

Fra realtà e utopia Spontanea religiosità, opposizione al lusso e piacere nel lavoro in Francesco Longano

Gaetano Antonio Gualtieri

Abstract. *This essay takes into account the reforming needs proposed by Antonio Genovesi's school in the second half of the 18th century, in order to reflect on the figure of the Molisan thinker Francesco Longano. This philosopher, taking inspiration from the egalitarian ideals close to Rousseau's theory, suggests a totally new social, political, and economic renewal, based on the values of a spontaneous sense of religion, sobriety, and frugality versus those philosophers who saw in luxury a driving force of social development. On the contrary, the Molisan thinker considers luxury as the cause of the lack of balance and inequality among the members of a community. The impossibility to put into practice his ideals of progress led Longano, in the last part of his life, to seek refuge in a utopia which becomes manifest in the city of Filopoli.*

Riassunto. *Il saggio prende in esame i progetti di riforma proposti nella seconda metà del XVIII secolo dalla scuola di Antonio Genovesi, soffermandosi sulla figura del pensatore molisano Francesco Longano. Questo filosofo, prendendo ispirazione dagli ideali egualitari vicini alle teorie di Rousseau, suggerisce un totale rinnovamento sociale, politico ed economico, basato sui valori di uno spontaneo senso religioso, di sobrietà e di frugalità, opponendosi a quei filosofi che vedevano nel lusso una forza motrice di sviluppo sociale. Al contrario, il pensatore molisano considera il lusso come la causa della mancanza di equilibrio e come causa di ineguaglianza fra i membri della comunità. L'impossibilità di mettere in pratica i suoi ideali di progresso, conduce Longano, nell'ultima parte della sua vita, a cercare rifugio nell'utopia, che diventa manifesta nella città di Filopoli.*

Keywords. Religiousness, Luxury, Society, Utopia, Filopoli.

Parole chiave. Religiosità, Lusso, Società, Utopia, Filopoli.

Gaetano Antonio Gualtieri è laureato in Architettura, in Lettere e in Filosofia è Dottore di Ricerca in Filosofia. I suoi studi si sono incentrati sulla filosofia del Settecento italiano, con riguardo al pensiero di area meridionale. Oltre a vari saggi e recensioni apparsi su diverse riviste accademiche e scientifiche, ha pubblicato le monografie: *Giambattista Vico. La retorica come scienza e l'alternativa alla gnoseologia moderna* (Lavis (TN), 2016) e *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto. Dialoghi, discorsi, trattati* (Venezia, 2021). Fa parte del comitato di redazione e del comitato scientifico della rivista «Montesquieu.it» (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna).

EMAIL: gaetano.gualtieri@studio.unibo.it

1. Il movimento riformatore meridionale e la figura di Antonio Genovesi

Intorno alla metà del XVIII secolo il Regno di Napoli si dibatte fra istanze conservatrici¹ e ansie riformistiche. Molti intellettuali sono consapevoli di trovarsi in una fase di grande cambiamento e sentono il bisogno di accentuare e stimolare l'interesse verso una sostanziale modificazione delle istituzioni, dell'economia, della società e della cultura.² È soprattutto la figura di Antonio Genovesi, nato a Castiglione, un piccolo paese nei pressi di Salerno nel 1713, a fungere da polo di riferimento e di aggregazione per quanti, consapevoli di trovarsi in un periodo cruciale per il meridione d'Italia, propongono di cambiare le condizioni sociali e culturali dello stato. Questi si orienta verso idee provenienti dall'estero e verso problematiche inerenti alla filosofia della natura, alla scienza, all'economia e alla logica, secondo un filone riconducibile all'empirismo postlockiano e postnewtoniano (Venturi 1962, 7). Più in generale, dagli studi di Franco Venturi apprendiamo quanto complessa sia stata la formazione di Genovesi, dal momento che in essa si possono trovare suggestioni provenienti da varie personalità, che, restringendo il campo alla sola economia, spaziano da François Véron de Forbonnois a Geronymo de Uztáriz e Bernardo de Ulloa (Venturi 1969, 567-571).

Differenziandosi dall'eccessivo materialismo di La Mettrie e dall'utilitarismo di Mandeville, Genovesi sostiene che i tratti basilari dell'uomo vadano ricercati all'interno di un'idea di armonia sociale. Di conseguenza, acquistano grande importanza, in lui, i diritti umani e il rapporto Io/Altro, ossia individuo/comunità, nell'ambito dei quali viene sempre più definendosi l'interesse per il concetto di uguaglianza. Intorno ad esso ruota il confronto con vari pensatori del tempo, attraverso un dibattito acceso e fondamentale per le stesse sorti dell'Antico Regime, costruito sul presunto carattere naturale e prescrittivo della disuguaglianza e divenuto centro del confronto politico nei circoli illuministici, nelle logge massoniche, sui periodici e nelle università europee. L'abate salernitano si oppone anche a quanti, ammantando i propri argomenti di vesti scientifiche, sostenevano la tesi dell'inuguaglianza fra gli uomini, finendo col legittimare lo schiavismo che imperversava in tutta Europa.

Le differenze fisiche fra gli uomini, per Genovesi, non sono indice della diversità di trattamento sotto il profilo dei diritti: una cosa era la disuguaglianza fisica, altra cosa era la creazione di una nuova morale universale, scolpita nelle coscienze di tutti, per procurare la sicurezza e la felicità della specie. Basandosi su una rilettura in chiave moderna di concetti e problemi antichi, Genovesi imposta una nuova concezione della morale e della giustizia. La stessa scelta del titolo della sua opera più importante – *Della diceosina o sia della Filosofia del giusto e dell'onesto* (1766) – svela il disegno genovesiano di ridefinire dalle fondamenta il pensiero etico, affrontandone tutti gli aspetti (Ferrone 2014, 300-303). Una volta stabilito che le differenze fra gli uomini non sono differenze di natura, ma sono im-

¹ Giuseppe Galasso afferma che «il peso delle forze conservatrici era grandissimo: di questo dato di fatto, pur essendo ben noto, bisogna ricordarsi di più, quando si scrive della storia intellettuale e politica del Regno anche nella seconda metà del '700» (Galasso 1989, 29).

² Franco Venturi individua una precisa data in cui questo ha avuto inizio, sostenendo che «I riformatori napoletani non ebbero dubbio alcuno sulla data iniziale del loro movimento. La fine del dominio austriaco, il giungere nel Meridione delle truppe di Carlo di Borbone, il costituirsi di un regno autonomo furono sentiti come il punto di partenza d'un nuovo e diverso periodo storico, come l'aprirsi della loro propria età [...] il 1734 aveva aperto il periodo che la tragedia chiuderà nel 1799 [...]. È l'atto di nascita d'una visione nuova del Mezzogiorno, che si colora di coscienza nazionale, è il punto di partenza d'una volontà di fare, di rinnovare e di riformare che prende la forma d'una aspirazione a fare da sé, ad agire autonomamente, a prender coscienza d'essere un paese indipendente» (Venturi 1962, 5).

putabili alla storia e alla cultura, Genovesi passa a definire una vera e propria strategia politica, al fine di riformare la giustizia. Dalla riflessione morale passa all'azione politica. Il postulato etico dell'uguaglianza morale e dei diritti rappresenta lo snodo basilare per collegare la politica e la morale. In questo senso, un ruolo notevole viene ricoperto dalla cultura, mentre il suo contrario, ossia l'ignoranza, è considerata l'origine dei mali; afferma, infatti, Genovesi, nella *Lettera ad Alessandro Serti a Torino* (13 marzo 1749): «Tutti gli errori son parto dell'ignoranza, e tutte le sceleraggini figlie degli errori. L'ignoranza, che genera un falso giudizio, cioè un errore, non è già quella di non veder niente, perché non giudica chi non vede per niente l'oggetto su di cui giudica, ma quella di non vedere che un solo de' molti aspetti delle cose» (Genovesi 1962a, 282-283).

Genovesi persegue l'obiettivo di rendere più profondo il legame fra cultura e vita civile, maturando una nozione di cultura non ristretta ad uno specifico ceto, ma allargata al popolo intero, nella convinzione che le scienze e l'educazione abbiano la capacità di proporre un rinnovamento sociale radicale (Chiosi 1992a, 79-106). L'importanza politica e sociale che Genovesi attribuisce alla cultura è legata alla diretta conoscenza delle condizioni del Regno di Napoli, emerse in particolare con la carestia del 1764 (Venturi 1969, 615-620). Il pensatore salernitano, in questo contesto, matura la consapevolezza dell'utilità sociale della cultura, chiarendo pure il ruolo e la funzione che le arti devono assumere nel divenire umano e nello sviluppo delle nazioni (Venturi 1969, 81). Col passare del tempo, si assiste al radicalizzarsi, in Genovesi, dell'idea che la cultura sia la vera forza motrice della storia (Venturi 1969, 81), come risulta in particolare a partire dal *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1754), in cui proclama il primato di una filosofia non più astratta e tesa a chiudersi in ragionamenti speciosi e improduttivi, ma aperta al mondo reale e diretta al conseguimento dei vantaggi per tutti gli uomini.³

Ovviamente, è facile intuire che, nell'esplicitare tali argomentazioni, Genovesi assume una posizione contraria alle teorie di Rousseau: secondo l'abate salernitano, non solo le arti e le scienze non sono negative, come sostiene il filosofo ginevrino, ma hanno addirittura un ruolo importantissimo nel progresso della società; non casualmente, Genovesi sostiene che «tutti i paesi, i quali si son trovati senza scrittura, si son trovati parimenti di non avere né arti, né leggi, fuorché un rozzo costume» (Genovesi [1767] 1962c, 227). Il pensatore salernitano diventa così il portatore di un programma adeguato ai bisogni del paese, aderendo alle punte più avanzate del pensiero europeo, senza scadere in un confuso eclettismo, ma affermando un programma che tende ad espandersi a mano a mano che si allarga il suo campo di interesse. Muovono da queste riflessioni le proposte di riforma degli studi e l'idea che sia necessario un riordinamento generale per introdurre un nuovo modello educativo. Tali convinzioni si sostanziano nella creazione di una scuola che non sia limitata alla semplice erudizione ma sia tesa alla costruzione della società moderna.

³ Genovesi afferma: «Per quanto grande però sia stato in noi il progresso delle arti e delle scienze, e più ancora della ragione che le nutrice e perfeziona, nondimeno non ancora abbiamo potuto così rinnovarci che, sia forza d'invecchiato costume, sia ritrosia delle umane cose, un certo lezzo dell'umana barbarie [...] non ci sia rimasto attaccato. Egli non può dirsi che la ragione sia in una nazione giunta alla maturità, dove ella risiede ancora più nell'astratto intelletto che nel cuore e nelle mani [...]. La ragione non è utile se non quando è divenuta pratica e realtà, né ella divien tale se non quando tutta si è così diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adoperiamo come nostra sovrana regola, quasi senza accorgercene» ([1754] 1962b, 100).

2. Francesco Longano: dimensione naturale, dimensione morale e religiosità dell'uomo

Fra le più significative personalità appartenenti alla scuola genovesiana vi è quella di Francesco Longano, che Vincenzo Ferrone ascrive all'ambito degli esponenti della «basse littérature»⁴ italiana del Settecento. Divenuto abate più per fronteggiare le sue grosse difficoltà economiche che per un'effettiva vocazione religiosa, Longano, nato a Ripalimosani in Molise nel 1728 (o nel 1729),⁵ porta avanti i suoi studi e la sua attività di erudito, mostrandosi attivo, sotto il profilo filosofico e socio-culturale, fino alla morte, avvenuta nel 1796. Grosso modo fino alla prima metà del Novecento, la figura di Longano è stata pressoché ignorata, in parte a causa della forte sottovalutazione della sua filosofia, considerata come una semplice compilazione delle ricerche di Giuseppe Galanti (Rodolico 1926, 7), in parte per l'avversione che la cultura idealistica, più in generale, nutriva nei confronti della cultura dell'età dei lumi (Arena 1987, 25). Solamente a partire dalle ricerche compiute da Venturi negli anni Sessanta e da Giuseppe Antonio Arena, all'inizio degli anni Settanta, è iniziata una maggiore attenzione nei confronti del pensatore molisano.

L'influenza di Genovesi traspare sin dalle prime opere di Longano. Nell'opera intitolata *Dell'uomo naturale* (1767) il filosofo molisano si prefigge lo scopo di mettere il lettore in grado di conoscere meglio se stesso e i propri simili, mirando, al contempo, a riconciliare l'uomo con la natura e con Dio. La disamina longaniana è quindi atta a prendere in esame gli aspetti più significativi della modernità (Dio, uomo, mondo, natura), ponendoli in rapporto con il cristianesimo. Dai testi di Longano emerge un senso di religiosità che si concilia pienamente con le istanze riformatrici del tempo. Elvira Chiosi ha posto l'accento proprio su questo aspetto, attraverso il quale si può cogliere meglio la forte passione civile che l'abate di Ripalimosani riprende da Genovesi (Chiosi 1992b, 155-182; Rizzo 2016).⁶ La necessità di irrobustire e aggiornare il proprio bagaglio conoscitivo, adeguandolo alle novità del pensiero moderno, costringe Longano a riscrivere un'altra importante opera, la *Filosofia dell'uomo* (1783-1786), iniziata nel 1779 e bruciata dallo stesso autore, per poi essere ripresa qualche anno più tardi, sotto forma di sei trattati, di cui solo tre videro la luce.

Al centro della sua attenzione vi sono le tendenze neonaturalistiche di fine Settecento, nelle quali un prodigioso equilibrio collega la dimensione fisica a quella morale

⁴ Ferrone (1996, 194) ci informa che l'espressione fu coniata da Sébastien Mercier nel XVIII secolo in opposizione all'*aristocratie des lettres* ed è stata recentemente ripresa da sociologi della letteratura come Robert Darnton per descrivere la Francia prerivoluzionaria; (Darnton 1971, 81-115).

⁵ Relativamente alla data di nascita di Longano sussistono alcune incertezze. Recentemente, Francesco Lepore (2014, 493) ha osservato che «Per la data di nascita è fondamentale la notizia fornita dall'*Autobiografia* [che riporta la data 5 febbraio 1729]; divergenti sono però le opinioni di Arena e Borgna (al quale si accoda Trampus) che l'anticipano al 1728 sulla base del *Libro III de' Battezzati dal 1723 al 1732* della parrocchia S. Maria Assunta di Ripalimosani [...]. Ai predetti studiosi sfugge, tuttavia, il particolare uso cronologico (tipico dei territori dell'ex principato longobardo di Benevento), per il quale il *datum* dell'anno è improntato allo stile dell'incarnazione secondo il computo veneto con inizio al 1° marzo; di riflesso l'anno 1728 *ab incarnatione* comportava, rispetto all'uso moderno, il ritardo di un'unità numerica per i mesi di gennaio e febbraio. È quindi evidente che il 5 febbraio 1728 della registrazione battesimale coincide col dato autobiografico, computato secondo lo stile corrente». Anche io accolgo (2017, 153-182; ripresa in 2021, 16) come data di nascita il 1728. Altre notizie biografiche su Francesco Longano sono ricavate principalmente sui seguenti testi: Giampaolo (1840, 282); Albino (1865, 87-101); Venturi (1962, 347-367); Arena (1988, 21-31); Borgna (2000, 23-47); Trampus (2005, 621-624).

⁶ Nel presente lavoro non ci si sofferma, se non attraverso un semplice accenno, al pensiero religioso di Genovesi. Sull'argomento si vedano, fra gli altri: Galasso (1989, 369-399); Tisi (1937).

dell'universo intero. Letture disparate, da Haller a Robinet, da La Mettrie a d'Holbach vengono in parte confutate, per non cadere nell'accusa di materialismo, in parte assimilate, evidenziando così una capacità di aggiornamento piuttosto spiccata per quel tempo. Vari sono gli autori che Longano richiama nelle sue opere: essi spaziano dai classici ai moderni, e fra questi Vico, Montesquieu e Spinoza, associando ai pensatori cattolici quelli protestanti, senza distinzioni di sorta, dimostrando di voler giungere all'elaborazione di un patrimonio d'idee senza farsi turbare da inutili preconcetti.

L'influenza di Genovesi si avverte, in primo luogo, nell'atteggiamento anti-intellettualistico assunto nei confronti della cultura; da qui sorge una tendenza al pragmatismo che si unisce alla volontà e alla disponibilità al dialogo, che vanno ben oltre le barriere confessionali.⁷ Del resto, secondo autorevoli studiosi, Longano può essere considerato il pensatore che maggiormente ha risentito dell'influenza genovesiana.⁸ In ogni caso, per Longano, così come per Genovesi, la ragione, ossia la facoltà sulla quale si concentrano le più forti riflessioni dei filosofi settecenteschi, non contrasta con la fede e con la religione; anzi, essa serve proprio a rafforzare la fede in Dio, soprattutto nel momento in cui ci si sofferma a contemplare il creato, il cui «luminoso spettacolo» non può che essere frutto dell'operato di un Artefice superiore.

L'attenzione per la natura intesa in senso fisico si ritrova pure nel mondo morale, attraverso una catena che si snoda collegando tutti gli elementi (Longano 1783-1786, II, 21-23). In questo ambito è possibile trovare la dialettica tra bene e male, in cui risalta l'idea che solo ciò che afferisce alla virtù può ritenersi utile alla società (Longano 1783-1786, III, 112). L'uomo, essendo dotato di spirito, è dotato anche di libertà; da qui discende la possibilità di armonizzarsi con la Provvidenza, il rapporto con la quale è stato sì indebolito, ma non del tutto annullato col peccato originale (Longano 1783-1786, II, 73-74).

La religione va cercata nella stessa natura umana, nell'autonomia e nella libertà dell'uomo, da cui deriva che uomo religioso, uomo naturale e uomo sociale sono espressioni di uno stesso fenomeno, vale a dire l'uomo in sé, cioè l'essere più elevato di una catena universale, in quanto dotato di ragione (Arena 1987, 128).

In Longano i messaggi religiosi e cristiani si intrecciano con le influenze di vari autori moderni e con i valori della massoneria, miranti ad esaltare la benevolenza verso l'umanità. L'autore molisano contempla il sentimento religioso come parte integrante della formazione dell'uomo, ponendosi oltre la concezione della religione vista alla stregua di una esplicitazione di dogmi. In un richiamo molto forte ad una religiosità primitiva e ai valori originari del cristianesimo, Longano concepisce la religione come un vincolo che unisce l'uomo a Dio e ad altri uomini, mediante quel senso di benevolenza universale che dovrebbe caratterizzare tutto il genere umano (Arena 1987, 127-136). La funzione unificatrice della religione, inoltre, trascende la dimensione della vita, operando tanto tra i vivi quanto tra i defunti.

Se si considera il fatto che Longano è un uomo vissuto nel XVIII secolo, risulta stupefacente che egli non dia importanza ad aspetti facenti parte del rito, come le preghiere, mentre, al contrario, risultano per lui fondamentali, in questa corrente spirituale che col-

⁷ Chiosi (1992b, 159-162) aggiunge, alle varie figure che esercitano un'influenza su Longano, pure quella di Pietro Giannone.

⁸ Venturi (1962, 333) afferma: «Nell'innumere schiera dei suoi scolari, Longano può essere infatti ancor oggi distinto sia per un certo suo nativo slancio ed entusiasmo, sia perché meglio degli altri incarna l'insegnamento di Genovesi e ci permette di osservare da vicino come fermentassero le sue idee negli anni e decenni che seguirono la sua scomparsa». Cfr. pure Arena (1987, 26), per il quale «Sia per la vastità degli interessi che per gli orientamenti ideali, il Longano viene considerato tra i rappresentanti della cultura napoletana nella seconda metà del Settecento come la figura che maggiormente risente dell'influenza del Genovesi».

lega i vivi e i morti, l'educazione, la fatica, la beneficenza, la benevolenza, la religiosità e tutte quelle componenti umane che hanno implicazioni di tipo sociale. Rivoluzionaria risulta pertanto la concezione longaniana, dal momento che al suo interno non vengono riconosciuti altri peccati, all'infuori di quelli che recano danno e offesa alla società umana (Chiosi 1992, 167). Da questo punto di vista, il «Purgatorio politico» di cui parla Longano rappresenta una meditazione più sulla vita che sulla morte e manifesta la volontà di giungere ad una maggiore giustizia sociale, da realizzare sulla terra, senza rinviare all'al di là la speranza di eliminare le ingiustizie e le disuguaglianze. Si può dunque dire che il pensiero di Longano affronti il fatto religioso manifestando una coscienza improntata ad una forma di razionalità che offra l'opportunità di superare le divisioni fra gli uomini.

L'ansia di collegarsi ad una religione spontanea e imbevuta di valori puri e semplici lo porta a sottoporre anche il cristianesimo ad una analisi rivoluzionaria. Persino Gesù, vero e proprio esempio di verità razionale disvelata, è inquadrato alla stregua di un rinnovatore e come un filosofo che riporta l'umanità alla sua sapienza originaria (Longano 1767, 215). Certamente, tale prospettiva viene alimentata da influenze provenienti dallo spinozismo, filtrato dal pensiero degli illuministi, in particolare da Rousseau; tuttavia, Longano immette pure le sue personali e particolari elaborazioni. Il cristianesimo predicato da Gesù e dagli apostoli, in questo modo, finisce con l'identificarsi con la religione naturale per antonomasia. Ragion per cui, la successiva istituzionalizzazione del cristianesimo costituisce un allontanamento dal fondamentale messaggio evangelico.

Una coscienza come quella di Longano, caratterizzata da conflitti apparentemente inconciliabili, fra il suo essere uomo di Chiesa e il bisogno di esprimere un viscerale anticlericalismo nei confronti delle degenerazioni delle istituzioni ecclesiastiche, trova sfogo pure nella battaglia da lui ingaggiata contro i privilegi e l'emarginazione delle classi umili. Soprattutto, occorre dire che è in lui molto spiccato il risentimento contro quanti, pur indossando la veste sacerdotale, si sono allontanati dalla funzione principale della chiesa, che è essenzialmente civile e pedagogica. La chiesa alla quale guarda Longano, in poche parole, è una chiesa impegnata nell'assistenza dei bisognosi, per poter consentire a tutti il raggiungimento della prosperità, prima terrena e poi eterna. La figura del vescovo, quindi, deve essere improntata alla laboriosità, alla frugalità e alla generosità, richiamando la disciplina e l'austerità dei primi tempi del cristianesimo. In questo senso, ha ragione Giuseppe Antonio Arena (1987, 132) quando sostiene che, nel superare l'anticurialismo di Giannone, a cui rimangono legati altri esponenti del riformismo napoletano, Longano non si prefigge tanto lo scopo di attaccare la chiesa per le sue ingerenze nel campo civile, quanto piuttosto di restituirle la sua funzione originaria di guida nell'ambito sociale e spirituale. Sotto questa prospettiva, è possibile inquadrare la concezione religiosa del filosofo molisano come fosse un tutt'uno con il suo pensiero filosofico più complessivo.

3. Il problema del lusso in Longano e l'opposizione al neo-mercantilismo

Il pensiero filosofico di Longano, ovviamente, non è scisso dal clima intellettuale del Regno di Napoli della seconda metà del Settecento. Se solo ci si limita ad osservare l'ambito epistemologico-scientifico si può notare, infatti, che la cultura meridionale di quel tempo si dibatte fra la forte presenza di un modello meccanicistico newtoniano e una sempre più incalzante concezione vitalistica della natura e della scienza (Ferrone 1989, 111-122). L'attenzione che Longano mostra verso la fisiologia e verso il corpo umano, nonché l'interesse per quei principi di psicologia che spiegano la memoria, l'immaginazione e le passioni attestano la complessità della formazione del filosofo molisano e costituiscono una testimonianza pregnante del clima intellettuale che si respira fra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del Settecento. Tali idee trovano alimento nelle teorie del neonaturalismo propagate dalla massoneria (Ferrone 1989, 250) (Longano era affi-

liato alla loggia *Armonie* di rito inglese)⁹ e in lui si intrecciano con le teorie rousseauiane che esaltano la funzione primaria della coscienza, del sentimento e della sensibilità. È questo il segno anche di un cambiamento che si produce nella concezione più complessiva della natura, di cui l'uomo è partecipe e di cui è al tempo stesso principale fruitore: all'idea dell'universo-macchina, oggettiva e gelida rappresentazione del creato che nulla concede alle sensazioni, alle inquietudini e agli impulsi umani, con le sue immobili leggi fisico-matematiche, incomincia a sostituirsi l'immagine di una natura «comune madre», in grado di travolgere gli argini eretti da coloro che volevano evitare un'intima comunione tra tutti gli anelli della catena degli esseri. Non casualmente, Longano parla di una «natura tutta vivente [...] la quale quando più si vede perire, allora sotto nuova forma più bella e più ridente rinasce» (Longano 1783-1786, II, 67-69), affermazione che denota l'assimilazione di una concezione panteistica, allora dominante presso gli intellettuali napoletani, nella quale l'uomo è avvertito come parte di un tutto e come frammento di un più ampio organismo.

La spiccata propensione di Longano per la trattazione dei problemi di tipo morale e politico determina il compenetrarsi delle suddette teorie vitalistiche con tematiche decisamente più affini al mondo sociale. In definitiva, il neonaturalismo, con il connesso culto per la natura intesa come organismo, innestandosi nell'interesse per i sentimenti e per le passioni, favorisce una ridefinizione complessiva delle virtù civili e sociali, portando queste ultime a contatto con sentimenti inquieti e passioni profonde (Ferrone 1989, 257-258). È all'interno di questo quadro che nella filosofia di Longano si inseriscono problematiche come quella che riguarda il lusso, costituente una delle questioni più dibattute nel contesto del Settecento.¹⁰ È noto che il lusso, nel XVIII secolo, diventa un problema filosofico, capace di investire le scienze dell'uomo; le varie posizioni ideologiche sull'argomento costringono i pensatori a pronunciarsi sul tipo di società prediletta (Borghero 1974, ix).

Anche Genovesi aveva espresso il suo parere sull'argomento, in particolare nelle *Lezioni di commercio o sia d'economia civile con un ragionamento sull'agricoltura e un altro sul commercio in universale* (1765). In linea di massima, Genovesi divide il lusso in due categorie: quello che si alimenta di merci provenienti dall'estero – e questo tipo di lusso per il pensatore salernitano sarebbe dannoso – e quello interno che invece può risultare molto utile (Venturi 1969, 578-579).¹¹ In un passo dell'opera testé citata, Genovesi afferma che

Il lusso, purché abbia quelle qualità delle quali è detto nella prima Parte, accresce la circolazione; perché aumenta i bisogni e ne crea de' nuovi, e perciò aumenta i desiderii e dà moto alla circolazione. Di qui è, che i gran politici per l'intero commercio d'un paese, e per promuovere ogni sorta d'industria, stimano necessario che la capitale sia ben grande, lussureggiante, posto che la materia del lusso venga dalle provincie, perché vi sia un riflusso, senza il quale le provincie vengono a seccarsi; e che non vi siano de' jus proibitivi che arrestino il moto delle provincie. E questa è la gran molla per cui tutti i popoli d'Oriente, i Persiani e i Cinesi vi sono i più industriosi. Le manifatture di seta di Persia in quantità e qualità superano di molto l'europée, per confessione di tutti gl'intelligenti. (Genovesi 1825, 117-118)

⁹ Sull'adesione di Longano alla massoneria si veda (Giarrizzo 1994, 177). Sull'argomento riguardante i rapporti fra illuministi e massoneria vi è una nutrita bibliografia; mi limito a citare i seguenti testi: Fay (1945); Francovich (1974, 90-95).

¹⁰ Carlo Borghero (Borghero 1974, ix) afferma: «Ché filosofico, almeno nell'accezione settecentesca del termine, è da considerare il problema del lusso nel Settecento, per i collegamenti che esso aveva con le più diverse articolazioni delle scienze dell'uomo e della società, dalla psicologia alla morale, dalla religione all'economia politica, dalla demografia alla politica finanziaria, dalla legislazione alla politica coloniale, per fare solo qualche esempio».

¹¹ Si veda pure quanto afferma Muratori (1749, 136-146).

La prosperità di uno stato dipende, per Genovesi, tanto dai magnati e dai gentiluomini quanto da una ben regolata fatica del popolo; all'interno di questa cornice, un certo grado di lusso è necessario e crea il giusto equilibrio nell'ambito comunitario (Badaloni 1973, 832-837).

Longano affronta questo tema soprattutto nel capo V dell'opera intitolata *Dell'uomo naturale* (1767), a partire dal paragrafo XXXVII, esordendo con le seguenti parole: «Egli è il lusso utile allo stato civile? [...] Per *lusso* viene ogni spezie di superfluo, che è quanto dire tutto ciò, che è al di sopra di quanto è assolutamente necessario alla conservazione dell'uomo». Dallo studio dei sentimenti umani Longano ricava una spiegazione psicologico-sociale sulle dinamiche che spingono gli uomini ad incoraggiare il fenomeno del lusso, poiché «il lusso è il civile prodotto del desiderio della classe inferiore di entrare nella superiore» (Longano 1767, 77). Sono dunque le ambizioni personali a generare la fortuna del lusso; di conseguenza, sono destituite di fondamento le convinzioni che sostengono che il lusso sia benefico per la società,¹² dal momento che, secondo tale teoria, «quanto più un popolo è lussuoso, altrettanto lo stato dee essere più potente, fiorito, ricco. Dunque lusso, e ricchezze sono termini convertibili tra loro» (Longano 1767, 79). Longano, su questa questione, allora, si differenzia da Genovesi e critica quanti sono persuasi che il lusso serva a scuotere gli uomini dallo stato di inerzia e di torpore, nonché a ingentilirli e a gratificarli (Longano 1767, 79); nella realtà il lusso, che è strettamente legato ai beni di consumo,¹³ è il frutto di disuguaglianze sociali che sono, a loro volta, il prodotto della polarizzazione della ricchezza e conseguentemente dell'impoverimento di gran parte della popolazione.¹⁴

In questo modo vengono a crearsi due classi sociali ben distinte: la prima, ricchissima; la seconda, poverissima. Quanto più aumenta la ricchezza di una classe, tanto più si accresce la povertà dell'altra. Una comunità non sopravvive quando è ridotta a due sole classi sociali, per giunta caratterizzate da forti e incolmabili squilibri:

Perocché essendo due sole classi nel corpo civile, una eccedentemente ricca, e l'altra smisuratamente povera, si aumenta la povertà negli uni, a misura che più grande è il numero degli altri. Ma allora lo stato è giunto all'ultimo suo punto di declinazione, quando è ridotto a due sole classi, delle quali una abbonda del superfluo, ed all'altra manca il necessario fisico. Dunque tale stato è tanto più lagrimevole, quanto è meno curabile. (Longano 1767, 80)

Come molti intellettuali del suo tempo, anche Longano sostiene l'importanza della presenza di classi intermedie che possano produrre equilibrio nella società e al tempo stesso fungere da collante nell'apparato statale.¹⁵ L'eccessivo accentramento della ricchezza in poche mani va a discapito del tessuto sociale ed economico della comunità, scoraggiando, per giunta, quei potenziali piccoli proprietari che, diversamente, avrebbero potuto dare un grande contributo alla collettività. Essi, invece, sono costretti a cambiare lavoro, col risultato che «Si veggono intanto le campagne incolte, la marinaria languente, i

¹² «Il secolo del lusso è per essi l'epoca più fortunata della grandezza, forma, e potenza d'uno stato. In fatti ovunque il lusso è smisurato, è necessario altresì che sia immisurabile la industria» (Longano 1767, 78).

¹³ «Questi sieguono il consumo: il consumo va avanti col lusso, e finalmente questo è proporzionato dalle ricchezze» (Longano 1767, 78).

¹⁴ «Il lusso [...] non è punto nocevole come lusso, ma come causa d'una grandissima sproporzione fra le ricchezze de i Cittadini» (Longano 1767, 80).

¹⁵ «E in vero, in qual modo potrebbesi rimettere l'uguaglianza fra i Cittadini? Come ristorare le tante classi di mezzo annientate?» (Longano 1767, 80).

chiostri popolati, ed otto decime dello stato penare in una estrema miseria, e due sole decime, cioè i proprietari, e gli usufruttuari sguazzare nell'opulenza» (Longano 1767, 81).

A tutto questo occorre aggiungere che il lusso, inevitabilmente, porta alla mancanza di regole nei costumi e ad una vita dedita agli eccessi e alla licenziosità: «il lusso promuove la sregolatezza dei costumi. Perocché il lusso porta conversazioni, intrattenimenti, balli, festini, veglie, cene: questi richiedono la libertà di praticare; onde ne siegue immancabilmente la licenza, la quale è proporzionale ai gradi del lusso» (Longano 1767, 82).

Lungi dall'essere motore dell'incivilimento, dunque, il lusso, al contrario, è causa di imbarbarimento e di frantumazione sociale, cagionando condizioni di miseria inaccettabili nel mondo moderno:

Il lusso dunque lungi dal fare la felicità de' popoli, all'incontrario cagiona deplorabile miseria, mentre l'argento, che a se tira il lusso non è durevole, ma passeggero, come il sono le merci, le quali continuamente passano da un luogo all'altro. Il perché concludono, che l'epoca del più gran lusso in una nazione è mai sempre l'epoca più prossima alla sua inevitabile decadenza, ed al suo massimo avvillimento (Longano 1767, 83).

L'abate molisano mette in guardia l'uomo comune, raccomandandogli di non farsi abbagliare dalle futili apparenze che portano tutt'al più a momenti di felicità fugaci e passeggeri.¹⁶ Il lusso distrugge la società; ragion per cui, meglio sarebbe avere una condotta improntata alla frugalità e alla moderazione, aspetti che collimano con la saggezza dell'agire, piuttosto che indulgere verso bisogni indotti dalle chimere dell'apparenza e dell'ostentazione. D'altro canto, la storia insegna che i popoli che bandirono il lusso furono pure i più potenti e saggi.¹⁷ Sarebbe meglio, a questo punto, guardare ai popoli selvaggi che, essendo lontani dalle lusinghe della civiltà e del progresso, riescono ad essere felici con la semplicità dei costumi. Infatti, «Costoro non hanno di che temere, non prigionia, non dazi, non tribunali: non conoscono vessazione di Potenti, non tirannide di Ministri, né indolenza di Esecutori. Essi vivono più coraggiosi, e più allegri di noi, perché senza Scrivani, senza Empirici, senza Frati. Ma tutti ignudi, hanno smisuratamente, meno bisogno di noi» (Longano 1767, 82).

Si fa sentire con potenza, in queste parole, il mito del buon selvaggio di rousseauiana memoria, unito ad un sensibile bisogno di una sana vita comunitaria, tanto è vero che, proseguendo nel ragionamento, Longano immagina che i selvaggi cantino insieme questi versi: «Presso di noi tutto è comune,/ Presso di noi tutto è uguale,/ E se siamo senza palaggi,/ Siamo ancor senza spedale./ Non conoscesi doppiezza,/ non si adula, non si giura,/ Siamo in piena libertà» (Longano 1767, 82-83).

La polemica contro il lusso e la necessità di affermare il ritorno ad una forma comunitaria distante dalle vanità e dalle ipocrisie del mondo moderno non rappresentano, per Longano, semplici riferimenti concettuali, ma sono paradigmi imprescindibili da mettere in pratica, soprattutto in una realtà complessa e difficile, come quella del Regno di Napoli, in cui grava ancora la presenza del latifondo e i contadini sono vessati dalla rapacità dei nobili.

¹⁶ «E quel che comunica di felicità e di potenza è tutto apparente, ideale, ed è così momentaneo, che conviene paragonarlo alle febbri violente, le quali nell'atto stesso che apprestano all'infermo una forza sproporzionata, lo snervano, e sembrano avergliela raddoppiata a solo fine di privarlo a un tempo e di forza, e di vita» (Longano 1767, 83).

¹⁷ «Si sa, che Roma senza lusso fu potente, e savia, ma tosto che vi s'introdusse cadde in servitù. Si sa, che la frugalità di Sparta, la fece trionfare di Atene; e si sa pure che i Tartari hanno conquistato tante volte l'Asia, e l'Europa» (Longano 1767, 83-84).

La scottante attualità di questi problemi induce Longano a richiamare gli stessi argomenti anche in altri contesti, come ad esempio nella traduzione dell'*Essai politique sur le commerce* (1734), opera del francese Jean François Melon, in cui l'abate molisano, postillando ampiamente il volume, presenta le sue idee nel campo dell'economia. In particolare, emerge l'importanza che Longano assegna ai vantaggi culturali che gli scambi commerciali producono, piuttosto che agli aspetti economici in senso stretto. Non casualmente, egli sostiene:

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 altre di tutt'i popoli della Terra se n'è fatto uno solo, e di tutte le lingue, di tutt'i sentimenti, delle religioni, e di tutt'i loro antichissimi frammenti o veri, o favolosi, o scritti, od orali se n'è formato un misto. Da tutto ciò è nata quella rivoluzione di costumi, che tanto ammiriamo a nostri giorni, e questa medesima novità con impeto assai maggiore preme i Giapponesi e gli Uroni, i Pernani e i Coffri. (Longano 1778, I, xxii)

Il filosofo molisano si sofferma sui dati negativi della politica commerciale condotta dai paesi europei, al punto tale che si chiede: «Ma a dir vero, 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?» (Longano 1778, xxiii). Fra le risposte che Longano fornisce, una su tutte colpisce, per la sensibilità che lo studioso di Ripalimosani evidenzia nel trattare le migliaia di morti di qualsiasi etnia sacrificati a causa dell'avidità di pochi e del desiderio di guadagno degli europei: «A più di 16 milioni i Negri sacrificati nelle miniere dell'America», afferma Longano, mettendo in evidenza anche un'altra importante questione, quella riguardante la schiavitù, trattando la quale – in risposta alle tesi di Melon, che ammette la schiavitù e non la considera contraria alla religione e alla morale – pone il seguente quesito: «quale codice di leggi permette la schiavitù?» (Longano 1778, 62).

Il pensatore molisano mette l'accento sul fatto che i benefici di questa politica commerciale sono appannaggio dei paesi mercantili, mentre tutti gli altri «non hanno, che un accrescimento progressivo di desiderj attizzato mai sempre dalla molteplicità, e novità delle produzioni, che per cacciargli, aumentansi i gradi della loro miseria» (Longano 1778, I, xxiv).

L'esempio dei Quaccheri della Pennsylvania, insediati in America grazie a William Penn, per consentire loro di sfuggire alle persecuzioni da parte del Clero, offre a Longano l'opportunità di concentrare l'attenzione su una comunità felice e al contempo lontana dalle lusinghe della ricchezza e del lusso:

Questa singolarissima, e novella Repubblica, in cui tutto è di tutti, e tutto di ciascuno, ha fatto a prova conoscere a tutto il mondo, che in 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 sfaccendati. O gloriosissimo Penn, perché prima di morire non cercate di rendere felici altri popoli? (Longano 1778, I, xxvi-xxvii)

Longano non perde mai occasione per porre l'accento sull'importanza del bene comune e sulla necessità che i benefici siano sempre e comunque estesi a tutta la collettività. Chiunque agisca, infatti, deve guardare in primo luogo al benessere sociale; ragion per cui, se un negoziante col suo lavoro si adopera per migliorare le condizioni del popolo, può risultare persino più meritevole di un sovrano (Longano 1778, I, xxx).

Nel dissentire da Melon non solo per quanto concerne il problema della schiavitù, ma anche per ciò che riguarda il tema del lusso, Longano evidenzia pure un'opposizione alla

politica del neo-mercantilismo che trova in pensatori del calibro di Voltaire¹⁸ e Montesquieu¹⁹ alcuni dei suoi più autorevoli fautori.²⁰ Questi ultimi rifiutavano il richiamo alla frugalità e sposavano la causa dei ceti emergenti, esibendo una fiducia notevole nel fatto di poter volgere a scopi vantaggiosi per la comunità i vizi privati.²¹ Il problema del lusso,

¹⁸ Voltaire, in vari testi, sviluppa le implicazioni morali dell'apologia del lusso. Ad esempio, nel *Dizionario filosofico* (1764), alla voce «Lusso» afferma: «Condannate i briganti quando saccheggiano; ma non trattateli da insensati quando se la spassano [...]. I declamatori pretenderebbero che le ricchezze, accumulate con l'azzardo delle armi, con l'agricoltura, con il commercio e con l'industria, venissero sepolte. Costoro citano Lacedemone; perché non citano anche la repubblica di San Marino? Sparta ha mai fatto del bene alla Grecia? Ha mai avuto dei Demostene, dei Sofocle, degli Apelle e dei Fidia? Il lusso di Atene ha prodotto uomini eminenti in ogni ambito; Sparta ebbe alcuni condottieri e, comunque, non tanto numerosi quanto le altre città. Ma ammetto che una repubblica così piccola come Lacedemone possa conservare la sua povertà. Si finisce per morire tanto se si è privi di ogni cosa, che se si gode di ciò che può rendere gradevole la vita» (Voltaire 2013, 2235-2237).

¹⁹ Montesquieu articola il discorso sul lusso in relazione all'estensione degli Stati e alle forme di governo, affermandone l'importanza e la necessità nei regimi monarchici che si fondano sull'ineguaglianza e sulla dialettica fra ricchi e poveri. In particolare, il filosofo borseghese sostiene che «Prendendo in considerazione il lusso dei diversi popoli gli uni rispetto agli altri, lo si rinverrà all'interno di ciascuno Stato in ragione composta della disuguaglianza dei patrimoni dei cittadini, e della disuguaglianza delle ricchezze dei diversi Stati [...]. Il lusso è altresì in proporzione con la grandezza delle città e soprattutto della capitale, cosicché esso è in ragione composta delle ricchezze dello Stato, della disparità dei patrimoni individuali, e del numero di persone che si radunano in determinati luoghi. Più sono le persone che vivono assieme, più esse si rivelano vanesie e sentono nascere in sé la voglia di mettersi in mostra con piccolezze. Se le persone sono in così grande numero da risultare in maggioranza sconosciute l'una all'altra, la voglia di farsi notare raddoppia, in quanto vi è maggiore speranza di riuscita. Il lusso offre questa speranza: ciascuno assume i segni distintivi della condizione immediatamente superiore alla sua. Ma, a forza di volersi mettere in mostra, tutto diviene uguale e non ci si distingue più: dal momento che tutti vogliono farsi ammirare, non si nota nessuno [...]. Siccome, per la costituzione delle monarchie, le ricchezze vi sono distribuite in maniera disuguale, è logico che vi esista il lusso. Se i ricchi non spendessero molto, i poveri morirebbero di fame. Bisogna pure che i ricchi spendano in proporzione alla disuguaglianza dei patrimoni e che, come abbiamo detto, il lusso aumenti in questa proporzione [...]. Quindi, affinché lo Stato monarchico si conservi, il lusso deve crescere progressivamente dal contadino all'artigiano, al negoziante, ai nobili, ai magistrati, ai gran signori, ai più importanti appaltatori delle imposte e ai principi; altrimenti tutto andrebbe in rovina» (Montesquieu 2014, vii, 1105-1111).

²⁰ Borghero (1974, xxii) sostiene che «L'orientamento che prevale nella prima metà del secolo può invece essere definito come "neomercantilistico": Melon, Voltaire e Montesquieu ne sono i principali rappresentanti».

²¹ Sulla concezione mercantilista, in un senso più generale, si possono condividere le concezioni espresse da Giuseppe Galasso (1989, 36-37), per il quale il mercantilismo non deve essere considerato come «la semplice convinzione per cui il paese capace di accaparrare più moneta è il paese più prospero ed economicamente più forte. In realtà, questa presunta subordinazione monetaristica o riduzione dell'economia a fenomeno essenzialmente monetario non c'è neppure a Napoli. Nessuno degli autori mercantilisti dice mai che la vera ricchezza consiste nella quantità di moneta in sé e per sé considerata o che una certa impostazione di politica economica debba servire a procurare, in ultima analisi, in un qualsiasi paese, la maggior quantità di moneta possibile. Il pensiero mercantilistico è sicuramente fondato sul privilegiamento delle manifatture, del commercio (specialmente quello di esportazione) e dei servizi rispetto all'agricoltura, ma non già perché procurino maggiori disponibilità monetarie a chi, su quella base economica, riesca a controllare il commercio internazionale, bensì per ragioni assai più strettamente economiche. E queste si riducono ad una più chiara visione del più alto valore aggiunto reperibile nei prodotti manufatti, della più alta redditività di strutture e attrezzature, che assicurano nelle manifatture e negli scambi una remunerazione del

secondo Montesquieu, Voltaire e Melon,²² non poteva essere analizzato senza tener conto di un più ampio discorso riguardante lo Stato (Borghero 1974, xxii). Tale posizione, che si accostava alle teorie di Mandeville, appoggiava con ottimismo la convinzione che solo in quel modo si potesse conseguire la tanto auspicata armonia sociale.²³

Allineandosi alle concezioni di Rousseau, Longano sostiene invece che la presunta armonia sociale altro non è che il frutto della composizione precaria di forze in conflitto, risolvendosi sempre a vantaggio di pochi e a danno della maggioranza. Sotto questo aspetto, allora, il lusso è visto non solo come un'ingiustizia, ma anche come una sempre incomben- te minaccia alla libertà, in quanto i ricchi, incalzati da sempre maggiori bisogni, tendono ancor di più a schiacciare i poveri. Per Longano, quindi, l'armonia sociale si realizza attraverso una sorta di bilanciamento dei poteri e delle ricchezze. Al fine di perseguire tale obiettivo occorre uno sforzo notevole ed un ripensamento complessivo della comunità. Il pensatore molisano evidenzia una forte consapevolezza di riforma delle istituzioni, mediante una nuova concezione della politica che segua le riflessioni maturate in seno all'Illuminismo italiano ed europeo.

Longano è convinto che un ruolo importante possa essere giocato dalla religione, mostrando vivissimo interesse per un serio e costruttivo ripensamento del nesso politica/religione in vista della creazione di una società di uomini liberi ed eguali. Come si è già accennato, sono al riguardo frequenti i riferimenti che l'abate di Ripalimosani fa al bisogno che il mondo ecclesiastico inverta la tradizionale tendenza a inseguire le logiche di potere sempre connesse con i più biechi interessi economici. Longano non risparmia critiche al clero del suo tempo, accusato di avallare i processi degenerativi della società, anziché esercitare un'azione riformistica²⁴. Sarebbe opportuno che la Chiesa si dedicasse a compiti

capitale più forte che nell'agricoltura». Da questo punto di vista, quindi, se Longano è anti-mercantilista riguardo al problema del lusso, per quanto attiene ad altri aspetti della politica e della società egli è invece allineato con gli ideali del mercantilismo, vista la piena accettazione della libertà dei commerci, dell'espansione delle attività manifatturiere e dell'abolizione dei dazi e dei vincoli vari.

²² «Il lusso è una straordinaria sontuosità cagionata dalle ricchezze e dalla sicurezza del Governo; cioè il necessario effetto del buon regolamento di qualsivoglia Società [...]. È il lusso in un certo modo il distruggitore della pigrizia, e dell'ozio [...]. Quando, nell'ultime guerre, gli Armatori delle Città marittime tornavasi addietro carichi di spoglie nemiche, a spiegare le loro ricchezze per via di straordinarie profusioni, il giorno dopo, beato quello che poteva armar di nuovo, fu la fiducia di poter fare altrettanto. Siamo obbligati a questo motivo de' grandi servigi, che ha ricevuti lo Stato, e delle sorprendenti azioni de' Filibustieri [...]. L'austera Sparta non ha avuto maggiore numero di Conquistatori, né meglio è stata governata, né ha prodotti più grandi Uomini, di quel che abbia prodotte Atene voluttuosa. Nel novero degli Uomini illustri di Plutarco, quattro sono i Lacedemoni, e sette gli Ateniesi, senza contar Socrate e Platone dimenticati. Le leggi suntuarie di Licurgo non meritano maggior considerazione, che l'altre sue leggi, le quali fanno al pudore un sì gran torto [...]. La sola gloria, senza i vantaggi d'una miglior condizione, i quali appena possono andare disgiunti, non è meno stimolo sufficiente ad animare la moltitudine» (Melon 1778, 142-153).

²³ «Nella formulazione volterriana il *neomercantilismo* si fondeva con l'*esprit nouveau* dei ceti sociali emergenti e ne diveniva, in certo qual modo, l'ideologia economica. La tesi dell'armonia oggettiva delle diverse funzioni sociali, se da un lato giustificava il processo di accumulazione della ricchezza fondato su di una dialettica arricchimento-pauperizzazione che accentuava ed inaspriva l'ineguaglianza delle condizioni, dall'altro forniva anche un sostegno all'ottimismo evolucionistico borghese che vedeva nel progresso stesso della vita culturale ed artistica una conferma dell'accresciuto benessere sociale, e che riteneva di poter dirigere le passioni di uomini "naturalmente" malvagi verso un utile collettivo» (Borghero 1974, xxiv-xxv).

²⁴ Si prendano come esempio le seguenti parole: «Ma tu dici, dove fosse vero, che noi siamo tenuti ad aiutare i nostri maggiori defonti dovrebbsi alla prima sapere, in che luogo ed in che distanza è situato il Purgatorio, poi in qual modo pervengono colà le nostre anche più fredde offerte, poi co-

pedagogici ed educativi, aiutando la società a progredire in maniera concreta. Solo attraverso una compiuta educazione, infatti, diventa possibile passare dall'individuo chiuso in se stesso all'individuo comunitario. L'uomo sociale è colui che sa compiutamente equilibrare e contemperare l'amore di sé con la simpatia e il trasporto verso i propri simili. Da questo punto di vista, dunque, quello del lusso è un falso problema, poiché ciò che conta è saper coniugare l'individuo e la comunità, onde poter garantire il buon vivere, i diritti e l'azione morale e politica dei cittadini. Fatti salvi i diritti inalienabili del singolo, l'obiettivo da raggiungere è la ricerca di una forma di comunità che, grazie allo stare insieme, garantisca l'esercizio della partecipazione politica e sociale.²⁵

4. Dalle aspettative di riforma contenute nei Viaggi in Molise e in Capitanata all'utopia di Filopoli: uguaglianza e concezione del lavoro come fonti di piacere

L'attività di pensatore riformista viene da Longano esplicitata, poi, negli anni Ottanta tramite le indagini condotte sul territorio e miranti a evidenziare l'arretratezza del mondo agricolo sia del Molise che della Capitanata. Le capillari indagini avviate da Longano e da altri allievi di Genovesi si radicano negli insegnamenti di filosofia pratica del maestro, all'interno dei quali trova posto un nuovo utilizzo della ragione, non più intesa in senso astratto, ma come facoltà utile a promuovere applicazioni pratiche.

La profonda arretratezza del Regno di Napoli richiede un totale ripensamento delle tecniche, dei metodi e dell'assetto generale della proprietà fondiaria. Sotto un profilo metodologico, destinato a fungere da modello per i suoi alunni, Genovesi contempla la necessità che siano rimosse, in primo luogo, le cause dell'arretratezza, per poter procedere, in un secondo momento, all'attuazione delle riforme. Soltanto in presenza di una chiara indagine sulle problematiche dell'arretratezza, si potrà avviare un processo riformistico. La ricognizione delle condizioni del territorio diventa, pertanto, un'esigenza prioritaria della scuola genovesiana. D'altro canto, già nel 1764, quando scrive la *Prefazione* alla riedizione dell'*Agricoltore sperimentato* (1726) di Cosimo Trinci, Genovesi aveva individuato una serie di cause, sia di carattere socio-economico (spopolamento delle campagne, arretratezza dell'agricoltura, predominio della grande proprietà nobiliare ed ecclesiastica, esiguità della proprietà contadina) sia di tipo politico, giuridico e fiscale (vincoli, privilegi, servitù, abusi feudali), poste alla radice dei mali del mezzogiorno d'Italia (Venturi 1962, 171-172).

I rimedi a questo stato di cose si indirizzano verso il livellamento e il censimento in perpetuo dei fondi e verso l'abrogazione della legislazione feudale, con la conseguente apertura alla liberalizzazione del commercio del grano, piuttosto che rivolgersi ad una più complessiva ed ampia riforma agraria. Le cause su esposte, circa l'arretratezza economica del Regno, sono largamente condivise dai discepoli, anche se con accentuazioni e sfumature diverse da parte dei vari esponenti e con qualche eccezione riguardo al problema del frazionamento del latifondo e del ruolo della piccola proprietà contadina. Lo scopo di tali

me si rendano efficaci a inclinare la giustizia divina anche le azioni fatte da un Fuoriuscito, e finalmente si sa che questa divozione è un capo di commercio di Preti messaiuoli, o di Frati scorretti e ignoranti a' quali per vivere nel seno del piacere e della poltroneria era necessario spandere il nero velo della superstizione e fare che i Popoli vivessero perpetuamente convolti in una profonda cecità» (Longano 2014, 556).

²⁵ Arena (1987, 90), al riguardo, afferma che «la preoccupazione principale del Longano è quella di non perdere mai di vista la totalità individuale e il suo profondo legame con gli altri individui. Per lui, a differenza del Rousseau, allo stato naturale l'uomo ha con i suoi simili rapporti strettissimi che scaturiscono dall'unità della specie, nella quale sono destinate a risolversi sia le diverse qualità fisiche che le diverse qualità morali».

indagini era quello di sensibilizzare l'amministrazione centrale, mettendola al corrente delle disastrose condizioni economiche e sociali in cui versava il Regno. Ration per cui, era indispensabile che le descrizioni fossero altamente dettagliate, efficaci e condotte zona per zona, luogo per luogo, paese per paese.

Il modello di descrizione proposto da Domenico Grimaldi (1734-1805) nel *Piano di riforma per la pubblica economia* (1780), imperniato su aspetti geografici, politici ed economici, rappresenterà la struttura basilare delle numerose relazioni di viaggio compiute nelle varie province del Regno.

Tornando a Longano, è partendo da questa congerie di considerazioni che nascono opere come il *Viaggio per lo contado di Molise nell'ottobre 1786* (1788) e come il *Viaggio dell'abate Longano per la Capitanata* (1790). In particolare quest'ultimo testo, come rileva Vitilio Masiello, risulta emblematico per vari motivi. Soprattutto, esso non è solo espressione di una volontà riformatrice, ma è anche testimonianza delle difficoltà oggettive e dei limiti intrinseci di quel tipo di riformismo (Masiello 2002, 330-331). Lo schema ricalca quello di Grimaldi e individua, inizialmente, cause di tipo tecnico, per poi passare a quelle politico-economiche.²⁶

Il filosofo di Ripalimosani ha davanti a sé un territorio caratterizzato da immobili ceti privilegiati che, con la tenace difesa dei loro diritti corporativi, impediscono la formazione di uno Stato moderno e si oppongono a qualsiasi tentativo di dar vita a una legge civile quale presupposto per giungere a un comune carattere nazionale. Ciò che in queste aree rappresenta il principale problema è il regime della proprietà fondiaria basata sul latifondo che, in un primo momento, preso da ottimismo, Longano spera di poter abbattere, anche perché confida nella sensibilità dei regnanti, dal momento che proprio quel periodo vede ovunque il dispiegarsi di un energico riformismo dall'alto in chiave accentratrice ad opera di re come Giuseppe II, Gustavo III, Caterina II e Federico II, per non citare che i più importanti esponenti della regalità simpatetici con alcune idee propagandate dagli illuministi.

Su questo aspetto nevralgico gli esponenti della scuola di Genovesi fanno emergere due principali posizioni: la prima, espressa soprattutto dallo stesso Genovesi, propone il frazionamento, in forme varie ma giuridicamente e socialmente compatibili, del latifondo, al fine di espandere la piccola proprietà contadina; la seconda, propugnata da Giuseppe Palmieri (1721-1793), sostiene invece il bisogno di una riconversione produttiva del territorio, avente la prerogativa che gli stessi proprietari terrieri si trasformino in soggetti attivi, colti, industriosi e capaci di avviare cospicui processi di riforma (Masiello 2002, 332). Longano aderisce alle idee di Genovesi, orientandosi però verso esiti più radicali. Anche lui, come il maestro, individua come principali cause del degrado sia il predominio della grande proprietà feudale sia il fatto che i contadini non siano proprietari dei terreni che coltivano; a questo si aggiungono molteplici concause costituite dai vincoli, dalle servitù e dai sistemi di conduzione dei fondi, fra i quali quello degli affitti «a breve» dei terreni, che strangolano i produttori e impediscono quegli investimenti pluriennali senza i quali non è possibile alcuna trasformazione delle colture in senso migliorativo.

Tuttavia, per Longano non sono solo le leggi feudali a rappresentare un ostacolo al progresso, ma vi sono motivi più antichi e profondi che rinviano all'insorgere della disuguaglianza e alla fenomenologia storica del suo costante riprodursi (Masiello 2002, 334). Tale dinamica si ripresenta nella differenziazione sociale che, nel presente, investe il rapporto fra borghesi e contadini. Nel *Viaggio per la Capitanata*, Longano (Venturi 1962, 400) trova, comunque, pure un momento per riflettere storicamente sul feudalesimo e ritiene

²⁶ Fra i testi che affrontano questo argomento, mi permetto di segnalare pure (Gualtieri 2017, 173-182).

che «Quando i feodi erano a vita, furono ben governati, resi ereditari divennero viziosi [...]. Dalché apparisce ch'il sistema feudale ancorché buono di sua natura, nondimeno perché divenut'i feodi di famiglie determinate, degenerò in vizioso». Tali riflessioni hanno indotto a sostenere che Longano, in quest'opera, manifesta una sostanziale apertura nei confronti del feudalesimo, esprimendo, nei confronti di quest'ultimo, un giudizio meno aspro del solito. Ciò lo avrebbe esposto ad un percorso speculativo «impacciato e tortuoso», spiegabile, perlomeno in parte, con ragioni di prudenza e di cautela, indotte dall'esaurirsi della disponibilità riformistica da parte dei regnanti, dopo la Rivoluzione francese (Masiello 2002, 335-336). Al di là di tutto, non si può nemmeno escludere che, in questo lavoro, da parte di Longano vi sia un atteggiamento dettato dal bisogno di comprendere più a fondo i *pro* e i *contra* dei fenomeni storici. Di conseguenza, è nella degenerazione storica, dovuta alla trasformazione dell'istituzione feudale in un'istituzione ereditaria, che risiederebbero le principali cause della negatività del feudalesimo, non nel fenomeno in sé, che in origine aveva persino una funzione positiva, dal momento che i baroni avevano, per la collettività, la stessa funzione che i padri hanno per le loro famiglie.²⁷ Ciò non toglie che alcune idee dell'autore molisano, come poc'anzi si accennava, volgano addirittura verso esiti piuttosto radicali, come nel caso della proposta di frazionare e censurare il latifondo improduttivo, allo scopo di incentivare le colture intensive da parte dei conduttori (Longano 1790b, II, 219). Anche Giuseppe Galanti – altro importante esponente molisano della scuola genovesiana – sostiene, come Longano, che alla base di ogni riforma debba esservi una diversa distribuzione della terra, per andare incontro alle esigenze dei contadini che la lavorano; tuttavia, passando dal campo economico a quello politico-amministrativo, mentre Galanti assume una posizione più moderata e più strettamente legata alla politica governativa dei Borboni, attribuendo in quest'ambito un ruolo preminente alla riforma legislativa e giudiziaria, Longano, sviluppando gli aspetti più avanzati del pensiero genovesiano, mette un po' da parte il mito illuministico della legge, e si fa portatore dell'idea che una legislazione più saggia possa sortire i suoi effetti, solo a patto che sia sempre accompagnata da una trasformazione profonda delle strutture economiche e sociali (Arena 1990, 5-8).

L'impossibilità di mettere in pratica queste proposte fa sì che negli ultimi anni Longano, quasi con fare rassegnato, si volga verso una visione utopistica nell'ambito della quale le aspirazioni di un tempo lasciano il posto a velleitari vagheggiamenti egualitari.²⁸ La novità di quest'ultima parte della vita di Longano viene mostrata nel *Discorso preliminare* della seconda stesura del *Viaggio dell'abate Longano per lo contado di Molise* (1796). Il modello di riferimento è, in particolare, l'opera che Louis-Sébastien Mercier pubblicò nel

²⁷ Longano (Venturi 1962, 399), infatti, afferma che «Sono i baroni tanti capi delle cittadinanze incaricati a conservare la quiete interiore e la sicurezza esterna, sicché corrispondon essi per l'appunto ai capi mille, o ai capicento, ai capi delle tribù della rep. Giudaica, o pure ai capi delle colonie e dei municipi, ed anche delle provincie nel governo degli antichi Romani [...]. Sono adunque i baroni nelle cittadinanze quell'istesso che sono i padri nelle loro famiglie».

²⁸ Va comunque specificato che Longano, già in precedenti opere, aveva fatto cenno alla visione utopistica; ad esempio, nella *Filosofia dell'uomo*, egli fa riferimento all'intera comunità umana, vista come un'unica massa caratterizzata dalla fratellanza e dall'eguaglianza. Il filosofo molisano, infatti, afferma che «tutta la gran massa del genere umano forma una sola e impartibile società, in cui i membri, che sono in tanto numero, quanti sono gli uomini sulla terra, sono pel tanto modo condensati tra loro, che qualunque offendesse i propri o gli altrui diritti, altererebbe in male l'istessa totalità del corpo di sua natura unico e indipendente [...]. Donde conoscesi che tutta la terra è la mia patria, che tutti gli uomini sono i miei compatrioti e che siccome io sono custode nato di me stesso e di tutti i miei simili, così sono anch'essi custodi e protettori nati de' miei diritti» (Longano 1783-1786, II, 121-122).

1770 sotto il titolo di *L'An 2440, rêve s'il en fût jamais*, nella quale l'autore immagina che il protagonista, svegliatosi sette secoli più tardi, si ritrovi in una Parigi dominata dagli illuministi e dal loro progetto politico e culturale. Persino i nomi dei ponti e delle piazze sono legati all'operato dei *philosophes*, ai quali sono dedicate imponenti statue e opere varie. Edifici considerati nefasti, come la Bastiglia, non esistono più e al loro posto viene eretto il Tempio della Clemenza:

On me dit que la Bastille avoit été renversée de fond en comble, par un Prince qui ne se croyoit pas le Dieu des hommes, & qui craignoit le Juge des Rois; que sur les débris de cet affreux château, si bien appelé le palais de la vengeance, (& d'une vengeance royale) on avoit élevé un temple à la Clémence [...]. Voilà le projet de votre M. Desparcieux, Académicien de l'Académie des Sciences, accompli & perfectionné. Voyez comme toutes ces maisons sont fournies de la chose la plus nécessaire & la plus utile à la vie. Quelle propreté! quelle fraîcheur en résulte dans l'air! Regardez ces bâtimens commodes, élégans. On ne construit plus de ces cheminées funestes, dont la ruine menaçoit chaque passant. Les toits n'ont plus cette pente gothique qui, au moindre vent faisoit glisser les tuiles dans les rues les plus fréquentées [...]. En disant ces mots il me conduisit vers une place, où étoient les bustes des grands hommes. J'y vis Corneille, Moliere, La Fontaine, Montesquieu, Rousseau, Buffon, Voltaire, Mirabeau, &c. – Tous ces célèbres écrivains vous sont donc bien connus? – Leur non forme l'alphabet de nos enfans; dès qu'ils ont atteint l'âge du raisonnement, nous leur mettons en main votre fameux dictionnaire encyclopédique que nous avons rédigé avec soin – Vous me surprenez! L'encyclopédie, un livre élémentaire! Oh quel vol vous avez dû prendre vers les hautes sciences, & que je brûle de m'instruire avec vous! Ouvrez moi tous vos trésors, & que je jouisse ou même instant des travaux accumulés de six siècles de gloire! (Mercier 1772, 36-55)

Nel romanzo, inoltre, si pone in evidenza il cambiamento di mentalità e dei programmi di studio, basati sui nuovi valori e sui saperi indicati dagli illuministi. Su tutto emerge il trionfo di una nuova religione dominata dal deismo e dalla religione naturale, mentre la metafisica e la teologia sono messe da parte e scacciate dalle scuole e dalle università. Sotto il profilo della giustizia, poi, nella Parigi del 2440 si affermano la mitezza e la tolleranza, grazie agli insegnamenti di Beccaria, Diderot e Voltaire; infine, un po' tutta l'opera si incentra sul superamento della schiavitù e del colonialismo.

Il testo di Mercier è studiato soprattutto per la sua funzione cruciale nella storia dell'utopia, poiché muta radicalmente il paradigma del discorso utopico, spostando per la prima volta lo sguardo dall'utopia all'ucronia: dal luogo che non esiste al tempo futuro immaginario (Bongiovanni & Bravo 2001; Ferrone 2019, 171-174; Moneti Codignola 1997, 93-98; Berneri 2022).

Nel vagheggiare la città di Filopoli Longano sintetizza sia l'utopia sia l'ucronia. Il *Discorso preliminare*, infatti, è ambientato nel 1950 e il filosofo molisano indossa i panni di un narratore che, dopo aver girovagato a lungo per l'Europa, torna nel Contado di Molise, in una città inventata da lui:

Dopo molti viaggi per le parti più colte d'Europa, ritornato nel Contado di Molisi, mi portai ad osservare prima la Maiella e quindi, per la via d'Isernia e di Longano, mi condussi nella sommità maggiore del monte Matese, il quale tramezza la città di Piedimonte d'Alifi e quella di Boiano. A gran fatica quivi pervenuto, con mio estremo piacere, ritrovai la più bella e più diletta pianura della Terra, ampia forse 25 miglia quadrate, ed all'intorno come munita da montagne, massime al suo oriente, e quelle di foltissimi boschi di faggi, di quercie, di fargne e di abeti vagamente vestite. (Longano 2008, 27)

Va subito detto che l'autore ha il proposito di descrivere una formazione statale che si regge non su una struttura monarchica ma su una struttura repubblicana, secondo gli insegnamenti della Rivoluzione francese:

Ora, il vivo desiderio ch'io ho mai sempre nutrito di giovare all'umanità in generale, ed in particolare a coloro co' quali, in forza di vincoli sociali, sono attaccato, voglio, a loro istruzione, l'origine, la forma del governo, i costumi, i riti funebri e nuziali, la semplicità della vita, la religione, le quotidiane occupazioni, i pregiudizi e la prosperità dettagliare d'una repubblica, che non si legge l'uguale in tutta la storia antica. (Longano 2008, 28)

La parte iniziale descrive la geografia del territorio che circonda Filopoli. L'amenità del clima e la natura rigogliosa favoriscono la produzione e l'abbondanza di frutti, carni, formaggi, pesci e di qualsiasi genere di primaria necessità. In questo modo, Longano rimarca la distanza fra Filopoli e il territorio molisano del XVIII secolo, afflitto da fame e carestie:

Ha la detta pianura, nel suo centro, un'unica città chiamata Filopoli, ovvero città degli amici, da venti mila individui abitata. La salubrità dell'aria, amenità di clima, moto di venti regolare, saporità ed abbondanza di frutti, carni, formaggi, salami, pesci ed un esteriore savio e dolce degli abitanti, ed altrettali piaceri, i quali allumano il fuoco degli esseri che respirano vita, per tal modo mi colpirono, ch'io mi determinai di menar quivi il rimanente de' giorni miei, e sono già anni nove ch'io, in ogni parte contento, esercito il gran mestiere dell'età dell'oro. (Longano 2008, 27)

Longano radica la repubblica di Filopoli nella storia molisana, facendo degli abitanti di questa città utopistica i discendenti dei Sanniti, scampati alla sconfitta di Aquilonia, subita ad opera dei Romani:

Spiegando i filopolitani la loro primitiva origine, dicon'essere i discesi di que' pochi Sanniti scampati colla fuga, nella sconfitta di Aquilonia, tra gli Irpini. Si fermarono essi alla prima nella città di Boiano, ma perseguitati da' vincitori Romani, in numero di dieci mila, fra maschi e femmine, si risolsero d'abitare in questa ignotissima ed asprissima contrada dalla quale armati calarono la prima volta nella venuta d'Annibale, col quale si unirono, indi nella guerra sociale, co' Marsi confederati e finalmente nella guerra civile tra L. Silla e Mario il giovine. (Longano 2008, 28)

Al centro della città si eleva un obelisco sulle cui facce sono riportate in bassorilievo le imprese sostenute dagli antenati dei filopolitani, con particolare attenzione alla figura eroica di Erennio Pontio Telesino, strenuo combattente e pugnace avversario dei Romani:

Così spiegano essi la loro origine, la quale corroborano con un obbelisco di granito orientale d'un solo pezzo alto 130 piedi con inimitabili bassi rilievi in ogni sua faccia ingegnosamente istoriati. Perocchè in una di loro a minuto ci stanno scolpite tutte le giornate campali, che i loro maggiori, ora soli ed ora uniti co' Volsci, Galli, Latini, Etruschi, Tarantini e Lucani, sostennero anni 72 di guerra co' Romani. Nell'altra, quelle sostenute in unione con Annibale. Ci sono nella terza scolpiti i miracolosi sforzi ch'essi, uniti co' Marsi, fecero ammirare nella guerra sociale. L'ultima, quelle rappresenta operate nelle porte di Roma contro L. Silla, allorchè, guidati dall'ultimo Erennio Pontio Telesino, fecero altra volta i Sanniti la potenza romana paventare. (Longano 2008, 28)

Da questo punto di vista, Longano si allinea pienamente al sentire del suo tempo, caratterizzato da un desiderio di riscoperta delle province e dei popoli italici come gli Etruschi, i Sanniti, gli Insubri,²⁹ e contemporaneamente da una sorta di avversione per la

²⁹ Si tenga presente che pure Giuseppe Galanti, ad esempio, nel *Saggio sopra l'antica storia de' primi abitatori dell'Italia* (1783) si era soffermato sull'antica Italia e sul Sannio (Giarrizzo 1981, 218 sgg).

storia del mondo romano antico, dedito alla conquista e al dominio su altri popoli.³⁰ Ben diverso è il suo atteggiamento nel momento in cui deve assumere dei punti di riferimento urbanistici, concernenti l'assetto della città di Filopoli.

La forma della città, così come quella della campagna circostante, da un lato rispecchia gli ideali di razionalità dell'Illuminismo, dall'altro richiama la centuriazione di origine romana. La campagna è quadrata e la stessa forma è utilizzata nella costruzione della città, orientata secondo i punti cardinali. Le quattro strade principali si incontrano in una piazza che sembra ricalcare il Foro romano, in quanto come quest'ultimo essa costituisce il principale luogo d'incontro e di rappresentanza della cittadinanza; inoltre, è anche principio di ordine di tutta la città. A partire da essa, infatti, si susseguono con gradualità case ad un piano, a due piani e a tre piani:

In quanto alla campagna, essa è di figura quadrata ed ha ciascun lato cinque miglia di estensione. Nel suo centro è posta la città, la quale dolcemente si alza sul piano, anch'essa di forma quadrata ed ampia un miglio. Tiene quattro sole porte a capello, corrispondenti ai quattro punti cardinali del cielo. Nelle intersezioni delle quattro strade evvi una gran piazza in la quale si ammira alzato il testè memorato obbelisco. Partono da detta piazza prima le case d'un piano, quindi quelle di due e poi di tre. Ordine da per tutto uniformemente serbato. Il che è stato fatto con intendimento di vedere, in tempo d'assedio, per quale parte viene la città oppugnata. (Longano 2008, 28-29)

In conformità agli ideali di Longano contrari all'ostentazione e al lusso, Filopoli è concepita come priva di ogni genere di sontuosità; prevale, invece, l'attenzione per la funzionalità e per la comodità dei cittadini: infatti, «[c]i sono per ogni lato di mille passi cinque strade interiori, tutte ampie, eguali e parallele, con spaziosi porticati, tanto per vendere i comestibili quanto per ripararsi dalle piogge, da' venti boreali e dal calore estivo» (Longano 2008, 29). Inoltre, richiamando il precedente storico di Sparta, Filopoli è priva di una cinta muraria difensiva, anche perché la forza e il coraggio dei suoi abitanti, da un lato, e la geografia del luogo, dall'altro, rappresentano un valido deterrente per eventuali attacchi nemici provenienti dall'esterno.³¹ È probabile, peraltro, che Longano abbia ipotizzato che nel 1950, data – come detto – di ambientazione del racconto, in un mondo ormai pacificato, le città non avrebbero più avuto bisogno di mura. La razionalità dell'impianto urbanistico di Filopoli si ripercuote nell'ordinata ripartizione dei 20.000 abitanti in 25 parti uguali, costituite ognuna da 800 individui, tutti fisicamente prestanti, grazie alla salubrità dell'aria e alla prosperità economica.

Nel testo risulta evidente una concezione dell'eguaglianza a 360 gradi; una prova di questo è offerta dalla parità dei sessi, inconcepibile in un'epoca ancora caratterizzata da profondi tabù. Altra questione fondamentale è la possibilità di divorziare, mentre un altro elemento rivoluzionario è il superamento dei privilegi dovuti al ceto di appartenenza. Viene, inoltre, in risalto pure la meritocrazia, anche questa senza distinzioni di genere:

³⁰ Franco Venturi (1970, 30) sostiene che «[i]l Settecento italiano era stato fundamentalmente anti-romano, aveva contrapposto le province all'urbe, aveva ritrovato i popoli italiani anteriori alla conquista, aveva riscoperto ed esaltato etruschi, insubri e sanniti, aveva combattuto l'idolatria della legge romana, aveva profondamente criticato il sistema economico fondato sulla conquista e non sul commercio, era giunto a prender coscienza della distanza che stava tra la libertà degli antichi e quella dei moderni».

³¹ «Non ha muraglia, né bastioni che la difendono, mentre la sua difesa è riposta nella ferocia e nell'ostinazione di chi l'abita. Ha sì bene un fiume che la cinge da due lati e sono i due rimanenti assicurati da montagne inaccessibili» (Longano 2008, 29).

Esercitano le donne il medesimo mestiere degli uomini. Pigliano questi la moglie d'anni 24 a 30, le femmine da 16 a 20. La sposa non porta altra dote allo sposo che le sue buone qualità morali [...]. È vietato ai vecchi di potersi sposare una donzella, né è permesso ai giovani di unirsi colle vecchie. Presso di loro è antico l'uso del divorzio, in caso di sterilità di prole o di scontentezza coniugale. Non si conosce tra loro altro che un solo ceto di persone. La nobiltà del sangue è riputata delirio. E come niuno può maritarsi fuori della sua parrocchia, così chiunque si distingue in qualche atto d'umanità o nella fatica, sia maschio sia femmina, si può scerere quella che più gli piace di qualunque rione. (Longano 2008, 30)

Il *Discorso preliminare* propugna pure l'etica del lavoro e l'affinarsi della personalità attraverso il lavoro. Ciò accade in quanto Longano non considera il lavoro come pesante fatica (sebbene egli utilizzi quest'ultima parola, non le attribuisce l'accezione di attività sfiancante e la considera come sinonimo di lavoro in senso stretto), ma come un fatto naturale, quasi fosse uno spontaneo prolungamento della persona verso il mondo esterno. Si può a tutti gli effetti parlare di una concezione longaniana implicante l'idea che il lavoro sia formativo e si ponga alla stregua del completamento dell'essere umano. È opportuno, a tal proposito, parlare di atteggiamento pedagogico da parte di Longano, che non a caso vede i filopolitani impegnati ad istruirsi prima di iniziare a lavorare. Poi subentrano le attività pratiche, nelle quali si segue una certa gradualità che è consona allo sviluppo fisico e interiore dell'individuo. Certo, non si vuole sostenere che le teorie pedagogiche longaniane siano inoppugnabili; è vero però che, considerata l'epoca in cui esse sono formulate, esse sono innegabilmente dotate di spirito innovativo. Quando, ad esempio, il pensatore molisano afferma che a Filopoli la scrittura e la lettura si imparano fino all'età di 10 anni, egli vuole sottolineare che la fanciullezza è l'età nella quale l'apprendimento risulta più immediato; così come, quando si riferisce al fatto che i filopolitani, dopo i 50 anni, esercitano «arti di comodo», non vuole far altro che evidenziare l'attenzione che quella comunità mostra per gli anziani, alleviando loro le fatiche e assegnando loro lavori meno onerosi. Il passo seguente è, sotto questo profilo, altamente illuminante:

Per conto delle arti, esse sono ristrette alla coltura delle campagne, alla pastorale, alla guerra e a quelle di pura necessità. Sino all'età di 10 anni, sia maschi sieno femmine, appaiono tutti il leggere, lo scrivere, il conteggiare ed il catechismo, sì religioso come civile. Da 10 a 20 si esercita la pastorale di bestiame grosso e minuto. Dall'età di 25 a 50 l'agraria. Dopo di tale tempo vengono tutti occupati alle arti di comodo, come nel cucire, nel tessere, nel fabbricare case, cappelli, etc. In tutti il senso della fatica è così comune e vivo che non evvi tra loro memoria d'un uomo sfaticato. (Longano 2008, 30)

La comodità per Longano, del resto, non è ozio fine a se stesso, ma coincide con attività produttive richiedenti una grande perizia artigianale, quale soltanto una lunga esperienza e una forte dedizione possono portare a buon fine.

Filopoli è una città che si fonda su un'attenta ripartizione delle attività. I sacerdoti, ad esempio, sono sì esentati dai lavori che praticano tutti gli altri abitanti, ma si mettono comunque al servizio della collettività, dedicandosi all'istruzione dei giovani e ad esercitare la professione medica, per assistere gli infermi sia di giorno sia di notte:

I soli sacerdoti curati ne sono esenti, ma sono i medesimi indispensabilmente tenuti d'istruire la gioventù ne' giorni di domenica nel catechismo. Fanno essi da medici e da cerusici, e sono nell'obbligo di assistere agli infermi, di e notte. E le loro mancanze sono irremissibilmente punite. Sono scelti i curati da' padri di famiglia più saputi e più onorati. E stando in ciascuna parrocchia cinque curati sono tutti occupati chi nell'insegnare, chi nell'assistere agli infermi, chi nel medicare senza esserne esente l'istesso arcicurato. (Longano 2008, 30-31)

Longano mostra qui tutta la considerazione per il sacerdozio e al tempo stesso evidenzia la tendenza a dissociarsi dai privilegi del clero, mirante più a trarre gli utili dalla divisione in classi della società che ad aiutare i deboli. È interessante notare che a Filopoli i curati vengono scelti dai capifamiglia, che nel far questo si attengono ai bisogni della comunità, e non dai vescovi come accade solitamente. Ciò sottolinea, ancora una volta, l'esemplarità del modello urbano proposto da Longano, anche perché i filopolitani sono maturi al punto tale da concepire la gerarchia solamente all'interno dell'ottica operosa e fruttuosa della comunità. Si comprende, cioè, che l'obbedienza al capofamiglia non è la stessa del suddito nei confronti del regnante/padrone, ma è quella del cittadino che sottostà spontaneamente a delle regole. Non essendoci profitto e guadagno, in questa società, manca ovviamente chi usurpa, chi approfitta della bontà altrui e più in generale è inesistente qualsiasi forma di sopraffazione; ne consegue, perciò, che la vita trascorre nella più totale serenità:

Qualunque esamina il modo onde questa popolazione è regolata, ritrova nella sua forma politica quella d'un esercito ben disciplinato, tanto è la subordinazione degli inferiori a' capidieci, di questi a' capicento e la subordinazione di costoro a' capimille. Dal ché, quasichè ad occhio conoscesi che in questa società non ci sono medici i quali ti prolungano i mali, né magistrati che ti spogliano, né causidici i quali accendono la fantasia degli ignoranti. Ma ci si fiorisce in essa la quiete pubblica, perché ci si onora l'onestà e ci è questa, perché a ciascuno la fatica è piacevole. Di qui nasce che in questa civiltà le liti sono rare e le voci furto, omicidio, furberia, tradimento, crapula, dissolutezza e bugia ed altrettali, le quali perturbano le province e i regni, quivi non hanno significato. (Longano 2008, 31)

Tornando alla concezione del lavoro sostenuta da Longano, si può constatare come al suo interno emerga un'idea di piacevolezza dell'attività lavorativa che, nell'anticipare alcune riflessioni marxiste, sembra richiamare Aristotele, quando distingue il lavoro come mezzo atto a raggiungere un fine e il lavoro inteso alla stregua di una attività libera, frutto del desiderio e svolto unicamente per se stesso (Fausti 1996). Come è noto, lo stagirita pensa che il lavoro connesso ad uno scopo non risulti degno di un cittadino libero³² e che solo con la virtù e con una attività contemplativa si possa raggiungere la piena felicità.

Molti secoli dopo, anche Nietzsche (1996, 152-153) sosterrà l'equivalenza del lavoro ad una «impersonale condizione servile», atta a considerare gli uomini «come ingranaggi di una macchina e, per così dire come accessori dell'umana inventività tecnica. Nella Filopoli di Longano non si ravvisa la necessità di liberare l'uomo dal lavoro, poiché quest'ultimo è inteso come una forma di piacevole arricchimento e non come sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Esiste, dunque, una possibilità che in un lontano futuro l'uomo possa felicemente convivere con tutte quelle istanze che, correntemente, vengono considerate costrittive ed alienanti.

Mancando il senso del profitto e la stanchezza fisica e psichica che caratterizzano il lavoro quotidiano di qualsiasi società moderna, ai filopolitani risultano ignote tutte quelle forme di degrado morale e civile che sono presenti invece nelle altre comunità. D'altro canto, conformemente agli ideali rousseauiani, a Filopoli non esiste la proprietà privata, visto che

³² Aristotele (*EN* 1776b) afferma infatti: «Ma sono desiderabili per se stesse le attività dalle quali non si cerca nulla all'infuori dell'attività. Ora, tali sono – ad avviso di tutti – le azioni conformi alla virtù: infatti compiere ciò che è moralmente bello e virtuoso fa parte delle cose desiderabili per se stesse». Si veda anche Arist. *Pol.* 1329a).

Contenendo la costituzione inalterabile del governo una perfetta uguaglianza di beni, di dritti e di doveri, ne siegue ch'el tutto si reputa di tutti, e il tutto di ciascuno. Il perché brilla in ogni loro sentimento ed azione la generosità, la cortesia, la benevolenza, la fratellanza. Ma donde mai tutto ciò se non che da curati rischiarati e benevoli, i quali allo spuntare del sole raccolgono tutti del loro rione nelle chiese e con discorsi brevi, netti, energici ed affettuosi, loro ricordano ed inculcano la pietà, l'onestà e la fatica. (Longano 2008, 31)

La libertà del singolo, nella prospettiva di Longano, non è ritenuta possibile se non all'interno di una più complessiva libertà e felicità collettiva. Mentre in autori come Locke la comunità è solo un'associazione di individui singoli, intenti a socializzare per scopi prevalentemente utilitaristici, per Longano la comunità è prioritaria e solamente nel suo contesto si può realizzare la libertà degli individui.³³ Si potrebbe sostenere che, per certi versi, la città immaginata da Longano sia la quintessenza del concetto di «volontà generale» di cui parla Rousseau.

L'abate molisano non esclude, comunque, che pure in una città ideale come Filopoli possano introdursi i germi della degenerazione, insiti nella parte negativa dell'uomo. Tuttavia, sta all'efficienza dello Stato saper ovviare a tali inconvenienti in maniera opportuna³⁴ e ai suoi rappresentanti operare con il buonsenso, all'insegna del bene comune.

Filopoli è una città caratterizzata da una società essenzialmente contadina, anti-intellettualistica e agli antipodi di quella delineata nella *Repubblica* di Platone, tanto per citare un esempio illustre, una società in cui i governanti dovevano essere filosofi ed eruditi. Si può concordare con Elvira Chiosi (1992, 179), quando sostiene che, «[a]lderendo alla tradizione antiscientifica iniziata da Swift, l'utopia di Longano testimonia la sfiducia nelle possibilità delle scienze di operare un miglioramento radicale dell'uomo». Ciò non vuol dire che Longano non nutra interesse per la scienza; al contrario, egli è convinto che la scienza possa migliorare le condizioni di vita degli uomini, ma non ritiene che essa abbia la capacità di portare alla formazione dell'uomo nuovo, poiché solo una profonda spiritualità è deputata a svolgere questo compito (Chiosi 1992, 179). Nell'ideazione di Filopoli, allora, si concretizza l'aspirazione del filosofo molisano ad una secolarizzazione della società, mediante l'esplicitazione di una religione naturale che assomiglia molto al cristianesimo originario.

In una struttura comunitaria come quella di Filopoli, ovviamente, non esiste desiderio di arricchimento, anche perché non ci sono monete e denaro e il modo di abbigliarsi dei suoi abitanti è improntato a semplicità e frugalità. Ritorna, quindi, nella presentazione della popolazione di questa città utopistica, l'avversione di Longano nei confronti del lusso e di qualsivoglia desiderio di distinzione esteriore. Persino i festeggiamenti conviviali sono conformi a tale spirito contrassegnato dalla parsimonia; piuttosto, è il permanere di certe pratiche e usanze tradizionali o addirittura desunte dalla storia antica a risaltare nelle abitudini dei cittadini filopolitani:

Oltre alle preallegate maniere, ripiene dell'antica sapienza de' loro maggiori, è notevole il modo come la gioventù viene educata. A malappena dato alla luce, il bambino s'immerge

³³ Al riguardo, Arena (1982, 168) sostiene che «[p]er il Longano l'uomo non è la persona ideale e astratta dei giusnaturalisti: è l'individuo naturale, concreto, però nello stesso tempo aperto all'universale. Questi, per quanto sia inizialmente spinto ad agire da motivi utilitari, ha come intima essenza la socialità: i suoi bisogni e le sue aspirazioni coincidono con quelli della collettività».

³⁴ «Ma ancorché di continuo si veglia per impedire l'ineguaglianza de' beni, pure insensibilmente essa ci s'introduce. Di qui è che in ogni 25 anni ritornano i beni, o alienati, o pignorati, o donati, a' loro primi possessori, e si richiama così lo stato al suo stato pristino di vigore» (Longano 2008, 32).

nell'acqua fredda. Non si costuma né fasciarli, né cullarli e molto meno d'intimorirli e spaventarli. A misura che i medesimi s'ingrandiscono, vengono abituati ad amarsi a vicenda, a stimare la gloria nazionale, ad onorare ne' loro simili i propri padri, i fratelli, gli amici, le spose, la fatica e la libertà, più che i beni e la vita. Che anzi i savi curati, per via meglio fortificarli nel disprezzo della morte e nella pratica de' loro doveri, ispirano loro la metempsicosi di Pitagora, la cui dottrina i loro maggiori l'appararono dalla bocca dell'istesso autore. (Longano 2008, 32)

I continui rimandi al passato ci consentono di affermare che per Longano la cultura è tale solo quando stabilisce un filo continuo fra antico e moderno, fra passato e presente. Non casualmente, traspare, in più di un'occasione, il bisogno di affermare che la storia è pregna di insegnamenti e di istanze culturali. In questo intrecciarsi di antico e moderno, emerge sempre la necessità del filosofo molisano di sostenere una sana frugalità e il desiderio di una vita comunitaria pacifica e dedita ai valori reali dell'uomo.

Longano porta dunque avanti gli ideali del suo maestro Genovesi, auspicando un livellamento degli squilibri più appariscenti e vagheggiando una equa distribuzione delle ricchezze. Addirittura, nell'utopistica città di Filopoli, non si parla di beni materiali ma di valori che arricchiscono le persone e ne fanno il motore di uno sviluppo equilibrato e felice. Traendo alimento pure dalla sensibilità per i precetti morali del cristianesimo delle origini e dal carattere eversivo della predicazione evangelica dei primi padri, Longano si ribella, attraverso le sue proposte filosofiche, ad una realtà crudele e apparentemente imm modificabile. Le sue analisi sulle strutture economiche della società meridionale e le sue riflessioni sull'arretratezza dei costumi si uniscono al forte risentimento verso i ricchi, verso il clero parassitario e verso i baroni (Ferrone 1989, 309). Facendo proprie, infine, le teorie di Rousseau egli critica il lusso smodato dei ceti abbienti e denuncia con chiarezza i tremendi costi sociali di un progresso senza autentica civiltà dei valori, in cui gli individui appaiono sempre più disumanizzati e lontani dal costruire un'autentica società civile. Per tutto questo Longano può a tutti gli effetti essere reputato un pensatore attuale e capace di fungere da polo di riferimento per le generazioni future.

Bibliografia

- Albino, P. (1865). *Biografie e ritratti degli uomini illustri della provincia del Molise* (87-101). Campobasso: s.e.
- Arena, G.A. (1962). L'utopia nell'Illuminismo napoletano. In N. Matteucci (a cura di). *L'utopia e le sue forme*. Bologna: Il Mulino.
- Arena, G.A. (1987). *La rivolta di un abate. Francesco Longano*. Acri (CS): Libreria Germinale.
- Arena, G.A. (a cura di). (1988). Nota bio-bibliografica su Francesco Longano. In Longano, F. [1779]. *Raccolta di saggi economici per gli abitanti delle due Sicilie* (21-31). Campobasso: Marinelli.
- Arena, G.A. (1990). *La cultura politica molisana nell'età dell'Illuminismo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Aristotele (1996). *Etica nicomachea*. A cura di M. Zanatta. Milano: Fabbri.
- Aristotele (2000). *Politica*. A cura di R. Laurenti. Roma-Bari: Laterza.
- Badaloni, N. (1973). La cultura. In *Storia d'Italia. Dal primo Settecento all'Unità* (III). Torino: Einaudi.
- Bernerì, M.L. (2022). *Viaggio attraverso l'utopia. Dall'antichità al Novecento*. Urbino: Malamente.
- Borghero, C. (a cura di). (1974). *La polemica sul lusso nel Settecento francese*. Torino: Einaudi.
- Borgna, S. (2000). Francesco Longano. *Rivista di storia finanziaria*, 3, 23-47.
- Chiosi, E. (1992a). *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*. Napoli: Giannini.
- Chiosi, E. (1992b). L'evangelo della ragione. Il pensiero religioso di Francesco Longano. *Rivista storica italiana*, CIV, 1, 155-182.
- Darnton, R. (1971). The High Enlightenment and the Low-Life of Litterature in Pre-Revolutionary France. *Past and Present*, LI, 81-115.
- Fausti, C. (1996). *Il lavoro e il piacere. Adorno e l'etica del lavoro in Marx*. Roma: Data-news.
- Fay, B. (1945). *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del secolo XVIII*. Torino: Einaudi.
- Ferrone, V. (1989). *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrone, V. (1996). La fondazione panteistica dell'eguaglianza. Contributo al pensiero politico di Francesco Longano. *Rassegna iberistica*, 56, 193-202.
- Ferrone, V. (2014). *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrone, V. (2019). *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*. Torino: Einaudi.
- Francovich, C. (1974). *Storia della massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione francese*. Firenze: La Nuova Italia.
- Galanti, G. (1783). *Saggio sopra l'antica storia de' primi abitatori dell'Italia*. Napoli: Società Letteraria e Tipografica.
- Galasso, G. (1989). *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*. Napoli: Guida.
- Genovesi, A. [1765] (1825). *Lezioni di commercio o sia d'economia civile con un ragionamento sull'agricoltura e un altro sul commercio in universale*. Milano: Dalla Società Tipografica de' Classici Italiani.
- Genovesi, A. [1749] (1962a). Lettera ad Alessandro Serti a Torino. In F. Venturi (a cura di), *Illuministi italiani* (282-283). Milano-Napoli: Ricciardi.

- Genovesi, A. [1754] (1962b). Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze. In F. Venturi (a cura di), *Illuministi italiani* (100). Milano-Napoli: Ricciardi.
- Genovesi, A. [1767] (1962c). Delle lezioni di commercio. In F. Venturi (a cura di), *Illuministi italiani* (227). Milano-Napoli: Ricciardi.
- Giampaolo, F. (1840). Di Francesco Longano e di un suo autografo inedito. *Poliorama pittoresco*, IV 35, 282.
- Giarrizzo, G. (1981). *Vico. La politica e la storia*. Napoli: Guida.
- Giarrizzo, G. (1994). *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Venezia: Marsilio.
- Gualtieri, G. A. (2017). Il pensiero filosofico di Francesco Longano (1728-1796). *Montesquieu.it*, 9, 153-182.
- Gualtieri, G. A. (2021). Lavoro e libertà nelle speculazioni di Gianvincenzo Gravina, di Giambattista Vico e di Francesco Longano. *Montesquieu.it*, 13, 1-23.
- Lepore, F. (2014). Il Purgatorio ragionato di Francesco Longano [1729-1796]. Storia ed edizione d'un trattato illuministico-massonico sulla purificazione ultraterrena. In AA.VV. (a cura di). *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* (493-575). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Longano, F. (1767). *Dell'uomo naturale. Trattato dell'abate Francesco Longano*. Napoli: Giuseppe Raimondi.
- Longano, F. (1783-1786). *Filosofia dell'uomo dell'abate Francesco Longano*. (3 voll.). Napoli: Morelli.
- Longano, F. (1790). *Viaggi dell'abate Longano per lo regno di Napoli*. Napoli: Domenico Sangiacomo.
- Longano, F. (2008) [1796]. Discorso preliminare. Congetture sopra le maniere onde gli antichi popoli del Sannio cotanto prosperarono. In R. Lalli (a cura di), *Viaggio dell'abate Longano per lo Contado di Molise "accresciuto e migliorato" dall'Autore nel 1796*. Campobasso: Habacrus.
- Longano, F. (2014) [1779]. *Il Purgatorio ragionato*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Masiello, V. (2002). Il *Viaggio per la Capitanata* di Francesco Longano fra riformismo "compatibile" ed utopia egualitaria. *La Nuova Ricerca*, 11, 325-340.
- Masiello, V. (2007). *La Puglia di fine Settecento: relazioni di viaggio dei riformatori napoletani e altri studi settecenteschi*. Bari: Palomar.
- Melon, J.F. (1778) [1734]. *Saggio politico sul commercio tradotto dal francese colle annotazioni dell'abate Longano* (2 voll.). Napoli: Flauto.
- Mercier, L.S. (1772) [1770]. *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*. Londres: s.n.
- Moneti Codignola, M. (1997). *Utopia*. Scandicci (FI): La Nuova Italia.
- Montesquieu (2014) [1748]. *Lo spirito delle leggi*. In *Tutte le opere [1721-1754]*. A cura di D. Felice. Milano: Bompiani.
- Muratori, L. A. (1749). *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi, trattato di Ludovico Antonio Muratori bibliotecario del serenissimo signor Duca di Modena*. Lucca: s.e.
- Nietzsche, F. (1996). *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*. Milano: Adelphi.
- Rizzo, F. (2016). *Francesco Longano e la civiltà del Purgatorio. Riformismo e anticlericalismo nella provincia molisana del XVIII secolo*, Alessandria: Dall'Orso.
- Rodolico, N. (1926). *Il popolo agli inizi del Risorgimento nell'Italia meridionale: 1798-1801*. Firenze: Le Monnier.
- Tisi, A. (1937). *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*. Amalfi (SA): De Luca.
- Trampus, A. (2005). Longano, Francesco. *Dizionario Biografico degli Italiani*, 65, 621-624.
- Venturi, F. (1962). Il movimento riformatore degli illuministi meridionali. *Rivista storica italiana*, 74, 1, 5-26.

Venturi, F. (1969). *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*. Torino: Einaudi.

Venturi, F. (1970). *Utopia e riforma nell'Illuminismo*. Torino: Einaudi.

Voltaire (2013) [1764]. *Dizionario filosofico*. In *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*. A cura di D. Felice & R. Campi. Milano: Bompiani.