneità popolare era sicuramente fondamentale per comprendere il gradino immediatamente superiore, quello della 'religione civile', intesa come la dimensione religiosa (o la considerazione religiosa, o, quasi religiosa) di alcuni valori e tradizioni civili. In effetti, è proprio Tanucci a farci notare l'esistenza di questi due piani sfalsati all'interno della sfera del sacro, come appare da una sua osservazione di metà degli anni Sessanta

¹⁶ E. Cochrane, *Nota introduttiva a Giovanni Lami*, in *La letteratura italiana. Dal Muratori al Cesarotti*, vol. 5, *Politici ed economisti del primo Settecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1978, pp. 456-457; R. de Sterlich, *Lettere a G. Lami (1750-1768)*, a cura di U. Russo e L. Cepparrone, Jovene, Napoli 1994, p. 131-133.

¹⁷ P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, p. 42.

¹⁸ M.T. Marcialis, *Natura e sensibilità nell'opera di Antonio Genovesi*, Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari, Cagliari 1987, p. 87.

¹⁹ B. Croce, *Sentenze e giudizi di Bernardo Tanucci*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1952; L. Salvatorelli, *Spiriti e figure del Risorgimento*, Le Monnier, Firenze 1961, pp. 70-71 e 98-100; M. D'Addio, *Introduzione a Tanucci*, in Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, cit., passim.

²⁰ J.J. Winckelmann, *Lettere italiane*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 81.

«Rousseau, Voltaire e altri zappatori della religione non arrivano al popolo, dove sta tutto, e non solamente vuol, come gli onesti e savi la vogliono, la religione, ma la vuol materiale e mercantile»²¹.

Per il ministro gli sforzi dei due illuministi non arriverebbero a cogliere lo strato più remoto dell'intera questione, e cioè: su cosa si fondi in realtà il bisogno religioso del popolo (ch'egli ravvisa come materiale e mercantile, cioè non orientato verso il trascendente); e come sia possibile da quella competenza ricomporre il tutto per ricondurlo dentro il quadro di un'equilibrata religione civile, proprio come auspicato dal pensatore ginevrino²². Questa nuova forma di devozione sottratta ai tradizionali profili da tempo promossi e garantiti dall'ortodossia cattolica era l'ingrediente fondamentale di un processo d'integrazione culturale di senso nazionale, unica soluzione per l'ottenimento di un saldo contratto sociale. Era infatti presente in questa considerazione di Tanucci un'arrière-pensée: il richiamo preciso, cioè, alla necessità di una rivoluzionaria riforma scolastica. Tale sarà il senso della riforma dei collegi ex-gesuitici voluta da Tanucci (due anni dopo ch'egli aveva espresso il giudizio riferito), figlia di un codice culturale dotato di una piena legittimità nazionale. L'espulsione dei gesuiti comportò l'eliminazione del pesante monopolio ch'essi avevano a lungo esercitato nel campo dell'istruzione scolastica, specialmente nella secondaria. Organizzata da Tanucci, la nuova scuola che prese il posto della ignaziana si avvale comunque delle strutture dei vecchi collegi gesuitici, mentre le critiche si concentrarono solamente sulla pedagogia gesuitica e sulla Ratio studiorum. Ovviamente, non è argomento da trattare al momento, tuttavia su di esso è possibile indugiare per una prima discussione, proprio attraverso lo spiraglio aperto dai suoi consigli al giovane educando fiorentino, sebbene il suo lettore appartenesse per censo e istruzione ai gradi più alti della società civile.

Quello che appare dalla lunga lettera al Corsini sembra dimostrare, come opportunamente rilevato dal D'Addio, la costante preoccupazione di mantenere un atteggiamento sereno, distaccato e obiettivo nei confronti del

cattolicesimo, ma dentro una conoscenza precisa delle condizioni storiche della Chiesa nel mondo moderno, delle conseguenze riprovevoli della politica temporale da essa perseguita, della pretesa mai estinta di voler controllare e gestire la vita culturale e sociale dei popoli e della nazioni dal punto di vista ecclesiastico²³. Tuttavia, non mancano osservazioni sull'utilità e sull'azione positiva che esercita il cattolicesimo, a prescindere dalle distorsioni millenarie del messaggio evangelico dal Tanucci costantemente denunciate nel corso del suo lungo epistolario. E però, se il giovane educando, oramai giunto al terzo anno di studi nell'ateneo pisano, vorrà accedere ad un giudizio obiettivo, evitando il rischio di cadere in un «desiderabile ateismo», prima di fare tappa a Roma durante il Grand tour consigliatogli, dovrà, per almeno cinque mesi, prepararsi con la lettura di Pietro Giannone, «(...) onde si fortifichi nel capo del giovane la storia della Chiesa, della Spagna e dell'Italia». Questa propedeutica e straordinaria opera, frutto dell'ingegno del «più grande, più utile allo Stato e più ingiustamente perseguitato uomo che il regno» (come recita il dispaccio con cui Tanucci attribuì, il 18 maggio 1769, a Giovanni, figlio di Pietro, una pensione di trecento ducati annui), per il forte messaggio di sfiducia verso il credo cattolico dovrà possibilmente stemperarsi con le storie del Concilio tridentino del Sarpi e dello Sforza Pallavicini²⁴. Ovviamente, l'annotazione di Raffaele Ajello sull'atteggiamento ambiguo di Tanucci nei confronti di Giannone negli anni che corrono tra il 1761 e il 1769 trova ampie prove nelle strategie politiche adottate dal pisano, a fronte delle resistenze opposte dal Consiglio di Reggenza. A ciò si aggiunga un dato biografico fondamentale: il 'caratterino' del toscano, uomo spesso difficile, lunatico, scontroso e scorbutico. Nel caso in specie, molto probabilmente si trattò più che di un ripiegamento culturale causato da una sorta di ripulsione verso l'alto illuminismo francese e di una svolta intellettuale angustamente nazionalistica, di un dispetto a Niccolò Fraggianni, al tempo leader del giurisdizionalismo togato, che aveva proposto nel 1761 la ristampa delle opere di Giannone presso l'editore Gravier²⁵.

Ma, per tornare al nostro piano educativo, lapidaria è la formula di soggiorno consigliata a Roma, che dovrà essere molto breve, dalla quaresima all'Ascensione, affinché il contatto con i togati di Dio non disgusti il giovanotto al punto di abiurare il proprio credo: «Dunque

²¹ La lettera a Giacinto Catanti, suo cognato, in Tanucci, *Epistolario*, vol. 15, 1765, a cura di M.G. Maiorini, Napoli 1996, p. 528. Chiaro il riferimento al capitolo *De la religion civile* (I, IV) di *Du contrat social* di Rousseau.

²² In un nostro precedente intervento sul ministro napoletano ci siamo concentrati sulle novità presenti nel suo pensiero sull'idea di 'popolo', notando uno sviluppo che, in linea con il secolo, trasformava questo elemento sociale da mera metafora politica in soggetto attivo della storia di una nazione, e, come tale meritevole di ampie riforme di segno populista (anacronismo che ci è piaciuto utilizzare in senso positivo per definire tali politiche) da lui attuate nella prassi: istruzione pubblica (1767), quotizzazione dei beni agrari (nello stesso anno), riforma radicale della giustizia, attraverso la motivazione delle sentenze (1774): R. Tufano, *Illuminismo e governamentalità. Riformismo e dispotismo nelle Sicilie da Filippo V a Ferdinando IV*, Aracne, Roma 2018, pp. 209-256.

²³ D'Addio, *Introduzione a Tanucci*, cit., pp. LX-LXI.

²⁴ Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, cit., p. 513. Sul dispaccio, cfr. L. Giustiniani, *Memorie storiche degli scrittori legali*, vol.2, Napoli 1787-88, p. 98, n. 3.

²⁵ R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Iovene, Napoli 1976, pp. 264-272.

faccia Vostra Eccellenza che Roma si veda da questo giovine sol nell'esterno, o veda le sacre funzioni, o veda la riverenza che in quella si porta al Papa, o veda i templi, o veda la antichità e poi si parta»²⁶.

Feroce e ossessivo, l'antigesuitismo di Tanucci era di antica data, come dimostrano -solo per fare un esempio tra i tanti possibili- le sue letture giovanili di A.F. Frézier, per il quale le missioni nel Paraguay erano nei fatti indipendenti dalla Spagna, al punto da poter prevedere «che un giorno si sarebbero separati dalla monarchia»²⁷. Poi, con l'andare degli anni (come testimonia il suo vasto epistolario), le idee in materia di religione di Tanucci si allargavano ad esperienze e prospettive ben più larghe. Innanzitutto, nella storia ecclesiastica egli rimarcava la netta contrapposizione tra la decadenza della chiesa medievale e moderna e il rigorismo di quella più antica, espressione di grande tensione morale. A questo proposito, il centro della crisi del cattolicesimo era da lui individuato nel conflitto culturale tra la ripugnante Scolastica medievale e la Patristica, quest'ultima espressione compiuta di quella verità che la filosofia greca aveva imperfettamente e parzialmente raggiunta. Ma anche altre riflessioni sono presenti: da una parte, Tanucci conferisce un marcato rilievo alla dialettica fra la pastoraltà tridentina, e quindi una religiosità più illuminata ed evoluta, e la permanenza della pietà popolare, sempre sconfinante nel terreno del magico e del superstizioso, perciò, costruita su credenze e comportamenti più strettamente 'locali', consuetudinari, aderenti alla materialità dei segni visibili. Così, la religione dei ceti popolari è vista essenzialmente come un prodotto adulterato, una forma di sincretismo in cui il sacro si confonde con il profano o, addirittura, con il pagano, ragione per la quale la fede è rimodellata sui bisogni più materiali dell'esistenza, e l'insegnamento della chiesa ne risulta rozzamente alterato. E, dal suo punto di vista governativo, questa discrasia coincideva con l'impossibilità di rinsaldare il potere del nuovo re per osare riforme in grado d'incidere sulla struttura sociale. La recente dinastia avrebbe dovuto fondare una nuova forma di autorità, cioè un'inedita concezione del mondo sia visibile, sia invisibile, che legittimasse organiche modifiche nelle gerarchie, proprio mediante un modello di mito e rito capace di fornire senso all'organizzazione politica e solidarietà sociale.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. Ivi, Tanucci al principe di Iaci, lett. 466, datata 4 novembre 1755, p. 362. Il riferimento è al *Memoire touchant l'establissement des Pères Jesuites dans les Indes d'Espagne* dell'ingegnere militare e matematico Amedée François Frézier (1682-1773), facente parte della *Relation du voyage de la mer du sud aux côtes du Chili, du Perou, et du Bresil fait pendant les années 1712, 1713, 1714 (...)*, t. II, Amsterdam, Pierre Humbert 1717, pp. 577-560, opera commissionatagli da Luigi XIV, poi tradotta in inglese e spagnolo, e che godette di grande fortuna.

Per Tanucci il nodo politico da sciogliere era doppiamente stretto: innanzitutto, perché senza il sistema simbolico della religione nessun obbligo politico poteva reggere la prova del consenso; dopo, perché senza rituale era impossibile immaginare quella produzione di nuove forme simboliche, necessarie per concentrare l'attenzione della società napoletana sulla dinastia dei Borbone. Se il re è l'essenza che porta le Sicilie a un nuovo livello evolutivo, la religione è la materia necessaria per narrare la nuova storia, per mettere questi capi al centro del nuovo universo. Il solo carisma personale non sarebbe stato in grado di produrre né transizione né evoluzione nell'Italia meridionale.

Più avanti negli anni, nell'aprile 1774, quando l'espulsione dei gesuiti era stata compiuta insieme ad un abbozzo di riforma scolastica per le Sicilie, discorrendo della situazione francese in un'inedita lettera al politico illuminista Domenico Caracciolo, Tanucci ribadirà queste sue posizioni sulla materia, di cui vale la pena di riportare qualche stralcio:

Chi ha corso il Cristianesimo, ha concluso, che il Testamento nuovo, la Storia di Fleury, il Catechismo di Bossuet deve bastare; e che tutta la macchina, onde si è fatta la superficie è alzata più, sulla meteora del raziocinio scolastico, fantastico, lussurante nato, e educato dalla putredine della carne, e del sangue, che sulla base solida del quod tibi non vis, che è due terzi della dottrina Cristiana, e dell'altro terzo, che è l'innocenza interna, e il perdonare, che si deve per la rivelazione, alla quale assiste anche il Dritto, che manca all'uomo sull'altro uomo, benché reo, dovendo ognuno riconoscersi, e gli altri per Opera di una potenza egualmente superiore, alla quale sola appartiene il giudicare, e punire. È gran tempo, che li savi deplorano la machina raziocinante secondo le passioni, ond'è guasta la dottrina Cristiana. Li Francesi hanno detto per ciò aver le bon Dieu point de raison; convien concludere, che non manca il necessario dell'istruzione, la quale già di gran tempo pecca di superfluo, e pecca tanto, che ormai la massa Ecclesiastica, come la Repubblica Romana, mole ruit sua. L'utile confina, ed è sempre sulla linea, e sul piano stesso del necessario in tutta la natura, sia fisica, sia politica, sia morale. Il voluttuoso ragionevole, e innocente deve esser quale lo vogliono gli Epicurei, e li Cristiani, cioè tranquillo, e senza mistura di dolore, di pentimento, di danno. Il voluttuoso dei Gesuiti non è tale; ma fraude, furto, adulterio, iniquità, e nel fondo corruttela della Dottrina Cristiana, sedizione, inferno, Ateismo. Questo è quanto penso su cotesta Cabala, che tende a conservare qualche Repubblica della razza viperina, volpina, leonina, etc. Torni il Re alla Nazione, alla Religione è un consiglio, che si tenti di dare all'Illustrissimo, perché formi quella crisalida, e farfalla, che V. E. dice, del già estinto verme»²⁸.

²⁸ Tanucci a Caracciolo, lett. 141, datata Napoli 9 aprile 1774, in B. Tanucci, *Epistolario*, vol. 30, in corso di stampa, a cura di chi scrive. La cit. latina è di Virgilio, Eneide, VI, 95-96: *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito, quam tua te Fortuna sinet*.

All'interno dell'accesso dibattito settecentesco tra religione e ragione che aveva coinvolto l'intera Europa, sia protestante sia cattolica, alcuni filoni del movimento illuminista italiano, innanzitutto quelli a ridosso del giansenismo, avevano prodotto l'idea di una religiosità popolare dai tratti molto differenti da quelli professati fino ad allora da qualunque confessione, una visione catartica pienamente condivisa dal ministro napoletano. Già negli anni della giovanile formazione pisana, la presenza di Gassendi tra gli intellettuali cattolici aveva messo al centro del dibattito il rapporto tra felicità mondana e vita cristiana. Secondo Robert Mauzi tutta una parte del cattolicesimo europeo era stata conquistata dalla necessità di riconciliare Dio coi piaceri, la religione con il mondo. Questa sintesi era contenuta nella formula icastica di Tanucci del «voluttuoso ragionevole e innocente», per lui già teorizzato e praticato dagli epicurei e dai primi cristiani, ricetta che rifiutava del tutto l'idea giansensista di una «condamnation du monde» a favore di un «hédonisme spirituel».

Ma anche altro è possibile leggere in queste sue poche, eppure molto dense, pagine pedagogiche, perché egli si spinge ben oltre l'immediata polemica contro la chiesa del tempo, legando la vexata quaestio dell'educazione demandata agli ordini religiosi alla necessità di un vero e proprio cambio di passo della civiltà cristiana.

3. L'ECLETTISMO CONTRO OGNI PRINCIPIO D'AUTORITÀ E IL NUOVO UMANESIMO

Già docente di diritto civile all'Università di Pisa, prima di divenire statista al servizio dell'infante Carlo di Borbone, Tanucci era un umanista, cioè uno di quegli intellettuali che dalla quotidiana consuetudine con gli scrittori antichi «ne distilla[va] il pensiero sino a farsene pratico agire e strumentazione concettuale»²⁹. Di questa sua attitudine culturale, peraltro molto selettiva, ne offre lui stesso una testimonianza, quando, ad esempio, spiega a monsignor Michelangelo Giacomelli la sua decisa avversione verso la filologia contemporanea, che giudica mera stesura asettica, sbiadita, quando non anodina, di «note variorum sugli antichi latini escogitate dai Tedeschi, dai Fiamminghi e dagli Inglesi», che «non vagliano un fico»³⁰.

Per Tanucci tale modo di procedere escludeva quei fini di costruzione integrale dell'uomo cui avrebbero

dovuto tendere gli studi delle belle lettere, ossia la necessità di dover in uno «pensar poetico, politico e metafisico», come sosteneva con vigore; caratteristica, invece, che fu propria dell'Umanesimo dell'età classica, quando, i testi da sempre conosciuti e quelli ritrovati erano corretti, interpretati, commentati dal punto di vista linguistico, storico, archeologico³¹. Ovviamente, Tanucci intendeva con il «pensar metafisico» non un'ontologia nel senso tradizionale, bensì una teoria della costituzione e funzionamento della ragione desunta in gran parte da Locke, le cui idee, ritenute convincenti da molti, circolavano da più tempo in Italia. E a Napoli, in particolare, il cappellano maggiore del regno, Celestino Galiani, membro della Royal Society, era tra i grandi diffusori italiani dello sperimentalismo d'oltre Manica³². Mentre, in Toscana, già dai primi decenni del XVIII secolo, s'era affermata l'idea di un legame ideale tra Galileo e Newton, Robert Boyle e John Locke³³. Esemplare la vicenda intellettuale dei docenti pisani Guido Grandi e Giuseppe Averani, quest'ultimo maestro proprio del Tanucci e fratello di Benedetto e Niccolò, l'ultimo curatore di un'edizione italiana delle opere di Pierre Gassendi³⁴. Ricordiamo che i *Some Thoughts Concerning Education* di Locke furono scritti tra il 1684 e il 1691 per il giovane figlio del nobile Edward Clarke, molto amico del filosofo. Si tratta quindi di un lavoro della piena maturità di Locke, essendo, in effetti, una sintesi dei pensieri sull'educazione frutto di ogni antica riflessione del pensatore britannico³⁵. Immediatamente riconoscibili al lettore le fonti utilizzate: gli scritti pedagogici di Comenius, Pierre Nicole e Claude Fleury, ma notevole è l'influenza di Erasmo da Rotterdam e, soprattutto, di Montaigne, peraltro, autore molto amato da Tanucci e continua «presenza parlante» nell'*Epistolario*³⁶. Questo scritto godette di grande fortuna in Europa, specialmente in Francia (dove fu tradotto prontamente nel 1695), soprattutto in virtù della stretta connessione tra i principi fondamentali della riflessione politica, morale ed epistemologica del filosofo inglese e il progetto generale della sua visione pedagogica.

Ma per tornare alle modalità di lettura dei classici di Tanucci, essi instauravano in lui una lettura cri-

³¹ Ivi, p. 31.

³² Cfr. V. Ferrone, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli 1982.

³³ E.W. Cochrane, *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies (1690-1800)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1961, pp. 109-130.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ J.W. Adamson, *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge, Cambridge University-Press 1962; M. Ezell, *John Locke's images of Childhood: Early Eighteenth Century Responses to Some Thoughts Concerning Education*, «Eighteenth Century Studies», 17, 1983-84, 2, pp. 139-155.

³⁶ P. Villey, *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Hachette, Paris 1911.

²⁹ G. Marconi, *Bernardo Tanucci umanista*, in *Bernardo Tanucci. Statista, letterato, giurista, Atti del convegno internazionale di studi per il secondo centenario (1783-1983)*, vol.1, a cura di R. Ajello e M. D'Addio, Jovene, Napoli 1986, p. 85.

³⁰ Lett. 14, datata 19 aprile 1746 in B. Tanucci, *Epistolario*, vol. 2, a cura di R. P. Coppini e R. Nieri, Roma 1980, p. 31.

tica ad alto livello, nella quale egli faceva consistere la più importante novità dell'Umanesimo e del suo lungo retaggio. In effetti, la sintesi umanistica, nonostante le sue ottime intenzioni originarie, si era rivelata, dopo alcuni secoli, una forma di copertura dello status quo e degli arcani che celavano i veri rapporti di potere, fossero *dominationis, juris* o *religionis*: assetto che non era più difendibile alla luce della nuova sensibilità economica e di una maggiore partecipazione sociale, progressi avviati decisamente in Europa già alla fine del Seicento. A fronte di ciò, per Tanucci si rendeva perciò necessario ricorrere ad una tesi di rottura, piuttosto che di conciliazione e di giustificazione dell'esistente. E, in effetti, le numerosissime citazioni utilizzate nel suo carteggio non sono mai una semplice, antiquaria ed erudita finestra sul mondo antico (come fossero le spie della ricerca di una costante antropologica, di un modello stereotipato che aveva attraversato i secoli e i millenni, o, peggio, di un banale artificio retorico), piuttosto «una massima stilizzata che taglia con il contenuto e lenisce con lo splendore formale»³⁷. Insomma, la rielaborazione del classico è tale da fare dei concetti una sorta di contenitore pronto ad essere continuamente riempito di nuovo senso. E, proprio per questa caratteristica, l'eclettismo, con il suo procedimento euristico, ci pare essere il tratto distintivo del modo di ragionare del Tanucci.

E, se desueto potrebbe apparire dentro questo quadro mentale il motivo del prestito letterario e del plagio, dell'imitazione intellettuale e dell'originalità di pensiero, cui si riferirà Tanucci anche in una successiva lettera al professore Branchi (e ch'egli risolve polemicamente attraverso Orazio: «che vuol che si possa prendere da altri, quando uno se ne faccia sostanza sua propria e abbellisca l'altrui e suo insieme»), innovativo e fortemente caratterizzante è, piuttosto, il profilo delle derivazioni e dei mutui, sia nella storia del pensiero filosofico, con Cartesio, le cui teorie per il ministro sono tratte da Giordano Bruno e Galileo, sia nella scienza della politica, con lo sviluppo lineare da Machiavelli a Hobbes, per giungere a Locke³⁸. Proprio tra questi autori Tanucci indicherà le letture di maggior rilievo per il giovane fiorentino.

Pertanto, le riflessioni pedagogiche qui trattate s'inseriscono a pieno titolo all'interno di un dibattito settecentesco, già ben acceso fin dall'inizio del secolo proprio a partire dal *Projet pour perfectionner l'éducation dell'abate di Saint-Pierre* (1728), continuato, pochi anni dopo della missiva al Corsini, dall'*Essai sur le coeur humain ou principes naturels de l'éducation del Morelly* (1745) e, successivamente, irrobustito dall'apparizione de *L'Esprit*

des lois (1748), che insisterà sulla necessità di un ripensamento dell'intero sistema educativo per il suo rapporto con le istituzioni politiche³⁹. Sarà Montesquieu - autore ben conosciuto dal nostro Ministro e di grande diffusione a Napoli, e da Tanucci apprezzato soprattutto per la profonda carica antidispotica, per lo «spirito repubblicano e britanno che vi trionfa»- che nel libro IV dell'*Esprit des lois* avrebbe esplicitato in modo chiaro e diretto lo stretto legame e il rapporto dialettico che lega ogni regime politico al proprio sistema educativo⁴⁰. Senza alcuna ambiguità o tentennamento, lo scrittore francese avrebbe sottolineato questa parentela, fin dal titolo scelto per illustrare tutto il libro: *Que les lois de l'éducation doivent être relatives aux principes du gouvernement*. Nel 1754, discorrendo liberamente con l'amico Francesco Nefetti, gli farà eco Tanucci: «Tutto il paese dispotico per una lacrimevole petizione di principio questo produce: vuole il dispotismo aver denaro per mantenere la truppa sicaria, e vuol la truppa sicaria per aver denaro. La virtù e la sapienza distrugge il dispotismo, ond'è odiata, e bandita da ogni parte, poiché in ogni luogo il dispotismo o è piantato, o s'avanza, e si avvicina», individuando nella cultura l'unico rimedio a quell'avanzare oscuro «dell'ignoranza e della barbarie delle corti europee». Qui, ministri «semibriachi, o sonnolenti» non pensano «che ci sia altra via», se non «la forza per contenere i popoli»: strada repressiva «veramente [...] la più facile e la più corta, benché a lungo andare non sia la più sicura»⁴¹.

Il passaggio dall'amor di sé all'amor di patria poteva accadere solo quando ogni individuo avrebbe percepito la propria esistenza come parte del corpo collettivo, stato mentale difficilmente verificabile se anche nelle corti e tra le classi dirigenti veniva a mancare anche un piccolo barlume di coscienza politica sull'importanza di legare l'alto e il basso della società. Certo, si tratta di un

³⁹ La Chalotais nel suo *Essai d'éducation nationale* (1763) redige una lista dei libri che occorre leggere sull'educazione: «Locke, l'abbé Fleury, la Dissertation de l'abbé Gédoyon sur l'éducation; l'Éducation des filles par Fénelon; le chapitre de Montaigne sur l'éducation des enfants qui est admirable et il est bien étonnant qu'étant connu de tout le monde, on n'en ait pas plus profité: c'est la malheureuse routine qui en a été cause; l'abbé de Saint Pierre où il y a des choses excellentes sur les vertus morales et politiques; le discours de M. Nicole sur l'éducation du prince; Crouzas, Bacon, Milton, œuvres mêlées; Dumarsais, Érasme, le P. Lamy, tous généralement sans exception ». L. de Caradeuc de La Chalotais, *Essai d'éducation nationale ou Plan d'études pour la jeunesse* (1763), éd. R. Grandroute, CNRS Éditions, Paris 1996, p. 51.

⁴⁰ M. Rosa, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni «repubblicane» di Machiavelli*, Dedalo, Bari 1964, pp. 15-16. Per Rosa, Tanucci non avvertì il significato innovatore di Montesquieu: giudizio, comunque, da rivedere alla luce delle abbondanti fonti tanucciane pubblicate dopo la data di stampa di questo saggio.

⁴¹ Tanucci a Francesco Nefetti, Napoli, lett. 205, datata 16 luglio 1754, in Tanucci, *Epistolario*, vol. 3, cit., p. 171.

³⁷ Marconi, *Bernardo Tanucci umanista*, cit., p. 92, n.2.

³⁸ Lett. 460, datata 4 dicembre 1742 in Tanucci, *Epistolario*, vol. 1, cit., pp. 646-647.

mutamento d'orizzonte che recava con sé un alto prezzo da pagare, giacché esso avrebbe implicato un profondo cambiamento della natura umana. Nei fatti, la virtù sembra in Tanucci non appartenere alle possibilità dell'uomo reale dell'Europa del suo tempo, sicché i suoi progetti sull'educazione pubblica non potevano che volgere lo sguardo al passato, a quei popoli antichi che avevano esercitato nell'educazione la virtù. Tuttavia, se il processo d'identificazione con la patria poteva rappresentare un'operazione relativamente immediata per gli antichi, a Tanucci apparve impresa contemporanea difficilissima e faticosissima, quando non interdetta ai suoi occhi, ch'erano quelli di un uomo coevo di Rousseau.

4. PER CONCLUDERE: OLTRE L'ECLETTISMO, IL 'SENSO COMUNE'.

Ma in Europa, tra XVII e XVIII secolo, motivi molto profondi avevano contribuito a rimettere in discussione il problema educativo, giacché era in corso sotto gli occhi dei contemporanei un radicale mutamento dei canoni fondamentali della conoscenza, che conduceva anche ad un capovolgimento della prospettiva antropologica. Il successo del cogito individuale significava edificare ogni convinzione personale sul dato più elementare e fondamentale posto all'inizio ed al centro dell'esperienza esistenziale di ciascun uomo, un riflesso psicologico che costituisce anche il più comune e più universalmente accettato dalla comunità dei viventi.

Il primato del senso comune comportava non solo una vera e propria rivoluzione contro il dominio del puro spirito, ma anche una serie di conseguenze sconvolgenti. Innanzitutto il crollo delle torri eburnee dov'era custodito il sapere dei dotti dalla cultura meramente intellettuale e libresca, inaccessibile alla moltitudine dei mortali. Poi, sul piano sociale, la constatazione sovversiva dell'eguaglianza sia politica sia filosofica dell'uomo, della parità universale in nome di una comune, insuperabile fragilità e precarietà esistenziale. Per queste ragioni, il senso comune andava acquistando un posto centrale nella vita politica occidentale, sino a giungere alla sua affermazione con Thomas Paine, secondo il quale esso è risolutamente dalla parte dei popoli, mentre avversa i despoti. L'omonimo e fortunatissimo pamphlet (1776) risultò essere un vero appello alle armi per i rivoluzionari americani. Non è fuori luogo ricordare che Paine amava firmare i propri articoli sul *Pennsylvania Magazine* con gli pseudonimi di «Vox populi» o «Justice, and Humanity», stretti parenti di quella formula ch'esprimeva anche un criterio di verità profana, sì invisibile, ma non per questo indegna: un *mélange* singolare del senso

comune degli Scozzesi e del 'bon sens' dei philosophes radicali del continente europeo⁴².

All'inizio di questo processo, è consueto per gli storici delle idee porre la sintesi del filosofo francese Descartes. Egli si rivolgeva ad un qualunque ascoltatore, lo pregava di seguire il suo stesso ragionamento, finendo per comunicargli cognizioni sperimentali utili e ordinate per bene (alla maniera di Francis Bacon): ciò che è caldo può infiammarsi; due più due fanno quattro; vedere è credere, etc. Così discorrendo, però, tra il dotto 'filosofo' e il comune 'ascoltatore' non si frapponeva più né mediazione, né autorità alcuna, ma la pura e semplice evidenza di fatti, scrutabili con la sperimentazione: «sur les objets proposées à notre étude il faut chercher, non ce que d'autres on pensé ou ce que nous-mêmes nous conjecturons, mais ce dont nous pouvons avoir l'intuition claire et évidente ou ce que nous pouvons déduire avec certitude: car ce n'est pas autrement que la science s'acquiert»⁴³.

Il dado oramai era tratto: il dotto ed il non dotto erano eguali sul piano della capacità epistemologica, e i loro ruoli potevano, anzi, dovevano essere interscambiabili: la *communis opinio doctoris* e l'*arbitrium iudicis* ne uscivano sopraffatte. Al fondo di tutto questo era lo scetticismo metodologico di Machiavelli e di Montaigne e la coscienza sperimentale delle complicazioni estremamente tortuose di cui sempre è vittima inconsapevole la mente umana. In termini di filosofia politica, la svolta cartesiana significava la fine dell'idea aristotelica di una "naturalità" della politica, e offriva sostegno al pericoloso concetto dell'"artificiosità" della vita sociale, così come aveva teorizzato Hobbes.

Non è fuori luogo ricordare, anche per dare una conferma autentica di quale fosse l'interpretazione del cartesianismo in quegli anni, che Claude Fleury scrisse un suo importante trattato metodologico *Du Choix et de la Méthode des études*, pubblicato nel 1686. Tale scritto

⁴² La cit. è di S. Rosenfeld, *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique* (2011), Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013, p. 151. Su Paine e sulla sua opera la bibliografia è molto vasta, perciò rimandiamo ai classici: B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge 1992; E. Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, Oxford University Press, New York 1976; I. Kramnic, *Introduction* a T. Paine, *Common Sense*, Penguin, Harmondsworth 1976, pp. 7-59; J. Keane, *Tom Paine: A Political Life*, Little Brown, Boston 1995 e, in ultimo, M. Griffo, *Thomas Paine. La vita e il pensiero politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

⁴³ Si tratta dell'incipit della *Règle III delle Règles pour la direction de l'esprit*, opera composta il latino nel 1628 circa, e rimasta inedita sino al 1701, quando fu pubblicata ad Amsterdam negli *Opuscula postuma physica et mathematica*. Tuttavia, l'opera manoscritta era circolata dapprima. Della lettura ne aveva usufruito Leibniz, ma, soprattutto Arnault e Nicole che l'utilizzarono abbondantemente nella *Logique de Port-Royal*, cfr. la presentazione di A. Bridoux a Descartes, *Oeuvres et lettres*, Gallimard, Paris 1987, p. 35, mentre la cit. è a p. 42.

pedagogico fu munito di una préface tanto duramente polemica contro l'irrazionalità dei metodi seguiti nei collegi ecclesiastici e specialmente gesuitici, che l'Autore, pur essendo personaggio di enorme autorevolezza e pienamente inserito nella Corte, non lo poté pubblicare: infatti è edito dal Dainville, gesuita ed illustre storico della Compagnia, solo nel 1978. Le critiche e roventi accuse di cui è pieno quel testo confermano che la difesa aristotelico-scolastica dello status quo aveva talmente inquinato la scienza ufficiale, da trasformarla e ridurla (come scrisse Robert Lenoble) in "logomachia". Ciò che il cartesianismo cercava di contrastare era un fenomeno assai diffuso sulla fine del Seicento, e che è stato icasticamente descritto dallo stesso Lenoble come «il trionfo dell'homo loquax sull'homo sapiens».

Sotto questo profilo le critiche di Tanucci all'educazione ricevuta dal giovane fiorentino, i suoi giudizi e le proposte sugli studi da seguire e dei viaggi da intraprendere per approfondire la conoscenza de visu delle nazioni europee, ci permettono, in primo luogo, di leggere la preoccupazione di affrancare ogni piano didattico dalla tutela clericale, ch'egli considera come la prima causa della pessima capacità italiana di formare le nuove generazioni. Forse che il dominio della chiesa romana nell'ambito dell'istruzione non aveva condotto i paesi del Sud europeo ad un disciplinamento sociale dalle conseguenze particolarmente nefaste in termini di conformismo e di ritardo culturale, soprattutto al confronto con le 'Corti' del Nord, nazioni dalle «grandi e rare virtù»⁴⁴? Questo fu uno dei grandi temi ricorrenti nella riflessione di Tanucci, peraltro, pienamente condiviso con tanti altri riformisti dell'Italia del sud.

⁴⁴ Tanucci al Corsini, Napoli, 13 febbraio 1751, in Tanucci, *Epistolario*, vol. II, 1746-1752, cit., p. 623, n. 3.