

Il suicidio nel Settecento italiano: l'*Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato* di Appiano Buonafede

LUCA LANZETTA*

Abstract:

This article analyses Appiano Buonafede's *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato* (1761), the only monograph on this subject in Italy until the 19th century. Within a context dominated by Tridentine morality, Buonafede uses the refutation of the lawfulness of suicide and the history of philosophy as apologetic tools against the Enlightenment's attempt to construct a secular morality. Through a geographical and chronological analysis, the author traces the roots of this "error" in concepts such as pantheism and materialism, viewed as premises for the denial of Divine Providence. Furthermore, the text examines Buonafede's positioning within contemporary debates, from the controversies surrounding Paolo Sarpi to the clash with Stoicism and Montesquieu's thought. The work emerges as a fundamental historiographical laboratory in which the defense of Christian morality intertwines with the birth of modern philosophical historiography in Italy.

Keywords:

Appiano Buonafede, Suicide, XVIII century

Introduzione

Mentre nel Settecento in Europa, soprattutto in Inghilterra e Francia, il dibattito sulla liceità del suicidio arrivava al suo apice¹, in Italia l'argomento era piuttosto raro sia nei dibattiti che nei lavori accademici; inoltre, l'egemonia della moralità tridentina fece in modo che non venissero pubblicati lavori radicali a favore della libertà

* *Dottorato di Studi politici, Sapienza – Università degli Studi di Roma*

1 La letteratura riguardo al dibattito settecentesco sulla libertà di uccidersi è molto ampia, una panoramica generale, sostenuta da una corposa bibliografia, viene data M. Barbagli, *Congedarsi dal mondo*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 100-106; per quanto riguarda l'Inghilterra, è fondamentale M. MacDonald, T. R. Murphy, *Sleepless Souls*, Clarendon Press, Oxford 1990; invece, per la Francia, G. Minois, *Histoire du suicide*, Fayard, Paris 2014 e J. MacManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 1985.

di togliersi la vita². Tuttavia, dalla metà del secolo il discorso portato avanti oltralpe suscitò una certa eco anche in Italia, e almeno per Paolo Bernardini questo risveglio fu dovuto alla pubblicazione a Lucca nel 1761 della *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato* di Agatopisto Cromaziano, nome d'Arcadia del celestino Appiano Buonafede³.

Polemista, commediografo e poeta, Buonafede è ricordato quasi unicamente in quanto primo autore di una storia della filosofia in Italia, principalmente a causa dei terribili giudizi che ne diedero Ernesto Masi e soprattutto Benedetto Croce. Eppure, ricorda ancora Bernardini, in vita fu un riferimento per il Settecento "conservatore" italiano, come dimostrano le svariate edizioni delle sue opere e i giudizi dei suoi contemporanei Antonio Genovesi, Giandomenico Romagnosi e Vincenzo Cuoco, che ne ebbero grande stima e lodarono apertamente lo stile arguto e piano e l'acutezza delle argomentazioni⁴, al punto di essere definito, per lo stile, il «Voltaire d'Italia»⁵.

Nonostante fosse uno strenuo difensore delle prerogative della Chiesa romana, Buonafede, come molti altri ecclesiastici della sua epoca, mantenne un atteggiamento di apertura verso il pensiero moderno per quegli aspetti considerati meno pericolosi⁶. Il suo impianto filosofico è lontano da quello tradizionale peripateticoscolastico, aderisce al sensismo temperato diffusosi in Italia durante il XVIII secolo ed è forte l'interesse per Locke e l'empirismo⁷; infatti, seppur contrario alle concezioni della realtà platoniche e matematizzanti⁸, fu grande apprezzatore della scienza sperimentale, come evidente nei giudizi positivi fatti nei *Ritratti poetici storici e critici* per Bacon e Newton⁹. Come frequente nel Settecento¹⁰, è forte la diffidenza verso le dottrine metafisiche, ed infatti la sua produzione filosofica si concentra su riflessioni etiche, giuridiche e politiche¹¹. È in questi campi che appare il lato più conservatore

2 P.L. Bernardini, *Introduction. A culture of death: suicide in Italy in the Long Nineteenth Century 1798-1915*, in A. Virga, P.L. Bernardini (a cura di), *Voglio morire! Suicide in Italian Literature, Culture, and Society 1789-1919*, Cambridge Scholars Pub, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 1-25, pp. 4-6.

3 P.L. Bernardini, *Le Rive fatali di Keos. Il suicidio nella storia intellettuale europea da Montaigne a Kant*, Fondazione Ariodante Fabretti, Torino 2013, p. 155.

4 A. Benati, *Appiano Buonafede monaco Celestino. Appunti per una biografia religioso-culturale*, in Comune di Comacchio (a cura di), *Appiano Buonafede (Comacchio 1716-Roma 1793) un intellettuale cattolico tra l'Arcadia e i Lumi. Atti della giornata di studi tenuta a Comacchio il 31 ottobre 1987*, Deputazione provinciale ferrarese di storia patria, serie IV, vol V., Ferrara 1987, pp. 43-69: p. 67.

5 Ivi, p. 50.

6 A. Battistini, *Maschere e idoli biografici: i Ritratti poetici di Appiano Buonafede*, in A. Cristiani (a cura di), *Alle origini di una cultura riformatrice. Circolazione delle idee e modelli letterari nella Comacchio del Settecento*, CLUEB, Bologna 1998, pp. 221-255: pp. 245-246.

7 G. Piaia, *Un filosofo senza qualità*, in A. Cristiani (a cura di), *Alle origini di una cultura riformatrice* cit., pp. 135-148, pp. 143-145.

8 A. Battistini, *Maschere e idoli biografici*, cit., p. 228.

9 A.A. de Faba Cromaziano, *Ritratti poetici storici e critici di vari moderni uomini di lettere*, Pietro qu. G. B. Pasquali, Venezia 1796, vol. I, pp. 59-60 citato in G. Piaia, *Letteratura e storia della filosofia in Appiano Buonafede*, in *Appiano Buonafede un intellettuale tra l'Arcadia e i Lumi*, cit., pp. 85-122, p. 96.

10 G. Piaia, *Letteratura e storia della filosofia in Appiano Buonafede*, cit., pp. 99-100.

11 Ivi, p. 121.

di Buonafede, animato da un fortissimo spirito apologetico verso Roma e il cattolicesimo contro il pensiero protestante e libertino, laico e illuminista.

È all'interno di questo orizzonte che va collocata l'*Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*. Seguendo coerentemente la linea morale della Chiesa romana, Buonafede non può che schierarsi contro la liceità del suicidio. La sua difesa da parte dei *philosophes*, infatti, non era fine a se stessa, ma parte del più ampio progetto di costruire una nuova morale su base laica e, quindi alternativa a quella cristiana.

Per gli illuministi, rivendicare il diritto alla morte volontaria significava anzitutto affermare la piena proprietà di sé contro il principio della vita come dono divino indisponibile. In questa prospettiva, l'etica veniva sottratta alla giurisdizione del sacro per essere ricondotta a una dimensione utilitaristica e razionale e in alcuni casi, come per Radicati di Passerano e Hume, materialistica e meccanicistica: il suicidio cessava di essere un'offesa al Creatore per trasformarsi in un legittimo strumento di cessazione di una sofferenza priva del valore redentivo cristiano. Buonafede coglie perfettamente la portata eversiva di tale rottura; comprende che accettare la liceità del suicidio comporterebbe il riconoscimento di un soggetto del tutto moralmente autonomo. Pertanto, la sua confutazione non mira solo a condannare l'atto, ma a neutralizzare il tentativo dei Lumi di fondare un'etica basata esclusivamente sulla sovranità individuale e sulle leggi fisiche della natura.

Tuttavia, il confronto con tale dibattito avviene esclusivamente sul piano filosofico, morale e civile, e non su quello propriamente teologico. Questa scelta, lungi dal costituire un'eccezione, si inserisce in una prassi ormai diffusa nel Settecento anche tra gli ecclesiastici, che, a partire dall'*Essay concerning self murder* di John Adams del 1699¹², avevano accettato di discutere il suicidio entro le categorie della filosofia moderna, portando lo scontro sul campo degli avversari per riaffermare, attraverso strumenti razionali e storici, la validità della morale cristiana.

L'intento morale è evidente fin dalla prefazione dell'opera, nella quale l'autore chiarisce come il suo obiettivo sia quello di confutare le dottrine che riducono la scelta di togliersi la vita a un fenomeno esclusivamente riconducibile alla follia o alla melanconia. Buonafede dichiara di non occuparsi di questo suicidio "furioso", ma di quello "ragionato", vale a dire quello fondato su una deliberazione consapevole. A tal fine, lo strumento d'elezione nella maggior parte dell'opera è la storia della filosofia, impiegata per ricercare, a partire dall'idea secondo cui togliersi la vita avrebbe condotto a una «a miglior fortuna»¹³, le cause religiose, filosofiche e consuetudinarie che hanno favorito l'elaborazione di dottrine favorevoli al suicidio, allo scopo di mostrarne l'errore e l'incompatibilità con le leggi della natura e del sano intelletto¹⁴. Solo l'ultimo capitolo è dedicato alla discussione filosofica in senso stretto, nella quale Buonafede analizza le posizioni dei sostenitori della liceità del togliersi la vita per sottoporle a una confutazione sistematica sul piano razionale e morale.

12 M. MacDonald, T. R. Murphy, *Sleepless Souls*, cit., p. 164.

13 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, Giuseppe Maria Porcelli, Napoli 1788, p. 1.

14 Ivi, p. XXXIII.

L'Istoria del suicidio da Oriente a Occidente

La storia della filosofia come genere storiografico aveva iniziato ad affermarsi in Francia e in Germania già dalla seconda metà del XVII secolo, mentre in Italia, nonostante alcuni precedenti quali le *Institutiones philosophicae* di Odoardo Corsini (1702) e l'*Historiae philosophiae synopsis* di Giambattista Capasso (1728)¹⁵, la sua diffusione rimase limitata fino agli anni Sessanta del Settecento. In questa fase un ruolo decisivo fu svolto da Buonafede, autore delle prime due vere e proprie storie generali della filosofia pubblicate nella penisola, *Della istoria e della indole di ogni filosofia*, in sette volumi (1766–1781), dedicata alla filosofia dalle origini alla scolastica, e *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII*, in tre volumi (1785–1789), incentrata sul pensiero moderno fino all'Illuminismo. In tale prospettiva, *l'Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato* assume il valore di un'opera di passaggio tra i *Ritratti poetici, storici e critici di varj uomini di lettere* del 1745 e le due storie maggiori. Essa risulta inoltre indicativa dello sviluppo della storiografia filosofica italiana nella seconda metà del Settecento, segnando il progressivo accantonamento della biografia in versi degli intellettuali, erede di modelli antichi e diffusa soprattutto nell'area francese, a favore del genere della storia della filosofia, ormai pienamente affermato in Germania e diffusosi in Italia principalmente attraverso l'influenza del modello di Brucker¹⁶.

Come nelle due storie generali della filosofia, *l'Istoria critica e filosofica* dal punto di vista dello stile prende come modello quello agile, leggero e vivace di Deslandes, mentre la fonte della maggior parte del materiale è Brucker, di cui imita la scansione geografica e temporale secondo uno sviluppo delle idee favorevoli al suicidio che da Oriente muove progressivamente verso l'Europa. I primi due capitoli hanno un taglio "antropologico"; l'autore, infatti, tratta una serie di popoli antichi presentandone prima di tutto il sistema metafisico, per mostrare come da esso derivi la nascita di idee favorevoli al togliersi la vita, per poi fornire per ognuno una serie di casi famosi di suicidi. Giunto ai Greci e ai Romani, l'attenzione si sposta poi alle singole scuole filosofiche.

L'origine di questo movimento viene individuata in India, in particolare in Buddha, che in punto di morte avrebbe riunito i suoi discepoli per spiegare il suo autentico sistema dottrinale. Tutte le cose nascono e si risolvono in un principio senza forma, universale, immortale, infinito e senza vita, intelletto e potenza, da cui le anime non sono realmente distinte e a cui tornano dopo la morte del corpo. Questa "anima del mondo", quindi, funziona unicamente secondo leggi necessarie e della meccanica e non pone attenzione alle buone o cattive azioni degli esseri umani e non da loro premi o punizioni se non entro il limite delle leggi naturali. In assenza di un sistema morale, l'idea che dopo la morte gli uomini tornino a questa anima universale con cui

15 Per quanto riguarda la storia della filosofia in Francia, Germania e Italia tra la metà del Seicento e la metà del Settecento si veda G. Piaia, G. Santaniello (a cura di), *Models of History of Philosophy*, II *From the Cartesian Age to Brucker*, Springer, Dordrecht 2011.

16 G. Piaia, *Appiano Buonafede e le origini della storiografia filosofica cattolica*, in *Vetera novis augere. Studi in onore di Carlo Giacon per il 25° Convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate*, "La Goliardica" Editrice, Roma 1982, pp. 323-335, pp. 326-327.

poter restare oppure reincarnarsi spinge le persone a suicidarsi per sfuggire ai propri turbamenti, al fine di passare ad una migliore condizione¹⁷.

Appare evidente, quindi, fin dal principio la funzione polemica indiretta della storia della filosofia impiegata da Buonafede. Le caratteristiche dell'anima del mondo sono infatti quelle del *Deus sive Natura* di Spinoza, e attaccarla significa colpire in realtà colpire le concezioni immanentistiche e meccanicistiche della realtà, che, annullando ogni distinzione tra Dio e mondo e negando ogni sistema di retribuzione ultraterrena, distruggerebbero ogni fondamento della morale e finirebbero per rendere razionalmente giustificabile la scelta di togliersi la vita. Non a caso, secondo il celestino, tutti i sistemi favorevoli al suicidio si fonderebbero sulle idee di anima universale e di metempsicosi, bersagli costanti dei suoi attacchi.

Ed infatti, questo sistema caratterizzerebbe quasi tutti i popoli presi in esame: Cinesi e Giapponesi, riguardo ai quali viene proprio esplicitata la somiglianza con «l'ateismo di Zenone e dello Spinoza»¹⁸, Indiani, i cui gimnosofisti hanno un pensiero così simile a Budda che Buonafede non sa se siano stati loro a insegnarglielo o viceversa¹⁹, Egiziani e Celti. Ne sarebbero stati immuni, invece, Ebrei, Turchi e Persiani; i primi perché, grazie alla Rivelazione, avrebbero sempre conosciuto il corretto sistema del mondo e le giuste basi della morale, gli altri due invece sarebbero attualmente dissuasi dall'Islam, mentre prima non possedevano una religione e una filosofia e «se a questo si vorrà aggiungere la loro effemminatezza e la loro barbarie, si potrà conoscere agevolmente, che niuno abbia saputo pensare all'arduo articolo del Suicidio, e niuno in tanta mollezza avrà avuto animo di ammazzarsi»²⁰.

Non fanno eccezione, invece, i Greci e i Romani, che, analizzati come popoli, risultano indifferenti verso l'atto, mentre le proprie filosofie sarebbero state influenzate direttamente dai due principi corruttori. Buonafede, infatti, constata come le origini del pensiero greco, e di conseguenza quello romano, siano dovute alle influenze egiziane e orientale. Qui i gimnosofisti ricoprono un ruolo fondamentale di cerniera geografica; Pitagora e Platone, infatti, avrebbero appreso da loro l'anima del mondo e la metempsicosi per poi portarle in Grecia, grazie ai loro viaggi in India e in Egitto²¹, che avrebbe avuto una sua versione dei dotti indiani, di cui sarebbe stata diretta discendente²².

Proseguendo, la funzione della storia della filosofia come strumento di polemica indiretta verso il presente diventa ancora più evidente, dato che l'attenzione e le critiche più dure sono rivolte soprattutto all'Accademia, vista come luogo di origine di quello scetticismo a cui il celestino era tanto avverso²³, e all'Epicureismo, che doveva sembrare particolarmente minaccioso agli occhi di Buonafede per il grande successo che stava avendo nel Settecento, soprattutto tra i pensatori materialisti e meccanicisti. Quest'ultimo è l'unico sistema che, secondo Buonafede, non adotta i

17 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit., pp. 4-5.

18 Ivi, p. 9.

19 Ivi, p. 15.

20 Ivi, p. 19.

21 Ivi, pp. 40-42.

22 Ivi, p. 20.

23 Ivi, pp. 47-53.

principi di anima del mondo e metempsicosi, ma, nonostante ciò, non si differenzia dagli altri nei suoi esiti morali. Rifacendosi a Locke e Jean LeClerc, ritiene che le idee di inutilità degli dei e di mortalità dell'anima impediscano di insegnare la vera beatitudine e di fondare una morale stabile, aprendo così ad una giustificazione razionale del suicidio²⁴.

Ma la funzione apologetica del cristianesimo appare con maggior evidenza nella trattazione dello Stoicismo, la scuola che gode di maggior spazio all'interno dell'opera. Ciò non è casuale: nel Settecento lo Stoicismo stava conoscendo una nuova fortuna, superiore anche a quella dell'Epicureismo, per quei suoi elementi che permettevano di usarlo come base di una nuova morale laica, come l'idea di esaltazione della ragione e l'ideale etico fondato sulla conformità alla natura. Questa eco arrivò anche in Italia, dove assunse toni fortemente polemici, di cui è un perfetto esempio il dibattito svoltosi tra il 1756 e il 1757 tra lo scienziato bolognese Francesco Maria Zanotti e il domenicano Casto Innocente Ansaldi, originato dalla confutazione che il primo aveva fatto dell'*Essai morale* di Mapertuis²⁵. La controversia, che coinvolse anche altri intellettuali come Lodovico Barbieri, ruotava intono alla questione dell'affinità tra stoicismo e cristianesimo: tesi sostenuta, seppur con accenti diversi, da Zanotti e Barbieri, mentre Ansaldi negava con decisione ogni punto di contatto.

La vicenda non fu un semplice dibattito erudito; l'obiettivo dei sostenitori dell'affinità tra stoicismo e cristianesimo era piuttosto quello di ricondurre il primo entro l'alveo del cattolicesimo, neutralizzandone la carica eversiva. In tal modo si mirava a sottrarre agli ambienti riformatori e illuministi uno dei principali strumenti concettuali attraverso cui essi sostenevano istanze di rinnovamento morale e sociale, fondate sull'autonomia dell'uomo e sull'indipendenza della ragione dalla rivelazione. In questa vicenda, Buonafede si trova schiacciato tra l'opposizione allo stoicismo e l'amicizia con Zanotti, tensione che risolve attraverso una rilettura selettiva delle posizioni in campo.

Il sistema di Zenone gli appare particolarmente pericoloso non solo perché si fonda sull'anima del mondo e la metempsicosi, ma soprattutto perché la morale stoica si fonda sull'idea di conformazione del singolo alla legge di natura, che però corrisponde alla necessità; in questo modo, l'uomo viene privato di ogni tipo di libertà, cosa che per il celestino non è assolutamente conciliabile con il cattolicesimo. È quindi la posizione di Zanotti ad essere ribaltata: Barbieri viene rimproverato per il suo sostegno alla filosofia stoica, mentre il bolognese viene elevato a modello in quanto suo strenuo oppositore, quando i due, invece, all'interno del dibattito si trovavano nello stesso schieramento. Poi, più tardi nell'opera, viene di nuovo attaccato per aver giustificato il suicidio femminile per castità, mentre Ansaldi viene criticato per aver sostenuto, per il celestino in linea con Mapertuis, che "infelicissimi" possano ritenersi autorizzati dalla sola ragione naturale a togliersi la vita. Ancora una volta, la diatriba viene orientata a favore di Zanotti; sebbene tale affermazione sia effettivamente presente negli scritti del domenicano, Buonafede omette di ricordare

24 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit., cit., pp. 78-81.

25 Tutti gli interventi della polemica sono stati raccolti in *Raccolta di trattati di diversi autori concernenti alla religion naturale e alla morale filosofia de' cristiani, e degli stoici*, appresso Pietro Valvasense in Merceria all'insegna del Tempo, 2 vol., Venezia, 1756-1757.

come il domenicano si fosse comunque schierato contro il suicidio, attribuendo alla religione il compito di dissuadere gli uomini dal compiere l'atto attraverso il timore della punizione ultraterrena.

Nel suo insieme, la parte di storia della filosofia antica e orientale dell'*Istoria critica e filosofica* anticipa la struttura di *Della istoria e della indole di ogni filosofia*; infatti, in entrambe il genere storiografico è concepito come una storia del male delle filosofie antiche e orientali contrapposto al bene del cristianesimo²⁶, che porta nel mondo la giusta dottrina morale e il fondamento autentico della vita civile. Tuttavia, mentre nella seconda l'analisi delle scuole precristiane ha l'obiettivo di rintracciare i principi della religione naturale poi perfezionati dal cristianesimo, mostrando come la maggior parte dei filosofi abbia creduto all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima²⁷, l'*Istoria critica e filosofica* ha un fine opposto. L'attenzione è rivolta agli aspetti corrotti di queste filosofie e ai loro esiti morali per mostrarne la pericolosità, per poi contrapporle alla dottrina cristiana, che ne avrebbe cancellato gli effetti dannosi. L'opera sul suicidio, quindi, è un primo banco di prova dell'uso apologetico della storia della filosofia, impiegata non per salvare quanto di vero vi è negli antichi, bensì per isolarne e condannarne le derive incompatibili con la morale cristiana.

Ma il dibattito non si limita solo al passato; infatti, il metodo storiografico viene allargato anche ai pensatori che hanno sostenuto, in forme diverse, la liceità del togliersi la vita a partire dal Cinquecento. Prima, però, Buonafede inserisce un capitolo dedicato all'analisi del suicidio in relazione ai sistemi politici e morali, che svolge una duplice funzione. Da un lato, affianca alla storiografia filosofica una casistica volta a mostrare concretamente come costumi deviati e dottrine morali errate spingano le persone ad uccidersi; il suicidio diviene così il sintomo visibile di un disordine più profondo che investe l'intero assetto etico e politico di una società. Dall'altro lato, tale capitolo funge da cerniera tra l'antichità e la modernità: accanto agli esempi tratti dal mondo classico, compaiono infatti casi recenti e contemporanei, che permettono a Buonafede di suggerire come anche l'Europa del suo tempo non sia affatto immune da quei principi corrotti che avevano caratterizzato le filosofie pagane. In questo modo, il celestino prepara il terreno alla successiva discussione dei filosofi moderni, mostrando che il problema del suicidio non appartiene solo al passato, ma è il prodotto attuale di sistemi morali e politici che, pur presentandosi come razionali, finiscono per minare le basi della vita civile e della responsabilità morale dell'individuo.

È su questo sfondo che Buonafede introduce la rassegna dei filosofi moderni, suddivisi in base al grado di approvazione del suicidio in tre categorie: gli autori ambigui, i veri e propri apologeti e coloro che, pur ammettendo alcune eccezioni, avevano mantenuto una condanna generale del suicidio, finendo quindi con l'incrinare comunque il principio della sua illiceità assoluta. A quest'ultimo gruppo appartengono Thomas More, Giusto Lipsio, Saint-Cyran, Grozio e Samuel e Heinrich Cocceius; tra gli apologeti, oggetto di una critica particolarmente severa, figurano invece Robeck, Donne, Deslandes e Montesquieu. Quanto agli autori ambigui, Pufendorf e

26 I. Tolomio, *Theism and the History of Philosophy: Appiano Buonafede*, in G. Piaia, G. Santinello (a cura di), *Models of History of Philosophy. Volume III: from the Second Enlightenment to the Kantian Age*, Springer, Dordrecht pp. 359-379, p. 364.

27 Ivi, pp. 368-369.

Paolo Sarpi, anch'essi sono attaccati in quanto ritenuti segretamente favorevoli alla liceità del suicidio.

È soprattutto parlando di Sarpi che la storia della filosofia moderna si trasforma apertamente in polemica storiografica e politica. In quel periodo Buonafede era coinvolto in una polemica sulla figura del servita contro Francesco Grisellini, nata dalle critiche di faziosità contro i critici del servita che il celestino aveva mosso alla traduzione dell'*Istoria del Concilio tridentino* di Pierre-François Le Courayer, che nella seconda edizione del 1757 aveva inserito delle notizie biografiche su Sarpi, suggerendo l'esistenza di una velata giustificazione del suicidio in casi estremi, rintracciabile nella biografia di Fulgenzio Micanzio²⁸. È chiaro come uno strenuo difensore delle prerogative della Santa Sede, quale era il celestino, non potesse nutrire stima per Sarpi, visto come una figura pericolosamente eversiva, la cui popolarità, dopo alcuni decenni di oblio dopo la sua morte, era andata ad aumentare progressivamente. Ormai nel pieno del Settecento era diventato un riferimento d'obbligo nelle battaglie giurisdizionali dei programmi riformatori dei sovrani; non dovevano poi aiutare, agli occhi di Buonafede, i vari falsi stereotipi che si erano creati intorno alla figura del servita, considerato, insieme a Machiavelli e Galileo, un predecessore della concezione laica della politica e della morale, o addirittura un pensatore liberale, anticipatore di Locke e Spinoza, paladino della libertà di pensiero e di parola²⁹. La controversia su Sarpi, quindi, non è marginale rispetto al tema del suicidio: essa mostra come Buonafede utilizzi il dibattito storiografico per delegittimare retrospettivamente figure percepite come antenati della morale laica moderna.

L'opera del celestino non piacque a Francesco Grisellini, che vi rispose nel 1760 con le *Memorie aneddoti spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giureconsulto f. Paolo servita*, nella quale esaltava Sarpi come figura riformatrice e illuminista e attaccava Buonafede con una serie di critiche durissime. Il celestino rispose a sua volta con *Della impudenza letteraria* (1761), replicando con toni altrettanto duri alle accuse ricevute, mentre la questione del suicidio fu riservata all'*Istoria critica e filosofica*, pubblicata lo stesso anno. In una lunga nota, Buonafede parte proprio dalla lettera del servita utilizzata da Grisellini per mostrarne l'avversità al suicidio, nella quale Sarpi affermava di «disprezzare tutte le insidie de' suoi nemici; che non vive bene chi è troppo sollecito di vivere; e che finalmente si dee morire, in qual luogo e tempo poco importa»³⁰; queste affermazioni, secondo il celestino, sarebbero invece la prova di un atteggiamento di apertura verso la morte volontaria. Questo fu l'ultimo atto della vicenda, con Grisellini che decise di non proseguire, come spiegava in una lettera a Lorenzo Mehus: «Io però non rispondo a quel vile autore e mi appello al giudizio del pubblico illuminato. Oltre di ciò trovandomi impegnato in cose onorevoli al servaggio di questa repubblica, non mi avanza alcun momento di tempo per entrare in questioni le quali alla fine niun utile racarebbero al mondo»³¹.

28 P. L. Bernardini, *le rive fatali di Keos*, cit., p. 183 nota 28.

29 M. Infelise, *Ricerche sulla fortuna editoriale di Paolo Sarpi (1619-1799)*, in C. Pin, *Ripensando Paolo Sarpi. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi*, Ateneo Veneto, Venezia 2006, pp. 519-546, p. 545-546.

30 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit., p. 167 nota 1.

31 Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 3491, *Lettere di uomini illustri al Mehus*, 1741-1796.

In conclusione, la storia della filosofia diventa per Buonafede il tribunale in cui le pretese di autonomia del soggetto moderno vengono ricondotte alle loro radici patologiche: la negazione della distinzione tra Creatore e creatura e la negazione della Provvidenza. Isolando e condannando queste “derive”, Buonafede prepara il terreno per lo scontro frontale con i *philosophes*: se la storia ha provato l'antichità e la pericolosità dell'errore, spetta allo scontro prettamente filosofico riaffermare il primato della morale cristiana sulle sue alternative laiche.

Polemiche e confutazioni filosofiche

Esaurita la parte storiografica, il baricentro dell'*Istoria critica e filosofica* si sposta verso una dimensione propriamente controversistica. Se la prima parte mirava a isolare le radici storiche e dottrinali del suicidio “ragionato”, la sezione conclusiva dell'opera si configura come uno scontro serrato con modelli etici e filosofici prodotti dalla cultura europea del Settecento. Qui la trattazione non riguarda più solo il pensiero illuminista; Buonafede, infatti, vuole difendere il cattolicesimo contro qualsiasi modello alternativo, come evidente nell'attacco dall'implicito carattere antiprotestante che fa a Barbeyrac.

Quest'ultimo aveva definito i Padri della Chiesa dei corruttori, accusandone svariati, come Ambrogio, Cipriano e Giovanni Crisostomo, in virtù del fatto che avevano invitato la gente al martirio e avevano lodato le donne che si toglievano la vita per difendere la propria castità. Questo è un terreno scomodo per un fervente difensore del cattolicesimo come Buonafede; infatti, nei primi secoli la Chiesa non aveva avuto una posizione netta riguardo al suicidio, non a caso varie donne che si erano tolte la vita per non essere violate erano anche state fatte sante. Fu solo con Agostino, la cui condanna assoluta del suicidio fu un punto fondamentale del suo scontro con gli eretici Donatisti, che si affermò definitivamente la totale censura cristiana. Tuttavia, il celestino non poteva esimersi dallo scontro: difendere i Padri dalle accuse dell'ugonotto Barbeyrac significava difendere la Chiesa romana dal principio protestante della *sola scriptura*, rivendicando l'autorità della Tradizione nell'interpretazione dei dogmi morali.

A tal fine, inizia ricordando come questi Padri abbiano sempre sostenuto il principio cardine dell'etica cristiana che Dio è l'unico padrone della vita delle persone solo lui può deciderne la fine. Quindi, l'unica spiegazione del suicidio delle sante sarebbe il suggerimento divino³², che era uno strumento argomentativo tipico degli avversari della liceità del togliersi la vita sia per questa diatriba che per giustificare quelle figure bibliche positive (come Sansone) morte di propria mano.

Per quanto riguarda i martiri, Buonafede recupera il pensiero di Cipriano per dimostrare come i Padri avessero operato una distinzione netta tra la ricerca fanatica della morte, assimilabile al suicidio e in quanto tale condannata, e l'atteggiamento di quei «cristiani savi e prudenti, i quali bene e ragionevolmente disaminando lo stato delle cose e i bisogni della religione e le bestemmie e gli scherni degl'infedeli e la edi-

32 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit., p. 137.

ficazione de' compagni e mille altre gravissime necessità, andavan per esse ad offrirsi fortemente alla morte»³³. In questa prospettiva, l'autore rovescia la contraddizione contro lo stesso Barbeyrac: condannare il sacrificio dei primi cristiani equivarrebbe a censurare l'eroismo di chi si espone alla morte per la salvezza della patria; un atto che lo stesso Barbeyrac, in quanto seguace di Grozio e Pufendorf, non avrebbe potuto che considerare lecito e lodevole³⁴.

Lo spirito antiprotestante, poi, incontra l'opposizione ai Lumi quando Buonafede decide di attaccare i costumi inglesi. Trattare lo stereotipo dell'*English disease*, cioè l'idea estremamente diffusa nell'Europa del Settecento che gli inglesi fossero caratterizzati da una propensione al suicidio molto maggiore rispetto agli altri popoli europei, permette all'autore di mostrare il fallimento del modello illuminista proprio nel paese che molti *philosophes* consideravano come un modello di progresso. Buonafede, fedele all'impostazione metodologica della sua opera, non può che ritenere come al massimo parzialmente veritiere le spiegazioni climatiche, che riconducevano il fenomeno al clima freddo e nuvoloso, e quella medica di Montesquieu, che riteneva che la causa fosse «una malattia posta nel difetto di filtrazione del succo nervoso»³⁵. La spiegazione, invece, sarebbe nel sistema filosofico inglese, in particolare in tre elementi: la tolleranza e la volubilità nella religione, lo scetticismo nella filosofia e lo spirito di libertà, «che vuole signoreggiare sopra la virtù altrui e sopra la sua»³⁶. Dopodiché, si allaccia ad un altro stereotipo, anni dopo ripreso da Casanova nelle sue *Memoires*³⁷, ossia quello che gli inglesi reagirebbero con totale differenza ai suicidi dei propri concittadini e, anzi, si prenderebbero gioco dello stupore degli stranieri, rispondendo freddamente loro che probabilmente chi si era tolto la vita l'aveva fatto alla ricerca di miglior fortuna nell'aldilà e che, essendo padroni della propria vita, non ha fatto danno a nessuno. Questo modo di pensare viene considerato dall'autore come una versione ristretta e volgare della metafisica stoica e delle altre dottrine favorevoli al suicidio³⁸, e costituisce per Buonafede un'ulteriore prova dell'empietà e dell'errore del sistema filosofico e morale anglosassone. L'Inghilterra, quindi, può essere vista come il punto di arrivo della storia filosofica del suicidio, e ne viene ribaltato il significato simbolico dato dagli illuministi: ben lontano dall'essere modello di una società razionale, diventa prova empirica di come il primato della ragione e dei Lumi, recisi i legami con l'ortodossia e con la morale cattolica, conduca inevitabilmente alla dissoluzione di ogni sano fondamento morale.

L'offensiva raggiunge l'apice nell'ultimo capitolo, l'unico di vera e propria discussione filosofica. Prima di tutto, l'autore elenca delle «verità ben provate» che dimostrano che l'atto è illecito e contro il diritto naturale, riprendendo una serie di argomenti tradizionali: Dio è padrone della nostra vita e non ne possiamo disporre a nostro piacimento, uccidendoci ci sottraiamo ai nostri doveri verso Dio e la società,

33 Ivi, p. 151.

34 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit. pp. 151-152.

35 Ivi, pp. 144-145.

36 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit., p. 145.

37 G. Casanova, *Discorso sul suicidio*, in P. L. Bernardini, G. Casanova, *Dialoghi sul suicidio*, Aracne, Roma 2005, pp. 71-94, pp. 92-93.

38 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit. p. 146.

il diritto a uccidersi è anche un diritto a uccidere gli altri ed esiste un naturale orrore verso il suicidio³⁹. Questi sono i punti cardine con cui confuta una serie di argomenti a favore della liceità del suicidio, per poi affrontare direttamente i due che considera i principali apologeti, Robeck e Montesquieu.

Per quanto riguarda lo svedese, vengono accuratamente presi i dodici punti con cui aveva sostenuto la legittimità del togliersi la vita. sua opera, rarissima, era letta pochissimo e la sua fama era dovuta al fatto di essere stato inserito da Voltaire all'interno del suo *Dictionnaire philosophique*; anche Buonafede non aveva avuto un contatto diretto, ma conosceva il suo pensiero, secondo Bernardini, tramite Formey, fonte principale per chi lo voleva recuperare⁴⁰. Come nota il celestino, ha già confutato la maggior parte delle posizioni di Robeck, mentre per le altre le argomentazioni si basano sempre sui principi che ha elencato a inizio capitolo, ma è interessante il ragionamento che fa sugli antichi. Lo svedese, come anche altri apologeti, aveva usato il supposto atteggiamento aperto al suicidio degli antichi come supporto alle sue tesi, ma Buonafede ritiene che su di essi fosse operata una «frode letteraria»⁴¹, che annullava tempi e luoghi. Già l'intera parte di storia della filosofia era servita a mostrare l'errore di questo genere di argomenti, ma il celestino compie qui un passo in avanti: se contestualizzati, anche nell'Antichità i sostenitori del diritto di togliersi la vita finiscono con essere una minoranza e, in ogni caso, in quel periodo vi era un vasto consenso per una serie di empietà, come idolatria, astrologia e magia.

Ma il pensatore percepito come più pericoloso è Montesquieu con le sue *Lettres Persanes*, di cui viene riconosciuta la superiorità rispetto a Robeck. Un primo punto di novità sta nella discussione sulle pene ai cadaveri dei suicidi, che il francese aveva definito “furiose”, mentre Buonafede le sostiene il loro valore deterrente verso i vivi⁴². Agli occhi del celestino, però, doveva apparire ben più pericolosa l'osservazione che le leggi non potevano aver effetto sui morti, che si rifaceva al principio di *crimen estinguitur mortaliatē* del diritto romano. Una tale obiezione ovviamente restringeva la legge a un mero fatto umano, cosa ovviamente inaccettabile per celestino, che infatti controbatte sostenendo che comunque si è sempre sotto la volontà di Dio, da cui deriva la legge naturale e a sua volta quella civile⁴³.

Il principale punto di dibattito sta, però, nell'affermazione di natura materialistica e meccanicistica che Montesquieu fa quando dice che il suicidio, quindi la separazione tra corpo e anima in un momento non deciso da Dio, non turba l'ordine della provvidenza; pensarla, invece, non è altro che un segno di orgoglio, un'esagerazione del ruolo, in realtà piccolo, dell'uomo all'interno dell'universo. Buonafede ha ben chiara la portata eversiva di una tale affermazione, non a caso poi ripresa da autori ben più radicali del francese come Radicati di Passerano, Hume e d'Holbach: ridurre la provvidenza e l'anima a meri fatti fisici, che rispondono unicamente alle leggi del moto, significa fare lo stesso anche con ogni atteggiamento umano, annullando completamente ogni base del sistema morale cristiano. La prima obiezione, però,

39 Ivi, pp. 180-181.

40 P. L. Bernardini, *Le rive fatali di Keos*, cit., p. 154.

41 A. Cromaziano, *Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato*, cit., pp. 194-195.

42 Ivi, p. 196.

43 Ivi, p. 199.

resta all'interno del sistema delineato da Montesquieu, ma sposta il problema dalla grandezza materiale dell'atto alla sua legittimità morale, notando che se anche il sistema del francese fosse giusto ciò non significherebbe che l'uomo abbia potere decisionale sul momento della divisione tra anima e corpo. Nella seconda risposta, invece, l'obiettivo è quello di colpire questa dottrina nei suoi punti fondamentali. Buonafede trova assurdo basare la grandezza di un essere vivente sulla base del suo volume, la sua fonte sta invece nel fatto di essere frutto del Creatore, indipendentemente dalla sua dimensione, alle cui leggi deve sottostare⁴⁴. Infine, conclude che l'argomento della piccolezza dell'uomo autorizzerebbe anche l'omicidio.

Conclusione

Nel suo complesso, *l'Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato* occupa una posizione di rilievo nello sviluppo della storia della filosofia in Italia nella seconda metà del Settecento. Pur non presentandosi come una storia generale delle dottrine, l'opera anticipa molte delle scelte metodologiche che Buonafede adotterà nelle sue grandi sintesi successive, contribuendo in modo decisivo alla legittimazione del genere nel contesto italiano. In un panorama ancora dominato da forme erudite, biografiche o poetiche, *l'Istoria critica* mostra come la storia della filosofia possa essere impiegata come strumento unitario di interpretazione dei sistemi, organizzato secondo linee di sviluppo, continuità e frattura, e capace di collegare l'antichità al presente.

Allo stesso tempo, l'opera rappresenta uno dei primi esempi pienamente consapevoli di uso apologetico della storia della filosofia in Italia. Buonafede non si limita a difendere la morale cristiana sul piano dottrinale, ma ne ricostruisce retrospettivamente la necessità storica, contrapponendola a una tradizione filosofica presentata come moralmente pericolosa. In questo senso, la storia della filosofia diventa uno spazio di conflitto ideologico, in cui l'autore seleziona, interpreta e gerarchizza i sistemi antichi e moderni per mostrarne i limiti e le conseguenze, preparando il terreno alla piena affermazione del cristianesimo come unica sintesi capace di fondare una morale sana.

l'Istoria critica e filosofica del suicidio ragionato si configura così come un laboratorio storiografico, nel quale Buonafede sperimenta un modello di narrazione filosofica che sarà poi perfezionato nelle storie generali: una storiografia non neutrale, ma dichiaratamente orientata, che assume la funzione di argine culturale contro le istanze illuministiche considerate pericolose sul piano morale. In tal modo, l'opera sul suicidio non è soltanto un testo polemico, ma un momento fondamentale nella costruzione di una tradizione italiana e cattolica di storia della filosofia, capace di confrontarsi con i modelli europei e di adattarli a un progetto apologetico coerente.

L'attenzione riservata allo stoicismo, alle polemiche italiane coeve e ai principali apologeti moderni del suicidio mostra inoltre come l'opera sia profondamente radicata nell'epoca dell'autore. Le dispute con Barbeyrac, Griselini, Ansaldo e Barbieri

44 Ivi, pp. 200-201.

Il suicidio nel Settecento italiano

e gli attacchi a Montesquieu, Robeck e alla cultura anglosassone rivelano che la battaglia contro il suicidio è, per Buonafede, una battaglia contro l'idea di un soggetto pienamente sovrano di sé, sciolto da ogni vincolo teologico e provvidenziale. In questo senso, il suicidio diventa un elemento esplicativo della modernità filosofica: accettarne la liceità significa, per il celestino, accettare una visione dell'uomo e del mondo incompatibile con l'ordine morale cristiano.

Ma, soprattutto, *l'Istoria critica e filosofica* è il primo segnale di un cambiamento di atteggiamento nella seconda metà del Settecento verso il suicidio in Italia, che in precedenza era stato confinato a testi per specifiche categorie professionali (giuristi, medici, confessori) o alle *ars moriendi*. Mentre dopo quest'opera, nonostante resti l'unica monografia sul tema per tutto il XVIII secolo, vari autori come Jacopo Stellini, Genovesi e Casanova ritornarono sul tema⁴⁵, tutti per condannare l'atto. Nel frattempo, a partire dall'ultimo quarto di secolo, il tema si affermava nella letteratura italiana a partire da Alfieri, poi ripreso da altri letterati come Monti, Foscolo e Leopardi⁴⁶. Che fosse per ragioni interne o per reazione alle discussioni oltralpe, si inizia a vedere una necessità di discutere del suicidio, che si sarebbe definitivamente affermata nei primi decenni dell'Ottocento⁴⁷.

Luca Lanzetta
(luca.lanzetta@uniroma1.it)

45 Per una panoramica sulle posizioni dei filosofi italiani riguardo al suicidio nel Settecento, vedere P.L. Bernardini, *Le Rive fatali di Keos*, cit.

46 D. Rolfs, *The Last Cross. A History of the Suicide Theme in Italian Literature*, Longo Editore, Ravenna 1981, p. 75.

47 A riguardo A. Virga, P.L. Bernardini (a cura di), *Voglio morire!*, cit., in particolare il contributo di E. Bianco, *Suicidi di primo Ottocento: riflessioni sulla liceità della morte volontaria nell'Italia preunitaria*, pp. 85-114.