

LE LEGGI PER IL BUON GOVERNO DELLA POPOLAZIONE DI SAN LEUCIO FRA UTOPIA, STORIA E MITO

PAOLO FRANZESE*

Il corpo delle «leggi per il buon governo della popolazione di San Leucio», emanato da Ferdinando IV nel 1789, ha sempre interessato e appassionato storici e curiosi, assumendo ben presto il fascino di un mito che, con il trascorrere dei tempi, tende a modellare la memoria collettiva e a sovrapporsi alla realtà storica. Il premuroso e rigoroso modello di perfezione morale imposto dalla paterna autorità del sovrano assoluto alla colonia leuciana mirava, attingendo i contenuti dal medesimo universo culturale degli illuministi, ad assicurarle la felicità, tutelandola dai problemi e dalle insolubili contraddizioni del mondo reale. Provando a identificare le premesse di questo particolare tipo di salto nell'utopia, si intende ora riattraversare lo spazio via via sedimentatosi fra il mito e la realtà, per ricollocare le leggi leuciane nel proprio contesto storico.

The body of the «laws for the good governance of the population of San Leucio», issued by Ferdinand IV in 1789, has always interested and passionate historians and curious people, soon assuming the charm of a myth which, with the passage of time, tends to modeling the collective memory and overlapping the historical reality. The careful and rigorous model of moral perfection imposed by the paternal authority of the absolute sovereign on the Leucian colony aimed, drawing the contents from the same cultural universe of the Enlightenment thinkers, to ensure happiness, protecting it from the problems and insoluble contradictions of the real world. Trying to identify the premises of this particular type of leap into utopia, we now intend to re-cross the space that has gradually settled between myth and reality, to relocate the Leucian laws in their own historical context.

* Già dirigente archivistico presso il Ministero per i beni e le attività culturali, oggi Ministero della cultura (paolo.franzese@gmail.com)

PREMESSA

Raramente un complesso di norme emanate per una piccola comunità ha suscitato, sin dalla sua pubblicazione, tanta attenzione da parte di intellettuali, studiosi e appassionati di memorie patrie come quello che Ferdinando IV di Borbone, re delle Due Sicilie, emanò nel gennaio del 1789 per la colonia di San Leucio. Il testo, inizialmente pubblicato in soli 150 esemplari «nella Stamperia Reale» con il titolo *Origine della popolazione di S. Leucio e suoi progressi fino al giorno d'oggi, colle leggi corrispondenti al buon governo di essa*, si compone di due parti: una sorta di preambolo, contenente i presupposti e le ragioni delle norme, e il testo di queste, articolato in cinque capitoli. Domenico Cosmi, ufficiale della Real Casa, nello stesso 1789 raccolse e pubblicò un libretto contenente numerosi componimenti poetici elogiativi di quelle norme. Dagli encomi dei cortigiani, si distinguono gli interventi di intellettuali, come i sacerdoti Antonio Jerocades e Francesco Saverio Salfi, e di Eleonora Fonseca Pimentel, che poi nel 1799 avrebbero sostenuto l'effimera Repubblica napoletana. Il testo delle leggi leuciane fu ristampato nei mesi di maggio e di giugno del medesimo anno e infine nel 1816, dopo la seconda restaurazione, raggiungendo così una diffusione decisamente più ampia. L'«apparente riserbo» iniziale nel diffondere il testo delle leggi, desumibile dalla limitata tiratura, – ha fatto notare Antonio Tisci – aveva in realtà lo scopo di generare curiosità e di costruire un'immagine pubblica del re «utile a soppiantare quella radicata di un sovrano distratto dai piaceri della vita e disinteressato agli affari del Regno»¹. L'opera, come ha sottolineato Giovanni Brancaccio, «ebbe una vasta eco in Italia e all'estero, tanto da essere tradotta in varie lingue, compreso il latino, e da essere ampiamente elogiata da filantropi e massoni»². Poco dopo la pubblicazione delle leggi, il re emanò anche «un sistema fisso e generale per lo regolamento e buon governo della fabbrica»³, con cui stabilì i compiti, nella forma di «doveri», delle ventidue cariche istituite nell'opificio. Un particolare rilievo riveste, in questo regolamento, la figura, non prevista dalle leggi, del soprintendente generale, a cui erano affidati non solo la vigilanza «per l'esatta esecuzione e osservanza di tutte le leggi da me date», ma anche il potere di punire i colpevoli, infliggendo sanzioni pecuniarie o detentive, e perfino la facoltà di disporre che «adempiano esattamente a' loro doveri» i Seniori, la magistratura, presieduta dal parroco, composta da cinque membri eletti ogni anno dai «capi di famiglia», alla quale con l'articolo XIV delle leggi erano attribuite le funzioni di comporre, insieme con il parroco, le «controversie civili e di arti» e di vigilare sulla «società».

LE INTERPRETAZIONI E IL MITO

Sin dalla sua pubblicazione, numerosi illustri osservatori hanno focalizzato l'attenzione sui fondamenti e sul senso di quel testo normativo, esprimendo impressioni e valutazioni a volte ripetitive, a volte molto discordanti fra loro. Alcuni commenti hanno condizionato in modo particolare l'opinione pubblica.

1. TISCI 2020, p. 113. La rappresentazione delle leggi non fu un fatto episodico e casuale, ma il «frutto di una precisa strategia politica messa in campo attraverso un articolato piano di comunicazione» (*ivi*, p. 114).

2. BRANCACCIO 2012, p. 327.

3. Fra le pubblicazioni più recenti di questo testo, segnalo: BATTAGLINI 1983, pp. 111-122; BOLOGNA 2008, pp. 56-78.

Pietro Colletta, nella *Storia del Reame di Napoli*⁴, scritta nel 1834 durante l'esilio in Toscana, considerò la legislazione della colonia di San Leucio «vera gloria del re, documento del secolo e impulso non leggero alle opinioni civili» e sottolineò le impressioni di «maraviglia» suscitate «nel mondo» e di «contentezza ne' Napoletani, i quali, benché sapessero non essere del re quei concetti, ne desumevano speranza di vedere allargati nel regno i principi governativi della colonia»⁵. Un'analoga sensazione di fiduciosa attesa rilevò Alexandre Dumas nell'opinione «del mondo intero» e in particolare in quella dei napoletani, i quali, come già sottolineato da Colletta, «ne trassero un buon augurio e credettero essere quella una prova che stenderebbero poi in tutto il regno»⁶. Lo storico e medievista tedesco Ferdinand Gregorovius, che visitò Caserta nel 1866, scrisse che «la famosa colonia di San Leucio fu, per l'animo del re, accanto al palazzo dei suoi piaceri, una specie di serra filantropica, dove il capriccioso despota voleva educare le più strane creature della loro terra, cioè degli uomini veramente felici»⁷. Mentre Francesco Lemmi vi aveva visto «un capriccioso miscuglio di principi filosofici innestati nell'assolutismo monarchico, degno riscontro alle pastorellerie del Trianon»⁸, Stefano Stefani⁹ volle legare invece quel corpo legislativo al suo contesto culturale, considerandolo «un vero portato del pensiero filosofico del tempo»¹⁰. Harold Acton nel 1960 scrisse che «San Leucio stava a dimostrare il lato migliore del carattere di Ferdinando, lato che avrebbe avuto la possibilità di svilupparsi se non ne fosse stato distolto dalla paura causatagli dalla Rivoluzione Francese»¹¹.

L'archivio di Giovanni Tescione¹², forse il più noto degli studiosi di storia del sito di San Leucio e delle sue fabbriche, ne testimonia il costante impegno di ricerca su questi temi, associato a un paziente ed esauriente lavoro di scavo e di analisi di varie fonti archivistiche e in particolare di quelle dell'Archivio di Stato di Napoli¹³, dei cui risultati mi sono avvalso nella stesura del presente articolo. Analizzando la cospicua bibliografia sull'argomento, Tescione sottolineò che, a giudizio di Cesare Cantù, di Giosuè Carducci e di Benedetto Croce, quel corpo di norme non costituiva per il sovrano che una sorta di «trastullo», di «balocco» o di «capriccio»¹⁴. Prendendo quindi le distanze dalle esagerazioni di chi lo aveva preceduto, scrisse che «la colonia manifatturiera di San Leucio è la più originale forma di assolutismo illuminato»¹⁵ e

4. COLLETTA 1989.

5. COLLETTA 1989, pp. 117-118.

6. DUMAS 2003, p. 201.

7. GREGOROVIVS 1969, p. 143.

8. BATTAGLINI 1983, p. 25. L'opera di Francesco Lemmi citata da Battaglini è LEMMI 1906.

9. STEFANI 1907.

10. *Ibidem*.

11. ACTON 1997, p. 250.

12. In corso di riordinamento a cura del sottoscritto presso il Centro servizi sociali e culturali S. Agostino del Comune di Caserta.

13. Fra le numerose fonti documentarie utilizzate nella sua opera del 1961, Giovanni Tescione (TESCIONE 1961) citò anche documenti, come il noto *Diario segreto della regina Maria Carolina*, scomparsi a seguito degli eventi del 30 settembre 1943, consultati presso l'Archivio di Stato di Napoli per la precedente pubblicazione TESCIONE 1932. Un elenco dei documenti utilizzati da Tescione si trova in COMUNE DI CASERTA, *Archivio di Giovanni e di Giuseppe Tescione*, 1.6.2.4.

14. TESCIONE 1961, p. 218.

15. TESCIONE 1961, p. X.

un geniale esempio di quell'umanitarismo cesareo che, altrove, si manifestò nel socialismo filosofico di Federico II o di Benedetto XIV, di Maria Teresa o di Giuseppe II d'Austria o nel liberalismo di Caterina II di Russia. (...) San Leucio rimane perciò una bella espressione dell'idillio tra l'illuminismo napoletano del secolo XVIII e quella ingenua e bizzarra umanità e bontà capricciosa che (...) costituisce il fondo della coscienza di Ferdinando IV¹⁶.

Proseguendo in ordine di tempo questa rassegna di commenti, mi preme ricordare ancora Eugenio Battisti che, avendo visto in quelle leggi il tentativo di sconfiggere la diffusa povertà con l'obbligo di lavorare, ha considerato il paternalismo del re come uno degli elementi fondamentali della colonia di San Leucio¹⁷. Da una diversa angolazione e dopo aver ripercorso l'ampia letteratura sull'argomento, Mario Battaglini¹⁸ ha considerato il testo delle leggi leuciane

un'affermazione politica di notevole portata, poiché rappresenta, tra l'altro, il credo della politica antif feudale e accentratrice della monarchia borbonica, specie là dove afferma la derivazione del potere [monarchico] direttamente da Dio¹⁹.

Poiché il pensiero di Gaetano Filangieri si fonda sul «connubio fra etica e religione», come «premessa per la felicità umana»²⁰, le leggi leuciane - ha scritto Krufft - «rappresentano un'applicazione della *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, morto nel 1788. In questo senso, sono un monumento spirituale eretto alla sua memoria»²¹.

Il recente studio di Lazzarich e Borrelli, seguendo linee di ricerca differenti da quelle da cui nasce il presente contributo, vi ha visto «il risultato di un progetto a lungo meditato da Ferdinando IV»²² che si proponeva di introdurre nel Mezzogiorno d'Italia «esperienze di economia politica progettate, realizzate e già sedimentate in molti paesi europei». In questa prospettiva, le leggi leuciane rappresenterebbero «una manifestazione locale del più ampio progetto dell'arte di polizia a livello europeo»²³. Un mito - ha opportunamente notato Antonio Tisci -, attraverso una «memoria lunga», è stato via via alimentato da «coloro che dal secolo XIX in poi hanno costruito il ricordo del Codice leuciano piegandolo interpretativamente a categorie concettuali, quali il preteso socialismo, il presocialismo o il protosocialismo», estranee al contesto dell'età borbonica²⁴.

In sintesi, direi che aspetti di sicuro rilievo delle leggi leuciane sono stati colti da numerosi osservatori, anche partendo da angolazioni differenti. Manca ancora forse un quadro esaustivo e complessivo, alla cui costruzione proverò ora a contribuire. Alcune interpretazioni, in particolare, hanno sostenuto e alimentato il mito delle origini della colonia da un corpo di leggi ispirato

16. TESCIONE 1961, p. 220.

17. BATTISTI 1974.

18. BATTAGLINI 1983. Il volume contiene anche un testo coevo alle leggi, così intitolato: *Doveri verso Dio, verso sé, verso gli altri, verso il Re, verso lo Stato, per uso delle Scuole Normali di San Leucio e Orario per il tempo della preghiera, messa ed esposizione del Santissimo per gl'individui della popolazione di San Leucio ed impiegati nel lavoro della festa in Belvedere e per il tempo delle Scuole Normali e per quando tutti e ciascuno debbono principiare e terminare il loro rispettivo lavoro* (ivi, pp. 89-109).

19. BATTAGLINI 1983, pp. 25, 28.

20. KRUFFT 1990, p. 121.

21. KRUFFT 1990, p. 122.

22. LAZZARICH - BORRELLI 2012, p. 361.

23. LAZZARICH - BORRELLI 2012, p. 369. «Lo Stato di polizia - notò Guido Astuti - corrisponde sostanzialmente ad amministrazione interna e comprende ogni attività di governo» (ASTUTI 1967, p. 179).

24. TISCI 2013, p. 79.

ad assoluti principi di giustizia e di equità, da contrapporre a un presente ordinario e meno esaltante. I miti possono costituire uno spazio inaccessibile, da rispettare e accettare nella sua integrità, oppure indicare valori-guida verso cui tendere²⁵. Lo studio da cui è scaturito questo saggio intende riattraversare quello spazio, rileggendo le norme e ripercorrendo i legami fra i principi e i valori a cui si ispirano, da un lato, e il contesto culturale, in particolare filosofico, in cui sono state concepite, dall'altro. Non si possono mettere in dubbio le radici illuministiche e riformistiche di molti dei concetti adoperati in quel testo²⁶, sui quali si sofferma questo saggio. Questi elementi tuttavia appaiono inseriti all'interno di un disegno che, caratterizzato, anche nelle forme e nel registro linguistico con cui è rappresentato, da un deciso paternalismo assolutistico e dottrinale, punta, nell'insieme, a esaltare più gli elementi caratteristici di un desiderato vago ritorno della piccola comunità di artigiani a un idilliaco, arcaico, innocente e incontaminato stato di natura²⁷ che quelli, pur presenti, di un esperimento sociale esportabile all'esterno e in grado di indicare al mondo reale praticabili prospettive di sviluppo e di rinnovamento.

L'AUTORE

Il testo delle leggi leuciane è firmato da Ferdinando IV, che, come ricordò Elizabeth Craven Berkeley nei diari della visita che fece nel 1789 alle manifatture leuciane, andava fiero di quanto realizzato:

Ferdinando aveva fatto costruire a qualche miglio da Caserta un edificio ch'egli molto desiderava mostrarmi; era un castello detto del Belvedere, dal quale, difatti, si godeva tutta la bella campagna dei dintorni di Caserta. (...) E quel setificio era stato impiantato a San Leucio dal re, perché potessero onestamente guadagnar pane le famiglie di quei villici.

Ferdinando fu lieto di darle ogni spiegazione sui congegni meccanici installati nell'opificio, con tale una precisione e una chiarezza e una soddisfazione che proprio mi provarono com'egli comprendesse perfettamente quel che mi sarebbe stato assai difficile ricordare, e come ancora singolarmente si [com]piacesse di quella industria che egli aveva creato pel benessere de' suoi sudditi²⁸.

Tuttavia molti hanno messo in dubbio la paternità intellettuale dell'opera, attribuendola in genere o a Domenico Cosmi²⁹, ufficiale della Segreteria di Stato di Casa Reale e primo, in ordine di tempo, soprintendente generale della colonia di San Leucio, ritenuto autore anche del *Regolamento interno della fabbrica*, o ad Antonio Planelli³⁰, musicologo e autore del *Saggio sull'educazione de' principi* (1779), testo che portò a compimento durante gli incontri avuti con gli intellettuali illuministi, fra cui Gaetano Filangieri, Melchiorre Delfico, Mario Pagano,

25. All'analisi del rapporto fra il mito e la storia della civiltà è dedicato il noto saggio di JESI 1980.

26. «Il Codice leuciano può essere considerato un archetipo fortemente influenzato dai principi riformatori dell'Illuminismo» (TISCI 2020, p. 110).

27. Acton sottolineò che questa fu effettivamente l'immagine che i contemporanei ebbero del corpo delle leggi leuciane: «I panegiristi consideravano queste leggi un ritorno ad un'immaginaria Età dell'Oro; molti di essi, a suo tempo divennero i ribelli ed i martiri della Repubblica Partenopea» (ACTON 1997, p. 249).

28. BATTAGLINI 1983, p. 9.

29. BATTAGLINI 1983, p. 29.

30. TESCIONE 1961, pp. 204-210; KRUFIT 1990, p. 126.

Domenico Cirillo, presso l'abitazione di Francesco Antonio Grimaldi, giurista e filosofo³¹. Confermando quanto già sostenuto dall'abate Guglielmo De Cesare, nella sua biografia di Maria Cristina di Savoia³², Giovanni Tescione, senza negare l'impronta personale del re, che considerava di sua esclusiva pertinenza il sito di San Leucio, ha sottolineato il nesso logico esistente fra quel testo e il *Saggio sull'educazione dei principi*, in cui Planelli dimostrò «un'agile conoscenza dei problemi dell'etica e delle dottrine e discipline politiche e morali»³³, conciliando «la morale cristiana con i canoni della logica scientifica e colle leggi del progresso umano»³⁴. Dalla considerazione della politica come scienza con cui dirigere la società umana verso la pubblica felicità, Planelli derivava il dovere per il sovrano di amare i suoi popoli, di comportarsi non come un tiranno o un despota, ma come un sovrano che, educato a rispettare, con senso di umanità, i diritti naturali e il carattere della nazione, esercita «un governo limitato». Il saggio si conclude affermando che due sono e di pari rilievo le «operazioni» generali in cui consiste il supremo governo: la prima, «dare udienza a' propri sudditi e leggere le loro rappresentanze, in una parola conservare libera la comunicazione tra sé e la nazione»; la seconda, «stabilire e conservare il buon ordine nello Stato, provvedendo alle continue emergenze dei pubblici e privati affari»³⁵.

Attribuisce la paternità delle leggi a Planelli anche Nadia Verdile, che però nota come il loro contenuto rifletta fedelmente il pensiero della regina Maria Carolina d'Asburgo³⁶, da tempo vera protagonista del governo, in grado di farsi rispettare e di condizionare le decisioni del re, se non addirittura di sostituirsi a lui nella cabina di regia³⁷. «La regina aveva in mente un progetto di riscrittura della società, una rivoluzione in termini di genere che spiegò al massone Antonio Planelli, figura marginale dell'intelligenza del Regno»³⁸. Di Maria Carolina, personalità di primo piano della storia di quel tormentato periodo storico, ricordata dalla storiografia più per il carattere impetuoso e l'atteggiamento antigiacobino che per l'iniziale simpatia per gli illuministi, Colletta volle sottolineare l'esuberanza e, dopo l'auspicato licenziamento nel 1776 dell'esperto ministro Bernardo Tanucci, la capacità di riuscire ad «assoggettare il marito, solamente inteso a' corporali dilette»³⁹.

Tescione invece non ebbe dubbi a riconoscere «l'impronta personale di Ferdinando» nello stile e nei contenuti del codice, considerando «la perfetta ortodossia religiosa e dinastica, i ricordi personali della narrativa, la eccessiva sovrapposizione dell'elemento etico religioso a quello giuridico, le fondamentali direttive economiche e quella accentuata nota di paternità del legislatore»⁴⁰.

31. RUGGIERO 1999, p. 129.

32. DE CESARE 1863.

33. TESCIONE 1961, p. 210.

34. TESCIONE 1961, p. 210.

35. PLANELLI 1779, p. 202.

36. VERDILE 2009, p. 36. Recenti studi sulla regina di Napoli sono raccolti in SODANO - BREVETTI 2016, 2020.

37. DEL BAGNO 2003, in GALANTI 2003, p. 11. L'autrice ricorda che nelle lettere a Giuseppe Palmieri, la regina si firmava «vostra buona Padrona».

38. VERDILE 2009, p. 46.

39. COLLETTA 1989, p. 106.

40. TESCIONE 1932, p. 156.

STATUTO, COSTITUZIONE O CODICE?

Al corpo delle «Leggi corrispondenti al buon governo della popolazione di San Leucio» è legata, a mio avviso, una complessa questione terminologica relativa alla molteplicità delle denominazioni, non perfettamente equivalenti, attribuite sia allo stesso corpo legislativo, sia alla comunità di riferimento. A questa si rivolge, infatti, Ferdinando IV, espressamente non come «un legislatore a' suoi sudditi, ma come «un padre a' suoi figli», «in forma d'istruzione» necessaria per raggiungere la felicità, a condizione che ne siano rispettate le disposizioni, chiamandola «società», termine che sottolinea l'interazione fra gli abitanti e la condivisione fra loro di beni e di valori.

Nella premessa al già citato *Regolamento interno della fabbrica* di quella che il re chiama per la prima volta «la mia colonia di San Leucio», si fa riferimento al «Codice delle leggi date per la buona educazione dei suoi individui»⁴¹, denominazione adottata poi anche da Matteo Galdi nella sua *Analisi ragionata del Codice fernandino per la popolazione di San Leucio* (1790) e spesso dalla letteratura che si è successivamente prodotta sull'argomento. I vantaggi di un codice contenente i principi generali di tutte le cose appartenenti alla società espose Galanti nella sua *Descrizione del Contado di Molise* (1781). «Un prezioso codice» denominò le leggi leuciane l'economista e storico napoletano Lodovico Bianchini, nella sua *Storia delle finanze del Regno di Napoli* (1839)⁴². L'impegnativa scelta del termine «codice» da parte dello stesso Ferdinando ne indica l'intenzione di istituire un ordinamento locale in grado di regolare ogni rapporto giuridico all'interno della piccola comunità, mentre il regno non disponeva ancora di un analogo corpo legislativo⁴³. Aveva valore in tutti gli Stati dell'impero asburgico invece la prima parte di un Codice civile riguardante il diritto di famiglia, promulgato nel 1786 da Giuseppe II, cognato di Ferdinando IV, sulla base di un progetto a cui fin dal 1753 avevano lavorato commissioni legislative su incarico della madre Maria Teresa. Gli storici del diritto sottolineano come a partire dalla Rivoluzione francese il concetto di codice andò assumendo il moderno carattere di generalità per tutti i cittadini, come espressione del principio di uguaglianza davanti alla legge e dell'esigenza del popolo di disporre di un diritto scritto, stabile e certo⁴⁴.

La storiografia recente⁴⁵ invece ha parlato indifferentemente di «codice» e di «statuto» e Mario Battaglini addirittura di «costituzione»⁴⁶, termini che rinviano, come si è detto, a concetti non perfettamente equivalenti, al cui valore semantico sarà opportuno dedicare un po' d'attenzione. «Uno Statuto o una Costituzione – ha sottolineato Gian Galeazzo Stendardi⁴⁷ – altro non è che il complesso delle regole base che disciplinano l'esistenza e l'organizzazione di una collettività». Nell'etimologia di entrambi i termini sta il concetto di fondare, ordinare, dare un assetto stabile a qualcosa, disponendo in modo che possa durare. A partire dalla Rivoluzione francese, la rivendicazione di uno statuto o di una costituzione rappresenta

l'aspirazione ad un particolare modo di disciplina dei rapporti fra Stato e cittadini, ad un diverso regolamento dell'accesso e della successione nell'esercizio del potere, ad una diversa ripartizione del potere fra

41. BATTAGLINI 1983, p. 113.

42. BIANCHINI 1983, p. 511.

43. Il *Codice per lo Regno delle Due Sicilie* fu pubblicato nel 1819.

44. AZARA 1959, p. 385.

45. D'ALESSANDRO 2009, p. 76; BRANCACCIO 2012, p. 327; LAZZARICH - BORRELLI 2012, p. 350.

46. BATTAGLINI 1983, p. 30.

47. STENDARDI 1971, p. 420.

organizzazione ed organizzati e fra gli stessi organizzati, [...] l'esigenza di essere finalmente partecipi e non solo destinatari del potere⁴⁸.

In Italia il termine «statuto» proveniva dalla lontana storia dei Comuni medievali italiani che con quest'espressione avevano designato l'atto formale e solenne, con cui sancire i principi fondamentali intorno all'organizzazione e all'ordinamento giuridico della città. Emanando e confezionando un proprio statuto, quindi, i Comuni avevano inteso sostenere l'esistenza di un diritto cittadino, un diritto speciale a valenza locale, atto normativo fondato su una sorta di patto concluso fra i membri della comunità, legittimata nel 1183 dalla pace di Costanza conclusa con l'imperatore Federico I di Svevia. Gli statuti diventarono così gli strumenti per l'affermazione dell'autonomia comunale dall'autorità universale dell'impero, comunque riconosciuta e formalmente rispettata. Questi atti erano pertanto espressione dell'aspirazione delle comunità alla libertà e all'autogoverno.

Non trattandosi qui di un atto che delimitasse i poteri del sovrano a vantaggio dell'autonomia della comunità, il termine statuto, estraneo al testo di Ferdinando, sembra inappropriato. Ancor meno adeguato risulta quello di costituzione, il quale, benché già adottato nel 1729 per le *Leggi e costituzioni di Sua Maestà* da Vittorio Amedeo II, re di Sardegna, e, più di recente, da Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, granduca di Toscana, nel suo progetto di costituzione del 1782, che mirava a fondare la «volontà nazionale» sul «concerto fra sovrano e corpo legislativo»⁴⁹, avrebbe indicato, a partire dalla Rivoluzione francese, un patto fra governanti e governati o fra i soli membri del popolo sovrano, volto a stabilire l'articolazione e la distribuzione dei poteri dello Stato.

FONTI, MODELLI, FONDAMENTI

Ai diversi contesti storici e culturali delle leggi leuciane sarà opportuno dedicare una particolare attenzione.

L'anno successivo alla pubblicazione delle leggi, Matteo Galdi, anche lui in seguito democratico e repubblicano⁵⁰, ne scrisse un commento elogiativo, affidato al celebre editore napoletano Donato Campo, intitolato *Analisi ragionata del codice fernandino per la popolazione di S. Leucio*. L'opuscolo sottolineava che le norme erano il risultato del passaggio dalla libertà dello stato di natura a leggi civili che conducono alla felicità perché guidate e temperate dalla religione, «la prima e più solida base della costituzione sociale»⁵¹. Sulla base di una propria interpretazione dello spirito delle leggi leuciane, Galdi, citando espressamente l'*Origine de l'inegalité parmi les hommes* (1755) di Rousseau, affermava che l'ineguaglianza delle proprietà favorì «l'amor del potere» che si espresse nel desiderio di cariche pubbliche e di distinzioni sociali⁵². Allora, grazie al patto sociale che sta a fondamento della vita civile, la garanzia dell'«esercizio de' particolari diritti de' cittadini» è «nelle mani del sovrano», «vindice supremo de' nostri torti»⁵³. In questa

48. *Ibidem*.

49. SORDI 1991, p. 408.

50. Espressione di questo nuovo orientamento politico fu il *Saggio d'istruzione pubblica rivoluzionaria* che Galdi pubblicò nel 1798 a Milano, nella «Stamperia de' patriotti d'Italia».

51. GALDI 2004, p. 13.

52. GALDI 2004, p. 23.

53. GALDI 2004, p. 19.

nuova condizione l'uomo è messo in grado di godere di una sana uguaglianza, inconciliabile con gli eccessi che si verificano nella realtà presente, legati all'ambizione e alle distinzioni «ignote nello stato di natura»⁵⁴ e fondate su un'idea di onore, frutto della degenerazione di quella di rispetto, e sulla ricerca di «ricchezze eccessive, voluttà e lusso»⁵⁵. Soltanto «una piccola repubblica, una società di agricoltori o di artigiani», come quella a cui si riferiva nella sua opera⁵⁶, sarebbe stata in grado - secondo Galdi - di godere dell'invidiabile vantaggio di recuperare la primigenia condizione di morigeratezza, semplicità e uguaglianza.

L'idea che alle origini dello Stato ci sia un patto fra i membri della comunità è stata al centro di un movimento di pensiero che, sviluppatosi a partire dal secolo XVII durante il lungo processo di formazione dello Stato moderno, prende il nome di contrattualismo nella storia delle dottrine giuridiche e si lega strettamente con il giusnaturalismo, forma di pensiero implicante l'idea di uno stato e di un diritto di natura. Questo complesso di teorie, che ebbe sviluppi sia in direzione assolutistica che liberale, procedendo con metodo puramente razionale e deduttivo e senza ipotizzare l'intervento di Dio nella definizione del patto sociale, diede un contributo significativo alla filosofia del diritto e alla laicizzazione del pensiero giuridico.

Con l'istituzione della società politica, a un'associazione fondata sui diritti naturali, soggetta al rischio dello scontro fra gli individui, si sostituisce così una condizione caratterizzata da leggi positive, stabilite dal soggetto a cui è affidata la gestione del potere e destinate a essere rigorosamente rispettate da tutti, in quanto garanti dei diritti naturali che si intendono tutelare.

Su queste basi, a conclusioni opposte all'assolutismo monarchico giunse John Locke. Il fondatore del moderno liberalismo politico, partendo dalla distinzione fra società e governo e dalla convinzione che la condizione naturale degli uomini sia uno stato di perfetta libertà, sosteneva che essi hanno avuto dalla natura diritti inalienabili, a cui quindi non possono rinunciare nel dar vita, tramite il contratto sociale, allo Stato. Questo allora «non è in alcun caso fonte di diritti, ma [piuttosto] soltanto strumento che garantisce i singoli contro la violazione che da qualunque parte potrebbe tentarsi dei diritti stessi»⁵⁷. In effetti, il contrattualismo, in contrasto con la teoria del diritto divino dei re, rappresenta il tentativo di dimostrare dialetticamente il valore originario della persona umana di fronte alla società ed allo Stato⁵⁸.

Come per Locke, lo stato di natura, invece che un'ipotesi o un punto di riferimento puramente razionale, è concepito in quanto realtà storica nel *Codice della natura* pubblicato tre volte da Morelly fra il 1755 e il 1760⁵⁹. Allontanandosene, l'umanità ha istituito la società civile e si è assoggettata alla signoria del vizio, fondato sulla proprietà privata, sull'interesse particolare e sul dominio di pochi. Morelly ipotizzava e auspicava quindi la fondazione di un patto sociale, con il quale il popolo potesse scegliersi un capo, revocabile in caso di indegnità, a cui affidare il compito di tutelare l'ordine naturale e di insegnare a conservarne, rispettarne e applicarne le leggi. In un sistema che deve essere regolato su rigorose basi morali e di reciproca fraternità e sull'assoluto dominio della ragione, Morelly si faceva sostenitore di un governo «semplice e naturale», di tipo

54. GALDI 2004, p. 22.

55. GALDI 2004, p. 29.

56. GALDI 2004, pp. 32-33.

57. GEYMONAT 1970, p. 578.

58. DEL VECCHIO 1959, pp. 699-701.

59. MORELLY 1975, p. 104. L'opera di Morelly era ampiamente diffusa nel Regno di Napoli già dal 1756 (TISCI 2013, p. 78).

patriarcale, tenuto quindi dai padri di famiglia⁶⁰. Il governante di turno era in realtà un semplice delegato, sempre revocabile, del popolo, con l'incarico di conformare le sue decisioni alle leggi della natura e della ragione, secondo il principio che «la ragione vuole, la legge ordina»⁶¹.

Diversa l'impostazione del problema del fondamento della sovranità popolare in Diderot, che nella voce *Droit naturel* (1751) dell'*Encyclopédie*, affidava la competenza a distinguere fra il giusto e l'ingiusto alla «volontà generale». Questa, a differenza delle volontà particolari, è sempre buona ed espressione di leggi di natura che regolano la vita della società in qualunque fase del suo sviluppo⁶².

Per Jean-Jacques Rousseau, citato da Galdi⁶³, il «contratto sociale», concepito più come un obiettivo verso cui tendere che come uno stato di fatto, costituiva la soluzione del fondamentale problema di come «trovare una forma di associazione che, con tutta la forza comune, difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a sé stesso e resti non meno libero di prima»⁶⁴. Il patto fondante della società civile allora si pone nei seguenti termini: «Ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale»⁶⁵. Questo concetto permette di superare i limiti insiti in un patto di natura privatistica fra i consociati, in quanto la volontà generale non sarebbe la somma delle volontà individuali, ma una nuova volontà. Si genera in tal modo un corpo politico (chiamato repubblica, Stato, corpo sovrano, potenza), una sorta di io comune, nel quale ciascun membro costituisce una «parte indivisibile del tutto».

Nell'Italia del Settecento, il giusnaturalismo si diffuse meno largamente nelle classi colte rispetto a quanto accadde in altri paesi europei, dove questo orientamento prese via via il posto delle teorie legate a Machiavelli e alla ragion di Stato, che, nei due secoli precedenti, avevano fatto del pensiero italiano il centro della speculazione politica⁶⁶. Piuttosto che a un patto sociale fondante la società civile, nelle leggi leuciane si fa riferimento a una condizione naturale dell'uomo caratterizzata da una «perfetta uguaglianza»⁶⁷ contrapposta frontalmente alla «vana e dannevole distinzione [del mondo esterno, gerarchicamente disposto in ceti sociali], che procede dal lusso e dal fasto»⁶⁸, mentre «la vera distinzione deriva dal merito». Quanto alla fonte del potere, nel testo di Ferdinando la legge non deriva dall'incontro e dalla sintesi di più volontà, ma direttamente da Dio, il cui volere coincide con la natura stessa. Il re, pertanto, dichiarava di non voler imporre altro che i precetti della legge di Dio, il quale «ha dato a Me il grave peso di governare questi regni»⁶⁹ e il compito di farne le veci⁷⁰. Ai doni generosamente concessi dalla Provvidenza alla comunità leuciana, nelle forme proprie dei «tre regni della natura, cioè il vegetabile, l'animale ed il minerale»⁷¹, il sovrano intese allora aggiungere

60. TISCI 2013, p. 83.

61. TISCI 2013, p. 154.

62. Sull'argomento si veda LUPORINI 1987, pp. 679-697.

63. GALDI 2004, in FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, pp. 23, 43.

64. ROUSSEAU 2012, p. 79.

65. ROUSSEAU 2012, p. 80.

66. COTTA 1972, p. 979.

67. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXII.

68. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXIII.

69. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXI.

70. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXIII. Questa l'espressione del sovrano: «Io che le veci di Dio sopra di voi sostengo».

71. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, pp. XXI-XXII.

«una fissa legislazione, che suggerisca la norma della condotta della vita e che prescriva gli stabilimenti necessari all'arti introdotte e da introdursi»⁷². Il vago fondamento giusnaturalistico pertanto si associa a un deciso tono paternalistico, legato all'assunzione da parte del sovrano del compito di condurre la comunità all'equilibrio delle passioni e alla massima felicità possibile, legata alla capacità di rendersi utili allo Stato, alle famiglie e agli individui⁷³.

In effetti le leggi leuciane prescrivevano doveri, senza mai generare diritti che avrebbero potuto determinare il passaggio degli abitanti della comunità dallo stato di sudditi a quello di cittadini. Esse avevano la finalità di regolare interamente la vita della comunità. Per evitare che questa potesse produrre «una pericolosa società di scostumati e di malviventi»⁷⁴, Ferdinando emanò una sorta di decalogo di precetti con i quali assicurare uno stile di vita operoso e, allo stesso tempo, il rispetto di una serie di doveri morali, anche introducendo l'istruzione obbligatoria dei fanciulli, a partire dall'età di sei anni. Questi dovevano frequentare la Scuola Normale non solo per imparare a leggere, scrivere e far di conto, ma anche per apprendere «il catechismo della Religione», i doveri previsti dalle leggi, «le regole della civiltà, della decenza e della polizia» e «il buon uso del tempo». Il processo di formazione continuava poi con l'esercizio di un mestiere, che a San Leucio consisteva specificamente nel diventare buoni artefici delle manifatture della seta. Attraverso questo lavoro, appositamente introdotto dal sovrano nella località, i giovani, di entrambi i sessi, dovevano imparare a rendersi utili allo Stato, alla famiglia e alla comunità, sfuggendo così all'«ozio, padre di tutti i vizi» e diventando a tutti gli effetti autosufficienti e quindi membri della società⁷⁵.

Analogamente, la condanna dell'inerzia e dell'indolenza, motivo ricorrente nel testo delle leggi leuciane, era strumento di denuncia sociale nelle utopie di More e Campanella, di cui si parlerà fra breve. Così, nell'isola di Utopia, contrariamente allo spettacolo offerto nella società reale dai tanti ricchi e sacerdoti che vivevano da fannulloni e parassiti grazie al lavoro degli altri⁷⁶, vigevo l'obbligo di lavorare sei ore al giorno. Gli abitanti della Città del Sole – scrisse Campanella - «si ridono di noi che gli artefici appellamo ignobili, e diciamo nobili quelli che null'arte imparano e stanno oziosi»⁷⁷. L'operosità non è soltanto argine alla maleducazione, ma alimento della virtù e del benessere sociale nel pensiero di Pietro Verri, per il quale «l'animo virtuoso è quello che ha desiderio di far cose utili in generale agli uomini»⁷⁸.

Al centro della filosofia morale dell'illuminista milanese era un'idea rigorosamente laica di felicità pubblica e non solo privata, bene che egli considerò un diritto di tutti i membri della società⁷⁹: Per Verri, «l'unica legge universale e sempre obbedita dagli esseri sensibili è l'amor del piacere»⁸⁰. L'uomo dotato di «una mente illuminata», scrisse nelle *Meditazioni sulla felicità*, sta attento però a non accettare un piacere immediato a costo di un futuro «dispiacere molto

72. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXII.

73. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, pp. VI-VIII.

74. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. V.

75. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. VIII.

76. MORO 2010, p. 82.

77. CAMPANELLA 2009, p. 41. Al rispetto che in *La Città del Sole* si ha per il lavoratore manuale Campanella contrappone quanto accade invece nella società reale: «Noi non così, perché in Napoli son da trecento mila anime, e non faticano cinquanta mila; e questi patiscono fatica assai e si struggono; e l'oziosi si perdono per l'ozio, avarizia, lascivia ed usura e molta gente guastano tenendoli in servitù e povertà» (*ivi*, pp. 50-51).

78. VERRI 1763, p. 16.

79. CAPRA 2017, p. 320.

80. VERRI 1763, p. 12.

maggior»⁸¹. Nel passaggio, attraverso il «patto sociale», dallo stato di natura a quello civile, la rinuncia a una parte della libertà personale in cambio della sicurezza «si risolve nella felicità pubblica o sia la maggiore felicità possibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile»⁸². Con questo famoso motto, più volte citato nell'opera di Verri, Francis Hutcheson, autore de *L'Indagine nell'originale delle nostre idee di Bello e Virtù* (1725), aveva spiegato che è un sentimento naturale quello della benevolenza, della simpatia e della giustizia verso i propri simili che spinge gli uomini a provar piacere di fronte alle azioni virtuose che procurano letizia agli altri. Citando lo stesso motto nel suo *Dei delitti e delle pene* (1774), Cesare Beccaria affermò che la legge naturale, insieme con la rivelazione e con le convenzioni sociali, conduce alla «felicità di questa vita mortale» e si fa sorgente dei principi morali e politici⁸³.

Per Gaetano Filangieri, convinto che la socialità sia un carattere naturale dell'essere umano, ciò che davvero conta è, come per Pietro Verri, la felicità pubblica, quella dei popoli⁸⁴, che però si può ottenere soltanto con una buona legislazione, che stabilisca un nuovo ordinamento in grado di consentire una più equa distribuzione delle fortune. Il giurista napoletano, massimo esponente dell'Illuminismo giuridico meridionale, riteneva infatti che la nuova legislazione dovesse favorire la prosperità, il progresso e la felicità del popolo, abolendo vecchi istituti giuridici come la primogenitura, il fedecommesso, la manomorta e tutti i vincoli alla libera iniziativa e quindi al commercio e all'industria. Nella *Scienza della legislazione* (1780-1785), «vero *best seller*» dell'Illuminismo napoletano, teorizzava quindi «la necessità di un nuovo ordinamento giuridico, fondato sui diritti dell'uomo e sul principio dell'uguaglianza», auspicava un governo rappresentativo, esaltava la forma scritta della costituzione dei coloni americani e invocava la libertà di commercio e di stampa⁸⁵. Filangieri, allineandosi all'orientamento liberista di chi, come Adam Smith, autore di *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776), proponeva, contro i vincoli delle anacronistiche corporazioni, esautorate in quegli anni nei domini asburgici, di affidare l'economia e il lavoro alle leggi della natura e del profitto, disegnava quindi una teoria della sovranità che, senza uscire dai confini dell'assolutismo monarchico, non ammetteva la divisione dei poteri, ma faceva del re l'amministratore di un potere di cui restava titolare il popolo. Convinto che i tempi e i regnanti, sospinti dai filosofi, fossero maturi e fiducioso che il «corso rapido dell'immaginazione» non avrebbe più incontrato ostacoli nel dispotismo, Filangieri dichiarò che «scrivendo la scienza della legislazione, il mio fine altro non è che di facilitare ai sovrani di questo secolo l'intrapresa di una nuova legislazione»⁸⁶. Amante, come in genere gli illuministi, della concretezza, Filangieri si era assunto quindi il compito di mostrare ai governanti che «si potrebbe con poche leggi assicurare quella proprietà, che sarà sempre precaria, sempre incerta, sempre male appoggiata, finché (...) la molteplicità delle leggi, la loro oscurità ed il linguaggio nel quale sono scritte le terrà nascoste al popolo»⁸⁷.

Il problema di metter fine all'intrico di diverse fonti giuridiche (diritto romano, canoni-

81. VERRI 1763, p. 13.

82. VERRI 1763, p. 17.

83. BECCARIA 2018, p. 32.

84. CAPRA 2017, p. 274.

85. FERRONE 2019, p. 111.

86. FILANGIERI 1998, p. 13.

87. FILANGIERI 1998, p. 45.

co, feudale, municipale e consuetudinario), che aveva dato luogo a una sorta di «monarchia giurisprudenziale»⁸⁸, era fra le idee centrali del *Testamento forense* ultima e sconsolata opera del deluso riformatore molisano Giuseppe Maria Galanti, pubblicata anonima a Venezia nel 1806. In tale situazione, l'ordinamento giuridico, che scaturiva dal diritto naturale, tronco primitivo delle regole sociali da liberare però dai rami parassitari che rischiavano di far seccare l'albero, era ormai da tempo nelle mani dei suoi interpreti, i giuristi, il cui parere contava più delle leggi stesse⁸⁹.

Nell'ambito della filosofia naturale, il termine con cui nel Settecento si indicava la scienza, natura e morale costituivano un binomio inscindibile: la natura – ha scritto Dorinda Outram – era concepita come «un'espressione della mano ordinatrice di Dio», «qualcosa di ordinato che obbediva a determinate leggi e che forniva un *habitat* confortevole all'uomo». Pertanto ciò che era naturale era di per sé buono, incontaminato, in opposizione, secondo Rousseau, all'artificialità e alla corruzione prodotti dalla civiltà⁹⁰.

Con l'espressione *Nature humaine*, la voce *Nature* redatta da Denis Diderot nel 1765 per l'*Encyclopédie* indica «tous les hommes qui ont une âme spirituelle et raisonnable». Quindi «la natura è opera divina e pertanto perfetta», organismo in cui tutto risulta legato da una rete di forze. L'artista, nell'imitarla, ne coglie la vera essenza, evidenziando così nella sua opera lo stretto legame esistente fra bellezza e verità⁹¹.

Proprio il valore morale attribuito alla natura e allo stato di natura costituisce il motivo della decisa condanna del lusso nelle leggi leuciane, come fonte di un'artificiosa distinzione fra i membri della comunità, al cui interno, come si è detto, vige il principio della perfetta uguaglianza, mitigata dal solo criterio del merito nel lavoro. Analoga valutazione morale del lusso si legge nell'*Analisi* di Matteo Galdi, il quale però, prendendo le distanze da ogni eccesso, ammetteva che il lusso «sostiene la povertà»⁹² e che, sopprimendolo, si sarebbe aggravato il disagio di coloro che producevano quei beni. Quest'ambivalenza di giudizio è coerente con una duplicità di significato che andò diffondendosi proprio nel corso del secolo XVIII. Alla considerazione morale negativa del lusso, sostenuta anche da Galanti⁹³ e risalente alle discipline suntuarie diffuse tra XII e XIII secolo, se ne affiancò infatti una di carattere economico, che attribuiva all'uso di queste cose il valore di beni di consumo, fattore di circolazione del denaro e quindi di incremento dell'industria e del commercio. Per questi osservatori, il lusso non era più un vizio, ma un incentivo allo sviluppo mercantile. A questo proposito, vorrei ricordare che Gaetano Filangieri, spesso ritenuto il principale ispiratore delle leggi leuciane, propose un'idea del lusso come «simbolo di una società fondata sul benessere e la prosperità»⁹⁴. «Le ricchezze non corrompono più i popoli, - pensava Filangieri - poiché non sono più il frutto della conquista, ma il premio di un lavoro assiduo e d'una vita interamente occupata»⁹⁵. Il lusso

88. GALANTI 2003, p. 35.

89. GALANTI 2003, p. 69. A questo proposito Galanti scrisse: «Noi dunque siamo meno governati dalle leggi che da' forensi».

90. OUTRAM 2020, p. 147.

91. CONSIGLIO 2012, articolo consultato sul portale studylibit.com.

92. GALDI 1790, in FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. 32.

93. GALANTI 2003, p. 142.

94. CARNINO 2014, p. 194.

95. CARNINO 2014, p. 192.

– ha scritto Cecilia Carnino - è «l'uso che si fa delle ricchezze e dell'industria per procurarsi un'esistenza piacevole col soccorso de' mezzi più ricercati che possono contribuire ad accrescere i comodi e i piaceri della società»⁹⁶. Inoltre, relativizzandosi il concetto di bene di lusso, legato ai tempi, ai luoghi e ai costumi, la stessa seta nel secolo XVIII non era più considerata un bene riservato a una ristretta élite, ma un prodotto alla portata di più ampi settori della società⁹⁷.

La condanna morale del lusso e del fasto è coerente con il principio dell'uguaglianza che deve regnare fra gli abitanti della comunità. Le leggi leuciane, in base a criteri di «sola giustizia naturale», stabiliscono, in contrasto con gli ordinamenti vigenti nel mondo esterno, l'assoluta parità⁹⁸ fra i figli e fra l'uomo e la donna nel diritto di successione all'eredità del padre, al quale l'articolo IV riconosce tuttavia il ruolo di capo famiglia⁹⁹. Un volume manoscritto, anonimo e privo di data, conservato presso la Biblioteca Palatina della Reggia di Caserta, nel commentare le leggi leuciane, in particolare la parte relativa al diritto di successione, ne esaltava l'abolizione di testamenti, fedecommissi e maggiorascati, in nome della «naturale equità e giustizia» e dell'uguaglianza fra i fratelli, senza però far cenno alla parificazione dei diritti fra i figli e le figlie, disposta dalle leggi leuciane¹⁰⁰. L'anonimo commentatore si augurava pertanto l'estensione di queste disposizioni a «tutte le regioni»¹⁰¹, ma l'importante innovazione giuridica, già auspicata, come si è visto, nel 1784 da Gaetano Filangieri per risolvere il problema del contrasto fra l'eccessiva ricchezza di pochi e la grande miseria di molti, non fu seguito da un analogo provvedimento per il regno. Il *Codice per lo Regno delle Due Sicilie* del 1819 avrebbe vietato le sostituzioni fedecommissarie, ammettendole però per il primo grado, e si sarebbe limitato a subordinare l'istituzione dei maggiorascati all'autorizzazione del sovrano¹⁰².

Lo stesso diritto di natura assegna all'uomo vari doveri, fra cui, in primo luogo, quello di amare e di proteggere la donna, la quale, a sua volta, deve al marito «la giusta deferenza e la tenera amicizia»¹⁰³. Nell'Italia meridionale, sia pure in un contesto legato alla vigenza di diverse fonti giuridiche che lasciava molto margine di discrezionalità e di vero arbitrio ai tribunali, l'esclusione della donna dalla successione paterna era motivata dal suo diritto alla dote, complesso di beni la cui disponibilità restava praticamente nelle mani del coniuge. Come nella tradizione italiana¹⁰⁴, la dote rappresentava il contrappeso alla rinuncia della donna all'eredità familiare, sostanzialmente destinata alla discendenza maschile per perpetuare il lignaggio. Aveva un notevole rilievo nella vita reale l'applicazione di elementi del diritto romano, che riconosceva al *de cuius* la libertà di fare testamento e parità di posizione fra i due sessi, e del diritto longobardo, che invece, pur non escludendo tale facoltà, faceva valere la sola successione legittima a favore degli aventi diritto.

96. CARNINO 2014, p. 191.

97. CARNINO 2014, pp. 36-37.

98. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, pp. XXX-XXXI, XXXVIII.

99. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXXI. Lo stesso principio è poi ribadito nel *Codice per lo Regno delle Due Sicilie* (art. 667).

100. Biblioteca Palatina della Reggia di Caserta, *Ragionamento su talune leggi di successione stabilite per la popolazione di s. Leucio da Ferdinando IV re delle Due Sicilie*, sec. XVIII, mss, coll. B.P. 317. L'opera, citata in Tescione 1961, p. 215, è integralmente pubblicata in TISCI 2020, pp. 161-256.

101. TISCI 2020, p. 252. Una tale riforma, spiegava tuttavia l'autore, «per ora il nesso di molte catene politiche non permette» (*ivi*, p. 253).

102. TRIFONE 1961, p. 205.

103. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXXI.

104. Per una verifica di questo principio negli statuti italiani fra età medievale e moderna si veda FECCI 2018.

La successione longobarda quindi estrometteva dall'eredità paterna le figlie, le quali avevano diritto però a essere dotate dal padre o dai fratelli¹⁰⁵. Analogamente disponeva il diritto federiciano, che tuttavia riconsiderava eredi le donne in assenza di figli maschi. In particolare a Napoli vigeva, in base alle consuetudini della città, il principio federiciano dell'esclusione delle donne, rispetto ai fratelli, i quali avevano comunque il dovere di dotare le sorelle.

Le leggi leuciane stabilivano che nel solo caso di mancanza di figli maschi o di eredi maschi collaterali di primo grado, la moglie del defunto capo famiglia, finché vedova, succedesse al marito, ma nel semplice usufrutto. Alla sua morte, in mancanza di eredi maschi, i beni ereditari sarebbero spettati al «Monte degli orfani» istituito nella colonia. Nella società reale, esterna alla colonia, la successione dei collaterali era praticata diversamente fra la capitale, dove vigeva in ogni caso il diritto federiciano, e le province, dove invece le donne erano equiparate ai maschi¹⁰⁶.

Ristabilita quindi la parità dei diritti fra i due sessi, le leggi leuciane regolavano la materia successoria escludendo la possibilità di fare testamento, facoltà contrastante con il principio della «perfetta uguaglianza» fra i leuciani. Sancita l'abolizione delle doti, alla donna che andava in sposa, previo rilascio dell'attestato di esperienza nell'arte serica, non restava che il dovere di portare con sé «il solo necessario corredo»¹⁰⁷. Era da considerare un libero atto di beneficenza la concessione da parte del sovrano di «una delle nuove case, che ho espressamente fatto costruire», ai giovani sposi ai quali i rispettivi «direttori dei mestieri» avessero conferito un attestato di merito¹⁰⁸. Quanto al matrimonio, Ferdinando conferiva ai giovani leuciani, previa concessione dell'attestato di merito¹⁰⁹, la libertà di decidere di sposarsi, a partire dall'età rispettivamente di 20 anni per gli uomini e di 16 per le donne, anche senza il consenso dei genitori¹¹⁰. Successivamente, nel *Codice per lo Regno delle Due Sicilie* (1819), lo stesso sovrano regolò la materia in modo diverso: fissata la maggiore età e quindi la piena libertà di decisione a 25 anni (art. 411), il matrimonio era ammesso anche a partire dall'età di 14 anni, per l'uomo, e di 12 per la donna, ma solo con il consenso dei genitori o almeno del padre (art. 163).

Le leggi per gli abitanti di San Leucio, «che da ora innanzi considerarsi debbono, come una medesima famiglia», sottolineano tratti del governo reale – l'amore, la benevolenza e la premura, in primo luogo - che lo distinguono da quello tirannico e dispotico.

Roberto Bellarmino, cardinale e teologo, fra le virtù politiche del principe cristiano, illustra in *De officio principis christiani erga inferiores* (1619), la sua opera più antimachiavellica, comprese proprio la «carità paterna», la quale rendeva il rapporto con i sudditi analogo a quello fra il padre e i suoi figli¹¹¹. A un atteggiamento paternalistico, ma giusto e rispettoso della dignità umana e dell'onore dei sudditi, da parte del sovrano diede il suo assenso Galanti per il quale, sulla base del diritto naturale, fondamento di ogni regolazione dei rapporti sociali, «la monarchia temperata ci presenta l'idea provvida di un padre di famiglia». «Il governo monarchico è l'immagine del governo di famiglia. Il monarca dovrebbe essere il padre tra i suoi figli», ma le sue decisioni sono da considerare giuste solo se «conformi o convenienti a tutti gl'interessi

105. BERRINO 1999, p. 50.

106. BERRINO 1999, p. 68.

107. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXX.

108. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXVI.

109. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXVI.

110. *Ibidem*. Nel testo si legge: «Nella scelta non si mischino punto i genitori, ma sia libera de' giovani».

111. BELLARMINO 2019, capitolo VII, pp. 41-53.

particolari»¹¹². La concezione settecentesca del dispotismo illuminato e dell'assolutismo paternalistico e benevolo trovò un sostegno anche nel pensiero di Leibniz, per il quale l'autorità dello Stato era ben impersonata dal buon principe, in grado di assicurare la felicità dei propri sudditi, non con la costrizione, ma con l'educazione¹¹³.

Nel secolo XVIII il governo «paterno» aveva radici analoghe a quelle dell'assolutismo. A questi principi dedicò la sua attenzione John Locke¹¹⁴ che, in *Two Treatises of Government* (1689), ne svolse un'esauriente analisi, in riferimento all'opinione, esposta da Robert Filmer nella sua opera *Patriarcha: or the Natural Power of Kings* (1680), secondo la quale «il padre di famiglia non governa in base ad altra legge che a quella della sua volontà», che «la legge non è nient'altro che la volontà di colui che ha il potere del padre supremo»¹¹⁵. L'autorità del padre, aveva sostenuto Filmer, spettata in origine ad Adamo e successivamente appartenuta «di diritto a tutti i principi», sarebbe

un diritto divino inalterabile di sovranità, in base al quale un padre o principe ha un potere assoluto, arbitrario, illimitato e illimitabile, sulla vita, le libertà e i possedimenti dei suoi figli e sudditi. (...) Egli [è] signore o proprietario di ogni cosa e la sua volontà illimitata [è] la loro legge¹¹⁶.

Il pensiero di Locke, in cui si coniugano difesa della libertà individuale e critica dell'arbitrio del potere regale, non riconosceva a nessuno il diritto di parlare in nome di Dio e della legge divina e riteneva che la sovranità avesse le sue origini nel popolo, sempre libero di riprendere la propria autorità nei confronti di un principe inadempiente¹¹⁷. Al contrario di Filmer, il liberale Locke si propose quindi di dimostrare «che il potere di un magistrato su un suddito debba essere distinto da quello di un padre sopra i suoi figli, di un padrone sopra il suo servo, di un marito sopra la moglie, di un signore sopra il suo schiavo» e che esiste una sostanziale «differenza tra il governante di uno Stato, il padre di una famiglia e il capitano di una galera»¹¹⁸.

Il paternalismo di Ferdinando, «amorevol padre e sovrano filosofo»¹¹⁹, ha un fondamento anche nel principio illuministico ed eudemonistico di cui si è già parlato, in base al quale è naturale nell'uomo l'aspirazione alla felicità. «Il piacere, sosteneva Epicuro nella lettera a Meneceo, è principio e fine della vita beata» ed è «il bene primo e a noi connaturato»¹²⁰. «Il saggio cerca non il cibo più abbondante, ma quello più gradevole»¹²¹. Guidare il popolo nella ricerca della felicità e della prosperità è garanzia di stabilità e di solidità del potere. Il monarca, scrisse Giambattista Vico,

stringa dentro l'ordine naturale di mantenere contenti i popoli e soddisfatti della loro religione e della loro natural libertà, senza la quale universal soddisfazione e contentezza de' popoli gli Stati monarchici non sono né durevoli né sicuri¹²².

112. GALANTI 2003, p. 61.

113. COTTA 1972, p. 951,

114. LOCKE 2007.

115. LOCKE 2007, p. 69.

116. LOCKE 2007, p. 70.

117. MARQUER 2020, pp. 164-165; 170-171.

118. MARQUER 2020, pp. 188-189.

119. Questo l'appellativo con cui il citato manoscritto della Biblioteca Palatina si riferisce al sovrano, fondatore della colonia «propria dell'illuminato secolo nostro» (TISCI 2020, pp. 160-161).

120. EPICURO 2020, p. 35.

121. *Ibidem*.

122. VICO 1977, p. 703.

Pur partendo da analoghi schemi di pensiero, a conclusioni differenti giunse l'elaborazione teorica di Federico II di Prussia. Chi interpreta il ruolo di guida suprema dello Stato non è il padrone assoluto del suo popolo, ma il suo «primo servitore», che deve condurlo verso il benessere, la giustizia e la felicità. Questa l'idea che sottende l'*Antimachiavelli* (1739), l'opera, così chiamata su consiglio di Voltaire, nella quale Federico II di Prussia sostenne, al contrario dell'umanista fiorentino, che un principe che, invece di farsi temere, «saprà farsi amare, regnerà sui cuori: i suoi sudditi si renderanno conto che è vantaggioso averlo come padrone»¹²³. Tuttavia «la felicità del mondo» implica che «i principi siano buoni, ma non troppo indulgenti, perché la bontà deve essere sempre una virtù, mai una debolezza»¹²⁴. Federico, protestante e nemico dell'oscurantismo religioso e di ogni forma di fanatismo, si diceva anche convinto che «il popolo amerà un principe ateo, ma onesto, che lo renda prospero, più di uno devoto, scellerato e malvagio»¹²⁵.

Contro il principe proposto da Machiavelli, capace di interpretare la netta distinzione fra politica e morale, si scagliò anche Gaetano Filangieri che nel *Piano ragionato* della sua *Scienza della legislazione* auspicò la rivolta contro quella sorta di despota da parte di «tutta l'Umanità», in modo che «la pubblica disapprovazione sarà il giusto premio della sua bassezza»¹²⁶.

L'Illuminismo, «laboratorio della modernità»¹²⁷ e abito mentale fiducioso nel rinnovamento e nel progresso umano¹²⁸, diede un impulso importante alla delegittimazione della sovranità per diritto divino, sia dando nuovo impulso alle teorie giusnaturalistiche, a cui si è accennato, sia generando movimenti che promuovevano i principi della tolleranza religiosa. Il deismo, indirizzo derivante da quest'orientamento, partiva dalla convinzione che del creatore del mondo non si possa affermare altro che la sua esistenza, come condizione necessaria per il funzionamento delle leggi della natura. «Purché si abbia fede in un Dio, - scrisse Voltaire nel suo *Dizionario filosofico*¹²⁹ (1764), a proposito del regime di tolleranza religiosa vigente nell'America inglese - qualunque religione è ben accolta». Non tutti i governanti dell'epoca si opposero a queste idee. Federico II di Prussia e Giuseppe II, figlio di Maria Teresa d'Asburgo, misero in primo piano, rispetto all'uniformità religiosa dei sudditi, i valori, come la prosperità dello Stato, sui quali, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, puntare per saldare le relazioni fra il popolo e il sovrano¹³⁰. Così nel 1781 Giuseppe II decretò la libertà in materia di religione e l'anno seguente l'uguaglianza formale di tutti i sudditi davanti alla legge.

A rendere ancor più composito e movimentato il contesto culturale della seconda metà del secolo XVIII contribuisce, quasi contemporaneo al corpo di leggi leuciane, il *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato* (1792) di Wilhelm von Humboldt, in cui si delinea il superamento di questa concezione illuministica del sovrano assoluto come supremo garante del benessere e della felicità del suo popolo. Per il filosofo, linguista e diplomatico prussiano, infatti, lo Stato «non deve occuparsi del benessere positivo dei cittadini; non della loro vita e della loro salute; non

123. FEDERICO II DI HOHENZOLLERN 1987, p. 77.

124. FEDERICO II DI HOHENZOLLERN 1987, p. 78.

125. FEDERICO II DI HOHENZOLLERN 1987, p. 84.

126. FEDERICO II DI HOHENZOLLERN 1987, p. 9.

127. FERRONE 2019, p. 3.

128. GEYMONAT 1971, pp. 15-17.

129. VOLTAIRE 1977, p. 629. L'anno precedente Voltaire aveva pubblicato il *Trattato sulla tolleranza*.

130. OUTRAM 2020, p. 169.

deve occuparsi che della [loro] sicurezza»¹³¹, limitandosi a rimuovere gli ostacoli alla libertà, a intervenire quando l'azione di un individuo invade la sfera di attività e la proprietà degli altri. Gli uomini possono essere felici solo se lasciati liberi di sviluppare le proprie energie. L'organizzazione dello Stato va considerata pertanto «come un mezzo necessario, [anzi] come un male necessario, in quanto è legata alla limitazione della libertà»¹³².

L'UTOPIA E LE FINALITÀ DELLA LEGISLAZIONE LEUCIANA

Le leggi leuciane sono state spesso considerate una sorta di salto nell'utopia (termine la cui etimologia rinvia al significato di «non luogo»), sullo stesso piano prospettico di opere come quelle di Thomas More, Francis Bacon e Tommaso Campanella. Kruft, nel suo studio *Le città utopiche: la città ideale dal XV al XVIII secolo fra utopia e realtà*¹³³, ha affiancato la Colonia di San Leucio a Pienza, prima città ideale (1459), e ad altri esperimenti filosofico-urbanistici. Il fortunato genere letterario utopico fondato da More¹³⁴ si regge sul presupposto che l'utopia sia l'aspirazione a un mondo non esistente, ma migliore e più giusto di quello reale, proponendo spesso una nuova idea di convivenza sociale. Gli utopisti - ha scritto Mario Trombino citando uno studio di Luigi Firpo - sono quei «lucidi realisti» che, rifugiandosi nella «speranza in un mondo che non c'è», ma conservandone vivo l'orizzonte d'attesa, «fanno l'unica cosa che ad essi è data: come naufraghi sulle sponde di remote isole inospitali, gettano ai posteri un messaggio nella bottiglia»¹³⁵. Un'interpretazione «patologica» dell'utopia ne fa un tentativo di evasione in un non-luogo dove rifugiarsi per sfuggire all'impossibilità di realizzare un cambiamento, che le condizioni storiche rendono impossibile¹³⁶. In San Leucio, invece, Ludovico Martello ha visto un'utopia in quanto «microuniverso fuori dalla realtà vigente», «luogo dove arrestare il mutamento storico: dove fissare il tempo di una sorta di eterno presente»¹³⁷. A proposito di S. Leucio, più che di utopia o di utopie, Lucio D'Alessandro invece ha proposto di parlare di «eterotopia», come realizzazione di una sorta di «insula felice», di «un altro luogo», rispetto alla capitale del regno, «immensa, esplosiva, ingovernabile»¹³⁸.

Tuttavia mi sembra che il confronto fra i classici modelli di utopie e il caso leuciano implichi almeno una non trascurabile distinzione fra tentativi di disegnare, anche attraverso le forme del racconto utopico, comunità immaginarie e perfette - un vero «non luogo» - da contrapporre, con una decisa passione morale e civile, al mondo reale e alle sue ingiustizie, da un lato, e, dall'altro, la pratica introduzione per via autoritaria di un complesso di norme in una comunità effettivamente esistente per realizzare il progetto di un ideale stile di vita, privo di contraddizioni e lon-

131. HUMBOLDT 1965, p. 104.

132. HUMBOLDT 1965, p. 152.

133. KRUFT 1990.

134. Con l'*Utopia* di Tommaso Moro, come con il *Principe* di Machiavelli, - ha scritto Ugo Dotti - comincia una nuova fase del pensiero politico (DOTTI 2020, p. 14).

135. TROMBINO 2010, p. 8.

136. VERRA 1984.

137. MARTELLO 2011, pp. 7-8.

138. D'ALESSANDRO 2009, p. 77.

tano dal mondo esterno¹³⁹. In questo senso, mentre l'immaginaria Nuova Atlantide¹⁴⁰ di Bacon costituisce la proiezione nel «non luogo» di una profezia scientifico-utopica, fondata sull'utile conoscenza sperimentale delle leggi della natura, alla quale «si comanda solo ubbidendole»¹⁴¹, l'isola di Utopia¹⁴² di More e la Città del Sole¹⁴³ di Campanella rappresentano modelli con cui i rispettivi autori intesero rappresentare e denunciare, con esplicite e dirette allusioni, limiti, incongruenze e aberrazioni del mondo in cui vivevano. Oltre al comune riferimento a remote comunità molto circoscritte, che però ha lo scopo di indicare alternative radicali al mondo reale, queste utopie condividono con quella di San Leucio il confronto, sul piano morale, della realtà con lo stato di natura. Il riferimento a questa lontana condizione dell'umanità costituisce la postazione ideale per guardare verso un futuro positivo e non ancora contaminato e corrotto dalla civilizzazione e per aspirare a un ordine sociale fondato, nella Nuova Atlantide, su una prospettiva di progresso scientifico, e regolato, negli altri due casi, da principi di uguaglianza, fratellanza e operosità. Distante da questi modelli utopici appare il desiderio di re Ferdinando di far vivere al riparo dai pericoli del mondo esterno la comunità, i cui giovani, educati a osservare i sani principi morali da lui concepiti, possano crescere «ben distinti da tutto il resto de' miei popoli»¹⁴⁴, diventando un giorno «gli oggetti della mia compiacenza»¹⁴⁵.

Un'ampia diffusione ebbe nel secolo XVIII la letteratura utopica, genere idoneo ad alimentare un orizzonte di aspettative e un clima di attesa verso un radicale rinnovamento morale e sociale. Al contrario di altri giusnaturalisti, Morelly, il cui modello legislativo è stato da molti considerato il più affine alle leggi leuciane, affermava che la sua opera aveva il solo scopo di indicare «gli insegnamenti più belli e semplici della natura»¹⁴⁶, denunciando i mali, i delitti e gli errori che caratterizzavano la società del suo tempo. Avvertendo, come in genere gli illuministi, il dovere di diffondere la cultura e il primato della ragione¹⁴⁷, si mostrava convinto quindi che fosse compito dei saggi rappresentare ai governanti, indipendentemente dall'estensione e dalla popolosità dello Stato, l'opportunità del recupero dei valori vigenti in quel primigenio stato d'innocenza, dal quale la società si era allontanata a seguito dell'incremento demografico e delle migrazioni. Lo schema di apparato legislativo che costituisce la quarta parte dell'opera di Morelly ha il suo fondamento nell'abolizione della proprietà privata, principale fattore di ingiustizia e di vizi dell'uomo. Invece di dissolvere la famiglia nella società, come aveva fatto Tommaso Campanella, Morelly proponeva proprio questo istituto alla base dell'organizzazione sociale. Tuttavia ammetteva il divorzio, anche se soltanto dopo dieci anni di matrimonio e alla condizione che il divorziato non sposasse una persona più giovane della precedente.

139. Nel confronto con la «definizione moreana di utopia», Tisci ne sottolinea la distanza dal progetto di S. Leucio, «luogo reale nel quale il Sovrano era posto al centro di un sistema sociale e ordinamentale teocratico (...), un luogo distante dalla rotta verso Utopia» (TISCI 2013, p. 77).

140. L'opera che reca questo titolo fu pubblicata da Francis Bacon nel 1626.

141. SCHIAVONE 2020, p. XLIII.

142. L'opera di Thomas More fu pubblicata nel 1516.

143. L'opera di Tommaso Campanella fu composta in lingua italiana nel 1602.

144. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXXVI.

145. *Ibidem*.

146. MORELLY 1975, p. 43.

147. GEYMONAT 1971, pp. 15-17.

LA CRISI DEL RIFORMISMO E LA FINE DEL SECOLO

Negli ultimi anni del secolo andò progressivamente esaurendosi nel Regno di Napoli la spinta riformistica, che comunque non aveva dato luogo alle innovazioni che si erano prodotte in altri Stati italiani, innanzitutto quelli soggetti agli Asburgo (Lombardo-Veneto e Granducato di Toscana).

La prematura morte di Gaetano Filangieri nel 1788 segnò la fine dell'elaborazione di un pensiero che mirava a conciliare radicalismo e riformismo e di un fruttuoso rapporto intellettuale con i giovani illuministi, che da allora si orientarono in altre direzioni. Francesco Saverio Salfi – hanno fatto notare Lazzarich-Borrelli - sottolineò come le potenzialità di sviluppo dei principi enunciati dal codice leuciano fossero rimaste, con la scomparsa di Filangieri, prive di sviluppi per l'assenza di «colui che avrebbe potuto affrettare il bene del suo paese, colui che poteva ad un tempo far nascere e porre ad esecuzione così bel pensiero»¹⁴⁸. Paolo Frascani, ricostruendo la vicenda intellettuale e politica di Matteo Galdi, ha sottolineato che la morte di Filangieri segnò «l'inizio di una nuova fase in cui, molti giovani che hanno perso, con lui, una sicura guida, il punto di riferimento della mediazione tra radicalismo e riformismo, sentiranno l'esigenza di risolvere con metodi nuovi i problemi della società meridionale»¹⁴⁹. Rotto il «compromesso fragile»¹⁵⁰ che aveva reso possibile l'equilibrio fra gli intellettuali e l'assolutismo, lo stesso Galdi, avvicinato al radicalismo giacobino, fu coinvolto sia pur marginalmente, insieme con Planelli, nella cospirazione del 1794. Con la scoperta e con la repressione dei protagonisti di questa trama, Galdi decise di trasferirsi nella Francia rivoluzionaria, da dove tornò a Napoli durante il periodo murattiano. Anche Giuseppe Maria Galanti, collaboratore della monarchia borbonica, da cui aveva ricevuto diversi incarichi di studio e politici, pur avendo mantenuto un atteggiamento prudente durante la Repubblica del 1799, subì comunque la dura reazione borbonica e sanfedista. Costretto a fuggire per evitare il peggio, tornò alla vita pubblica con l'avvento di Giuseppe Bonaparte nel 1806, anno in cui compose il già citato *Testamento forense*, nel quale disegnò un quadro desolante dello stato del diritto nel Regno di Napoli, maturato nella sua esperienza precedente. Dalla visita delle province, infatti, compiuta per incarico governativo durante il regno di Ferdinando IV¹⁵¹, l'economista e giurista molisano aveva tratto la constatazione che «la nazione in generale non ha alcuna consistenza politica ed in conseguenza lo Stato va privo della sua vera forza». Si era quindi convinto che le leggi fossero «senza forza [e] i tribunali senz'attività», che il popolo non nutrisse più alcuna fiducia nel governo e che «da per tutto si sospira una riforma, una nuova organizzazione delle facoltà giurisdizionali, un nuov'ordine di cose»¹⁵². E concludeva rammentando di aver sottoposto

alla seria considerazione del re [Ferdinando] che quando un corpo politico esiste con cattive leggi, con cattivi costumi, la corruzione ed il disordine non possono poi avere un progresso infinito, onde si deve temere la crisi, cioè la dissoluzione dello stato civile. Una buona costituzione è quella in cui la giustizia sia bene ordinata e di tutte le forme politiche questa è quella che più concorre alla buona economia della società e che più affeziona i popoli al governo¹⁵³.

148. LAZZARICH-BORRELLI 2012, p. 350.

149. FRASCANI 1972, pp. 209-210.

150. TISCI 2013, p. 78.

151. Fra il 1786 e il 1794 Galanti pubblicò, in cinque volumi, la *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie*, rimasta incompleta.

152. GALANTI 2003, p. 199.

153. *Ibidem*.

Pasquale Villani, nel sottolineare la discontinuità fra riforme e rivoluzione e gli «invalicabili» limiti del riformismo, indicò fra i «caratteri predominanti» di questo indirizzo politico e culturale «incertezze, esitazioni, contraddizioni», «la mancanza di un centro direttivo, di un criterio unitario e di efficace coordinamento». Chi si era impegnato, anche con generosità, a criticare «l'anacronismo tra il sistema semif feudale ancora vigente e l'esigenza sempre più avvertita di un governo accentrato, assoluto e illuminato», in realtà aveva continuato a «muoversi nell'ambito del vecchio sistema»¹⁵⁴. La Rivoluzione poi, anche prima di travolgere direttamente il Regno, contribuì a spezzare «la concordia tra intellettuali riformatori e monarchia», la quale era sempre più assorbita dal timore del contagio delle idee. Come si è detto, molte personalità maturate nella cultura dell'Illuminismo si spostarono su posizioni più radicali, inconciliabili con gli schemi dell'antico regime, e alcune di esse pagarono con la vita l'adesione alla Repubblica napoletana del 1799.

Anche l'esperimento leuciano non diede i risultati sperati: nella colonia diventarono presto frequenti le infrazioni alle leggi (soprattutto legate a gioco, debiti, furti, violenze) che continuarono, nonostante il formale e accorato richiamo al rispetto della normativa vigente che il Cosmi nel 1797 dovette rivolgere alla comunità adunata per eleggere i Seniori. La crisi del modello di comunità ideale, animata dall'amore verso Dio e verso il prossimo, nella sincera adesione a norme portatrici di benessere e di felicità, costrinse il soprintendente a procedere, per ristabilire l'ordine e il rispetto delle leggi imposte dal sovrano, a espulsioni ed esili, la massima sanzione prevista dalle norme locali. Anche l'andamento economico dell'azienda, tutt'altro che brillante, spinse già nel 1798 a concedere in affitto a privati la gestione delle maestranze della colonia e perfino parti del ciclo produttivo della seta¹⁵⁵, premessa di una prassi proseguita negli anni successivi.

154. VILLANI 1973, p. 228.

155. TESCIONE 1961, pp. 229-231.

CONCLUSIONI

Non credo che per una valutazione delle leggi leuciane ci si possa allontanare molto dal giudizio espresso da Giovanni Tescione nel suo volume del 1961¹⁵⁶. Premessa l'ispirazione delle leggi leuciane ai principi stabiliti da Bernardo Tanucci e da Gaetano Filangieri, lo studioso casertano attribuì senz'altro la sostanziale paternità del loro contenuto allo stesso Ferdinando IV, desideroso di dare alla colonia – già il termine sottolineava i caratteri speciali della comunità – «una legge che servisse ad assicurarne lo sviluppo e a procurare a lui onore e plauso»¹⁵⁷. Non erano infatti soltanto frutto di regale retorica le motivazioni contenute nella premessa alle leggi, nella quale il re spiegava i motivi del suo desiderio di stabilire una sua dimora lontano dalle città, idea dalla quale trasse origine la «popolazione di San Leucio». Il re, constatato che la Reggia di Caserta non era che «un'altra città in mezzo alla campagna, colle istesse idee del lusso e della magnificenza della Capitale», sognava di trovar rifugio e pace dal «rumore della Corte» e in sostanza dalle tensioni della politica e del governo in «un luogo più separato, che fosse quasi un romitorio», in cui potersi godere «il silenzio e la solitudine atta alla meditazione ed al riposo dello spirito»¹⁵⁸. Di quanto fatto per la colonia di San Leucio il re dovette compiacersi fino a volerne diffondere la notizia ripubblicando ancora nel 1816 il testo delle leggi leuciane. Andarono presto deluse invece le aspettative e le speranze nell'estensione all'intero regno dei principi del corpo normativo leuciano, che rimase «un evento isolato e incompiuto nelle sue potenzialità»¹⁵⁹.

Il testo delle leggi leuciane, caratterizzato dai numerosi richiami ai concetti di stato di natura, di felicità, di utile, di uguaglianza e di operosità, attingeva al medesimo bagaglio di principi e di aspirazioni da cui provenivano le idee degli illuministi. Il riformismo monarchico tuttavia mirava a modificare, senza però sconvolgerli, gli antichi equilibri sociali e a dar sfogo al proprio desiderio di superare, rifugiandosi in ambiti di portata locale, contraddizioni e conflitti che non era in grado di risolvere nella realtà e che sarebbero stati affrontati, in un diverso contesto e con altri mezzi ed esiti, durante il Decennio francese. Gli illuministi si rivelarono intenzionati invece a guardare lontano, verso il futuro, e a impegnarsi, con la loro critica corrosiva e allo stesso tempo costruttiva, a spostare in avanti, condizionando in tal senso la monarchia, gli assetti politici, istituzionali, economici e sociali ereditati dall'antico regime. Per questa «combattiva revisione critica della tradizione», l'Illuminismo, ha scritto Nicolao Merker, costituì una vera «rivoluzione culturale», la cui forza stava nel suo essere «una precettistica per la prassi, nel fatto che gli intellettuali schierati in favore delle nuove idee vedessero in esse lo strumento concettuale per trasformare la società e la vita degli uomini»¹⁶⁰.

La colonia leuciana nasceva, come si è detto, sotto la stretta e personale tutela del re, che, come un premuroso padre di famiglia, intendeva condurne gli abitanti a uno stato di onesta agiatezza e di morigerata felicità, prescrivendo, con paterna benevolenza, regole e doveri negativi e positivi che non lasciavano spazio a discrezionalità, a diritti e a licenziose libertà. Le principali fasi della vita, i comportamenti giornalieri e perfino la sfera dei sentimenti erano dettagliatamente regolati dal sovrano, nella convinzione che una normativa esaustiva riuscisse a scongiurare dissolutezza e immoralità.

156. TESCIONE 1961, p. 220.

157. TESCIONE 1961, p. 180.

158. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, pp. III-IV.

159. LAZZARICH - BORRELLI 2012, p. 369.

160. MERKER 2017, pp. 10-11.

Le leggi stabiliscono infatti, attraverso una minuta precettistica morale e cattolica¹⁶¹, l'orario e le modalità delle preghiere del mattino e della sera, la data e il rituale dei matrimoni¹⁶², dell'elezione dei Seniori¹⁶³ e dei funerali e perfino la durata del lutto¹⁶⁴. Il coevo testo dei *Doveri* contiene una sorta di catechismo, in cui sono raccolti in forma di domanda e di risposta, i principali precetti sui quali si fondava il pensiero di Ferdinando, mentre l'*Orario*, anch'esso coevo alle leggi, prescriveva mese per mese e addirittura ora per ora l'articolazione dei doveri a cui era tenuto, nell'arco della giornata, ogni abitante della colonia. «La minuziosità di quelle leggi – si legge in un articolo di D. Modrone del 1961 – è tale che ben poco lascia alla libertà individuale e alla possibilità d'iniziativa»¹⁶⁵. Rigidi e invalicabili confini verso l'esterno erigevano le leggi della «società», con la minaccia della pena dell'espulsione a chi ne avesse violati i principi, con lo scopo di impedire la contaminazione dei leuciani con l'immoralità e con le turbolenze del mondo, nelle quali sarebbe stato rigettato chi non avesse rispettato i genitori o gli anziani¹⁶⁶. La colonia si configurava in effetti come «un'isola di terra, chiusa dall'interno all'esterno e dall'esterno all'interno»¹⁶⁷, il cui ordinamento impediva anche la semplice apertura e lo scambio con l'esterno. «Essendo lo scopo di questa Società che tutti rimangan nel luogo»¹⁶⁸, erano infatti punite con il bando perpetuo le fanciulle che avessero deciso di sposare soggetti «esteri» e i giovani decisi a sposare donne forestiere non esperte nell'arte tessile¹⁶⁹. Gli artefici esteri poi sarebbero stati ammessi alla colonia solo dopo un anno di prova¹⁷⁰, mentre dei forestieri che fossero transitati per San Leucio i Seniori avrebbero dovuto «dar'esatto conto» dei motivi, della famiglia che li avesse ospitati e del tempo che vi avrebbero trascorso¹⁷¹.

In conclusione, quella di San Leucio appare allora come una società distinta e separata dal resto del regno da un regime speciale, fatta di persone concrete e non immaginarie, ma allo stesso tempo tendente all'utopia, perché progettata, con uno specifico corpo di leggi, per raggiungere un ideale e assoluto stato di perfezione per la soddisfazione di Ferdinando.

Il trascorrere del tempo non ha ridotto il fascino che i principi fondanti delle leggi leuciane esercitano sulla fantasia e sull'immaginazione di chi ne ha apprezzato il senso. Direi anzi che la distanza di tempo e il confronto con il presente sembrano averne promosso l'idealizzazione e ampliato il potere di attrazione, incrementandone la forza e il valore simbolico, fino ad alimentare, in chi si riconosce, anche attraverso la memoria trasmessa di generazione in generazione, in quella storia e in quella tradizione, un suggestivo mito, che, se compreso e unito a una sincera esigenza di ritrovare le proprie radici profonde, può ancora suscitare un positivo senso di appartenenza e generare legami di autentica solidarietà.

161. Lazzarich e Borrelli hanno sottolineato come il monarca, con le sue leggi, abbia attuato nella sua colonia una sorta di «polizia cristiana» con cui «far convergere magnificenza, pietà e religione» (LAZZARICH - BORRELLI 2012, p. 368).

162. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXVII.

163. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XLVIII.

164. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, pp. LII-LIV.

165. MODRONE 1961, p. 366. Copia della recensione al volume TESCIONE 1932 si trova in COMUNE DI CASERTA, *Archivio di Giovanni e Giuseppe Tescione*, 1.6.2.8.

166. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXXIX.

167. D'ALESSANDRO 2009, p. 74.

168. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXVIII.

169. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XXIX.

170. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. LVII.

171. FERDINANDO IV DI BORBONE 2004, p. XLVI.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ACTON 1997 = H. Acton, *I Borboni di Napoli*, Firenze 1997.
- ASCIONE - CIRILLO - PICCINELLI 2012 = *Caserta e l'utopia di San Leucio. La costruzione dei Siti Reali borbonici*, a cura di I. Ascione, G. Cirillo, G.M. Piccinelli, Roma 2012.
- ASTUTI 1967 = G. Astuti, *La formazione dello Stato moderno in Italia. Lezioni di storia del diritto italiano*, vol. I, Torino 1967.
- AZARA 1959 = A. Azara, "Codice", in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino, UTET, III, 1959.
- BACON 2020 = F. Bacon, *Nuova Atlantide*, Milano 2020.
- BATTAGLINI 1983 = M. Battaglini, *La fabbrica del Re. L'esperimento di San Leucio tra paternalismo e illuminismo*, Roma 1983.
- BATTISTI 1974 = E. Battisti, "San Leucio come utopia", in *Controspazio*, dicembre 1974.
- BECCARIA 2018 = C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano 2018.
- BELLARMINO 2019 = R. Bellarmino, *Le virtù politiche di chi sta al potere*, Capua 2019.
- BERRINO 1999 = A. Berrino, *Storie di successioni nel Mezzogiorno prenapoleonico*, Roma 1999.
- BIANCHINI 1983 = L. Bianchini, *Della storia delle finanze del Regno di Napoli*, Bologna 1983.
- BOLOGNA 2008 = L. Bologna, *Piccola storia della Real Colonia e Regolamento interno della fabbrica delle sete di S. Leucio con le leggi del buon governo*, 2008.
- BRANCACCIO 2012 = G. Brancaccio, "I Siti Reali e San Leucio", in *Caserta e l'utopia di San Leucio. La costruzione dei Siti Reali borbonici*, Roma 2012.
- CAMPANELLA 2009 = T. Campanella, *La Città del Sole*, Milano 2009.
- CARNINO 2014 = C. Carnino, *Lusso e benessere nell'Italia del Settecento*, Milano 2014.
- CAPRA 2017 = C. Capra, *La felicità per tutti. Figure e temi dell'Illuminismo lombardo*, Canterano Roma 2017.
- COLLETTA 1989 = P. Colletta, *Storia del Reame di Napoli*, Roma 1989.
- CONSIGLIO 2014 = F. Consiglio, "Il concetto di Natura nella filosofia di Denis Diderot", in *Alia: rivista de estudios transversales* 3, 2014: 7-22.
- COTTA 1972 = S. Cotta, "Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo", in *Nuove questioni di storia moderna*, vol. II, Milano 1972.
- D'ALESSANDRO 2009 = L. D'Alessandro, *San Leucio: l'utopia di un re tra gestione degli spazi e contraddizione dei tempi*, in *Università degli studi Suor Orsola Benincasa. Annali*, Napoli 2009.
- DE CESARE 1863 = G. De Cesare, *Vita della venerabile serva di Dio Maria Cristina*, Napoli 1863.
- DEL BAGNO 2003 = I. Del Bagno, "Giuseppe Maria Galanti tra riforme e rivoluzioni", in *GALANTI* 2003.
- DEL VECCHIO 1959 = G. Del Vecchio, "Contratto sociale", in *Novissimo Digesto Italiano*, IV, Torino 1959.
- DOTTI 2020 = U. Dotti, "Introduzione", in *More* 2020.
- DUMAS 2003 = A. Dumas, *Storia dei Borbone di Napoli*, Napoli 2003.

- EPICURO 2020 = Epicuro, *Lettera sulla felicità*, Milano 2020.
- FECI 2018 = S. Feci, “L’esclusione delle donne dalla successione ereditaria in Italia tra Medioevo ed età moderna: una questione aperta”, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 91 (2018), 1: 149-181.
- FEDERICO II DI HOHENZOLLERN 1987 = Federico II di Hohenzollern, *L’Antimachiavelli*, Pordenone 1987.
- FERDINANDO IV DI BORBONE 2004 = Ferdinando IV di Borbone, *Origine della popolazione di S. Leucio*, S. Leucio 2004.
- FERRONE 2019 = V. Ferrone, *Il mondo dell’Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino 2019.
- FILANGIERI 1998 = G. Filangieri, *La scienza della legislazione. Piano ragionato dell’opera*, Napoli 1998.
- FRASCANI 1972 = P. Frascani, “Matteo Galdi: analisi di una trasformazione ideologica durante il periodo rivoluzionario-napoleonico in Italia”, in *Rassegna storica del Risorgimento*, LIX, fasc. II (aprile-giugno 1972).
- GALANTI 2003 = G.M. Galanti, *Testamento forense*, Cava de’ Tirreni 2003.
- GALDI 2004 = M. Galdi, *Analisi ragionata del codice fernandino per la popolazione di S. Leucio, 1790*, in FERDINANDO IV DI BORBONE 2004.
- GEYMONAT 1970 = L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, II, Milano 1970.
- GEYMONAT 1971 = L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, III, Milano 1971.
- GREGOROVIVUS 1969 = F. Gregorovivus, *Passeggiate per l’Italia. Campania, Sicilia*, Roma 1969.
- HUMBOLDT 1965 = W. von Humboldt, *Saggio sui limiti dell’attività dello Stato*, Milano 1965.
- JESI 1980 = F. Jesi, *Mito*, Milano 1980.
- KANT 2017 = I. Kant, *Che cos’è l’Illuminismo?*, a cura di N. Merker, Roma 2017.
- KRUFFT 1990 = H. W. Krufft, *Le città utopiche: la città ideale dal XV al XVIII secolo fra utopia e realtà*, Bari 1990.
- LAZZARICH - BORRELLI 2012 = D. Lazzarich – G. Borrelli, *I Borbone a San Leucio: un esperimento di polizia cristiana*, in ASCIONE - CIRILLO - PICCINELLI 2012.
- LEMMI 1906 = F. Lemmi, *Le origini del Risorgimento italiano (1789-1815)*, Milano 1906.
- LOCKE 2007 = J. Locke, *Due trattati sul governo*, a cura di Brunella Casalini, Pisa 2007.
- LUPORINI 1987 = L. Luporini, “Per una lettura della voce «Droit naturel» nell’Encyclopédie”, in *Studi storici*, 28, 3 (luglio-settembre 1987).
- MARQUER 2020 = E. Marquer, “Leggi, diritti e contratto. Grozio, Hobbes e Locke”, in *La filosofia dei moderni. Storia e temi*, a cura di G. Paganini, Roma 2020.
- MARTELLO 2011 = L. Martello, “L’enigma della reale Colonia di San Leucio”, in *Archivio storico del Sannio*, 2011 (1-2).
- MERKER 2017 = N. Merker, *Introduzione*, in KANT 2017.
- MODRONE 1961 = D. Modrone, “San Leucio e l’arte della seta nel Mezzogiorno d’Italia, Napoli, Montanino, 1961”, in *La civiltà cattolica*, anno 114, 17 agosto 1961, Quaderno 2716, vol. III, n. 16, 365-366.

- MORELLY 1975 = É. G. Morelly, *Codice della natura*, Torino 1975.
- MORE 2020 = T. More, *Utopia*, Milano 2020.
- MORO 2010 = T. Moro, *Utopia*, Firenze 2010.
- Outram 2020 = D. Outram, *L'Illuminismo*, Bologna 2020.
- Planelli 1779 = A. Planelli, *Saggio sull'educazione de' principi*, Napoli 1779.
- ROUSSEAU 2012 = J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Milano 2012.
- RUGGIERO 1999 = G. Ruggiero, *Gaetano Filangieri. Un uomo, una famiglia, un amore nella Napoli del Settecento*, Napoli 1999.
- SCHIAVONE 2020: G. Schiavone, "Introduzione", in BACON 2020.
- SODANO - BREVETTI 2016, 2020 = *Io, la Regina. Maria Carolina d'Asburgo-Lorena tra politica, fede, arte e cultura*, a cura di G. Sodano e G. Brevetti, Palermo 2016, 2020.
- SORDI 1991 = B. Sordi, *L'amministrazione illuminata. Riforma delle comunità e progetti di costituzione nella Toscana leopoldina*, Milano 1991.
- STEFANI 1907 = S. Stefani, *Una colonia socialista nel regno dei Borboni*, Roma 1907.
- STENDARDI 1971 = G. G. Stendardi, "Statuto del Regno", in *Novissimo Digesto Italiano*, XVIII, Torino 1971.
- TESCIONE 1932 = G. Tescione, *L'arte della seta a Napoli e la colonia di S. Leucio*, Napoli 1932.
- TESCIONE 1961 = G. Tescione, *San Leucio e l'arte della seta nel Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 1961.
- TISCI 2013 = A. Tisci, *La costruzione di un mito: San Leucio e la ricerca della pubblica 'felicità'*, in ASCIONE - CIRILLO - PICCINELLI 2012.
- TISCI 2020 = A. Tisci, *La via della seta nel Regno di Napoli. Dalle politiche mercantilistiche alle riforme borboniche*, Napoli 2020.
- Trifone 1961 = R. Trifone, "Fedecomesso. Diritto intermedio", in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. VII; Torino 1961.
- TROMBINO 2010 = M. Trombino, *Un'invenzione geografica divenuta categoria politica*, in MORO 2010.
- VERDILE 2009 = N. Verdile, *Utopia sociale e utopia economica. Le esperienze di San Leucio e di New Lanark*, Roma 2009.
- VERRA 1984 = V. Verra, "Utopia", in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1984.
- VERRI 1763 = P. Verri, *Meditazioni sulla felicità*, Londra 1763.
- VICO 1977 = G. Vico, *La Scienza nuova*, Milano 1977.
- VILLANI 1973 = P. Villani, *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, Bari 1973.
- VOLTAIRE 1977 = Voltaire, *Dizionario filosofico*, Milano 1977.