

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2023

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofi a del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2024

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 979-12-5608-030-4

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Dissenso, libertà civile, autogoverno: riscoprire Richard Price

<i>Senza “nobili, vescovi e re”. Richard Price, tra dissenso e autogoverno</i> Thomas Casadei.....	9
<i>«Una benedizione veramente sacra e inestimabile».</i> <i>La libertà civile negli scritti politici di Richard Price</i> Serena Vantin	33
<i>L'importanza di essere onesti: il dissenso politico di Richard Price</i> Paola Chiarella	55
<i>Richard Price and a transnational framework of dissent</i> Patrick Leech	81

Saggi

<i>La polemica sul deposito. Hegel e la positivizzazione del diritto</i> Tommaso Gazzolo	105
<i>La volontà particolare e il suo diritto.</i> <i>La teoria hegeliana della moralità attraverso la critica di K. M. Kahle</i> Corrado Bertani	131
<i>Judith Shklar</i> Francesca Rigotti.....	163

Note

<i>Los derechos de las mujeres: historia de una exclusión</i> Francisco Javier Ansuátegui Roig	183
---	-----

<i>I confini del sapere giuridico e il ruolo del giurista</i>	
Jacopo Volpi.....	205
<i>Los deberes en la edad de los derechos</i>	
Andrés García Inda	227

**DISSENSO, LIBERTÀ CIVILE,
AUTOGOVERNO:
RISCOPRIRE RICHARD PRICE**

SENZA “NOBILI, VESCOVI E RE”. RICHARD PRICE, TRA DISSENSO E AUTOGOVERNO*

Thomas Casadei

Abstract

Although his thought has remained largely in the shadows since his death, Richard Price (1723-1791) can be regarded as a influential figure in the English cultural landscape of the XVIII century.

The first complete collection of his political writings in Italian allows us to delve into a political and legal vocabulary that includes particularly significant key concepts such as ‘self-government’, ‘freedom’, ‘equality’, ‘justice’, ‘revolution’, ‘democracy’, ‘representation’, but also ‘fatherland’, derived from a precise philosophical and ethical elaboration inspired, above all, by the religious culture of the *dissenters*.

Dissent underpins an ideal of self-government that combines a precise relationship between law and freedom, a strong idea of the limitation of power and its control, and a peculiar participatory perspective centred on public discussion and the critical spirit. From this ideal also derives a particular understanding of patriotism.

* I contributi raccolti in questo forum sono frutto di una rielaborazione delle relazioni presentate nell’ambito della discussione del volume Richard Price, *La libertà civile. Scritti politici* (a cura di Paola Chiarella, Rubbettino editore, Soveria Mannelli [CZ] 2021) organizzato dall’Archivio storico-giuridico “Anselmo Cassani”, presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università di Modena e Reggio Emilia, il 14 giugno 2021. Il Seminario si è svolto all’interno delle attività connesse alla realizzazione della sezione “History of Philosophy of Law” coordinata dal Prof. Gianfrancesco Zanetti per la *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy* promossa dall’IVR - Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (eds. M. Sellers, S. Kirste, Springer, edizione on line: 2018-; una selezione di voci è stata pubblicata in versione cartacea nel 2023, in tre volumi, a cura di Gf. Zanetti, M. Sellers, S. Kirste con il titolo *Handbook of the History of the Philosophy of Law and Social Philosophy*).

Keywords

Dissent, law, freedom, self-government, patriotism

1. Prima di tutto... il dissenso

“Predicatore politicante”, “metafisico dottore di politica”, “teologo politicizzante”, “pastore dissenziente”, “apostolo della libertà”: le espressioni adottate per descrivere la figura e l’opera di Richard Price (1723-1791), sia dai suoi detrattori contemporanei¹ sia dai suoi ammiratori, coevi o delle epoche successive, mettono immediatamente in risalto l’intreccio tra dimensione religiosa e prospettiva politica. E del resto egli fu ministro della comunità presbiteriana, uomo di studi con interessi in vari ambiti (teologia, filosofia morale, finanze pubbliche e sistema

¹ Tra i maggiori detrattori mi limito a ricordare Edmund Burke, per il quale Richard Price è, appunto, il «metafisico dottore di politica» e il «teologo politicizzante» dell’«eroica banda di eversori monarchici, elettori di sovrani, orchestratori di trionfi reali» inebriati dai «caldi fumi distillati nel lambicco infernale» francese (E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino* [1790], in Id., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Utet, Torino 1963, pp. 232, 262). Descritto come un “avvocato del diavolo avvinto dalle “smanie distruttive” di uno «spirito selvaggio e litigioso»” (ivi, p. 191), i suoi scritti politici vengono paragonati al clamore dei libelli eversivi che trasmettono all’estero un messaggio parziale spacciato per sentimento collettivo e disturbano come il frinire di una «mezza dozzina di cavallette all’ombra di una felce», mentre «migliaia di grandi bovini» riposano all’ombra della «quercia britannica e ruminano in silenzio» (ivi, p. 255). Anche l’appellativo “apostolo della libertà” è stato coniato da Burke (cfr. E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in Id., *Scritti politici*, cit., in part. p. 187); l’epiteto è stato poi ripreso nella letteratura critica: R. Thomas, *Richard Price, Philosopher and Apostle of Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1924; P. Frame, *Liberty’s Apostle. Richard Price, his Life and Times*, University of Wales Press, Cardiff 2015. Cfr. anche C.B. Cone, *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on 18th Century Thought*, University Press of Kentucky, Lexington (KY) 1952.

assicurativo, calcolo matematico, questioni demografiche e attuariali²), nonché scrittore politico di idee radicali.

Se è vero che egli può essere considerato «una figura luminosa nel panorama culturale inglese del XVIII secolo»³, è anche vero, d'altra parte, che la sua riflessione, con chiare implicazioni giusfilosofiche e filosofico-politiche, è rimasta parecchio in ombra⁴. Assai meritoria è dunque l'iniziativa assunta da Paola Chiarella nel mettere a disposizione di lettori e lettrici italiani⁵ una prima raccolta completa degli scritti del pastore

² Nominato membro della “Royal Society for the Advancement of the Sciences” nel 1765, su proposta tra gli altri di Benjamin Franklin, in un clima di “razionalismo liberale”, Price consegue la laurea in Teologia dapprima dall'Università di Aberdeen (1767) e poi dall'Università di Glasgow (1769), mentre nel 1781 riceve la laurea *honoris causa* in Giurisprudenza dall'Università di Yale.

³ Così Paola Chiarella nell'*incipit* del suo contributo a questo forum.

⁴ Serena Vantin, nel suo contributo a questo forum, sottolinea il fatto che pur «essendo stato uno studioso raffinato e una personalità di spicco nella Londra del suo tempo, dopo la morte il suo nome cadde presto nell'oblio». Cfr., sul punto, W. Barnes, *Richard Price: a neglected Eighteenth century moralist*, in «Philosophy», XVII (1942), 66, pp. 159-173. Nella sua monumentale storia della filosofia del diritto, Guido Fassò menziona Price, insieme a Joseph Priestley (1733-1804), Thomas Paine (1737-1809), William Godwin (1756-1836), nel gruppo dei vari «scrittori radicali inglesi» che «prendendo le difese dei rivoluzionari francesi e degli ideali giusnaturalistici illuministici» «polemizzarono con Burke» (G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto* [1966-1970], 3 voll., Laterza, Roma-Bari 2001, vol. II - “L'età moderna”, p. 259). In tempi più recenti, la figura di Price è stata sinteticamente tratteggiata in pregevoli voci enciclopediche: S. Darwall, “Price, Richard (1723-1791)”, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by W. Craig, Routledge, London 1998, pp. 675-679; C. Korsgaard, “Price”, in *Encyclopedia of Ethics*, ed. by L.C. Becker and C.B. Becker, Garland, New York, 2001, vol. 3, pp. 1371-1373; D. McNaughton, “Richard Price”, in, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/richard-price/>; A. Coffee, “Price, Richard”, in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, eds. M. Sellers and S. KIRSTE 2020, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-007-6730-0_788-1.

⁵ Per la versione in inglese delle opere politiche si rimanda a R. Price, *Political Writings*, ed. by D.O. Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 1991. In lingua inglese si veda anche la raccolta *Richard Price and the Ethical Foundations of the*

e predicatore dissenziente, dedicata in particolare al tema della libertà civile⁶.

Nel suo vocabolario politico e giuridico è possibile rinvenire alcuni concetti-chiave particolarmente significativi come “dissenso”, “auto-governo”, “diritti naturali”, “libertà”, “eguaglianza”, “giustizia”, “rivoluzione”, “democrazia”, “rappresentanza”, “patria”, “schiavitù”: essi discendono da una precisa elaborazione filosofica ed etica⁷ in cui si stagliano, a loro volta, parole come “verità”, “auto-discernimento”, “coerenza”, “spirito di riforma” e che si collocano entro quella prospettiva

American Revolution. Selections from his pamphlets, ed. by W.B. Peach, Duke University Press, Durham 1978, che contiene un'antologia dei *pamphlets* sulla rivoluzione americana. Una bibliografia completa su Price si trova in D.O. Thomas, J. Stephens, P.A.L. Jones, *A Bibliography of the Works of Richard Price*, Ashgate, Aldershot 1993 (comprende tutte le edizioni delle opere fino al 1830 e l'elenco della letteratura secondaria su Price fino al 1993). Per una disamina del pensiero di Price si vedano: C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman, Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1959, pp. 327-338; D.O. Thomas, *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price*, Oxford University Press, Oxford 1977.

⁶ R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, traduzione e cura di P. Chiarella, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2021. Il volume contiene anche un importante saggio della curatrice: *Per una introduzione agli scritti politici di Richard Price*, alle pp. 5-45. In lingua italiana, erano stati in precedenza pubblicati R. Price, *Rassegna delle principali questioni della morale* (1758, 1769², 1787³), traduzione, note e apparati di M. Reichlin, Bompiani, Milano 2004, e R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana* (1785), con una lettera di A.R.J. Turgot, introduzione di D. Archibugi e P. Bertozzi, Sellerio, Palermo 1996.

⁷ Sui nessi tra etica e politica si veda S.R. Peterson, *The compatibility of Richard Price's politics and ethics*, in «Journal of the History of Ideas», XLV (1984), 4, pp. 537-547.

di *progresso*, che caratterizza l'epoca dei lumi⁸, e, più specificamente, l'illuminismo radicale⁹.

Price è, prima di tutto, un *dissenter*.

Lo è per le sue *origini*: la sua famiglia appartiene, infatti, al gruppo dei *dissenters* della Chiesa Anglicana, che professano concezioni unitarie e presbiteriane¹⁰.

Lo è, conseguentemente, *per formazione*: in quanto gruppi non conformisti, i dissidenti erano esclusi, oltre che dalle cariche pubbliche, dalla formazione universitaria e per questo avevano costituito centri culturali e accademie *dissenzianti*; Price, dopo aver frequentato varie scuole e accademie presiedute da ministri dissidenti e dove venivano insegnati i principi dell'ortodossia calvinista, la fisica newtoniana e gli elementi di una teoria politica incentrata sulla difesa della libertà individuale, all'età di sedici anni è iscritto alla *Coward's Academy* a Londra

⁸ Per una contestualizzazione del pensiero di Price nell'età dei lumi si veda D. Naughton, *British moralists in the Eighteenth century: Shaftesbury, Butler and Price, in British Philosophy and the Age of Enlightenment*, ed. by S. Brown, Routledge History of Philosophy, Routledge, London 1996, vol. V (“British Empiricism and the Enlightenment”), pp. 203-227.

⁹ Sull’“Illuminismo radicale”, si vedano i lavori di Jonathan Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford 2012.

¹⁰ Quello dei *dissenters* è un mondo variegato che accomuna quanti a vario titolo non si identificano con la Chiesa Anglicana per dottrina e organizzazione ecclesiastica: A. Lincoln, *Some Political and Social Ideas of English Dissent, 1763-1880*, Cambridge University Press, Cambridge 1938, pp. 101 ss.; S. Palmer, *A Vindication of the Modern Dissenters (1790)*, Gale, Farmington Hills 2018. Più in generale: *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, ed. by K. Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

dove si era trasferito dal Galles, sotto la guida dello zio Samuel (ministro non conformista come suo padre), alla morte dei genitori¹¹.

Lo è, infine, *sul piano politico*: Price è, fundamentalmente, un predicatore “non conformista” e un filosofo morale¹², che esercita in concreto lo *spirito del dissenso* e promuove il *libero discernimento*.

¹¹ Cfr. I. Parker, *Dissenting Academies in England*, Cambridge University Press, Cambridge 1914; H. McLachlan, *English Education under the Test Acts*, Manchester University Press, Manchester 1931.

¹² Degna di nota, sotto questo profilo, è la pubblicazione nel 1758 di *A Review of the Principal Questions in Morals* (l'edizione inglese è stata ristampata con un'introduzione di D.D. Raphael, Clarendon Press Oxford, 1948, e poi nel 1974). Si può affermare, come ha suggerito Massimo Reichlin nella sua ampia introduzione all'edizione italiana, che essa costituisca «la prima opera moderna completa e sistematica interamente dedicata alla filosofia morale, la cui consapevolezza metodologica e sottigliezza analitica sono prive di veri precedenti». Per quanto riguarda i contenuti e le tesi sostenute, essa può essere considerata «la presentazione più accurata e la difesa più sistematica dell'intuizionismo razionale che sia stata fornita fino al XX secolo» (M. Reichlin, *La Review di Price e la sistematizzazione dell'intuizionismo razionale*, in Price, *Rassegna delle principali questioni della morale*, cit., pp. 5-68, p. 7). Cfr. C.D. Broad, *Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», N.S., XLV (1944-45), pp. 131-166, e W.D. Hudson, *Ethical Intuitionism*, in *New Studies in Ethics*, ed. by W.D. Hudson, MacMillan, London 1974, pp. 229-303. Su Price filosofo morale: L. Åqvist, *The Moral Philosophy of Richard Price*, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1960; A.S. Cua, *Reason and Virtue: A Study in the Ethics of Richard Price*, Ohio University Press, Athens (Ohio) 1966; W.D. Hudson, *Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy*, London and Basingstoke, Macmillan 1970; M.K. Zebrowski, *Richard Price: British Platonist of the Eighteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas», LV (1994), 1, pp. 17-35; G.I. Molivas, *Richard Price, the Debate on Free Will, and Natural Rights*, in «Journal of the History of Ideas», LVIII (1997), 1, pp. 105-123. Nella letteratura italiana, oltre all'ottima introduzione di M. Reichlin all'edizione italiana della *Review*, si vedano; F. Allegri, *Le radici storiche dell'etica analitica. Richard Price e il fondamento della virtù*, Franco Angeli, Milano 2004 (trad. inglese: Mimesis, Sesto San Giovanni 2023), e in precedenza E. Garin, *L'illuminismo inglese: i moralisti*, Bocca, Milano 1940, pp. 231-239. Per un inquadramento del dibattito sul fondamento della morale nel contesto filosofico inglese del Settecento, cfr., da ultimo, E. Lecaldano, *Esperien-*

Sarà proprio questo suo dissenso di ordine politico a muovere Price a pubblicare l'8 febbraio del 1776 le *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*¹³, uno scritto che – come mostra Serena Vantin nel suo contributo a questo forum – fa emergere chiaramente come il concetto nevralgico delle considerazioni politiche di Price sia la «Libertà»¹⁴. Ancora, sarà questa spinta trasformativa, nel segno della libertà, ad animare il discorso che Price, esponente di primo piano del dissenso religioso e del movimento riformatore, terrà il 4 novembre del 1789, in occasione del centenario della Rivoluzione Gloriosa, per una riunione della *Revolution Society*, uno dei gruppi di ispirazione radicale, già attivi in Inghilterra negli anni Settanta e Ottanta del Settecento, che simpatizzava «con il linguaggio e i progetti dell'Assemblea Costituente

za, ragione e morale. Da Shaftesbury e Mandeville a Hume e Smith, in *La filosofia dei moderni. Storia e temi*, a cura di G. Paganini, Carocci, Roma 2020, pp. 223-246, in part., su Price, pp. 227-231.

¹³ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America* (1776), in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 53-116. L'opera ottenne un successo clamoroso, sia in patria sia nelle colonie americane, ove la sua lettura contribuì in modo decisivo, insieme a *Common Sense* (1776) di Paine, alla decisione di dichiarare l'Indipendenza degli Stati Uniti. Riedita sette volte nello stesso anno e tradotta in francese, tedesco, olandese, vendette complessivamente 60.000 copie. Seguirono le *Additional Observations on the Nature and Value of Civil Liberty, and the War with America* [1777] che confluirono con la prima edizione nel *Two Tracts on Civil Liberty, the War with America, and the Debts and Finances of the Kingdom*, Cadell, London 1778. Con riferimento alle idee di Price sulla Rivoluzione americana rinvio a H. Laboucheix, *Richard Price théoricien de la révolution américaine. Le philosophe et le sociologue, le pamphlétaire et l'orateur*, Didier, Paris 1970 (trad. inglese: *Richard Price As Moral Philosopher and Political Theorist*, Oxford University Press, Oxford 1982).

¹⁴ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America* (1776), cit., p. 54. Per una accurata trattazione, oltre al contributo menzionato di Vantin, si veda anche P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1999-2001, vol. II, pp. 96-97.

vedendo in essi l'incarnazione di uno spirito di libertà che, già all'opera nella rivoluzione americana, ora prende a diffondersi anche in Europa»¹⁵. Il memorabile sermone, dal titolo *A Discourse on the Love of Our Country*¹⁶, costituì uno dei testi cruciali del dibattito in terra d'Inghilterra sulla Rivoluzione francese e suscitò la durissima reazione di Edmund Burke, il quale la consegnò alle sue celebri *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*¹⁷.

Un aspetto peculiare che emerge nitidamente dall'itinerario intellettuale e ideologico¹⁸ di Price, e sul quale vale credo la pena approfondire studi e ricerche anche con uno sguardo prettamente giusfilosofico come ci si propone in questo focus, è la dimensione relazionale che ha

¹⁵ Costa, Civitas, cit., vol. II, p. 96. Nella stessa direzione argomentativa si muovono le *Observations of the Importance of the American Revolution and a Means of Making it is Benefit to the World* (1785), in cui si afferma che “dopo l'introduzione del Cristianesimo, la rivoluzione americana può segnare il passo più importante sulla via del progresso”. L'opera, che nelle edizioni successive sarà accompagnata da una lettera di A.R.J. Turgot a Price, viene subito tradotta in francese, tedesco e olandese, ottenendo una diffusione molto ampia negli Stati Uniti e in Europa. Sul radicalismo di cui Price è esponente di primo piano si veda: M. Lenci, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: Il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, a cura di C. Calabrò e M. Lenci, ETS, Pisa 2010, pp. 43-68. Più in generale: R. Hammersley, *The English Republican Tradition and Eighteenth-century France. Between the Ancients and the Moderns*, Manchester University Press, Manchester 2010.

¹⁶ R. Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese* (1789), in Id., *La libertà civile*, cit., pp. 161-183.

¹⁷ In un'ampia letteratura si vedano, in lingua italiana, T. Cristoni, *Passioni sublimi. Politica e immaginazione nelle Reflections di Edmund Burke*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIX (2009), 1, pp. 85-96, nonché l'ampia disamina contenuta in S. Vantin, *Gli eguali e i diversi. Diritto, manners e ordine politico in Edmund Burke*, Mucchi, Modena 2018. Cfr. anche E. Graziani, *Ordine e libertà: l'autorità del tempo in Edmund Burke*, Aracne, Roma 2006.

¹⁸ Per uno sguardo d'insieme: I. Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1990.

assunto la prospettiva radicale del dissenso, come mette ben in evidenza John Patrick Leech nel suo contributo¹⁹, dedicato al «transnational framework of dissent»²⁰.

¹⁹ Si tratta di un percorso già inaugurato nell’ambito della storia del pensiero politico da quegli approcci che hanno messo in discussione, come sottolinea John Patrick Leech, il “nazionalismo metodologico”, per riprendere un’efficace espressione di Ulrich Beck (cfr. *The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails*, in «Theory, Culture & Society», XXIV [2007], 7-8, pp. 286-290). La letteratura di riferimento è quella richiamata dallo stesso Leech: B. Bailyn, *Atlantic History. Concepts and Contours*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass.) 2005; J. Polasky, *Revolutions without Borders. The Call to Liberty in the Atlantic World*, Yale University Press, New Haven and London, 2015; J. Israel, *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*; Princeton University Press, Princeton 2017. Cfr., anche, *Rethinking the Atlantic world. Europe and America in the age of the democratic revolutions*, ed. by M. Albertone and A. de Francesco, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.

²⁰ Per un approfondimento: P. Leech, *Cosmopolitanism, dissent, and translation. Translating radicals in eighteenth-century Britain and France*, Bononia University Press, Bologna 2020.

Price intrattiene rapporti di stima e uno stretto dialogo non solo con altri radicali inglesi come Joseph Priestley²¹, Thomas Paine²², Mary Wollstonecraft²³, ma anche con altre personalità come James Burgh²⁴,

²¹ Insieme a Priestley, anch'egli membro della Royal Society, Price è tra i fondatori nel 1791 della *Unitarian Society*, un movimento caratterizzato dall'assenza di un insieme definito di credenze religiose e dall'enfasi sulla libertà di professare la fede in accordo con la propria coscienza: il movimento aveva l'ambizione di raccogliere tutte le denominazioni protestanti che non si riconoscevano nella Chiesa d'Inghilterra. A testimonianza della lunga amicizia tra i due, sarà proprio Priestley – reverendo a Leeds e poi fondatore della *Società della Luna* (era divenuto “quello che si dice un sociniano”) – a tenere l'orazione funebre del predicatore “dissidente”. Oggetto di una vera e propria persecuzione per le sue idee progressiste repubblicane (per l'appoggio alla Rivoluzione francese fu nominato “cittadino” dall'Assemblea Nazionale Francese e membro della *Assemblée Nationale*) e religiose, dopo la distruzione della sua casa e del suo laboratorio (1791), su invito della *Democratic Society* di New York, Priestley nel 1794 si trasferì nella Contea di Northumberland, negli Stati Uniti. Accolto con tutti gli onori, sotto la protezione di Thomas Jefferson, si ritirò in una fattoria dove visse fino alla morte il 6 febbraio 1804. Sul pensiero di Priestley, che fu anche un chimico brillante: R. Schofield, *The Enlightened Joseph Priestley. A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2004. Cfr., in precedenza, B. Willey, *Joseph Priestley e il chiaro di luna sociniano*, in Id., *La cultura inglese del seicento e del settecento* (1934), il Mulino, Bologna 1989, pp. 467-501. Sulle affinità politiche tra i due si veda: J. Fruchtmann Jr., *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late Eighteenth-Century English Republican Millennialism*, in «Transactions of the American Philosophical Society», LXXIII (1983), 4, pp. 1-125.

²² I due condividono l'appoggio appassionato alla causa indipendentista americana.

²³ Come ricordano sia Serena Vantin sia Paola Chiarella nei loro contributi, Wollstonecraft era tra i fedeli della comunità nel quartiere londinese di Newington in cui Price svolgeva la sua funzione di ministro religioso e dai suoi sermoni trasse l'ispirazione per il suo progetto di collegio educativo. Sull'influenza di Price sull'autrice della *Vindication of Rights of Woman* (1792): S. Vantin, “Il diritto di pensare con la propria testa”. *Educazione, cittadinanza e istituzioni in Mary Wollstonecraft*, Aracne, Roma 2018, pp. 92-105. Il marito di Wollstonecraft, Godwin, citerà Price più volte nei suoi Diari.

²⁴ Burgh, fautore di riforme radicali nel partito dei Whigs, era noto per le *Political Disquisitions* (1774) in cui sosteneva la libertà di parola e il suffragio universale, temi cari a Price, che gli era intellettualmente molto vicino.

William Pitt e Lord Shelburne²⁵, Adam Smith e David Hume²⁶, nonché un intenso carteggio con intellettuali come Ann-Robert Turgot, Abbé Morellet, Honoré Riqueti Count Mirabeau, Joan Derk Van der Capellen e, ancora, con figure eminenti della politica americana come Benjamin Franklin, George Washington, Thomas Jefferson, John Quincy Adams, Benjamin Rush, John Howard, Edward Wigglesworth²⁷.

²⁵ Price affidò a Pitt e al duca di Shelburne il tentativo di far approvare alcune riforme costituzionali, sopprimendo i collegi elettorali oggetto di corruzione e ridistribuendo i seggi alle contee e alle aree metropolitane, estendendo il suffragio e prevedendo elezioni più frequenti, al fine di migliorare la capacità del sistema politico di rappresentare effettivamente la volontà popolare. Le proposte di riforma vennero però bocciate a più riprese dalla Camera dei Lords. Pitt, divenuto Cancelliere dello scacchiere, nel 1786 riuscì però a far approvare un fondo di ammortamento del debito nazionale che recepisce in parte alcuni suggerimenti di Price. In precedenza, nel 1772, Price aveva collaborato a definire una proposta di legge per l'introduzione di un sistema pensionistico nazionale esteso all'intera popolazione: approvata dalla Camera dei Comuni venne, tuttavia, bocciata dalla Camera dei Lords. È in questo stesso periodo che egli cominciò a elaborare la proposta di un fondo di ammortamento.

²⁶ Price e Hume si confrontarono, sostenendo tesi diverse, sul tema dei miracoli. Sul punto si rinvia a D. Owen, *Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation*, in «The Philosophical Quarterly», vol. XXXVII (1987), 147, pp. 187-202 (rist. in *Reading Hume on Human Understanding: Essay on the First Inquiry*, ed. by P. Millican, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 335-348).

²⁷ Si veda *The Correspondence of Richard Price*, ed. by W. Bernard Peach, D.O. Thomas, 3 voll., Duke University Press - University of Wales Press, Durham, N.C., Cardiff: il primo volume è stato pubblicato nel 1983, il secondo nel 1991 e il terzo nel 1994. Come ricorda Leech nel suo contributo a questo forum, Benjamin Franklin invitò Price, nel 1778, all'American Congress affinché potesse fornire la sua qualificatissima assistenza ma egli declinò restando fedele al suo ideale di vita piuttosto sedentario.

2. Alle radici dell'autogoverno: dissenso e autonomia della ragione

La pratica del dissenso²⁸, espressione dell'autonomia della ragione, è all'origine dell'idea di autogoverno di cui Price si fa promotore e che ha catturato l'attenzione di Philip Pettit²⁹ nel suo disegno di ricostruzione della tradizione repubblicana³⁰.

Come ha sottolineato Chiarella, «[è] nello spirito dei *dissenters* cogliere e promuovere la massima vivacità intellettuale, garantendo la libertà della ricerca e della riflessione scientifica, e sostenere gli sforzi delle comunità politiche di guadagnare la dignità dell'autogoverno a fronte dell'oppressione in cui taluni vorrebbero costringerle»³¹.

Ciò che emerge nitidamente dalle pagine di Price è quello che Pettit ha definito come l'«ideale della libertà come autolegislazione»³²: esso implica un preciso *rapporto tra legge e libertà*, una forte idea della *limitazione del potere e del suo controllo*, nonché una peculiare *prospettiva partecipativa* incentrata sulla discussione pubblica e sullo spirito critico.

²⁸ Si veda in merito M. Lenci, *Il sacerdozio universale e l'idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del "rational dissent"*, in *Quaderni di «Rinascimento»*, a cura di S. Bassi, Olschki, Firenze 2019, pp. 1-15.

²⁹ Si veda P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford 1997; tr. it. *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, prefazione di M. Geuna, Feltrinelli, Milano 2000. Il filosofo della politica australiano riconosce il suo debito nei confronti di Quentin Skinner per aver richiamato la sua attenzione sugli scritti di Price (e anche di Priestley) cui egli dice di rifarsi "con dovizia" nello sviluppare le sue tesi: ivi, p. 39.

³⁰ Per una disamina critica del testo, che ha suscitato vivaci discussioni, si veda L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003, in part. 100-105. Per una critica, cfr. anche M. La Torre, "Republican" Liberty? *Wavering Between Liberalism and Democracy*, in «Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts», II (2016), pp. 213-223.

³¹ Chiarella, *Per una introduzione agli scritti politici di Richard Price*, cit., p. 9.

³² Pettit, *Il repubblicanesimo*, cit., p. 64.

Per quanto riguarda il *rapporto tra legge e libertà*³³, leggendo le pagine degli scritti di Price si registra una profonda sintonia con Montesquieu³⁴.

Come ha sottolineato Pietro Costa, nel suo monumentale studio sulla cittadinanza³⁵, per Montesquieu la legge è sempre l'asse portante della libertà (o dell'illibertà) dei soggetti, la sua centralità resta una costante nel gioco combinato di quest'ultima con l'ordine giuridico-politico³⁶. Ancora con Costa, la legge è, in altri termini, il tramite indispensabile della libertà e ciò che impedisce il dispotismo è il felice connubio tra legge e libertà: l'individuo è libero in quanto agisce nei binari della legge e questa, a sua volta, è l'unico strumento capace di proteggerlo dall'*arbitrio*³⁷. È dal nesso tra libertà e legge che scaturisce la possibilità di contenere l'arbitrio del principe e di tutelare la sicurezza dei soggetti.

³³ Cfr. *ivi*, p. 54.

³⁴ Sia consentito rinviare a Th. Casadei, *Montesquieu: la legge come rapporto*, in *Manuale di Filosofia del diritto*, a cura di T. Gazzolo e S. Pietropaoli, Quodlibet, Firenze 2024, pp. 261-278. Cfr., anche, Th. Casadei, *Montesquieu: la separazione dei poteri e lo “spirito delle leggi”*, in Th. Casadei, Gf. Zanetti, *Manuale multimediale di Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2022, pp. 190-200. Come osserva Pettit, «gli scritti di Montesquieu furono molto letti tanto nell'Inghilterra che nell'America del XVIII secolo, e influenzarono profondamente il celebre commento alle leggi d'Inghilterra che Sir William Blackstone pubblicò intorno al 1760» (Pettit, *Il repubblicanesimo*, cit., p. 54). Lo stesso Blackstone – nota Pettit – scriveva: «Le leggi, quando concepite con saggezza, non sono mai sovvertitrici, bensì portatrici di libertà; infatti (come Locke ha giustamente osservato) dove non c'è legge non c'è libertà» (W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Garland, New York 1978⁹, p. 126). Sulla fortuna di Montesquieu in America e presso i *Founding fathers* si veda B. Casalini, *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti d'America durante la seconda metà del XVIII secolo*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, 2 tt., ETS, Pisa 2005, tomo I, pp. 325-256.

³⁵ Si veda P. Costa, *Dall'ordine naturale all'ordine politico: Montesquieu*, in Id., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, cit., vol. I: “Dalla civiltà comunale al Settecento”.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 392.

³⁷ Cfr. *ibidem*.

La libertà e la sicurezza (della persona, dei beni) sono i valori finali che la legge permette di raggiungere nella misura in cui impedisce l'arbitrio: ciò che possiamo intendere come il principio fondante del costituzionalismo moderno e dello Stato di diritto.

Riprendendo le parole proprio di Montesquieu, nelle *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, scrive Price: «i membri di una comunità civile sono *alleati*, non *sudditi* e i loro governanti, *servitori*, non *padroni*»; è fondamentale tenere sempre a mente che «ogni governo legittimo si basa su leggi eque fatte col consenso di tutti, cioè sul dominio degli uomini su se stessi e non sul dominio di una comunità su un'altra o di qualsiasi uomo su un altro uomo».

Il fine di ogni governo giusto è quindi, per Price, quello di «assicurare, allo stesso tempo, la libertà dei cittadini contro gli attacchi esterni e quella del singolo contro le offese private». E, ancora: «Un governo giusto, pertanto, non viola la libertà, ma la stabilisce. Non priva gli uomini dei loro diritti, ma li protegge e rinsalda»³⁸.

Sono queste argomentazioni che, ad avviso di Pettit, dimostrano come Price colleghi la sua concezione del rapporto tra legge e libertà alla «concezione della libertà come non dominio»: «Non è [...] il mero possesso della libertà che definisce un cittadino o una comunità libera, bensì quella sicurezza nel suo possesso che deriva dall'insediarsi [...] di un simile governo libero, allorché non esiste più potere che possa sottrarla arbitrariamente»³⁹.

In altri termini, uno Stato è libero – afferma Price – se rende liberi i propri cittadini, ossia perché presta attenzione alla limitazione del potere in funzione antidispotica e assicura l'assenza di dominio.

³⁸ Pettit, *Il repubblicanesimo*, cit., p. 54.

³⁹ *Ibidem*. Pettit riporta alcuni bravi esemplificativi tratti da R. Price, *Considerazioni sull'importanza della rivoluzione americana*, cit.

L'ideale della libertà come autolegislazione implica, dunque, una costante *vigilanza sul potere*⁴⁰: come scrive Chiarella, con tonalità certamente montesquieuiane, «il senso della misura e del limite si inscrivono a caratteri indelebili nelle dinamiche del potere»⁴¹. «Non c'è nulla che richiede maggiore controllo del potere. Non c'è nulla a cui ci si deve opporre con maggiore determinazione che alle sue violazioni»⁴².

A questa dimensione per così dire “liberale e garantistica”, Price associa però – e qui sta un tratto originale della sua teorizzazione – una peculiare *dimensione partecipativa*, potremmo dire propriamente “democratica e repubblicana”⁴³: dal punto di vista della legittimità del governo, oltre alla subordinazione del potere al diritto, occorre che la legge sia il prodotto di un «comune accordo»⁴⁴, di una deliberazione partecipata; come egli afferma: “un governo libero è creatura del popolo” e “in uno Stato libero ogni uomo è il suo legislatore”.

Questo approccio definisce anche il carattere della libertà, infatti «la libertà può essere goduta in diversa misura: può essere completa e

⁴⁰ A tal proposito Pettit accosta a Price l'idea di fondo di Machiavelli espressa nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ossia che il legislatore dovesse muovere da assunti pessimistici rispetto agli individui e alle tentazioni del potere, ovvero «presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1531], Rizzoli, Milano 1984, p. 69).

⁴¹ Chiarella, *Per una introduzione agli scritti politici di Richard Price*, cit., p. 16.

⁴² Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, sui *Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*, cit., p. 59.

⁴³ Sulla teoria repubblicana e democratica di Price, oltre alle pagine di Pettit, si vedano J.C.D. Clark, *English Society 1660-1832. Religion, Ideology and Politics during the Ancien Régime*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 396 ss. (ove le posizioni di Price sono associate a quelle di Priestley e Godwin) e, più in generale, A. De Dijn, *Republicanism and Democracy: The Tyranny of Majority in Eighteenth-century Political Debate*, in *Republicanism and the Future of Democracy*, ed. by Y. Elazar and G. Rousselière, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 63-69.

⁴⁴ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, sui *Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*, cit., p. 56.

perfetta o semplicemente nominale a seconda che il popolo partecipi o meno al governo e abbia un *potere di controllo* sulle persone da cui è amministrato»⁴⁵.

La combinazione tra prospettiva repubblicana e concezione democratica del potere rinvia a una centralità fondamentale della *fiducia* e della *discussione* nel discorso politico di Price.

Richiamando il legame fiduciario tra Parlamento e comunità politica e il nesso tra legittimazione e consenso di derivazione lockeana, Price assegna un preciso valore alla fiducia: «il governo [...] consiste per sua natura nella *fiducia*; tutti i suoi poteri sono una delega per conseguire fini particolari»⁴⁶.

Della fiducia si può fare un uso erroneo o addirittura abusare: «Uno Stato che abbia perso il rispetto dei propri diritti al punto da infrangere la fiducia riposta nei governanti è uno Stato in schiavitù». Per questo «ogni potere delegato deve essere subordinato e limitato» (secondo la teoria della limitazione del potere) e per questo è da rigettare ogni dottrina sull'«onnipotenza dei parlamenti». Se l'onnipotenza può «essere ascritta ad un legislatore, deve essere riposta là dove ha origine l'autorità legislativa, cioè nel *Popolo*». «Per il *suo* bene il governo è istituito e ad esso [al Popolo] appartiene l'unica vera onnipotenza»⁴⁷.

In questo contesto un ruolo chiave gioca la «libertà di discussione», ossia «quella di esaminare ogni atto pubblico e la condotta di quanti ricoprono cariche pubbliche», nonché – aggiunge Price allargando il perimetro del ragionamento oltre i confini istituzionali – di «scrivere e pubblicare su qualsiasi argomento speculativo e dottrinale»⁴⁸. La

⁴⁵ Ivi, p. 59 (il corsivo è mio).

⁴⁶ Ivi, p. 61.

⁴⁷ Ivi, pp. 61-62.

⁴⁸ Price, *Considerazioni sull'importanza della rivoluzione americana*, cit., p. 128. Il filosofo spiega che la sua idea di libertà comprende, oltre alla «libertà di discussione su ogni questione *speculativa*», «la libertà di azione in ogni questione *civile*» e «la libertà di coscienza su ogni questione *religiosa*». Essa «è perfetta quando non subi-

convinzione di Price è che «nulla di ragionevole può subire nocumento dalla discussione»⁴⁹ e che la libertà della discussione consente il superamento dell'errore: è su queste basi che egli argomenta a favore delle colonie e della rivoluzione americana, del principio universale della libertà e contro la disuguaglianza del genere umano, attirandosi le critiche, tra gli altri, di John Lind, di John Wesley, di Adam Ferguson e di William Markham, Arcivescovo di York⁵⁰.

Il progetto che Price sostiene prevede una confederazione di Stati prosperi e felici, senza «Nobili, Vescovi e Re»⁵¹, ossia senza coloro che non possono essere propensi al confronto e alla discussione *tra pari* e che, proprio per questo, sono fermamente contrari alla legittimazione della sovranità in forza della scelta popolare ma anche alle pratiche della rappresentanza politica.

3. Una certa idea di patria: dissenso e patriottismo⁵²

Nel già menzionato sermone che tanto fece infuriare Burke, *A Discourse on the Love of Our Country*, pronunciato a pochi mesi dall'evento apo-

sce restrizioni, salvo il caso di lesione alla persona, alla proprietà o alla reputazione di alcuno ovvero quando è impiegata per autodistruggersi» (*ibidem*). Cfr. anche p. 133.

⁴⁹ Ivi, p. 132.

⁵⁰ Le traduzioni degli scritti di questi interlocutori polemici di Price sono riportate nell'Appendice al volume curato da Chiarella, in part. pp. 235-277. Per un inquadramento dei punti essenziali che caratterizzano le critiche mosse a Price si veda Chiarella, *Per una introduzione agli scritti politici di Richard Price*, cit., pp. 16-18.

⁵¹ R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in un beneficio per il mondo intero* (1785), in Id., *La libertà civile*, cit., p. 152. Price puntualizza che con il termine «vescovi» non si riferisce «agli officianti spirituali, ma ai Signori spirituali che si distinguono dai Signori temporali, o agli Ecclesiastici elevati ai più alti gradi e investiti di onori civili e di autorità da parte dello Stato» (*ibidem*).

⁵² Su questo argomento, si veda in generale P. Chiarella, *Il patriottismo razionale di Richard Price nella stagione delle rivoluzioni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», LI (2021), 1, pp. 23-47.

calittico che ha cambiato il corso della storia, la Rivoluzione francese, Price esprime tutta la sua gioia di esserne testimone e, al tempo stesso, coglie l'occasione per mostrare, ancora una volta, il tratto razionalistico del suo modo di concepire la politica e, più in generale, l'esistenza. Anche in questo caso il dissenso gioca un ruolo chiave mentre si celebra, insieme al trionfo di quella francese, l'anniversario della rivoluzione inglese, che ha consentito «la liberazione dai pericoli del papismo e del potere arbitrario»⁵³. Ne deriva un modo peculiare di concepire il patriottismo e dunque, per così dire, una certa idea di patria. L'amore per il proprio paese, argomenta Price, è senza dubbio «una nobile passione, ma richiede regolazione e direzione come tutte le altre passioni»⁵⁴ (e qui torna in maniera vivida l'approccio razionalistico che connota la sua filosofia morale).

Al fine di ben orientare la passione dell'amore per il proprio paese è importante non incorrere in errori anche qui affidandosi alla conoscenza e allo spirito razionale. Ciò è possibile mediante alcuni accorgimenti.

In primo luogo, con un'intuizione che rimanda ad alcuni dibattiti molto recenti in tema di appartenenza⁵⁵, Price precisa che per “nostro

⁵³ Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese*, cit., p. 161.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Penso in particolare alle tesi di Jürgen Habermas sul rapporto tra cittadinanza politica e identità nazionale e alla sua proposta di un «patriottismo costituzionale»: cfr., J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992; Id., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; tr. id. *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996; Id., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2002². Per un'equilibrata discussione: R. Gatti, *Patriottismo costituzionale e oltre*, in «Filosofia politica», XVIII (2018), 1, pp. 77-94; C. Ruiz Miguel, *Il patriottismo costituzionale*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», IV (2005), pp. 1569-1576. Per un'ampia disamina interpretativa rinvio a F. Oliveri, *Conflitti di cittadinanza: Jürgen Habermas e il problema del soggetto rivoluzionario*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

paese” «non si intende il suolo o il pezzo di terra su cui ci capita in sorte di essere nati» ma la comunità politica e giuridica di cui siamo membri, che assume le forme della «costituzione di governo», della protezione delle «medesime leggi», «congiunti sotto lo stesso sistema di governo civile»⁵⁶.

In secondo luogo, l'amore per il proprio paese non deve mai tradursi in un senso di superiorità rispetto agli altri paesi e un uomo saggio, conseguentemente, si deve sempre guardare dal sopravvalutare i suoi amici, il suo paese, e in breve tutto ciò che riguarda il suo stesso paese⁵⁷.

In terzo luogo, l'amore per il proprio paese non va confuso con lo «spirito di rivalità e di ambizione» nei riguardi delle altre nazioni.

Seguendo questa direttrice argomentativa, Price introduce il «principio della benevolenza universale»⁵⁸. Si tratta di un principio che innerva la sua idea del patriottismo (e che la rende affatto peculiare) e da cui scaturiscono un genuino interesse per “il genere umano” e la prospettiva di una “cittadinanza cosmopolitica”⁵⁹.

Scriva Price, significativamente: «Il principio più nobile nella nostra natura è la considerazione della giustizia generale e di quella buona volontà che *abbraccia tutto il mondo*». E ancora: «l'interesse più vicino deve sempre dare la precedenza a un interesse più ampio. Nel perseguire in particolare l'interesse del nostro paese, dobbiamo rivolgere lo sguardo al di là di esso. Dobbiamo amarlo ardentemente, ma non esclusivamente. Dobbiamo cercare il suo bene con tutti i mezzi che le nostre diverse abilità e circostanze permetteranno; ma nello stesso tempo dobbiamo considerarci *cittadini del mondo* e avere cura di mantenere la giusta considerazione dei diritti degli altri paesi»⁶⁰.

⁵⁶ Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese*, cit., p. 162.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 163.

⁵⁹ Cfr. L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna 2006, in part. 439-441.

⁶⁰ Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese*, cit., p. 165.

Il patriottismo elaborato da Price è dunque “razionale”⁶¹, mite, e si combina in modo assai originale con la grammatica dei “diritti dell’umanità”⁶², e con la consapevolezza della loro esistenza, che si stava affermando nel contesto culturale e politico in cui si trovava a vivere.

L’uso di questa espressione, «diritti dell’umanità», in questo scritto del 1785 conferma, come è stato di recente sottolineato in un importante studio⁶³, che il «nuovo linguaggio dei sentimenti»⁶⁴, volto suscitare empatia per le condizioni di tutti gli esseri umani introduceva nuovi concetti, che andavano oltre i confini dei singoli stati e, appunto, “abbracciavano” l’intero mondo.

L’espressione “diritti dell’umanità” (*diritti umani*), che era stata introdotta in francese da Jean-Jacques Burlamaqui nei suoi *Principes du droit naturel* (1747, 1756²)⁶⁵, ed era adottata anche nel *Contratto socia-*

⁶¹ Si veda ancora, su questo, il saggio di Chiarella, *Il patriottismo razionale di Richard Price nella stagione delle rivoluzioni*.

⁶² Come scrive puntualmente Paola Chiarella nel suo contributo a questo forum: «La vittoriosa resistenza americana è, infatti, considerata un “laboratorio” dell’universalismo dei diritti di libertà per aver diffuso la “consapevolezza dei diritti dell’umanità” e della “natura del governo legittimo” e per aver suscitato uno spirito di opposizione alla tirannia da incentivare l’istituzione di forme di governo liberali. Al termine delle ostilità, Price ha modo di sintetizzarne il significato e le conseguenze nelle *Considerazioni sull’importanza della rivoluzione americana e sui mezzi affinché si volga in un beneficio per il mondo intero* pubblicate nel 1785», pp. 71-72. L’espressione “diritti dell’umanità” ricorre a p. 118 dell’edizione degli scritti politici di Price.

⁶³ Si tratta di P. Audegean, *Violenza e giustizia: Beccaria e la questione penale*, il Mulino, Bologna 2023, pp. 39-40.

⁶⁴ L. Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, W.W. Norton & Co., New York, 2007; tr. it. *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo*, a cura di P. Marangon, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 60.

⁶⁵ “Fondamento generale dei diritti dell’uomo” è il titolo del § 4 in J.-J. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, a cura di J.P. Coujou, Dalloz, Paris, 2007, I, 7, p. 52 (lo stesso titolo era già nella *editio princeps*, Barillot, Genève 1747, p. 80). Sul punto: V. Ferrone, *Storia dei diritti dell’uomo*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 128.

le (1762) di Rousseau⁶⁶, fu probabilmente utilizzata per la prima volta nella lingua italiana da Cesare Beccaria⁶⁷, al quale poteva forse averla suggerita Pietro Verri che l’aveva, a sua volta, utilizzata in francese in un suo manoscritto probabilmente noto all’Accademia dei Pugni⁶⁸.

Price nel suo sforzo di combinare “amor di patria” e “benevolenza universale” chiama in causa proprio quella «giusta consapevolezza dei diritti dell’umanità» scaturita dalla rivoluzione americana: siffatta consapevolezza procedeva di pari passo con la «natura del governo legittimo» e con lo «spirito di resistenza alla tirannia»⁶⁹: ciò che ha emancipato un paese, e probabilmente ne emanciperà altri, e che ha consentito in America di istituire «forme di governo più eque e liberali di quante il mondo ne abbia mai conosciute»⁷⁰.

Nella sua ricostruzione del linguaggio del patriottismo come “linguaggio della libertà”, Maurizio Viroli ha individuato proprio in Price, e nelle espressioni che abbiamo sopra richiamato, un esempio importante⁷¹. Alla maniera dei teorici del patriottismo del Settecento, egli integra la dottrina classica, in particolare romana (secondo la quale l’amore della patria è *caritas civium* o *pietas reipublicae* e, dunque, deve rispetta-

⁶⁶ Cfr. J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), a cura di B. Carnevali, Mondadori, Milano 2002, I, 4, p. 22 (ove ricorre “diritti dell’umanità”) e IV, 8, p. 206 (ove si legge: “i doveri e i diritti dell’uomo”).

⁶⁷ C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), a cura di A. Burgio, Prefazione di S. Rodotà, Feltrinelli, Milano 2017, § XI, p. 176: “i diritti degli uomini”; § XXXI, p. 268, nota a: “i diritti dell’umanità”.

⁶⁸ Verri scriveva: “In fondo alla mia anima, sento venerazione per quegli uomini di genio che hanno osato sostenere i diritti dell’umanità” (P. Verri, *Pensées détachées*, 1757-1760, in *Edizione nazionale delle opere di Pietro Verri*, 6 voll., vol. I, *Scritti letterari, filosofici, satirici*, a cura di G. Francioni, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, p. 720).

⁶⁹ Price, *Considerazioni sull’importanza della rivoluzione americana e sui mezzi affinché si volga in un beneficio per il mondo intero*, cit., p. 118.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 93-98.

re i principi della giustizia definiti dalla retta ragione), con riferimenti ai principi della teoria moderna del diritto naturale⁷². Solo la ragione, come scrive Viroli, può «correggere e purificare» «l'amore della patria e renderlo una norma di condotta giusta e razionale»⁷³.

L'amore di patria ha dunque una natura composita, è suscettibile, mutuando alcune espressioni di Viroli, di «varie trasformazioni alchemiche, e un possibile risultato è un intenso amore della patria unito a una sincera benevolenza verso l'umanità. È un prodotto raro che richiede molta fatica e molta cura da parte della ragione, ma che merita, per la sua bellezza e il suo pregio, di essere cercato»⁷⁴.

Lo spirito critico e razionale che anima la prospettiva di Price gli consente di definire in modo assai originale cosa si intenda per “amore di patria”: difendere la libertà civile e politica, la libertà di opinione e di stampa, una giustizia imparziale e il diritto di tutti a condizioni di vita decenti⁷⁵.

Si rinvengono qui, d'altra parte, i principi stessi che hanno animato la rivoluzione americana e che stanno alla base della prospettiva, religiosa, filosofica, politica e istituzionale, di Price: il diritto alla libertà di coscienza (con riguardo in particolare alle questioni religiose); il diritto di resistere al potere in caso di abuso; il diritto di scegliere i propri governanti, di verificarne l'operato e, se del caso, di rimuoverli per cattiva condotta (secondo una coerente teoria della rappresentanza democratica⁷⁶) e di costituire un governo in piena autonomia⁷⁷.

⁷² Per un approfondimento sulla nozione di “diritti naturali”: Molivas, *Richard Price, the Debate on Free Will, and Natural Rights*, cit.

⁷³ Viroli, *Per amore della patria*, cit., pp. 95-96.

⁷⁴ Ivi, p. 96.

⁷⁵ Cfr. ivi, p. 98.

⁷⁶ Per un'ampia trattazione N. Urbinati, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010.

⁷⁷ Cfr. Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese*, cit., p. 175.

Si tratta delle basi imprescindibili dell’idea di autogoverno, una prospettiva che continua a interrogarci e che richiede non solo l’espressione del dissenso ma anche la forza creativa di prefigurare pratiche di costruzione, mutuando un’espressione di Price, per nuovi “comuni accordi”.

«UNA BENEDIZIONE VERAMENTE SACRA E INESTIMABILE». LA LIBERTÀ CIVILE NEGLI SCRITTI POLITICI DI RICHARD PRICE

Serena Vantin

Abstract

In the wake of the rich debate developed by the observers of the Eighteenth-century Revolutions, this paper will offer some considerations on the concept of civil liberty formulated by Richard Price in his political writings. In particular, after having briefly reconstructed the fundamental features of the Welsh preacher's elaboration, it will focus on some objections respectively raised by Adam Ferguson and John Wesley, which will call into question the problem of limitation in law and its popular foundation.

Keywords

Civil Liberty; Richard Price; Adam Ferguson; John Wesley.

1. L'«apostolo della libertà»

Quella di Richard Price (1723-1791) fu una vita sobria, dedita allo studio e alla cura pastorale. Figlio di un predicatore non conformista, all'età di sedici anni si trasferì dal Galles a Londra per studiare all'accademia dissenziente di Moorfields. Dal 1757 fu ministro della comunità presbi-

teriana di Newington Green. Divenuto in seguito membro della Royal Society, pubblicò contributi rilevanti nel campo della filosofia morale, della teologia, della matematica e della gestione delle finanze pubbliche.

Pur essendo stato uno studioso raffinato e una personalità di spicco nella Londra del suo tempo, dopo la morte il suo nome cadde presto nell'oblio¹. Persino nell'ambito della prima stagione di quel ricchissimo dibattito che si sviluppò sul tema del repubblicanesimo e delle sue tradizioni a partire dall'opera di John G.A. Pocock del 1975, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, il pensiero di Price conservò una posizione marginale². Soltanto nelle successive estati della straordinaria disputa storiografica, filosofica e politica, che rinverdì dapprima grazie ai contributi di Quentin Skinner e poi a seguito delle elaborazioni di Philipp Pettit³, a cui lo

¹ Cfr. D. McNaughton, *Richard Price*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/richard-price/>>. McNaughton sottolinea che la filosofia morale di Price può essere classificata come una forma di intuizionismo etico, rilevando che l'impostazione del predicatore gallese è stata ripresa e sviluppata, nel Novecento, da William David Ross (di cui si veda in part. *Il giusto e il bene* [1930], Bompiani, Milano 2004).

² In *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, Princeton 1975), J.G.A. Pocock nomina Price soltanto una volta, a p. 547, per sostenere che, come Christopher Wyvill e John Cartwright, egli «impiegò un vocabolario della corruzione e del rinnovamento che poco differiva rispetto a quello dei loro contemporanei americani» (trad. mia). Ciononostante, nel successivo J.G.A. Pocock, *Radical Criticisms of the Whig Order in the Age between Revolutions*, in M. Jacob, J. Jacob (eds.), *The Origins of Anglo-American Radicalism*, Allen and Unwin, Boston 1984, pp. 35-57, Price è descritto come «il primo e più originale degli intellettuali *Left Wing*» nella storia britannica (trad. mia).

³ In lingua italiana, cfr. almeno N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia* (1984), Franco Angeli, Milano 1988 e M. Viroli, *Repubblicanesimo. Una nuova utopia della libertà*, Laterza, Roma-Bari 1999.

stesso Skinner finì per avvicinarsi⁴, l'apporto della riflessione di Price iniziò a essere enfatizzato.

Il cuore della discussione accademica pulsava allora intorno alla critica del duplice concetto di libertà offerto da Isaiah Berlin nel notissimo saggio *Two Concepts of Liberty*⁵, sulla scia di una impostazione per certi aspetti sovrapponibile alla biforcazione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni individuata da Benjamin Constant in una altrettanto famosa conferenza⁶, e ancora a ritroso alla «scoperta» che Jeremy Bentham volle condividere con l'amico John Lind⁷. Ac-

⁴ Cfr. in part. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

⁵ I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), prefazione di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2000, in part. pp. 11-12: «il significato [del termine libertà] è così poroso che non c'è praticamente interpretazione che non consenta. Non mi prefiggo di discutere né la storia né i duecento e più sensi di questo termine proteiforme, che sono stati registrati dagli storici delle idee. Mi propongo di esaminare non più di due di questi sensi. Ma si tratta di quelli centrali, che hanno dietro di sé una grande parte della storia umana passata e, oserei dire, anche di quella futura. Il primo di questi due significati politici di libertà, che chiamerò, seguendo una lunga tradizione, il senso “negativo”, è quello a cui ci si riferisce nel rispondere alla domanda: “Qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto – una persona o un gruppo di persone – la libertà di fare o di essere, senza interferenze da parte di altre persone?”. Il secondo, che chiamerò il senso positivo, è quello che interviene nella risposta alla domanda “Che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare, o a essere, questo invece che quello?”. Le due domande sono chiaramente diverse, sebbene le risposte possano sovrapporsi». Più ampiamente, cfr. I. Berlin, *Libertà*, a cura di H. Hardy, Feltrinelli, Milano 2010; I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 2005; I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 2008.

⁶ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1819), tr. it. di G. Paoletti, Einaudi, Torino 2001.

⁷ Douglas Long ha richiamato l'attenzione su una lettera inviata da Bentham a Lind per chiedergli di essere riconosciuto come il legittimo inventore di una peculiare concezione di libertà che rappresentava «la base del suo sistema»: per Bentham si tratta di «una sorta di scoperta», secondo la quale «l'idea di libertà non [ha] in sé nulla

canto alla libertà liberale, intesa come assenza di interferenza, già anticipata da Thomas Hobbes e da Robert Filmer, e alla libertà come partecipazione, di derivazione aristotelica e portata a nuova ribalta dai comunitaristi, si aggiungeva ora un vivace confronto sulla possibilità di una «terza via»: la libertà come assenza di dominio, o interferenza arbitraria potenzialmente imminente⁸. È proprio nell'alveo di queste discussioni che la riflessione politica dell'«apostolo della libertà»⁹

di positivo; [essendo] qualcosa di meramente negativo», una «assenza di restrizioni»: cfr. D.G. Long, *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's idea of liberty in relation to his utilitarianism*, University of Toronto Press, Toronto 1977, p. 54. Sul punto, cfr. P. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), tr. it. di P. Costa, prefazione di M. Geuna, Feltrinelli, Milano 2000, p. 58.

⁸ Non tenterò nemmeno di elencare i principali lavori che diedero corpo al dibattito: sarebbe un'operazione inevitabilmente selettiva, parziale e arbitraria. Per un'utile ricostruzione, si rimanda piuttosto a M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII (1998), 1, pp. 101-132.

⁹ L'appellativo è stato coniato da Burke: cfr. E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in E. Burke, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino 1963, pp. 149-443, in part. p. 187. Nel testo burkeano i riferimenti espliciti e impliciti a Price, considerato un predicatore politicante «dal ghetto», sono moltissimi: a titolo di esempio, cfr. pp. 156, 159, 162-164, 183, 186-187, 215-218, 262, 328. Riprende l'epiteto burkeano R. Thomas, *Richard Price, Philosopher and Apostle of Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1924. Per un più ampio inquadramento sul pensiero di Price, cfr. C.B. Cone, *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on 18th Century Thought*, University Press of Kentucky, Lexington (KY) 1952; L. Åqvist, *The Moral Philosophy of Richard Price*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1960; W.D. Hudson, *Reason and Right. A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy*, Macmillan, London 1970; H. Laboucheix, *Richard Price, Théoricien de la Révolution Américaine. Le Philosophe et le Sociologue, le Pamphlétaire et l'Orateur*, Didier, Paris 1970; D.O. Thomas, *The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price*, Oxford University Press, Oxford 1977; M.K. Zebrowski, *Richard Price: British Platonist of the Eighteenth Century*, in «Journal of the History of Ideas», (1994), 1, pp. 17-35; F. Allegri, *Le radici storiche dell'etica analitica. Richard Price e il fondamento della virtù*, Franco Angeli, Milano 2004; H.T. Dickinson, *Richard Price on Reason and Revolution*, in R.G. Ingram, W. Gibson (eds.), *Religious Identities in*

è divenuta «una delle più notevoli [rappresentazioni]»¹⁰ del pensiero repubblicano inglese di fine Settecento.

E se ancora a metà degli anni Novanta Robert J. Fogelin poteva affermare con una battuta che l'opera di Price «raramente è letta senza lode, ma è ancora letta raramente»¹¹, oggi si deve a Paola Chiarella il grande merito di avere consegnato, almeno al lettore italiano¹², una prima raccolta completa degli scritti del pastore dissenziente sul tema della libertà civile¹³. Nel volume, alle memorabili *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America* (1776) fanno seguito le *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in un beneficio per il mondo intero* (1784), il *Discorso sull'amore per il nostro Paese* – il sermone pronunciato all'Old Jewry di Londra in occasione del centenario della Rivoluzione Gloriosa il 4 novembre 1789, il quale generò la risposta polemica che Edmund Burke consegnò alle sue *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* –, nonché il *Sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney* (1781).

Britain, 1660-1832, Routledge, London 2005, pp. 231-254; D. McNaughton, *Richard Price*, cit.; A. Coffee, *Price, Richard*, in M. Sellers, S. Kirse (eds.), *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, 2020, <https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-007-6730-0_788-1>; P. Chiarella, *Il patriottismo razionale di Richard Price nella stagione delle rivoluzioni*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», LI (2021), 1, pp. 23-47.

¹⁰ A. Coffee, *Price, Richard*, cit.

¹¹ R. Fogelin, *Richard Price on Promising: A Limited Defense*, in «Journal of the History of Philosophy», XXI (1983), 3, pp. 289-302, in part. p. 289.

¹² In lingua inglese si veda la raccolta W.B. Peach (ed.), *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution*, Duke University Press, Durham 1978.

¹³ R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, traduzione e cura di P. Chiarella, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021. In lingua italiana, si vedano anche R. Price, *Rassegna delle principali questioni della morale*, a cura di M. Reichlin, Bompiani, Milano 2004; R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, Sellerio, Palermo 1996.

Questa parabola consente di individuare tra gli scritti di Price una direzione progressiva che, a partire da principi di carattere generale, conduce dapprima alla descrizione degli eventi contingenti allora in corso in America e poi a una dimensione di nuovo universalizzabile, distillando dall'esperienza specifica della Rivoluzione americana insegnamenti preziosi per la Francia, l'Europa e i posteri tutti.

A dare ulteriore valore all'operazione editoriale, una preziosa Appendice riporta brani tratti dalla corrispondenza che Price intrattene con Burke, Turgot, John Lind, John Wesley, Adam Ferguson, William Markham. La stessa Introduzione della curatrice sottolinea, peraltro, il debito che, a vario titolo, autori come Thomas Paine, Mary Wollstonecraft e William Godwin, oltre allo stesso Burke, maturarono nei confronti delle riflessioni del pensatore gallese¹⁴. Pare quasi che la stessa elaborazione di Price non possa essere compresa se non all'interno di una precisa rete di rapporti, scambi, legami e persino attacchi, intellettuali e personali, nell'ambito di quella comunità di studiosi, politici, giuristi e filosofi che, commentando le due Rivoluzioni in una sorta di «guerra intertestuale»¹⁵ da una sponda all'altra dell'Atlantico, forgiò il lessico politico-giuridico contemporaneo¹⁶.

Proprio nel solco di questa multiforme polifonia, nelle prossime pagine si offriranno alcune considerazioni sul concetto di libertà formulato da Price nei suoi scritti politici a partire da due obiezioni mossegli, rispettivamente, da Adam Ferguson e da John Wesley. Il primo accusò il pastore gallese di aver posto «la libertà in contraddizione con la limitazione, fa[ciendo] della limitazione, in ogni caso, l'essenza della schia-

¹⁴ P. Chiarella, *Per una introduzione agli scritti politici di Richard Price*, Introduzione a *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 5-45, in part. pp. 29-45.

¹⁵ Cfr. in part. S. Blakemore, *Intertextual War: Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*, Fairleigh Dickinson University Press, Vancouver 1997.

¹⁶ Cfr., *inter alia*, H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), Edizioni Comunità, Milano 1983.

vitù»¹⁷. Il secondo criticò quel fondamento popolare in base al quale «il potere [di cui] i governanti godono deve originariamente derivare dal popolo», un'asserzione che portava alla domanda (sarcastica): «ma chi è questo popolo? Ogni uomo, donna, bambino? *Perché no?*»¹⁸. Prima di entrare nel merito della questione, occorre tuttavia soffermarsi rapidamente sulle pagine di Price che generarono una tale reazione.

2. La libertà, «benedizione veramente sacra e inestimabile»

Concetto nevralgico delle considerazioni politiche di Price è la «Libertà»¹⁹, a più riprese qualificata come una «benedizione veramente sacra e inestimabile»²⁰ basata «sull'idea di Auto-direzione, o Auto-governo». Come si legge nelle *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, essa può essere indagata «secondo quattro generali divisioni»²¹: 1) la libertà fisica, o spontaneità, o autodeterminazione, che «ci dà il comando delle nostre azioni rendendole *nostre*»; 2) la libertà morale, ovvero il «potere di seguire, in ogni circostanza, il nostro senso del giusto e dell'ingiusto»; 3) la libertà religiosa, che è il «potere di esercitare, senza

¹⁷ A. Ferguson, *Commenti a un pamphlet recentemente pubblicato dal Dott. Price. In una lettera a un membro del Parlamento*, in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 259-277, in part. p. 260.

¹⁸ J. Wesley, *Alcune considerazioni sulla libertà sollecitate da un recente Trattato*, in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 249-258, in part. p. 253, corsivo aggiunto.

¹⁹ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America* (1776), in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 53-116, in part p. 54.

²⁰ Ivi, p. 55. Nel volume, l'analogia tra la libertà e una «benedizione» è ricorrente (cfr., a titolo di esempio, pp. 111, 118, 129). Mary Wollstonecraft, discepola di Price nella comunità di Newington Green, avrebbe ripreso la similitudine nella dedica a Talleyrand che apre il suo *A Vindication of the Rights of Woman*: cfr. M. Wollstonecraft, *Works*, edited by J. Todd, M. Butler, 7 vols., William Pickering, London 1989, vol. V, p. 65.

²¹ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 54.

molestia, quel tipo di religione che consideriamo migliore»; 4) la libertà civile, la quale appartiene a «una Società civile» o a uno «Stato», e consiste nella capacità di «governarsi secondo il proprio discernimento o tramite leggi proprie»²².

In tal senso, l'antagonista della libertà fisica è la necessità o «una causa su cui non abbiamo potere» in grado di interferire con il nostro «moto proprio»²³, là dove la libertà morale è negata dalle «passioni», la libertà religiosa da «formulari di fede» e «modalità di adorazione impost[e]» e la libertà civile «da qualche volontà indipendente sulla quale [la società civile o lo Stato] non [abbiano] alcun controllo»²⁴. «In tutti questi casi c'è una forza che si oppone alla volontà *propria* dell'agente e finché essa è all'opera produce *Servitù*»²⁵ o *schiavitù*²⁶, degradando l'uomo rispettivamente a «una macchina mossa da scatti meccanici»²⁷, a «un essere malvagio e detestabile»²⁸ o a «un animale povero e abietto, privo di diritti, proprietà e coscienza»²⁹. In altre parole, uomini e società sono liberi là dove dirigono o governano le proprie azioni (fisiche, morali, religiose e civili), altrimenti si tratta di servi o schiavi³⁰. Inoltre, la libertà invocata abbraccia contemporaneamente il foro interno e quello esterno, come mostra il caso paradigmatico della libertà religiosa, la cui definizione certo non nascondeva una chiara accusa contro le scelte

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Ivi, p. 55.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Ivi, p. 56.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Se questi sono i presupposti, il giudizio in favore dell'emancipazione americana non può che essere perentorio. Price lo sostiene sviluppando cinque diversi argomenti: secondo giustizia, secondo i principi della Costituzione, secondo la politica e l'umanità, secondo l'onore del regno, rispetto alle probabilità di successo: cfr. ivi, pp. 72-113.

discriminatorie conservate dal governo nei riguardi delle minoranze in nome degli *Acts of Uniformity*³¹.

A questo proposito, nel *Discorso sull'amore per il nostro Paese* alla libertà vengono esplicitamente affiancate altre due «benedizioni»: la verità, necessario *habitus* dell'uomo onesto³², e la virtù, fiaccola del progresso³³. In questo testo, il legame tra coscienza e azione diventa ancora più forte. In effetti, coltivare libertà, verità e virtù significa per Price dare corpo a una precisa forma di «amore» per la patria, quella che coincide con il dovere di «illuminar[la]»³⁴. A tal riguardo, «felice è la persona che, elevatasi al di sopra di volgari errori, è consapevole di aver mirato a dare al genere umano questo insegnamento. Felice è il Professore o il Filosofo che al termine della vita potrà pensare di aver fatto uso del proprio sapere e delle proprie abilità: ma ancor più felice deve essere colui che ha ragione di credere di avere avuto successo e ha *realmente contribuito* con i suoi insegnamenti a disseminare tra i suoi simili le giuste nozioni su loro stessi, sui loro diritti, sulla religione, sulla natura e sullo scopo del governo civile»³⁵. Tra questi felici predecessori, l'autore annoverava

³¹ Per un approfondimento, cfr. M. Lenci, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: Il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in C. Calabrò-M. Lenci (a cura di), *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, ETS, Pisa 2010, pp. 43-68.

³² Cfr. Thomas, *The Honest Mind*, cit. La distinzione tra libertà e schiavitù è dunque netta e dicotomica, altrettanto marcata è la fiducia razionalista nella possibilità di discernere al riguardo veri giudizi. A quest'ultimo proposito, come ricordava Hannah Arendt distinguendo tra le rivoluzioni del XVIII secolo e quella bolscevica, nel Settecento «il vizio che nascondeva i vizi doveva diventare il vizio dei vizi»: anche nelle degenerazioni che si sarebbero manifestate in ampia misura con «la guerra all'ipocrisia» condotta da Robespierre, si trattava ancora «di strappare la maschera a un traditore camuffato, non di porre la maschera di traditore sulla faccia di individui scelti arbitrariamente». Cfr. Arendt, *Rivoluzione*, cit., pp. 106-108.

³³ R. Price, *Un discorso sull'amore per il nostro Paese*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 161-183, in part. p. 165.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 166, corsivo aggiunto.

esplicitamente Milton, Locke, Sidney, Hoadly, nel suo Paese, e Montesquieu, Fenelon, Turgot in Francia. Significativamente, è al «seme» che essi piantarono che si deve la «gloriosa raccolta» che ora «sta maturando»; essi predisposero in larga parte il combustibile che infiammò «le rivoluzioni di cui oggi si rallegra ogni amico dell'umanità»³⁶.

Evocate in un'unica linea di continuità le Rivoluzioni americana e francese, il *Discorso* si chiude con un appello all'azione in grado di esprimere proprio quella «eccedenza di significato rispetto allo stato del dibattito antecedente»³⁷ che, come si ricordava in apertura, non sarebbe rimasto inascoltato ma che al contempo avrebbe suscitato molte vivaci reazioni. Scrive Price: «Aiuta a preparare la mente degli uomini al recupero dei loro diritti e accelera la rovina del clericalismo e della tirannia. [...] Rimuov[i] le tenebre [che] avvolgono il mondo e le loro usurpazioni saranno smascherate, il loro potere sarà sovvertito e il mondo si emanciperà»³⁸.

3. Limitazione e arbitrio

Tra le tante repliche alle parole di Price, quella di Adam Ferguson notava una «contraddizione» negli argomenti del predicatore gallese: in effetti, se si assume una contrapposizione dicotomica netta tra libertà e schiavitù, e si fa coincidere quest'ultima con qualunque «limitazione», «non sembra che su questa idea di libertà si possa formare alcuna comunità civile»³⁹, per almeno due ordini di ragioni. In primo luogo, perché un «organo collettivo sovrano» da un lato richiede una rappresentanza indiretta e, dell'altro lato, difficilmente può operare soltanto all'unanimità, richiedendo che la minoranza si sottometta «a un potere che si

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ P. Costa, Civitas. *Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 2001, vol. II, p. 96.

³⁸ Price, *Un discorso sull'amore per il nostro Paese*, cit., p. 167.

³⁹ *Ibidem.*

oppone alla sua volontà»⁴⁰; in secondo luogo, perché il «fine maggiore» del governo civile è quello della sicurezza e della pace, le quali si ottengono precisamente attraverso una *limitazione* dei comportamenti dei consociati attraverso il supporto dell'attività sanzionatoria del diritto⁴¹. In tal senso, per Ferguson «la libertà di un singolo uomo, nel senso di libertà senza limitazioni, equivale alla servitù di tutti»⁴².

Sebbene affilate, queste osservazioni tralasciano di considerare una serie di precisazioni che Price non aveva trascurato⁴³. In particolare nelle *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, soffermando-

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.* Viene citato Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), Libro II, cap. II.

⁴³ Semmai, le obiezioni di Ferguson potrebbero essere lette in congiunzione con quanto scrive William Godwin nel Libro I di *An Enquiry Concerning Political Justice* ([1793] ed. by M. Philp, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 43-44, corsivo aggiunto, trad. mia): dopo essersi domandato «se la libertà ha una qualche convenienza reale e solida rispetto alla schiavitù», Godwin sostiene infatti che «ogni uomo ha un senso confuso di questa convenienza, ma è stato *educato a credere* che gli uomini finirebbero per sbranarsi a vicenda se non avessero preti a dirigere le loro coscienze, signori a cui rivolgersi per la loro sussistenza, e re a governarli in sicurezza attraverso i pericoli inesplicabili dell'oceano della politica». A suo giudizio, occorrerebbe convincere gli uomini della «desiderabilità», ovvero della «praticabilità della libertà» affinché «*le catene cadano da sole*» insieme alla «magia dell'opinione» secondo la quale sarebbe opportuno internare diecimila uomini in un manicomio con la supervisione di tre o quattro guardiani. In tal senso, «quando una grande maggioranza in qualunque società è convinta di garantire un beneficio per sé, non c'è bisogno di tumulti o di violenza per renderlo effettivo. Lo sforzo sarebbe nel resistere alla ragione, non nell'obbedirle. [I diecimila prigionieri] lasciano pacatamente l'edificio nel quale erano stati reclusi, e godono delle *benedizioni* della luce e dell'aria insieme agli altri uomini». La forza retorica del richiamo alla schiavitù resta comunque potente: nel Libro III, quando Godwin, occupandosi dei principi del governo, giunge a descrivere la sua dottrina del *private judgment*, afferma che «ogni uomo sarà allora ispirato dalla consapevolezza della sua propria importanza, e i sentimenti servili (*slavish feelings*) che assottigliano l'anima in presenza di un superiore immaginario saranno sconosciuti» (ivi, p. 91, trad. mia).

si proprio «Sulla libertà civile e sui Principi del Governo»⁴⁴, l'autore specificava che effettivamente «nel suo grado più perfetto»⁴⁵ la libertà civile può essere goduta soltanto in piccoli Stati che assicurino la rappresentanza diretta. Al contrario, in Stati di medie e grandi dimensioni si rende necessario «affidare i poteri della legislazione a un certo numero di *Delegati* – fatte salve le restrizioni che si riterranno necessarie»⁴⁶. L'eccezione inserita, a prima vista in effetti abbastanza sorprendente, non fa che rafforzare l'idea che la rappresentanza indiretta sia un «male necessario»⁴⁷, di per sé capace di escludere alcune classi di persone dalla partecipazione nella definizione delle leggi: una circostanza che va ammessa soltanto «entro i limiti della fiducia»⁴⁸, secondo un esercizio «giust[o] e adeguat[o]» dei poteri di delega⁴⁹, nell'ambito di un mandato di breve durata⁵⁰, nonché nella consapevolezza che «non c'è nulla che richiede maggiore *controllo* del potere. Non c'è nulla a cui ci si deve opporre con maggiore determinazione che alle sue violazioni»⁵¹.

A queste condizioni, «un eccesso di libertà» è «impossibile»: uno Stato libero, «quando lo è veramente», «rende liberi tutti i suoi membri»⁵². In altre parole, là dove le procedure del «governo della legge» siano corrette e rispettose della libertà, la prevalenza di una maggioran-

⁴⁴ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., pp. 56-63.

⁴⁵ Ivi, p. 56.

⁴⁶ Ivi, p. 57. Come sottolinea un referee anonimo, che ringrazio, a questo proposito è interessante confrontare il pensiero di Price con quello di Rousseau: cfr. in part. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino 1966.

⁴⁷ R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in un beneficio per il mondo intero*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 117-159, in part. p. 126.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 64.

⁵⁰ Ivi, p. 58.

⁵¹ Ivi, p. 63.

⁵² Ivi, p. 60.

za contingente, «giusta e adeguata»⁵³, sottoposta al pubblico controllo, non rappresenta una minaccia. Accanto a questa dimensione della libertà dello Stato, che potremmo qualificare come *interna*, vi è inoltre una dimensione *esterna*: l'unica «autorità legittima» è quella di un popolo su se stesso, poiché sia la conquista, sia il patto sia le obbligazioni sono fonti di autorità statuale illegittime⁵⁴. In particolare, «l'autorità che deriva dalla conquista, essendo fondata sulla violenza, non è mai *giusta*», il patto in forza del quale uno Stato «può pretendere autorità su un altro [...] è il tipico caso in cui i patti non sono vincolanti»⁵⁵, e l'obbligazione non può avere come contenuto la «schiavitù» perché ciò andrebbe a revocare il potere stesso di obbligarsi⁵⁶. Nelle pagine di Price risuona, così, l'eco di Agostino⁵⁷ e di John Locke⁵⁸: uno Stato che, imponendosi in modo ingiusto e usurpando il diritto altrui, pretenda di maturare un'autorità legittima è equiparabile a una banda di «ladri» che rivendichi l'acquisto di un giusto titolo «sulla proprietà di cui si impadronisc[e] o sulle case in cui irromp[e]»⁵⁹.

In tal senso, emerge quanto evidenziato con enfasi nella ricostruzione di Pettit⁶⁰, ovvero che la libertà teorizzata da Price non comporta, come asseriva Ferguson, l'assenza di *qualunque* limitazione, bensì l'as-

⁵³ Ivi, p. 64.

⁵⁴ Ivi, p. 67.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 68.

⁵⁷ Cfr. Agostino da Ippona, *De Civitate Dei* (413-426), IV, 4.

⁵⁸ Cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government* (1689), § 176. Cfr., sul punto, M. Lenci, *Il sacerdozio universale e l'idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del "rational dissent"*, in S. Bassi (a cura di), *Quaderni di Rinascimento*, Leo S. Olschki, Firenze 2019, pp. 1-15.

⁵⁹ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 67.

⁶⁰ Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, cit., in part. pp. 43-47. Per una critica, cfr. M. La Torre, «*Republican*» Liberty? *Wavering Between Liberalism and Democracy*, in «Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts», II (2016), 2, pp. 213-223.

senza di limitazioni *arbitrarie*. Questa dottrina rifiuta sia l'argomento della legittimazione divina – il quale rappresenta l'umanità come «un corpo di vassalli» o «come bestiame»⁶¹ – sia le ragioni dell'assolutismo monarchico. In particolare, le leggi sono «disposizioni o norme stabilite dal *comune accordo* per ottenere protezione e sicurezza»: se il «comune accordo» effettivamente sussiste, esse sono strumenti legittimi per la realizzazione della pace civile, altrimenti «il governo delle leggi non sarebbe diverso dalla schiavitù [;] in questo caso sarebbe una contraddizione di termini affermare che lo Stato governa se stesso»⁶². Il nocciolo della questione viene così spostato sul problema del fondamento popolare: «un governo civile può dirsi libero nella misura in cui è *creatura del popolo*. Esso nasce col popolo, da esso è diretto e non ha in vista altro scopo se non la sua felicità. Le diverse forme sono solo i diversi modi in cui esso sceglie di dirigere i propri affari e di assicurarsi il quieto godimento dei propri diritti»⁶³.

4. Il fondamento popolare

Come si è appena visto, secondo Price al fine di garantire la convivenza civile e di rendere concretamente governabile uno Stato è necessario tollerare alcuni mali non arbitrari, come un sistema di rappresentanza indiretta (negli Stati medi e grandi), un'adeguata applicazione della regola di maggioranza, o il ricorso alla natura vincolante delle leggi. Tutto ciò non contraddice la libertà purché il potere derivi «originariamente dal popolo»⁶⁴, sulla base di un «comune accordo».

Davanti a queste constatazioni John Wesley si domandava con crassa ironia «perché, allora, ogni uomo, donna e bambino non debba avere

⁶¹ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 62.

⁶² Ivi, p. 56.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Wesley, *Alcune considerazioni sulla libertà sollecitate da un recente Trattato*, cit., p. 253.

voce nella designazione dei loro governanti? [...] In base a quale argomento dimostrate che le donne non sono naturalmente libere come gli uomini? E se lo sono, perché non hanno un diritto altrettanto valido di scegliere i propri governanti? [...] Non sono creature razionali? [Inoltre] quale pretesto abbiamo per escludere uomini come noi semplicemente perché non hanno raggiunto l'età di ventuno anni? [...] Sono uomini. Ciò è sufficiente. Sono creature umane? Allora essi hanno il diritto di scegliere i propri governanti, un diritto indefettibile, un diritto inerente, inseparabile dalla natura umana. [E] peggio che peggio! Dopo aver privato metà della specie umana dal suo diritto naturale per mancanza di barba, dopo aver privato più miriadi per mancanza di barba folta, [...] voi derubate altri, centinaia di migliaia, del loro diritto di nascita per mancanza di denaro!»⁶⁵. Sulla stessa scia, il teologo metodista aggiungeva: «Vedete ora dove porta il vostro argomento. [...] Per quale regola magica proverete che settecento oppure ottocento persone sono il popolo d'Inghilterra?»⁶⁶. L'idea che «il diritto di scegliere i propri governanti appartenga a ogni membro della natura umana» appariva a Wesley così sconcertante e ridicola che la chiosa risultava quasi superflua: «nessuno ha mai sostenuto una cosa del genere e probabilmente mai lo farà. [...] Non è mai stato fatto dall'inizio del mondo, mai potrà, è nettamente impossibile nella natura delle cose. [...] *Tutti gli individui!* Mero chisciottismo! Dove è esistito quello Stato? Non sotto la volta celeste. [...] La libertà di cui parlate non è mai stata trovata; ancora non è mai esistita. Ma dove porta tutto ciò se non a istigare tutti gli abitanti della Gran Bretagna contro il governo?»⁶⁷. Lapidario, concludeva infine che «non c'è alcun potere se non divino»⁶⁸.

Sebbene l'argomentazione di Wesley cada in una evidente fallacia naturalistica, desumendo l'ingiustizia del modello proposto da Price a

⁶⁵ Ivi, pp. 253-254.

⁶⁶ Ivi, p. 256.

⁶⁷ Ivi, pp. 257-258.

⁶⁸ Ivi, p. 258.

partire dalla constatazione della sua inefficacia, le domande sollevate possono risultare, quantomeno per noi lettori contemporanei, di grande interesse. E in verità nelle pagine del predicatore gallese non sono molti gli appigli per una sua difesa su questo punto. Se a proposito di donne⁶⁹, bambini⁷⁰ e poveri⁷¹, i testi paiono in effetti piuttosto silenti,

⁶⁹ Sarà Mary Wollstonecraft a raccogliere su questo versante il lascito del suo maestro. In particolare, è nel *Sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney* che Price espone in una formula lapidaria ma stringente il rigore del suo pensiero: «la vera bontà è uniforme e coerente» (in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 185-198, in part. p. 192). È questa la radice della teoria sulla coincidenza dei «tre particolari [...] inseparabili in un carattere giusto», vale a dire virtù pubblica, virtù privata e religione (cfr. ivi, p. 191), che sarebbe stata ripresa da Wollstonecraft e utilizzata come leva per scardinare la distinzione tra sfera privata e sfera pubblica, scivolosamente incline a giustificare la differenziazione tra virtù maschili e femminili. Se per Price «l'uomo giusto [...] pratica ogni virtù privata e sociale» (ivi, p. 190), Wollstonecraft avrebbe dilatato il termine 'uomo' nella direzione del suo etimo *homo*, inteso quale essere umano in un senso naturale e primigenio, «al di fuori dell'ambito della legge e della *res publica* dei cittadini» (Arendt, *Rivoluzione*, cit., p. 115), un significato a suo giudizio inclusivo del genere femminile. Prima ancora della pubblicazione di *A Vindication of the Rights of Woman*, nel marzo 1792, Wollstonecraft rimarcava già la coincidenza tra virtù pubblica e virtù privata in una recensione pubblicata sull'«Analytical Review» nel settembre 1791, dove lodava Brissot per aver sostenuto che un privato vizioso non possa essere un uomo pubblico virtuoso: M. Wollstonecraft, *Works*, cit., vol. VII, p. 390.

⁷⁰ Semmai è interessante rilevare l'analogia tra l'educazione dei popoli e quella dei bambini, proposta ad esempio in apertura delle *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana* (cit., p. 119) dove Price esplicita il suo credo nel progresso: «la ragione, al pari della tradizione e della rivelazione, ci porta a credere che prima della fine di tutte le cose, avrà luogo uno stato migliore e più felice delle relazioni umane. Sin qui il mondo è andato via via progredendo. La luce e la conoscenza hanno guadagnato terreno e la vita umana al *presente*, se comparata con quella *di un tempo*, è molto simile al giovane che, rispetto al bambino, si avvia alla virilità».

⁷¹ A questo proposito, cfr. ivi, p. 152, dove si legge che «è fuor di dubbio che ci sia un'eguaglianza sociale che è essenziale alla libertà e che ogni Stato che voglia restare virtuoso e felice deve mantenere. Non è in mio potere descrivere il modo migliore per farlo. Osserverò soltanto che ci sono *tre* nemici dell'eguaglianza dai quali l'Ame-

qualche lieve riguardo nei confronti dei nativi o degli schiavi americani non basta a rivelare una matura sensibilità di Price per la questione.

A titolo di esempio, si può rimarcare la debolezza del ragionamento sull'acquisto originario delle terre dai popoli autoctoni, dove si riconosce che «se la terra su cui le colonie si insediarono *per prime* ha dei proprietari, essi sono i nativi. La maggior parte della terra *l'hanno comprata da loro*. Da allora i coloni l'hanno bonificata e coltivata e senza alcun aiuto da parte nostra hanno trasformato un deserto in campi fruttuosi e ameni»⁷². Anche ammesso che i coloni abbiano stipulato autentici accordi contrattuali con i primi abitanti di quei territori, come Price sembra disposto a credere, egli non soltanto qualifica il patto, come si è detto, come una fonte illegittima di acquisto di uno Stato, ma, soltanto poche righe oltre il passo citato, aggiunge che, anche là dove stipulate, le clausole vessatorie non sono mai vincolanti «come non lo sono quelle con le quali si convenisse di dover andare in giro nudi o di esporsi alle incursioni di lupi e tigri»⁷³.

È molto sintetica, inoltre, la trattazione del problema della schiavitù in senso storico. È vero che a questo riguardo l'autore specifica che «la tratta dei neri non sarà mai condannata con toni abbastanza severi», poiché si tratta di un «commercio» «scandaloso [...], crudele, perfido e diabolico», aggiungendo di essere «felice di sapere» che saranno adottate misure «per scoraggiarlo e per abolire l'odiosa schiavitù a cui ha dato luogo»⁷⁴, ma è anche vero che per Price il superamento del commercio schiavile, e in subordine della schiavitù stessa, è un «obiettivo»

rica deve mettersi in guardia». Si tratta delle «cariche ereditarie e i titoli nobiliari», del «diritto di primogenitura» e del «commercio con l'estero». A quest'ultimo sono dedicate le considerazioni seguenti, alle pp. 153-156.

⁷² Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 75, corsivo aggiunto.

⁷³ Ivi, p. 76.

⁷⁴ Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, cit., p. 157.

che necessita di «tempo e mutamento dei costumi»⁷⁵. Una formula che nel lessico del tempo era condivisa dall'ala più prudente e moderata del Parlamento, o da quegli whig favorevoli all'abolizione differita i quali tuttavia rappresentavano gli interessi delle città rese più floride dal commercio triangolare⁷⁶. Peraltro, la citazione, non esplicitata ma chiaramente riconoscibile, del caso *Somerset vs. Stuart* e della decisione del giudice Mansfield («in Gran Bretagna, un *nero* diventa un *uomo libero* non appena mette piede sul suolo britannico»⁷⁷) rivela l'equiparazione lessicale, anch'essa estremamente diffusa tra i commentatori bianchi del tempo, tra neri e schiavi.

Più ampiamente, pare di poter affermare che Price condivida con la mentalità comune della sua epoca la «teoria dell'inclusione degli interessi degli esclusi in quelli degli inclusi»⁷⁸, sostenuta esplicitamente ad esempio da James Mill, la quale aveva come obiettivo politico l'emancipazione della classe media ma non dell'universalità del corpo sociale, a partire dal doppio presupposto che soltanto chi aveva una professione aveva interessi propri da difendere, e che la difesa degli interessi professionali avrebbe implicato al contempo una tutela equilibrata e ben temperata degli interessi generali. In tal senso, il pastore gallese poteva sostenere che «qui da noi è impossibile che la parte rappresentata sotto-

⁷⁵ Ivi, p. 158.

⁷⁶ Si veda a questo riguardo la posizione ambigua di Burke, soprattutto nel periodo in cui fu rappresentante della città di Bristol (dal 1774 al 1780). Per un approfondimento e un commento sull'evoluzione del pensiero burkeano sul problema della schiavitù in America, sia consentito rinviare a S. Vantin, *A Sketch of a Negro Code. Edmund Burke and the Regulation of Slavery*, in «Soft Power. Revista Euro-Americana de Teoría e Historia de la Política», VI (2019), 1, pp. 1-19.

⁷⁷ Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, cit., p. 158.

⁷⁸ N. Urbinati, *Alle origini del femminismo teorico*, Introduzione a J.S. Mill e H. Taylor, *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*, a cura di N. Urbinati, Einaudi, Torino 2001, pp. V-LX, in part. p. XXV.

ponga quella non rappresentata ad un potere arbitrario, senza includere anche se stessa»⁷⁹.

5. Conclusione

Nel complesso, il concetto di libertà formulato da Price nei suoi scritti politici intuisce l'esistenza di sfere del comportamento che non sono libere pur non apparendo immediatamente gravate da interferenze attive. Inoltre, seguendo il suo ragionamento, crogiolarsi nella libertà del foro interiore, che restava ai sudditi del Leviatano l'unico spazio non sottoposto alla possibile intrusione del sovrano, non è più sufficiente se si è costretti ad adeguare le proprie azioni esterne alla volontà altrui in modo arbitrario e «umiliante»⁸⁰. Come Pettit avrebbe reso chiaro quasi due secoli più tardi, vi è una forma di schiavitù che consiste nell'«essere costretti a vivere alla mercé di qualcun altro, di dover vivere in un modo che ti espone a un male che l'altro è in condizione di importi arbitrariamente», in uno «stato di inquietudine permanente», «incapaci di guardare gli altri da pari a pari, costretti talora persino ad assumere gli atteggiamenti più servili o adulatori nel disperato tentativo di ingraziarsi»⁸¹.

Nelle *Considerazioni* del 1785, dove Price riprende e sviluppa le elaborazioni espresse già nel 1776, si ribadisce che la libertà civile «comprende la *libertà di azione* in ogni questione civile», la «*libertà di espressione* su ogni questione speculativa e *libertà di coscienza* su ogni questione religiosa. Essa allora è perfetta quando non subisce restrizioni, salvo il caso della lesione alla persona, alla proprietà o alla reputazio-

⁷⁹ Ivi, p. 80. Harriet Taylor avrebbe qualificato questa posizione come quella di «quei fautori dell'eguaglianza che vogliono l'eguaglianza solo per se stessi»: cfr. H. Taylor, *L'emancipazione delle donne* (1851), in J.S. Mill e H. Taylor, *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*, cit., pp. 31-68, in part. p. 40.

⁸⁰ Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 62.

⁸¹ Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, cit., pp. 13-14.

ne di alcuno ovvero quando è impiegata per autodistruggersi»⁸². L'affinità di quest'ultima affermazione con quanto John Stuart Mill avrebbe scritto, diversi decenni più tardi, in *On Liberty* merita di essere sottolineata⁸³. Eppure, non va dimenticato che per Price proteggere la libertà di azione, di espressione, e di coscienza significa sia «incoraggiare gli uomini a cercare la verità ovunque pensino di trovarla» sia anche, d'altro canto, «mentre fanno ciò, proteggerli dagli attacchi della malvagità e del fanatismo»⁸⁴.

Queste parole rivelano che, pur restando, com'è ovvio, un uomo del suo tempo, Price si sia cimentato profondamente nel tentativo di sovrapporre il piano della coscienza al piano dell'azione in una visione complessa della rettitudine morale. In effetti, come si è detto, a suo giudizio l'arbitrio può essere combattuto solo mediante uno sforzo, onesto e costante, di adesione alla verità: «un'impostura non supera la prova di un esame *libero* e imparziale»⁸⁵, là dove i veri giudizi sono invece esperimentabili «con il supporto della ragione e dell'evidenza»⁸⁶. È precisamente per questa ragione che la «libertà di discussione» si rende necessaria, «per sopprimere l'errore e diffondere la verità»⁸⁷. Pertanto, la libertà di

⁸² Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, cit., p. 128, corsivo aggiunto.

⁸³ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), prefazione di G. Giorello e M. Mondadori, trad. di S. Magistretti, Il Saggiatore, Milano 1999, in part. pp. 92, 118. Ivi, Mill afferma famosamente che «il principio della libertà non può ammettere che si sia liberi di non essere liberi: non è libertà potersi privare della libertà».

⁸⁴ Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, cit., p. 130.

⁸⁵ Ivi, p. 131, corsivo aggiunto.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*. Cfr. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, cit., p. 105, trad. mia: «L'unico metodo sostanziale per la diffusione della verità è la discussione, cosicché gli errori di un uomo possano essere scoperti dall'acutezza e dalla disquisizione rigorosa dei suoi vicini. Tutto ciò che dobbiamo domandare ai funzionari del governo, almeno nella loro veste pubblica, è la neutralità. L'intervento dell'autorità nel campo proprio del ragionamento e della dimostrazione è sempre nocivo».

manifestazione del pensiero e del credo religioso deve essere più ampia possibile: dal «fuoco degli argomenti»⁸⁸, ci sembra quasi di poter dire, andrà raffinandosi una verità che appare a Price come il frutto determinato di una verità oggettiva più ampia, storica e universalizzabile e non l'esito, sempre contingente e aperto alla critica, di un confronto specifico e situato. In tal senso, se la tolleranza di politici e magistrati, insieme al loro «mantenersi [...] *neutrali*»⁸⁹, è non solo opportuna ma anche raccomandabile, nel caso di «manifesti atti di ingiustizia, violenza e diffamazione»⁹⁰ il potere civile non potrà non intervenire, memore in questo caso dell'insegnamento del Locke della *Letter Concerning Toleration* (1689), dove il filosofo inglese ricordava che «il magistrato non deve tollerare nessuna credenza avversa e contraria alla società umana e ai buoni costumi necessari per conservare la società civile»⁹¹ né «coloro che riservano per sé e i membri della propria setta una qualche prerogativa contraria al diritto civile, celata con opportuni involucri di parole, destinate a gettar fumo negli occhi»⁹².

⁸⁸ R. Alexy, *Giustizia come correttezza*, in «Ragion pratica», IX (1997), pp. 103-113, in part. p. 110.

⁸⁹ Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana*, cit., p. 133.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ J. Locke, *Lettera sulla tolleranza* (1689), a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 43.

⁹² *Ivi*, p. 44.

L'IMPORTANZA DI ESSERE ONESTI: IL DISSENSO POLITICO DI RICHARD PRICE

Paola Chiarella

Abstract

Objectivity is a difficult virtue to practice in politics, where power strategies and great economic interests are at stake. In one of the most turbulent periods of English history, Richard Price denounces the reckless English policy towards the colonies and promotes the cause of independence, convinced that political freedom is a decisive instrument for the progress of humanity.

Keywords

Richard Price; Civil Liberty; Self-Government; American Revolution; Political Dissent; Patriotism

1. Non una, ma tre gloriose rivoluzioni

Richard Price è una figura luminosa nel panorama culturale inglese del XVIII secolo, essendosi occupato, con lucidità e imparzialità, dei grandi temi ed eventi che hanno segnato e sconvolto la storia e la teoria politica europea e internazionale. Si fa riferimento in particolare, alle Rivoluzioni americana e francese, di cui egli esprime parole di elogio ed entusiasmo che gli attirano l'ira dei connazionali.

Alla luce delle recenti vicende, agli occhi degli inglesi gli americani sono degli ingrati e di fatto dei nemici, mentre i francesi hanno tutto da

imparare dagli inglesi quanto a governo temperato e libertà religiosa: Le *Lettere inglesi* di Voltaire (1733) con la suggestione della comparazione, denunciano i gravi difetti del proprio paese che una rivoluzione temeraria non avrebbe potuto risolvere; Le *Lettere persiane* (1721) e *Lo spirito delle leggi* (1748) di Montesquieu ravvisano in quello inglese un modello addirittura esemplare¹.

Tra i maggiori detrattori mi limito a ricordare Edmund Burke, per il quale Richard Price è il “metafisico dottore di politica” e il “teologo politicizzante” dell’«eroica banda di eversori monarchici, elettori di sovrani, orchestratori di trionfi reali» inebriati dai «caldi fumi distillati nel lambicco infernale» francese². I suoi scritti politici vengono, perciò, paragonati al clamore dei libelli eversivi che trasmettono all’estero un messaggio parziale spacciato per sentimento collettivo e disturbano

¹ Voltaire, *Letters concerning the English Nation*, C. Davis, London 1733, pp. 51, 59, le lettere VIII e IX sono dedicate rispettivamente al Parlamento e al Governo inglesi; Charles de Secondat Barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, (tit. orig. *De l'Esprit de Lois*) a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1973, in particolare sulla Costituzione inglese pp. 275 ss.; Nelle *Notes sur l'Angleterre* il paese d’oltre Manica è definito da Montesquieu il più libero al mondo. Si tratta degli appunti di viaggio in Inghilterra di cui sono rimasti soltanto quaranta paragrafi pubblicati per la prima volta nel 1818. Si v. il riferimento all’opera contenuto a p. 276 nt. 3 de *Lo spirito delle leggi*. Si v. ancora con riferimento all’Inghilterra, Montesquieu, *Pensieri, Riflessioni, Massime*, a cura di Domenico Felice, Società Aperta, Milano 2021, pp. 247-251. Le *Lettere persiane* riportano che nei libri di storia moderna dell’Inghilterra «si vede la libertà uscire ogni volta senza tregua dal fuoco della discordia e della sedizione; un principe sempre vacillante su un trono incrollabile; una nazione impaziente, saggia nello stesso furore, e che signora del mare (cosa fino ad allora inaudita), unisce il commercio all’impero», Montesquieu, *Lettere persiane*, (tit. orig. *Lettres persanes*) Bur, Milano 2009, p. 248. Cfr. sul governo temperato, M. Lenci, *Montesquieu, Burke e l'Illuminismo*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Ets, Pisa 2005, vol. I, p. 433.

² E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino* (1790), in E. Burke, *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, Utet, Torino 1963, pp. 232, 262.

come il frinire di una «mezza dozzina di cavallette all'ombra di una felce», mentre «migliaia di grandi bovini» riposano all'ombra della «querchia britannica e ruminano in silenzio»³.

Nonostante la “bucolica” canzonatura e la sagoma di avvocato del diavolo avvinto dalle “smanie distruttive” di uno «spirito selvaggio e litigioso»⁴, Price guadagna il favore e l'ammirazione di quanti ne condividono le passioni intellettuali e le cause politiche e gli riconoscono indiscusse virtù morali, tra cui l'integrità⁵.

Per tracciare le tappe del suo percorso intellettuale che matura una forma illuminata di patriottismo razionale, possiamo ricorrere ad alcune parole chiave: dissenso, auto-discernimento, auto-governo, libertà, verità, rivoluzione, coerenza e giustizia. Parole che, insieme, conducono a un'idea di “progresso” verso cui tende il genere umano se è guidato dai giusti principi che lo riscattano da forme di vita e, dunque, di governo “primitive” contrarie alla dignità se assecondano relazioni di subordinazione e dominio tipiche del regno animale. I popoli non sono “mandrie di bestiame”⁶.

I temi di cui si occupa Price sono, come accennato, le grandi rivoluzioni politiche della modernità: americana e francese del suo tempo e quella inglese, che egli legge in linea di continuità quanto ai valori e alle ricadute sul genere umano. Definisce, infatti, *gloriose* le rivoluzioni coe-

³ *Ivi*, p. 255.

⁴ *Ivi*, p. 191.

⁵ Si segnalano gli intensi carteggi con Benjamin Franklin, George Washington, Thomas Jefferson, John Adams e i rapporti di stima con Thomas Paine, Joseph Priestley, James Burgh, William Pitt, Lord Shelburne, David Hume, Mary Wollstonecraft.

⁶ R. Price, *Un discorso sull'amore per il nostro paese*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, a cura di P. Chiarella, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021, p. 165, 170; R. Price, *Un sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., p. 189.

ve, per cui non stupisce che agli inglesi risulti sgradevole l'accostamento a rivoluzioni repubblicane⁷.

Si tratta di eventi accomunati da un aspetto simbolico non indifferente per intendere la storia dell'umanità. Per Price le rivoluzioni hanno acceso una *fiamma* che illumina, riscalda, consuma, distrugge e, soprattutto, introduce il progresso del genere umano perché ne potenzia l'agire. Si racconta, infatti, che Prometeo rubando il fuoco agli dèi abbia ridotto la differenza tra l'umano e il divino, così, le rivoluzioni, introducendo il principio dell'autogoverno, riducono le odiose distinzioni tra gli uomini: «Osservate che la luce che avete acceso dopo aver liberato l'America, si è riflessa in Francia e lì si è infiammata in un incendio che incenerisce il dispotismo e riscalda e illumina l'Europa»⁸. Non è più il tempo di “servili governi e gerarchie!”, se si vuole assecondare lo spirito del progresso⁹. *Luce e liberalità* crescenti restituiranno al genere umano i suoi diritti, correggendo gli abusi finora perpetrati.

Il cittadino giusto non può nutrire idee di “obbedienza passiva e non resistenza” poiché la mansuetudine non è una virtù politica, né può

⁷ R. Price, *Un discorso sull'amore per il nostro paese*, cit., p. 183. Il predicatore metodista John Wesley, il giurista inglese John Lind, il sociologo e filosofo scozzese Adam Ferguson e l'Arcivescovo di York William Markham disapprovano il repubblicanesimo di Richard Price. Per una raccolta dei loro saggi e di quelli di Edmund Burke e Anne Robert Jacques Turgot, si v. il volume R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 201-277 in particolare: *Lettera a Richard Price* di Anne Robert Jacques Turgot; *Sulla conciliazione con le colonie* (22 marzo 1775) e *Lettera a John Farr e John Harris (Sceriffi della città di Bristol)* di Edmund Burke; *Tre lettere al Dott. Price* di John Lind; *Alcune considerazioni sulla libertà sollecitate da un recente Trattato di John Wesley*; *Commenti a un Pamphlet recentemente pubblicato dal Dott. Price. In una lettera a un membro del Parlamento* di Adam Ferguson; *Un sermone predicato presso la Società per la diffusione della Bibbia all'estero* di William Markham.

⁸ R. Price, *Un discorso sull'amore per il nostro paese*, cit., p. 183. Cfr. su questo punto L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 439-441.

⁹ R. Price, *Un discorso sull'amore per il nostro paese*, cit., p. 183.

accettare la legittimazione divina della sovranità poiché i governatori civili sono “servi del pubblico” e non posseggono “diritti innati di dominio”¹⁰. Le vecchie teorie, di uno stadio selvaggio, fanno torto a Dio e agli uomini. Il primo è presentato, infatti, come il massimo oppressore e i secondi come un’orda di miserabili schiavi o un «corpo di vassalli che si trasmette come bestiame tra gruppi di proprietari aventi un dominio assoluto»¹¹. Quando il popolo è trattato brutalmente, sopprimendo il principio dell’autogoverno, c’è d’aspettarsi che ricorra “prima o poi alle corna” per colpire a morte i suoi padroni¹².

Le rivoluzioni sono perciò ben accolte da Price come appuntamenti con l’aurora della rigenerazione che promette un inizio salvifico, quasi miracoloso, che è al cuore dell’azione politica, come dirà due secoli più tardi Hannah Arendt nel ricordare che *archein*, governare, significa anche *incominciare* qualcosa di nuovo: «[i]l fatto che l’uomo sia capace d’azione significa che da lui ci si può attendere l’inatteso, che è in grado di compiere l’infinitamente improbabile»¹³. Per la filosofa, infatti, è nella natura del “cominciamento” che qualcosa di nuovo verifichi senza previsione alla luce di accadimenti pregressi. Il che altera l’affidamento della certezza a leggi statistiche e al calcolo delle probabilità che sono alcune cifre della modernità. L’azione politica modifica il corso degli eventi poiché con il discorso e con l’azione si possono profilare scenari inediti affrancati dall’ineluttabilità di qualche legge causale. Il sentimento che anima le rivoluzioni è la fiducia di poter intraprendere collettivamente

¹⁰ R. Price, *Un sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney*, cit., p. 188.

¹¹ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l’America*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., p. 62.

¹² È un’espressione di Voltaire che Price cita dallo scambio epistolare con Linguet. Sul punto R. Price, *Un sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney*, cit., p. 189.

¹³ H. Arendt, *Vita activa*, [ed. orig. *The Human Condition*], tr. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano 2003, pp. 128-129.

quelle fatiche dalle quali si generano “cose grandi e radiose”, *ta megala kai lampra* (Democrito) che si presumono migliori e ispirano agli uomini il “desiderio di osare lo straordinario”¹⁴. In ciò è racchiuso il principio della salvezza del genere umano, mentre la decretazione della sua morte imminente è la rassegnazione politica: «[s]e lasciate a se stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità»¹⁵, mentre la rivoluzione, con il principio di natalità, segue la legge della vita, della salvezza. L'indipendenza americana e il distacco dalla madre-patria configurano, a tutti gli effetti, una nuova nascita.

A conferma di questa influenza salvifica e palingenetica, nel commentare la Rivoluzione francese, dopo aver supportato la causa americana, Price scrive di poter morire in pace poiché i suoi occhi “hanno visto la salvezza”¹⁶. Morirà, infatti, tre anni più tardi, grato di aver vissuto in un tempo ricco di avvenimenti che lasciano ben sperare per il futuro dell'umanità.

L'azione politica è di regola accompagnata dal discorso. Richard Price mette al servizio di una giusta causa il proprio vocabolario politico,

¹⁴ *Ivi*, p. 151. È proprio dell'arte politica insegnare agli uomini di poter intraprendere “cose grandi e radiose”.

¹⁵ *Ivi*, p. 182.

¹⁶ *Ibidem*. «Signore ora lascia che il tuo servo vada in pace, perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza» è il richiamo all'episodio raccontato nei Vangeli (Luca 2:29-32), secondo cui l'anziano Simeone così si esprime alla vista del Messia presentato al tempio. È bene precisare, avendo citato Hannah Arendt, che per la filosofa il continente europeo è stato influenzato non tanto dalla Rivoluzione americana, ma dalle potenzialità immaginifiche dell'America come “nuovo continente”, dell'americano come “nuovo uomo”, e, citando Thomas Jefferson, come terra della “bella uguaglianza” che il povero gode col ricco. Per gli Europei fu, perciò, più importante cambiare il tessuto sociale, come era stato cambiato in America prima della sua rivoluzione piuttosto che cambiare la struttura politica. Sul punto si v. H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, London 1990, pp. 24-25; si v. T. Jefferson, *To J. Bannister Junior*, (Paris, October 15, 1785), in *Id.*, *The Writings of Thomas Jefferson: Autobiography, Correspondence, Reports, Messages, Addresses, and other Writings, Official and Private*, Vol. I, John C. Riker, New York 1854, p. 468.

impiegandolo onestamente benché a svantaggio del proprio governo. Perciò, non può fare a meno di prendere posizione a favore degli americani nella guerra con gli inglesi poiché non bisogna compiacere agli uomini, ma alla propria coscienza: «non posso avere pace senza offrire al Pubblico del tempo presente» le considerazioni “giuste e importanti” sugli eventi che riguardano il regno inglese¹⁷. Le parole sono, inoltre, impiegate con la dovuta precisione linguistica perché sia nota a tutti la portata rivoluzionaria degli eventi: «[n]on chiamate più (assurdamente e malvagiamente) Riforma ciò che è un’innovazione» che consiste nel restituire al genere umano i suoi diritti¹⁸.

Tra le parole chiave iniziali si può ora anche aggiungere la “franchezza” che Richard Price esprime come “virtù in azione” di un “apostolo della libertà”¹⁹. Avvertendo “l’importanza di essere onesto” rispetto alle ragioni degli americani e alle sorti del proprio Paese minacciato da una politica sconsiderata in seno alla venerabile istituzione parlamentare, egli alterna l’attività pastorale a quella dello scrittore politico poiché la cura delle anime non prescinde dalla premura per i loro diritti.

Negli anni spesi nella riflessione spirituale e teorica Price vive una vita tranquilla, senza ritorsioni e limitazioni dal punto di vista personale mentre, vale il caso di ricordarlo, le polemiche di Voltaire gli valsero i colpi di molte bastonate.

2. “Mi sia consentito dissentire”

Le ragioni che spingono Price a supportare le colonie americane sono, prima di tutto, di ordine personale e spirituale. Oltre ad essere un ec-

¹⁷ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l’America*, cit., p. 53.

¹⁸ R. Price, *Un sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney*, cit., p. 183.

¹⁹ Cfr. C.B. Cone, *Torchbearer of Freedom. The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought*, University of Kentucky Press, Lexington 1952.

cellente matematico ed esperto del calcolo delle probabilità, del sistema assicurativo e di scienze delle finanze (abilità che gli valgono l'ingresso nella prestigiosa *Royal Society for the Advancement of the Sciences*), Price è soprattutto un predicatore “non conformista” (e filosofo morale), che ha esercitato lo “spirito del dissenso” e promosso il “libero discernimento”²⁰.

Nato nel Galles, a Tynton nella contea di Glamorgan nel 1723, la sua famiglia appartiene al gruppo dei *dissenters* della Chiesa Anglicana, che professa concezioni unitarie e presbiteriane²¹. Quanto alle prime si può cogliere la tendenza a negare l'identità di elementi distinti. A dif-

²⁰ D. O. Thomas, *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price*, Oxford University Press, Oxford 1977; P. Frame, *Liberty's Apostle. Richard Price, his Life and Times*, University of Wales Press, Cardiff 2015; W. Morgan, *Memoirs of the Life of the Rev. Richard Price*, R. Hunter, London 1815. Degna di nota è la pubblicazione della *Rassegna delle principali questioni della morale* (1758): R. Price, *A Review of the Principal Questions in Morals*, tr. it. *Rassegna delle principali questioni della morale*, a cura di Massimo Reichlin, Bompiani, Milano 2004; La rassegna di Price approda a una difesa del razionalismo, del quale è fondativo il valore oggettivo del sapere morale, sottratto alle forme della contingenza: i giudizi morali sono necessari e universali. Il giudizio morale è un esercizio della ragione che assicura l'oggettività del risultato. La giustizia è caratteristica intrinseca alla natura dell'azione, senza riguardo ai possibili effetti. Ciascuno in quanto «essere dotato di ragione e consapevole del giusto e dell'ingiusto, in quanto tale, è necessariamente legge a se stesso» (*Ivi*, p. 331); Si v. su Price filosofo morale L. Åqvist, *The Moral Philosophy of Richard Price*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1960.; A.S. Cua, *Reason and Virtue: A Study in the Ethics of Richard Price*, Ohio University Press, Athens (Ohio) 1966; W.D. Hudson, *Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy*, Macmillan, London and Basingstoke 1970; F. Allegri, *Le Radici Storiche dell'Etica Analitica. Richard Price e il fondamento della virtù*, Franco Angeli, Milano 2004.

²¹ Quello dei *dissenters* è un mondo variegato che accomuna quanti, a vario titolo, non si identificano con la Chiesa Anglicana per dottrina e organizzazione ecclesiastica. Si v. A. Lincoln, *Some Political and Social Ideas of English Dissent, 1763-1880*, Cambridge University Press, Cambridge 1938, pp. 101 ss.; S. Palmer, *A Vindication of the Modern Dissenters* (1790), Gale, Farmington Hills 2018; G. Walker, *A Dissenter's Plea*, J. Thompson, Birmingham 1790.

ferenza della concezione trinitaria, benché Cristo non sia divino, egli non è un semplice essere umano, ma il figlio di Dio attraverso il quale il mondo è stato creato. Perciò, egli non deve essere adorato, ma seguito come esemplare modello di vita ai fini della redenzione. Dio, invece, è l'essere razionale che sostiene il mondo. I suoi princìpi sono conoscibili dalla mente umana e comprendono quelli della moralità e della virtù. L'idea del giusto si fonda, allora, su princìpi razionali piuttosto che sulla volontà di Dio (volontarismo) o sul sentimento e sull'emozione umana (emotivismo)²².

Quanto alle concezioni presbiteriane, nel consiglio o presbiterio, che è l'autorità locale della chiesa, queste comunità ammettono la presenza di laici anziani in perfetta parità con i ministri di culto, ad esclusione di ogni gerarchia ecclesiastica.

Su questi presupposti, quale essere razionale e libero, l'uomo deve esercitare l'autodiscernimento e, tutte le volte che lo ritiene opportuno, può separarsi da istituzioni, autorità e prassi che reputa arbitrarie²³. La proposta di Price di fondare nuove congregazioni religiose favorendo il pluralismo, sarà vista da Burke come l'ennesima trovata di quella collezione di dottrine che adornano l'*Hortus Siccus* del dissenso²⁴.

In quanto gruppi non conformisti, i dissidenti furono esclusi dalle cariche pubbliche e dalla formazione universitaria. Da qui, la necessità

²² Cfr. A.M.S.J. Coffee, *Richard Price*, in M. Sellers, S. Kirste (a cura di), *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, Springer, Dordrecht 2020, pp. 2-3.

²³ M. Lenci, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in C. Calabrò-M. Lenci (a cura di), *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, ETS, Pisa 2010, pp. 43-68.

²⁴ E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 165. Nella proposta di Price, Burke ravvisa il tentativo di estendere l'autogoverno anche alla sfera religiosa, mentre anche in campo spirituale egli preferì una lettura timorata. Si v. sul punto S. Vantin, *Gli eguali e i diversi. Diritto, manners e ordine politico in Edmund Burke*, Mucchi, Modena 2018, p. 23.

di istituire accademie dissenzienti quali centri culturali più liberali e tra l'altro anche eccellenti, come la *Coward's Academy* che Price frequenta giovanissimo a Londra dove si trasferisce, sotto la guida dello zio Samuel, alla morte dei genitori²⁵. I *dissenters*, pur godendo dal *Toleration Act* (1689)²⁶ autonomia di culto e di insegnamento, subivano civilmente delle gravose limitazioni e perciò si spesero per rivendicare la piena uguaglianza delle confessioni religiose.

Non stupisce che la concezione egualitaria e l'affidamento al discernimento individuale in campo religioso potessero aprire un più vasto scenario al momento di interpretare vicende di portata collettiva. Tra le priorità intellettuali e professionali di Price vi è, infatti, la promozione di riforme sociali volte a rafforzare l'autonomia di giudizio e la libera ricerca e a ottenere l'emancipazione dal conformismo religioso e dall'oppressione politica²⁷. Per Price adorare Dio deve poter avvenire secondo i dettami della propria coscienza e il governo civile può dirsi libero se rende liberi i propri cittadini grazie all'autogoverno. Tutto ciò si esprime con toni radicali, senza cercare accomodamenti o compromessi: sulla scorta di buone ragioni, ci si deve separare dalla chiesa anglicana come dalla madre patria. Perciò, è ottimale la struttura sociale, civile e

²⁵ I. Parker, *Dissenting Academies in England*, Cambridge University Press, Cambridge 1914; H. McLachlan, *English Education under the Test Acts*, Manchester University Press, Manchester 1931, p. 13.

²⁶ I. Mauduit, *The Case of the Dissenting Ministers addressed to the Lords Spiritual and Temporal* (1772), Gale, Farmington Hills 2018; D. Bogue, J. Bennet, *History of Dissenters from the Revolution in 1688 to the year 1808*, [1809], Sagwan Press, London 2018; C. Abbey, J.H. Overton, *The English Church in the Eighteenth Century*, Longmans, Green and Co., London 1878; K. Haakonssen (ed.), *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

²⁷ Sulla libertà religiosa R. Price, *Britain's Happiness, and the Proper Improvement of it* (1759).

politica americana di una confederazione di Stati prosperi e felici senza «nobili, vescovi e Re»²⁸.

Veniamo ora al dissenso di ordine politico che muove Price a pubblicare l'8 febbraio del 1776 le *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*²⁹.

Al declinare del XVIII secolo, i temi politici che chiamano in causa la potenza inglese sono legati al controllo dei territori nord-americani. Le rivendicazioni delle Colonie mettono in cattiva luce l'operato governativo di una nazione che si era distinta per teoria e prassi favorevoli a un regime temperato e aveva fatto delle garanzie liberali della rappresentanza parlamentare e della tolleranza religiosa il fiore all'occhiello dell'orgoglio nazionale su scala continentale³⁰.

²⁸ R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in un beneficio per il mondo intero* (1785), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 152. In nota Price precisa «[c]ol termine *vescovi*, non mi riferisco agli *ufficianti* spirituali, ma ai *Signori spirituali* che si distinguono dai *Signori temporali*, o agli Ecclesiastici elevati ai più alti gradi e investiti di onori civili e di autorità da parte dello Stato».

²⁹ Seguirono le *Additional Observations on the Nature and Value of Civil Liberty, and the War with America* [1777] che confluirono con la prima edizione nel *Two Tracts on Civil Liberty, the War with America, and the Debts and Finances of the Kingdom*, Cadell, London 1778. Per la versione in inglese delle opere politiche di Price si rimanda a Id., *Political Writings*, D.O. Thomas (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1991; sulle idee di Price in merito alla Rivoluzione americana si v. H. Laboucheix, *Richard Price théoricien de la révolution américaine. Le philosophe et le sociologue, le pamphlétaire et l'orateur*, Didier, Paris 1970.

³⁰ Price raccomanda di perfezionare la rappresentanza politica, R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., p. 58; Si ricordino i *rotten boroughs* e i *pocket boroughs*, a cui si mise mano con i *Reform Acts* del XIX secolo. In argomento si v. M. Taylor, *Empire and Parliamentary Reform: The 1832 Reform Act Revisited*, in A. Burns-J. Innes (eds.), *Rethinking the Age of Reform: Britain 1780-1850*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 295-311.

Volendo superare i distinguo tra la politica interna e internazionale in aderenza ai principi del giusto governo, le considerazioni di Price sono volte a correggere le incongruenze politiche che proiettavano su scala mondiale un ritratto caricaturale degli inglesi, ovvero d'essere liberali e moderati purché a tutto vantaggio nazionale.

L'esclusione delle Colonie dalla rappresentanza parlamentare e l'adozione di gravose misure fiscali costituivano da parte inglese delle precise dichiarazioni di guerra, tanto che la risposta americana poteva considerarsi, a questo punto, una misura difensiva. A dichiararlo con eloquenza è, a dire il vero, anche Edmund Burke nella *Lettera a John Farr e John Harris (Sceriffi della città di Bristol)*: «[a]bbiamo mosso guerra alle nostre Colonie non soltanto con gli eserciti, ma con le leggi. Poiché ostilità e legge non sono idee tanto concordanti, ogni passo in questa faccenda è stato compiuto calpestando qualche massima di giustizia o qualche principio fondamentale di un governo saggio»³¹. Perciò, «le basi della pace» devono essere gettate in Parlamento³².

Le misure che Burke e Price definiscono “folli” mettono a rischio non soltanto la libertà americana, ma anche quella inglese: «[l]a libertà, se mi è dato di comprenderla, è un principio *generale*, e un evidente diritto di tutti i sudditi che fanno parte di un regno oppure non lo è di nessuno. La libertà parziale mi sembra la forma più odiosa di schiavitù», scrive Burke ed essa è tanto più in pericolo quando «è rosicchiata per espedienti e in parte»³³. Se concordano sull'allarme, Price e Burke divergono sui rimedi: l'indipendenza nel primo caso e nel secondo la conciliazione con le Colonie.

L'ostinazione inglese di non cedere alle richieste delle Colonie è, dunque, l'occasione per distillare il primo principio della riflessione politica americana, mai concepito al di là dell'Atlantico: *no taxation wi-*

³¹ E. Burke, *Lettera a John Farr e John Harris (Sceriffi della città di Bristol)*, in R. Price, *Scritti politici*, cit., p. 222.

³² Ivi, p. 227.

³³ Ivi, p. 222.

*thout representation*³⁴. Con questo principio, peraltro già fondativo del costituzionalismo britannico, gli americani trasformano una protesta finanziaria in una causa politica “dissenziente” fino all’indipendenza che verrà, infatti, dichiarata dalle Colonie il 4 luglio del 1776³⁵.

3. Il “governo delle leggi” ingiuste

Nel 1776, a quasi un secolo di distanza dalla *Gloriosa rivoluzione*, gli inglesi hanno ben chiaro lo statuto della libertà e comprendono le sue implicazioni politiche. Eppure, rispetto alla causa americana, mancano di obiettività e Price, come riconosce Turgot, è il primo scrittore inglese a osservare l’insufficienza del “governo delle leggi” se le leggi sono ingiuste³⁶. L’ingiustizia, nel caso specifico, scaturisce dalla pretesa inglese di governare un’altra nazione senza la giusta rappresentanza parlamentare che configura ai danni delle colonie gli estremi della servitù. “Il governo degli uomini” prende, perciò, il sopravvento nella compiacente responsabilità parlamentare e i “più zelanti amici della libertà”, nella vicenda americana, hanno scarsa considerazione dell’autogoverno quale diritto innato dell’individuo che «la nazione non può sottrargli»³⁷. E ciò anche

³⁴ M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 1995, p. 80; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge Massachusetts 1967; G. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, North Carolina University Press, Chapel Hill 1969, E.G. Gray-J. Kamensky, *The Oxford Handbook of American Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2013.

³⁵ Il principio fondamentale di un governo liberale, particolarmente caro agli inglesi, consiste nel “diritto del popolo di accordare il proprio denaro”, da cui scaturì la guerra civile sotto il regno di Carlo I. Sul territorio americano, la storia inglese pareva ripetersi non per il meglio, poiché si trattava di un ben più grave assolutismo, questa volta parlamentare.

³⁶ A.R. J. Turgot, *Lettera a Richard Price*, in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., p. 203.

³⁷ *Ibidem*.

a motivo del fatto che la violazione dei diritti in questione non riguarda direttamente gli inglesi; per cui è vero, come osserva lo stesso Burke che «[l]e persone ammettono senza tanta difficoltà l'ingresso di quella ingiustizia di cui non sono vittime dirette»³⁸.

È, invece, cruciale garantire non soltanto che il potere sia subordinato al diritto, ma che la legge sia il prodotto di una deliberazione quanto più partecipata. Le leggi devono discendere dal “comune accordo”, altrimenti lo Stato non può dire di governare se stesso, posto che «un governo libero è creatura del popolo» e in «uno Stato libero ogni uomo è il suo legislatore»³⁹. La libertà civile consiste, perciò, nel poter vantare un'agenzia di controllo sulla legislazione a cui è dovuta obbedienza. Laddove si dia l'interferenza di un potere esterno sul quale non si abbia vigilanza, né facoltà di contenimento, si delineano i profili di un liberalismo inglese dai toni per assurdo autoritari: «i sudditi di stati liberi [il che è una contraddizione in termini] sono più schiavi dei sudditi di stati illiberali»⁴⁰.

E su questo punto i critici di Price, tra cui John Wesley, osservano che egli avrebbe dovuto distinguere la libertà dall'indipendenza e dichiarare espressamente che intendesse promuovere quest'ultima poiché, dal punto di vista delle libertà civili, gli americani erano liberi come

³⁸ E. Burke, *Lettera a John Farr e John Harris (Sceriffi della città di Bristol)*, in R. Price, *Scritti politici*, cit., p. 221.

³⁹ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*, cit., p. 56.

⁴⁰ R. Price, *Two Tracts on Civil Liberty, the War with America and the Debts and Finances of the Kingdom*, (Part I) *Supplemental Observations on the Nature and Value of Civil Liberty and Free Government*, Cadell, London 1778, p. 36; J.C.D. Clark, *English Society 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancien régime*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 396 ss.; P. Pettit, *Il Repubblicanesimo. Una teoria della libertà del governo*, Feltrinelli, Milano 1997, in particolare p. 54; A. De Dijn, *Republicanism and Democracy: The Tyranny of the Majority in Eighteenth-century Political Debate*, in Y. Elazar-G. Rousselière (eds.), *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 63-69.

gli inglesi: quanto alla libertà religiosa o alla libertà civile di disporre delle proprie vite e delle proprie fortune, «chi può negare che le colonie godano di questa libertà secondo la pienezza dei loro desideri?»⁴¹. Alle orecchie di un inglese il problema delle argomentazioni di Price si profila nelle conseguenze repubblicane che egli trae dal “governo delle leggi”⁴².

Price, inoltre, avrebbe mitizzato l'afflato democratico poiché con l'esclusione delle donne, dei minori e dei non possidenti, le componenti elettorali costituivano “la povera miseria che resta” del popolo, troppo esigua per riconoscergli la forza legittimante del potere di uno Stato⁴³. In realtà, Price non trascura i difetti della rappresentanza parlamentare inglese, tra cui la corruzione, e rimanda alle *Political Disquisitions* dell'amico James Burgh politico inglese del partito *whig*, alla guida di una *dissenting academy*⁴⁴ e promotore di riforme radicali e del suffragio universale⁴⁵. Al momento però, la causa americana preme con preoccupazione per cui afferma risolutamente che la libertà «può essere

⁴¹ J. Wesley, *Alcune considerazioni sulla libertà sollecitate da un recente Trattato*, in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., pp. 250-251.

⁴² Sul rapporto tra “governo delle leggi” e repubblicanesimo si v. P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

⁴³ J. Wesley, *Alcune considerazioni sulla libertà sollecitate da un recente Trattato*, in R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, cit., p. 255.

⁴⁴ L'accademia si trovava nel quartiere londinese di Newington Green dove Price fu alla guida di una comunità religiosa e Mary Wollstonecraft aprì una scuola proprio con l'aiuto della signora Burgh. Si v. sul punto e sui rapporti tra Wollstonecraft, Price e Burgh, S. Vantin, «*Il diritto di pensare con la propria testa*». *Educazione, cittadinanza e istituzioni in Mary Wollstonecraft*, Aracne, Canterano 2018, pp. 93-94. Inoltre, Price, Burgh, Priestley e Franklin parteciparono alle riunioni del *Club* filosofico degli *Honest Whig* che, con l'avvio delle ostilità, si interessò di questioni politiche, cfr. V.W. Crane, *The Club of Honest Whigs: Friends of Science and Liberty*, in «The William and Mary Quarterly», XXIII (1966), 2, pp. 210-233.

⁴⁵ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile, sui Principi del Governo, sulla Giustizia e sulla Politica della Guerra con l'America*, in Id., *La libertà*

completa e perfetta o semplicemente nominale a seconda che il popolo partecipi o meno al governo e abbia un potere di controllo sulle persone da cui è amministrato». Allora è «in schiavitù» ciascuno Stato che non sia governato dalla volontà diretta dei suoi membri o da un corpo di rappresentanti che non sia «una parte essenziale del legislativo»⁴⁶.

Le considerazioni politiche di Price precipitano perciò per la soluzione indipendentista ancor prima che sia proclamata nel luglio del 1776: «che manchi pure l'Unità» se una parte dell'Impero deve essere schiava, scrive nel febbraio di quello stesso anno⁴⁷.

Inoltre, ulteriori valutazioni di stampo pragmatico lo spingono a riconoscere che la nazione americana non è più assimilabile a quella inglese avendo maturato sotto il profilo della ricchezza materiale e culturale una identità distinta e competitiva.

Oltre a ciò, rileva quanto sia sconsiderata la politica inglese nel pensare di gestire a una distanza siderale il vasto territorio d'oltremare con esigenze sociali e amministrative molto diverse. Comunità dislocate in lontane regioni non si incontrano neppure sul piano dell'empatia e della comunione degli interessi, per cui chi governa non può rendersi conto dei mali che cagiona e così l'ingiustizia e la crudeltà più flagranti, in quanto collettive, si praticano “senza rimorso o pietà”⁴⁸.

In punto di diritto e sul piano dei fatti gli inglesi sono, dunque, inescusabili. È giusta la guerra difensiva intrapresa per liberarsi dall'oppressione, per conseguire il risarcimento di un danno ingiusto o per difendersi dall'attacco di truppe votate al saccheggio e al massacro. Una lettura onesta di quelle vicende riferisce che gli inglesi adottarono “misure folli” in una guerra “offensiva”⁴⁹.

civile. Scritti politici, cit., p. 58. Si v. R. A. Modugno, *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 60.

⁴⁶ R. Price, *Considerazioni sulla Natura della Libertà Civile*, cit., p. 59.

⁴⁷ *Ivi*, p. 73.

⁴⁸ *Ivi*, p. 64.

⁴⁹ *Ibidem*.

Per Price le ostilità sono state intraprese contravvenendo ai principi della Costituzione e allo scopo di distruggere Costituzioni simili in America per sostituire una forza militare. Si tratta di una violazione grave e flagrante dell'ordine costituzionale e di un regresso a una forma di governo "primitiva" rispetto alla cultura inglese che assegna invece il primato ai diritti e alle libertà⁵⁰. In palese mala fede, gli inglesi minacciano l'integrità dell'istituzione parlamentare, degenerata nei mezzi e nei fini: «è libero quel solo governo che agisce in conformità ai fini del governo»⁵¹.

Avvistando ragioni di pericolo pubblico circa la sostenibilità economica della guerra e le ricadute politiche non lontane dalla guerra civile, Price propone la ritirata inglese per preservare anche l'onore se è vero che «la rettitudine è dignità, l'oppressione è solo cattiveria e la giustizia è onore»⁵².

4. La Rivoluzione americana: il rivelarsi di un nuovo senso delle cose

Alcune vicende nella storia di un Paese hanno delle ripercussioni di carattere mondiale. La rivoluzione americana è incastonata nel quadro degli eventi planetari da cui Price desume un motivo di sicurezza contro l'oppressione e di speranza universale che scintille di rigenerazione politica si spargano ovunque. La vittoriosa resistenza americana è, infatti,

⁵⁰ R. Price, *Two Tracts on Civil Liberty*, cit., p. 18.

⁵¹ Ivi, p. 17.

⁵² Ivi, p. 104, sono le parole di William Pitt, Earl of Chatam, sulla disputa in esame riportate da Richard Price. Si veda anche il suo discorso *On the Right to Tax America* del 1766 ove afferma: «questo regno non ha il diritto di tassare le colonie. [...] Sono i sudditi di questo regno, titolari come voi di tutti i diritti naturali dell'umanità e dei privilegi particolari degli inglesi; parimenti vincolati alle sue leggi e ugualmente partecipi della costituzione di questo paese. Gli americani sono i figli, non i bastardi dell'Inghilterra». Il discorso è disponibile online al seguente link <https://www.bartleby.com/268/3/23.html>

considerata un “laboratorio” dell’universalismo dei diritti di libertà per aver diffuso la “consapevolezza dei diritti dell’umanità” e della “natura del governo legittimo” e per aver suscitato uno spirito di opposizione alla tirannia da incentivare l’istituzione di forme di governo liberali⁵³. Al termine delle ostilità, Price ha modo di sintetizzarne il significato e le conseguenze nelle *Considerazioni sull’importanza della rivoluzione americana e sui mezzi affinché si volga in un beneficio per il mondo intero* pubblicate nel 1785.

L’asilo americano è addirittura la “consolazione della terra”. Se avesse vinto l’Inghilterra, le nazioni del mondo non avrebbero avuto un riparo dalla persecuzione e la schiavitù avrebbe continuato a degradare il genere umano. Per tale motivo, l’evento americano è collocato nella visione di un generale progresso dell’umanità che tende a guadagnare nel tempo uno stato più vantaggioso e felice: «ogni progresso attuale prepara la strada a quelli ulteriori e un solo tentativo o una sola scoperta può alle volte dare origine a tante altre da elevare all’improvviso la specie a un livello superiore da somigliare agli effetti del *rivelarsi di un nuovo senso delle cose*, o della caduta di una *scintilla* su una miccia che fa esplodere una miniera»⁵⁴.

Sebbene il perfezionamento possa talvolta arrestarsi, vi sono conquiste che non possono andare perdute, tra cui, senz’altro, la rivoluzione americana, annoverata tra i “passi più importanti sulla via del progresso”⁵⁵, per aver divulgato le verità fondamentali per la felicità delle comunità politiche. Sta a ciascuna di loro, *in primis* a quella inglese, «catturare la fiamma della virtuosa libertà che ha salvato i fratelli americani»⁵⁶.

Price, come Kant nell’*Idea per una storia universale dal punto di vista politico*, scopre nell’evoluzione della storia un regolare corso di

⁵³ R. Price, *Considerazioni sull’importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in beneficio per il mondo intero*, cit., p. 118.

⁵⁴ Ivi, p. 119.

⁵⁵ Ivi, p. 120.

⁵⁶ Ivi, p. 118.

miglioramenti della costituzione politica e, benché nell'avvicinarsi del dominio dei popoli alla loro grandezza sia seguita talvolta la caduta, è rimasto «sempre un germe di rischiaramento» che ha preparato un successivo più alto grado di miglioramento⁵⁷. Entrambi i filosofi credono che il genere umano giungerà alla condizione in cui svilupperà le potenzialità con cui può essere adempiuta la sua destinazione sulla terra: pervenire a una società civile che faccia valere universalmente il diritto.

Nonostante l'entusiasmo degli inizi di ogni nuovo progetto, Price è consapevole dei compiti onerosi che il paese avrebbe dovuto affrontare, tra cui rafforzare l'unione evitando forme oppressive, controllare il debito pubblico, garantire la più ampia libertà civile ed evitare la minaccia di eserciti permanenti, aborriti anche da Kant nel progetto filosofico per la pace perpetua.

L'altro profilo non trascurabile del nuovo ordine non poteva sottovalutare la libertà di discussione su ogni misura pubblica e sulla condotta dei pubblici ufficiali, la libertà di stampa e di ricerca, la libertà religiosa e l'educazione dei giovani⁵⁸. Evidentemente infeconda è la libertà di coscienza senza la discussione pubblica e laddove il potere civile o religioso privi gli uomini della libertà di parola, li priva al contempo della libertà di pensare e di cercare la verità: «nulla di ragionevole può subire nocimento dalla discussione»⁵⁹, poiché la verità che non si contraddice

⁵⁷ Cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 2015, p. 111.

⁵⁸ Il tema dell'educazione fu cruciale per gli intellettuali del tempo tra cui James Burgh, di cui si ricordi *Thoughts on the Education* (1747) e *Political Disquisitions* (1774), vol. 3, <<https://archive.org/details/politicaldisquis03burg>>, pp. 150-159, e Mary Wollstonecraft che speciale riguardo rivolge negli scritti pedagogici e politici all'educazione come dovere sociale e alla perfettibilità virtuosa. Si v. l'approfondimento di S. Vantin, «*Il diritto di pensare con la propria testa*», cit., pp. 55-136.

⁵⁹ R. Price, *Considerazioni sull'importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in beneficio per il mondo intero*, cit., p. 132; si v. anche I. Kant, *Sulla libertà di pensiero*, in I. Kant, *Stato di diritto e società civile*, cit., p. 126.

non teme di essere contraddetta. Fatto salvo il controllo del fanatismo, Price raccomanda agli americani di coltivare lo spirito del dissenso rispetto alle opinioni e alle dottrine consolidate, poiché il modo migliore per coltivare gli “interessi e la dignità del genere umano” è «incoraggiare gli uomini a cercare la verità ovunque pensino di trovarla e mentre fanno ciò, proteggerli dagli attacchi della malvagità e del fanatismo»⁶⁰.

Per conseguire una coscienza collettiva matura nel lungo periodo, Price incoraggia la predisposizione di un progetto educativo “saggio e liberale” che insegni a pensare e favorisca l’attitudine alla ricerca della verità piuttosto che l’attaccamento a qualche precisa opinione. A tal fine, nulla di più adatto vi è della matematica che insegna a prestar fede sulla chiara evidenza del ragionamento in sfida all’autorità, all’antichità o ai pregiudizi che comunemente influiscono sul consenso⁶¹. Tale atteggiamento mentale avrebbe avuto delle ricadute salutari sugli errori di valutazione che spingono gli uomini a insistere sulla disuguaglianza del genere umano basata su titoli distintivi e di merito tradotti in titoli nobiliari alla base di un’aristocrazia “superba e tirannica”⁶².

Il perfezionamento di questo progetto fondativo e la speranza di un futuro non ripetitivo delle vecchie oppressioni sarebbe stato, infine, raggiunto con l’abolizione della schiavitù e del diritto di primogenitura. Soltanto allora, col perfezionamento dell’uguaglianza, gli americani sarebbero stati degni della libertà per la quale avevano combattuto⁶³.

⁶⁰ R. Price, *Considerazioni sull’importanza della Rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga in beneficio per il mondo intero*, cit., p. 130.

⁶¹ Ivi, p. 145.

⁶² Ivi, p. 152.

⁶³ Ivi, p. 157. Si v. sul punto J. Sparks (ed.), *The works of Benjamin Franklin; containing several Political and Historical Tracts, many letters official and private*, Tappan & Whittemore, Boston 1840, p. 320 in cui è raccolta una lettera di Price che riferisce della nomina a membro della *Pennsylvania Society for Abolishing Negro Slavery* di cui Franklin era Presidente.

5. “Un Discorso sull’Amore per il Nostro Paese”

In occasione del centenario della *Gloriosa Rivoluzione*, la *Revolution Society* affida a Richard Price il discorso commemorativo del 4 novembre del 1789 pronunciato nella cappella di Old Jewry a Londra. L'occorrenza è due volte propizia per rammentare agli inglesi i principi costituzionali con cui sono diventati “maestri del mondo ed esempio per gli altri regni”⁶⁴ e per congratularsi con i francesi della recente liberazione dalle catene del dispotismo. Al termine della riunione, i partecipanti si trasferiscono alla London Tavern in Bishopsgate Street per inviare un messaggio di omaggi alla Repubblica Francese, che fu apprezzato dall'Assemblea nazionale.

A pochi mesi dall'evento apocalittico di luglio che si impose per la forza simbolica della sua sconvolgente azione politica, Price si rallegra di esserne testimone e coglie l'occasione di precisare quali siano le giuste manifestazioni del patriottismo che, in quanto passione, richiede regolazione, direzione e misura. Soltanto le passioni “purificate e corrette” possono diventare un principio giusto e razionale di azione⁶⁵. Gli inglesi prima e ora i francesi hanno espresso correttamente quel sentimento per procacciare il bene del paese che neppure le forme illuminate di dispotismo sono in grado di ottenere⁶⁶.

A Discourse on the Love of our Country non è un sermone estemporaneo (a cui Price non è avvezzo, amando preparare con cura i propri discorsi) e, nelle sue articolazioni, è la messa a punto di una riflessione

⁶⁴ R. Price, *Un Discorso sull’Amore per il Nostro Paese (4 novembre 1789)*, in Id., *La libertà civile. Scritti politici*, cit., p. 175.

⁶⁵ Ivi, p. 163.

⁶⁶ Price muore nel 1791, prima della fase più cruenta della Rivoluzione francese; M. Fitzpatrick, *Patriots and Patriotisms: Richard Price and the early reception of the French Revolution in England*, in M. O’Dea – K. Whelan (eds.), *Nations and Nationalism: France, Britain and Ireland and the eighteenth-century context*, Voltaire Foundation, Oxford 1995, pp. 211-230. Cfr. M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 94-98.

che, varcando la soglia della riunione, raggiunge quanti allora si interrogavano sul significato politico delle rivoluzioni, tra cui in primo piano Edmund Burke, Thomas Paine, William Godwin e Mary Wollstonecraft⁶⁷.

Il discorso è ispirato nella prima parte al principio della “benevolenza universale” presente (più radicalmente) anche nei lavori di William Godwin⁶⁸. Il patriottismo è una nobile passione che può essere *ardente*, ma non *esclusiva*, *onesta*, ma non *passiva*. Spetta a ciascuno promuove-

⁶⁷ M. Butler, *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; S. Scandellari, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, Giappichelli, Torino 1989; T. Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Giappichelli, Torino, 2012; P. Rudan, *Lo Stato oltre l'atlantico. Thomas Paine nella Rivoluzione Americana*, in «Storia del pensiero politico», 2013, 1, pp. 159 ss.; M. Goldoni, *Il costituzionalismo «progressivo» di Thomas Paine*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLIV (2014), 1, pp. 293 ss.; P. Costa, *Diritti, costituzioni, cittadinanza: a proposito di una recente rilettura di Thomas Paine*, in «Ragion Pratica», XLI (2014), 1, pp. 297 ss.; T. Casadei, *Thomas Paine*, in T. Casadei-Gf. Zanetti, *Manuale di filosofia del diritto. Figure, categorie, contesti*, Giappichelli, Torino 2019, pp. 198 ss.; D. Thomas, *Richard Price and Edmund Burke: The Duty to Participate in Government*, in «Philosophy», XXXIV (1959), 131, pp. 308-322; S. Blakemore, *Intertextual War. Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine and James Mackintosh*, Associated University Press, London 1997; A. Longo, *Edmund Burke e Thomas Paine: stralci di una mitografia costituzional-rivoluzionaria*, in «Diritto pubblico», 2017, 1, pp. 239 ss.; S. Vantin, *Gli eguali e i diversi. Diritto, manners e ordine politico in Edmund Burke*, Mucchi, Modena 2018.

⁶⁸ La ragione esercita per Godwin una parificazione totale degli individui, astraendoli da relazioni, ambienti, affetti e tradizioni: W. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice and its influence on general virtue and happiness*, Robinson, Paternoster-Row, London 1793; P. Adamo, *William Godwin e la società libera. Da dove viene l'idea di anarchia*, Claudiana, Torino 2017; J. Clark, *The philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton 1977; M. Philp, *Godwin's Political Justice*, Cornell University Press, Ithaca-London 1986; M. La Torre, *Godwin, William*, in M. Sellers, S. Kirste (eds), *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, Springer, Dordrecht 2020, pp. 1-5.

re l'interesse collettivo con ogni mezzo, ma poiché si è anche “cittadini del mondo” occorre mantenere la giusta considerazione dei diritti degli altri paesi⁶⁹. Dovendo bilanciare interessi plurimi e talvolta inconciliabili, non è agevole trovare un equilibrio operativo, ma assecondando la natura umana, l'affetto per il prossimo presenta *prima facie* una spontanea modulazione su ragioni di prossimità.

Se i nostri affetti fossero dalla natura determinati allo stesso modo verso tutte le creature, la vita sociale sarebbe gravosa e confusa, per cui tendiamo a privilegiare il bene a noi più vicino: il proprio bene, il bene della propria famiglia, della comunità e del paese in generale. Queste forme particolari di affetto non escludono però una preoccupazione più ampia in aderenza a un principio di “giustizia generale” e di quella “buona volontà che abbraccia tutto il mondo” e, in caso di conflitto, predilige l'interesse più ampio⁷⁰.

Dal punto di vista emotivo, la prossimità che spinge ad amare alcuni piuttosto che altri non deve infondere un sentimento etnocentrico. Perciò, amare il proprio paese non comporta la convinzione della sua superiorità giuridica e politica. Questo sentimento non sarebbe universale poiché «pochi paesi [...] godono il vantaggio di leggi e governi che meritano di essere preferiti»⁷¹. Il paese va amato nell'apprezzamento onesto dei suoi meriti e nonostante i suoi difetti. Sebbene siamo inclini a confinare “saggezza e virtù” nel cerchio della nostra conoscenza, l'uomo saggio si guarderà dal subire l'influenza di “affetti parziali che lo accecano” al punto da non riconoscere meriti e virtù di altre famiglie, comunità, paesi.

E infine, con un'allusione implicita alla guerra con le Colonie, si rammenta che l'amore patriottico si distingue dallo “spirito di rivalità

⁶⁹ R. Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese* (4 novembre 1789), cit., p. 165; R. Duthille, *Richard Price on Patriotism and Universal Benevolence*, in «Enlightenment and Dissent», 28, 2012, pp. 24-41.

⁷⁰ R. Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese* (4 novembre 1789), cit., p. 165.

⁷¹ Ivi, p. 162.

e di ambizione” che, in realtà, è desiderio di dominio, di conquista e sete di grandezza e gloria che si appaga con l’estensione dei territori e la schiavitù del paese conquistato⁷². Premesso tutto ciò, il discorso indaga i mezzi volti a promuovere al meglio l’interesse del paese.

La prima preoccupazione degli “amanti del paese” è di *illuminarlo* diffondendo la verità: «per preparare la mente degli uomini al recupero dei loro diritti e accelera[re] la rovina del clericalismo e della tirannia»⁷³. Quest’ultima può soggiogare gli uomini solo se ignorano la dignità che gli spetta in quanto esseri capaci di discernimento. Agiranno da uomini se trattati come tali, avendo cognizione delle «giuste idee del governo civile» che è un mezzo di protezione contro le offese e di difesa dei diritti. A ciò deve aggiungersi l’illuminazione religiosa per smascherare la “cupa e crudele” superstizione che ha procurato bigottismo, intolleranza e schiavitù. La religione deve essere concepita come «un servizio razionale consistente non in riti e cerimonie, ma nell’adorare Dio con un cuore puro e nel praticare la giustizia per timore di dispiacerli e per la preoccupazione di un giusto giudizio futuro»⁷⁴.

La seconda preoccupazione patriottica è la virtù poiché la «conoscenza senza virtù genera diavoli»⁷⁵. È d’altra parte naturale che in una predicazione dal taglio sia pure politico Price si appelli a condotte e pratiche virtuose, ma è bene non lasciare inosservato che, pur ritenendo che il vizio debba essere “scoraggiato” in tutte le sue forme, esso non vada né “punito”, né “represso”. Nei toni del predicatore non vi è l’invettiva contro i peccatori semmai l’invito a perseguire la virtù per massimizzare la dignità e la perfezione umana. Le conseguenze del peccato non hanno ricadute civili, ma di ordine soltanto spirituale nel giudizio divino come è confermato nelle parole di *Un sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackeney* sul tema della vir-

⁷² Ivi, pp. 162-163.

⁷³ Ivi, p. 166.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 167.

tù. Pur citando alcuni versi biblici sulla punizione divina del peccato, in una nota chiarisce che le sue «idee sono *generalis*», non intendendo alludere a punizioni terrene⁷⁶.

Infine, l'ultimo mezzo sul quale si deve concentrare il più vivo zelo patriottico è la libertà. Con la conoscenza e la virtù essa completa la “gloria di una comunità”. Un paese illuminato e virtuoso «deve essere libero. Non può tollerare invasioni dei propri diritti o soggezioni di tiranni»⁷⁷.

Nella seconda parte del discorso Price si sofferma sulle “manifestazioni” dell'amore patriottico che includono il rispetto delle leggi e dei magistrati, la difesa dai nemici interni ed esterni, e il controllo dell'adulazione. La prima manifestazione è necessaria per conseguire i fini del governo senza che la comunità si distrugga in preda all'anarchia⁷⁸. La seconda è indispensabile perché gli uomini al potere tendono ad abusarne e, poiché la comunità è fondata su un patto fiduciario, è bene mantenere viva la vigilanza contro i nemici interni. Quanto ai nemici esterni, le uniche guerre giuste sono quelle difensive. Quando i popoli saranno consci della malvagità dell'espansione territoriale volta a guadagnare il dominio e a favorire l'avarizia, si compirà la profezia biblica per cui le “spade si forgeranno in vomeri e le lance in falci”⁷⁹. L'adulazione del sovrano è, infine, perniciosa perché suscita uno spirito superbo immune alle critiche come se il sovrano possa dimenticare che la *sua* Maestà è in

⁷⁶ R. Price, *Un sermone predicato alla Congregazione dei Dissidenti Protestanti ad Hackney*, cit., p. 191.

⁷⁷ R. Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese (4 novembre 1789)*, cit., p. 169.

⁷⁸ Sui mezzi per il conseguimento dei fini del governo, Price richiama in nota gli artt. III e VI della *Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che enunciano i principi della sovranità nazionale e di uguaglianza formale.

⁷⁹ Il riferimento è al libro del profeta Isaia 2:4.

realtà la «Maestà del popolo» e che è rispettato e onorato solo se agisce come suo *Servitore*⁸⁰.

Le conquiste della *Gloriosa rivoluzione*, che l'occasione del giorno permette a Price di ricordare, sono lette senza discontinuità con quelle più recenti delle Rivoluzioni francese e americana. Si presagiscono tempi favorevoli per gli amici della libertà poiché il progresso, ormai in corso, non è frutto di riforme, ma di rivoluzioni. Non deve perciò sorprendere che la replica di Burke sia stata pronta nel sostenere l'importanza dell'«inerzia normativa della storia»⁸¹ che, nel presumere il valore della tradizione, concede spazio al cambiamento solo se lento, misurato e strettamente necessario.

⁸⁰ R. Price, *Un Discorso sull'Amore per il Nostro Paese (4 novembre 1789)*, cit., p. 172.

⁸¹ Si v. Gf. Zanetti, *L'inerzia normativa della storia: Edmund Burke e i manners*, in T. Casadei-Gf. Zanetti, *Manuale di Filosofia del diritto*, cit., p. 189 ss. Si v. in argomento diffusamente S. Vantin, *Gli eguali e i diversi*, cit., pp. 11-63.

RICHARD PRICE AND A TRANSNATIONAL FRAMEWORK OF DISSENT

Patrick Leech

Abstract

Richard Price's *Observations on the Nature of Civil Liberty* (1776), *Observations of the Importance of the American Revolution* (1785) and *Discourse on the Love of Our Country* (1790) were important interventions in the English political debate linking the radicalism of the American independence movement and the early events of the French Revolution. His work can thus be interpreted within the framework of the notion of an «Atlantic Revolution» connecting these events. Although Price rarely left his house in Newington Green in north London his relations with a number of influential figures such as Lord Shelburne, Abbé Morellet, Benjamin Franklin, Ann-Robert Turgot, Honoré Riqueti Count Mirabeau, and Joan Derk Van der Capellen testify to the importance of looking at Price himself as well as the texts he produced as acting within in this transnational framework.

Keywords

Richard Price, Atlantic Revolution, dissent, Lord Shelburne, Benjamin Franklin,

1. Richard Price and a transnational framework of dissent

Eric Hobsbawm's appreciation of Thomas Paine, written many decades ago now, turned on his exceptional ability to become the epitome of his age, «the voice of everyman», not in one country but two. As Paine himself wrote to George Washington, «a share in two revolutions is living to

some purpose»¹. In America, his *Common Sense* (1776) was one of the clearest statements of the motivations behind the American Revolution, whereas the *Rights of Man*, published in Britain in two parts in 1791 and 1792 spoke for the young French Revolution and was a founding text for nineteenth-century radicalism in Britain.

Without detracting from the exceptionally transnational character of Paine's writings and militancy², it would be wrong to associate the transnational nature of the political dissent that characterised the late eighteenth century with a single figure. What we may call «the transnational interpretation of the revolutions» of this period was put forward many years ago by R.R. Palmer and Jacques Godechot with their identification of a common «Democratic» or «Atlantic» Revolution whose local articulations were to be found not only in America and France but in Switzerland, England, Ireland, the Low Countries, Ireland and elsewhere³. The notion of an Atlantic space as a useful focus for the development of oppositional or revolutionary thought and action in this period has been taken up and amplified by Janet Polasky and Jonathan Israel and finds support in Bernard Bailyn's broader focus on a more general

¹ Cited in E.J. Hobsbawm, *Thomas Paine*, in *Uncommon People. Resistance, Rebellion and Jazz*, Weidenfeld and Nicolson, London 1998, p. 2; Italian translation in Id., *Gente non comune. Storie di uomini ai margini della storia*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 11-15. Hobsbawm's article on Thomas Paine first appeared in *The New Statesman* in 1961.

² See in this regard, in particular the study on Paine's activity in France, C. Lounissi, *Thomas Paine and the French Revolution*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2018, and, on the cosmopolitan nature of Paine's republicanism, T. Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 244-250.

³ R.R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton University Press, Princeton 1959; J. Godechot, *France and the Atlantic Revolution of the Eighteenth Century, 1770-1799*, The Free Press/Collier-Macmillan, New York and London, 1965.

Atlantic history⁴. However, this *transnational frame* has never achieved a wider mainstream historiographical consensus⁵, perhaps because of what the sociologist Ulrich Beck has termed a general «methodological nationalism» which continues to underpin the research programmes of many disciplines and which gives a primary focus to national and not transnational contexts⁶.

At first glance, the life and thought of the dissenter and radical Richard Price would indeed seem to merit a primarily national, British focus rather than a transnational one. The principal context of his thought had national contours, the outcome of his upbringing, studies and activity within the broad area of English dissent⁷. Price was born in Wales,

⁴ J. Polasky, *Revolutions without Borders. The Call to Liberty in the Atlantic World*, Yale University Press, New Haven and London 2015; J. Israel, *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*, Princeton University Press, Princeton 2017; B. Bailyn, *Atlantic History. Concepts and Contours*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2005. See also M. Albertone and A. de Francesco (eds.), *Rethinking the Atlantic world. Europe and America in the age of the democratic revolutions*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009; A. Di Lorenzo and M. Ferradou, *The Early 'Republic of France' as a Cosmopolitan Moment*, in «La Révolution française», 2022, 22, <<https://journals.openedition.org/lrf/6311>>.

⁵ Israel, *The Expanding Blaze*, cit., pp. 7-13. As an example of the persistence of the national frame, see the position expressed by Jonathan Clark in his study of Thomas Paine: «The American Revolution [...] did not in any strong sense of ideological inspiration or innovation lead into the early stages of the French Revolution, [...] the French Revolution can hardly now be conceived of as, in the broadest terms, the ideological offspring of the American» (J.C.D. Clark, *Thomas Paine. Britain, America, and France in the Age of Enlightenment and Revolution*, Clarendon Press, Oxford 2018, p. 451).

⁶ U. Beck, *The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails*, in «Theory, Culture & Society», XXIV (2007), 7-8, pp. 286-290.

⁷ For general treatments of Price's life and work, see C.B. Cone, *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on 18th Century Thought*, University Press of Kentucky, Lexington (KY) 1952; D.O. Thomas, *The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price*, Oxford University Press, Oxford 1977; C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman, Studies in the Transmission, Development, and*

educated at the dissenting Coward's Academy in London and lived and preached all his life in east London at Newington Green. His biography clearly distinguishes him not only from such figures as Paine, who spent long periods spent in America and France and collaborated closely with the French journalist and revolutionary Nicholas de Bonneville⁸, but also from his friend and collaborator, the fellow dissenter and scientist Joseph Priestley, who also visited France and who towards the end of his life emigrated to America⁹.

This should not lead us to underestimate, however, transnational aspects of Price's work. His pamphlet *Observations on the Nature of Civil Liberty* (1776), which first brought Price to notoriety, was a strenuous defence of the American cause in the events leading to the War of Independence, as was his later *Additional Observations* (1777) and *Observations on the Importance of the American Revolution* (1785). His reputation in the new American republic was such that the American congress invited him to cross the Atlantic and advise them on matters of public finance and policy, an invitation which he declined¹⁰. His *Discourse on the Love of Our Country* (1790), as is well known, gave rise to one of the most heated and protracted pamphlet wars in Britain, but less well remembered is that its voice of support for the young French Revolution was feted throughout France. On his death in 1791 tributes to Price

Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1959, pp. 327-338; and the edition of Price's principal political writings (*Political Writings*, ed. D.O. Thomas, Cambridge University Press, Cambridge 1991). There is now an excellent edition of Price's major works in Italian translation: *La libertà civile. Scritti politici*, a cura di Paola Chiarella, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021.

⁸ J. Keane, *Tom Paine. A Political Life*, Bloomsbury, London 1995, pp. 433-437; C. Lounissi, *Thomas Paine and the French Revolution*, cit., pp. 178, 259, 294-300, 310.

⁹ R. Schofield, *The Enlightened Joseph Priestley. A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2004, pp. 318 ff.

¹⁰ Thomas, *The Honest Mind*, cit., p. 260

flooded in to the Revolution Society in London from Paris, Nantes, Bordeaux, Toulouse, Auxerre and Aix La Rochelle. The Friends of the Constitution of the Jacobins of Clermont-Ferrand put him on the same footing as Mirabeau:

Vous avez perdu Price, nous venons de perdre Mirabeau ! Le chagrin que cause à votre Société la mort du Grand Price, a re-ouvert la playe qu'a faite à nos cœurs la mort de Mirabeau¹¹.

A full consideration of the wider transnational intellectual framework of Price's ideas is beyond the scope of this paper and would require an attentive analysis of its connections to the interrelations of political and religious dissent in European thought¹², of its place within the articulation of this dissent in the American revolution¹³, and the relations between the English radical tradition and the French Revolution¹⁴, as well as the somewhat neglected area of the place of his writings on public finance and insurance within the development of social policy¹⁵.

¹¹ Cited in *ivi*, 341.

¹² See, for example, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

¹³ See for example, B. Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1967.

¹⁴ See for example, R. Hammersley, *The English Republican Tradition and eighteenth-century France. Between the Ancients and the Moderns*, Manchester University Press, Manchester 2010; A. Goodwin, *The Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979; M. Butler (ed.), *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; S. Blakemore, *Intertextual War. Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*, Associated University Presses, London 1997. See also L.M. Crisafulli Jones (ed.), *La Rivoluzione francese in Inghilterra*, Liguori, Napoli 1990.

¹⁵ Price's first published intervention on the subject of insurance was his *Observations on Reversionary Payments* (1773), heralded by Franklin as «the foremost Production of Human Understanding that this Century has afforded us!» (cit. in Thomas,

Connections between currents of thought are crucial in evaluating the overall place of a thinker in a wider historical and geographical context. But such analyses can tend towards a certain abstraction. This paper, instead, will attempt to sketch some ways in which Price, although rarely moving from his study in Newington on the northern outskirts of London, participated in a real set of human and social relations which may be considered in some sense part of the personal embodiments of the Atlantic revolution. For at least some of the textual interrelations in Price's work were substantiated also through personal meetings or correspondence. What follows will attempt to trace some of Price's relations with a number of interlocutors who, although often perceived in terms of their own national context, can also be seen as members of a loose transnational network sharing a common radical perspective on the political developments of the late eighteenth century: William Petty (Lord Shelburne), André Morellet, Benjamin Franklin, Ann-Robert Turgot, Honoré Riqueti Count Mirabeau and the Dutch patriot Johan Van der Capellen.

2. The Earl of Shelburne and Abbé Morellet: the Bowood Circle

Richard Price first emerged into the political limelight with his pamphlet *Observations on the Nature of Civil Liberty* (1776) in support of the position of the American colonists in refusing to submit to the demands of the British state. How did Price come to write a pamphlet supporting the American Revolution? His criticism of government policy towards the American colonies and of its intention to tax them without conceding corresponding political representation was a position Price shared with many Whig politicians, including Edmund Burke, Charles James Fox and others. The particular political milieu from which Price emerged, however, was specifically that of the circle of William Petty, 2nd

The Honest Mind, pp. 139-140). For Price's importance to the growth of life insurance and actuarial policy, see *ivi*, pp. 135-140, 214-230.

Earl of Shelburne, later the Marquis of Lansdowne (1737-1805), and this circle had a particularly transnational focus. Shelburne became, briefly, Prime Minister in 1782-83, and is known for overseeing the peace treaty with the new United States, but for a considerable period both before and after this period in office he entertained a variety of national and international radicals and dissenters both at Bowood House in Wiltshire and at his London residence in Berkeley Square¹⁶.

Price's collaboration with Shelburne was substantial and regular, from their first meeting in 1771 right up until Price's death in 1791. In 1771, Caleb Rotherham wrote in a letter to his fellow dissenting minister Theophilus Lindsey¹⁷ that on 6 July «Lord Shelburne paid a friendly visit to Dr Price and entered into a free conversation with him for two hours. He professed a warm regard to the Dissenters as friends of liberty &c, and promised, if he ever came to power, to exert himself in supporting their rights»¹⁸. Their collaboration over the years saw Price preparing papers for his patron about toleration and freedom of worship but also the financial policies of government and in particular national debt¹⁹. The importance of this specific area of collaboration is illustrated in Price's extended reference to Shelburne at the end of his *Observations on the Nature of Civil Liberty* with regard to possible financial agreements with the colonies which, he proposed, could stave off rebellion, quoting Shelburne's own views, «as nearly as I have been

¹⁶ For Shelburne, see N. Aston, and C. Campbell Orr (eds.), *An Enlightenment Statesman in Whig Britain. Lord Shelburne in Context 1737-1805*, Boydell Press, Woodbridge 2011.

¹⁷ On Theophilus Lindsey, see A. Nicholson and G. Ditchfield, *Theophilus Lindsey (1723-1808), Unitarian minister and theologian*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, retrieved 7 Dec. 2022 from <<https://www-oxforddnb-com.ezproxy.unibo.it/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-16722>>; D. Hay, *Dinner with Joseph Johnson. Books and Friendship in a Revolutionary Age*, Chatto & Windus, London 2022, pp. 56-62 and passim.

¹⁸ Cited in Thomas, *The Honest Mind*, cit., p. 145.

¹⁹ Ivi, p. 147.

able to collect them». It is further substantiated by a reference which sends the reader to the Appendix entitled «Account of the National Debt and Appropriated Revenue»²⁰.

His proximity to Shelburne, however, went beyond these specific areas and constituted a real personal bond. It was Price, for example, who suggested his fellow dissenter Joseph Priestley to Shelburne as the custodian of his extensive library²¹. On the death of Price's wife in 1786 Shelburne (now the Marquis of Lansdowne) wrote to Price with his condolences and inviting him to visit at any time at Bowood going so far as to say that he and Lady Lansdowne would «treat you as a father»²².

This connection, of course, was a national rather than a transnational one. But the Bowood Circle of Shelburne in the 1780s in some respects had a cosmopolitan focus: it brought together a number of people playing parts in the shared transnational dissent and reform movements of the late eighteenth century, in particular those seeking to enhance the peace between France and Britain through free trade agreements, many of whom Shelburne had encountered on his trip to France in 1771²³. Shelburne's contacts included, for example, a number of international Enlightenment figures such as Benjamin Franklin, Ann Robert Turgot, Guillaume-Chrétienne de Lamoignon de Malesherbes and Abbé André Morellet²⁴.

²⁰ R. Price, *Observations on the Nature of Civil Liberty*, Thomas Cadell, London 1776, p. 39, appendix 41-47. Price had submitted this summary to Shelburne for his approval before publishing it. See Price, *Political Writings*, cit., p. 72.

²¹ Thomas, *The Honest Mind*, cit., p. 147.

²² *Proceedings of the Massachusetts Historical Society, Second series XVII (1903)*, pp. 350-351. The *Proceedings* for this year contain transcripts of a number of letters to and from Richard Price covering the period 1767-1790.

²³ See in particular R. Whatmore, *Shelburne and Perpetual Peace: Small States, Commerce, and International Relations within the Bowood Circle*, in Aston and Campbell Orr, *An Enlightenment Statesman in Whig Britain*, cit., pp. 249-273.

²⁴ Aston and Campbell Orr, *An Enlightenment Statesman in Whig Britain*, cit.

It is worth pausing, for a moment, to consider the relation between Price and Morellet, who as member of Baron d'Holbach's salon in the 1770s, translator of Cesare Beccaria's *Dei delitti e delle pene* (1764) into French and collaborator of Benjamin Franklin, occupies a strategic place as a sort of bridge between writers of the radical Enlightenment and the revolutionary period²⁵. Morellet cannot be considered in any way a close contact of Price, although they would appear to have met briefly in 1772 through Shelburne²⁶. During his stay in London, Morellet followed the debates over religious reform in the English parlia-

²⁵ For the salon of Baron d'Holbach, see A.C. Kors, *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton University Press, Princeton 1976. For the notion of the «radical Enlightenment», see the work of Jonathan Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Oxford University Press, Oxford 2012. The English translation of Beccaria's work was promoted by John Wilkes, probably after meeting Morellet at d'Holbach's salon (see R. Loretelli, *The first English translation of Cesare Beccaria's On Crimes and Punishments. Uncovering the Editorial and Political Contexts*, in «Diciottesimo Secolo», II (2017), pp. 1-22). Morellet's translation of Beccaria's work into French, the lingua franca of Europe at the time, also functioned to facilitate other translations, for example into Spanish (see R. Tonin, *El tratado Dei delitti e delle pene de Cesare Beccaria y sus dos primeras traducciones al castellano*, Unipress, Padova 2011). As well as working on a French translation, never published, of Adam Smith's *Wealth of Nations*, Morellet translated several articles by Franklin, Jefferson and others. See N. Celotti, *Les paratextes d'oeuvres traduites de sciences humaines et sociales : un espace à explorer. Regard posé sur les premières traductions en langue française de An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations d'Adam Smith*, in «TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction», XXXIV (2021), 1, pp. 127-153; and D. Medlin, *André Morellet, translator of liberal thought*, in H. Mason (ed.), *Miscellany/Mélanges*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 1978, 174, pp. 189-202.

²⁶ D. Medlin and A.P. Shy, *Enlightened Exchange: The Correspondence of André Morellet and Lord Shelburne*, in *British-French Exchanges in the Eighteenth Century*, ed. by K.H. Doig and D. Medlin, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2007, pp. 34-82; Cone, *Torchbearer of Freedom*, cit., 58-59.

ment and was aware of Price as one of the principal figures behind the movement for greater tolerance, as he reported in a letter to Turgot²⁷. On the same trip Morellet visited Shelburne in Bowood House and the two remained in close contact: Morellet acted as guide and host to Shelburne's son when he arrived in France in 1784 and attributed his election to the Académie Française to the English aristocrat's influence²⁸.

The contact between Morellet and Price, however, remained mostly indirect and through Shelburne. On his return to Paris, Morellet wrote to Shelburne asking him to be remembered to the «bon docteur Price» and communicating that he had «engagé un homme de mes amis à traduire pour notre usage son traité des annuités»²⁹. A short time afterwards, Morellet mentioned to Shelburne that he had put Price in touch with a M. de Voglie, hoping that by means of an interpreter they would be able to «causer ... sur des objets qui les intéressent l'une et l'autre»³⁰ and later wrote that he had sent him a copy of his own work on the Italian scientist and promoter of vaccine, Ferdinando Galiani (1728-1787)³¹. When Price's *Observations on the Nature of Civil Liberty* came out, Shelburne sent a copy to Morellet in Paris³². In another letter to Shelburne, Morellet contested some of Price's statistics in relation to his views on population, although he added that in any case Price's work

²⁷ A. Morellet, *Lettres d'André Morellet*, ed. by D. Medlin, J. David et P. Leclerc, Tome I, 1759-1785, Voltaire Foundation, Oxford 1991, pp. 164-165 (Morellet to Turgot, 22 May 1772).

²⁸ D. Medlin, «Introduction», in Morellet, *Lettres*, cit., p. xl. For the relations between Shelburne and Morellet, see D. Medlin and A.P. Shy, *Enlightened Exchange*, cit.; R. Eagles, 'Opening the Door to Truth and Liberty': Bowood's French Connection, in Aston and Campbell Orr, *An Enlightenment Statesman in Whig Britain*, cit., pp. 197-214; and R. Whatmore, *Shelburne and Perpetual Peace*, cit., pp. 260-261.

²⁹ Morellet, *Lettres*, cit., p. 195 (Morellet to Shelburne, 25 February 1773). The «traité des annuités» which Morellet refers to was, in all probability, Price's *Observations on Reversionary Payments* (1773).

³⁰ Morellet, *Lettres*, cit., p. 202 (Morellet to Shelburne, 26 April 1773).

³¹ Ivi, p. 227 (Morellet to Shelburne, 25 November 1774).

³² Medlin and Shy, *Enlightened Exchange*, cit., p. 41.

deserved commendation³³. Shelburne wrote to Price in 1784 that he was «in daily expectation of seeing the Abbé Morellet here [Bowood]» and that «it would give Lady Shelburne and me great pleasure if you could spend some days with him here»³⁴. The two met again in 1784: Morellet wrote to Shelburne in December of that year that he had dined with Benjamin Vaughan and Price, «qui m’a fait beaucoup d’amitié et avec lequel je me suis fort bien entendu»³⁵. Despite this encounter, and although their mutual friends and contact were numerous, their direct and epistolary contact would seem to have remained limited.

3. Benjamin Franklin: science and politics

Although the American scientist and ambassador Benjamin Franklin (1706-1790) was also connected to the Bowood Circle, Shelburne was not the intermediary between him and Richard Price. Price had met Franklin during the latter’s first stay in England from July 1757 to August 1763, probably as members of the same group which later became the Club of Honest Whigs and which met fortnightly in St Pauls’ Churchyard and later in the London Coffee House³⁶. Their friendship was consolidated during Franklin’s subsequent stay in England from 1764 to 1775, common interests being electricity, financial and religious reform and above all the situation of the American colonists. On 3 April 1769, Price sent Franklin a short work he had written on the population

³³ Cone, *Torchbearer of Freedom*, cit., p. 131.

³⁴ *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, cit., p. 321 (Shelburne to Price, 7 October 1784).

³⁵ Morellet, *Lettres*, cit., p. 547 (Morellet to Shelburne, 12 December 1784). Benjamin Vaughan was Shelburne’s «close friend and secretary» (Whatmore, *Shelburne and Perpetual Peace*, cit. p. 260). See also M. Davis, *Vaughan, Benjamin (1751–1835), diplomatist and political reformer*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, 2015, retrieved 2 January 2023 from <<https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/refodnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-28123>>.

³⁶ Thomas, *The Honest Mind*, cit., pp. 142-144.

and health of «great Towns» and in particular London, asking him to communicate his findings to the Royal Society, of which Franklin was a member, if he thought them «of any importance». Subsequently Franklin acted as one of Price's sponsors for his membership of the Society, granted on 5 December 1775³⁷.

This request from Price was included in the first letter between the two to survive of a correspondence which continued until Franklin's death in 1790, over 50 of which survive in the Franklin Papers. The letters are dominated by issues concerning the American colonists and the progress of the war, but also cover a variety of other topics including public finance, proposals for a sinking fund, political and religious reform, and hot air balloons. Many letters introduce the «bearer» of the letter as a person to be recommended, thus aiding the flow of reliable informants and collaborators between Britain and America. Their correspondence also gives glimpses of Price's standing in Europe long before his sermon defending the French Revolution. In 1767, for example, Franklin wrote to Price that the Bibliothèque des Sciences et des Beaux Arts of Paris had published a complimentary review of the translation of his *Review of the Principal Questions in Morals* (1758) seeing in it «une méditation profonde, une parfait connaissance de la Religion» and «un Esprit vraiment philosophique»³⁸. Some years later Franklin noted that he had been asked by the publisher of the Société Typographique of Lausanne his opinion on Price's *Observations on the Nature of Civil Liberty*³⁹.

It was Benjamin Franklin who conveyed to Price, in December 1778, the invitation of the American Congress to the dissenting minister to

³⁷ *The Papers of Benjamin Franklin*, Yale University Press/The American Philosophical Society, Digital Edition by the The Packard Humanities Institute; <[https://franklinpapers.org/agree;jsessionid=node0pjgi2rjhy6cydwqt4kkm7yt330531463.node0?](https://franklinpapers.org/agree;jsessionid=node0pjgi2rjhy6cydwqt4kkm7yt330531463.node0?_)>, accessed 30 December 2022 (Price to Franklin, 3 April 1769). On Price's admission to the Royal Society, see Thomas, *The Honest Mind*, cit., pp. 134-135; Cone, *Torchbearer*, cit., pp. 37-38.

³⁸ *The Papers of Benjamin Franklin*, cit., (Franklin to Price, 22 October 1767).

³⁹ Ivi (Jean-Pierre Béranger to Franklin, 1 March 1778).

make the journey to America so that they could «receive his assistance in regulating their finances» promising him «if he shall think it expedient to remove with his family to America and afford such assistance, a generous provision [...]». Price, however, declined the offer claiming that due to his «advanced age» (he was 56) he could not «move from a country to which he has been so long connected»⁴⁰. The closing letters of the correspondence attest again to a personal intimacy that goes beyond scientific and political collaboration. In 1785 Price wrote informing Franklin of the situation of his wife who «continues Sadly depress'd and crippled by the Palsy»⁴¹. After her death in 1776, he wrote that he felt himself a «foresaken creature», receiving in return Franklin's condolences. In a subsequent letter, Price said that he considered Franklin's friendship «one of the distinctions of my life»⁴².

If Price's correspondence with Franklin indicates a personal relation, it is worth noting that his surviving correspondence indicates that he had regular exchanges with a number of other founding fathers and American luminaries in this period such as Thomas Jefferson, Charles Chauncy, Eza Stiles, John Winthrop, Edward Wigglesworth, and others⁴³. Jefferson in particular was a valued correspondent as the successor to Benjamin Franklin as American Ambassador to Paris in 1775. On receiving a copy of Price's *Observations on the Importance of the American Revolution* (1785), Jefferson wrote to Price thanking him and assuring him that it would «be reprinted in America and produce much

⁴⁰ Ivi, the American Commissioners (Benjamin Franklin, Arthur Lee, John Adams) to Price, 7 December 1778; Price to the American Commissioners, 18 January 1778.

⁴¹ *The Papers of Benjamin Franklin*, cit. (Price to Franklin, 5 November 1785).

⁴² Ivi, Price to Franklin, 26 January 1787; Franklin to Price 18 May 1787; Price to Franklin 26 September 1787. Despite this correspondence, which attests to some intimacy between the two, there is no mention of Richard Price in Walter Isaacson's biography of Franklin (*Benjamin Franklin. An American Life*, Simon and Shuster, New York 2003).

⁴³ See *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, pp. 262- 377. See also Thomas, *The Honest Mind*, cit., pp. 148-149.

good there» and in a later letter related to Price in detail the course of political events in Paris and Versailles in July 1789⁴⁴.

4. Ann Robert Jacques Turgot and support for the American revolution

Price's pamphlet in support of the American revolution, the *Observations on the Nature of Civil Liberty* (1776) came to the attention, as we have seen, of the political and editorial antennae of the Société Typographique of Lausanne. It was also read and appreciated by the physiocrat and reforming finance minister under Louis XVI, Ann Robert Jacques Turgot (1727-1781), to whom Price had sent a copy through Benjamin Franklin. On 22 March 1778, Turgot wrote to Price thanking him for the volume and for the slight modification Price had made in the second edition of the work, from which he had cut the erroneous note that he had made indicating that Turgot had left his ministry due to a «want of address»⁴⁵.

Turgot's acclamation of Price was warm: he was «almost the first of the writers of your country, who has given a just idea of liberty, and shewn the falsity of the notion so frequently repeated by almost all Republican Writers, that liberty consists in being subject only to the laws, as if a man could be free while oppressed by an unjust law»⁴⁶. The strength of the endorsement of Price's view and Turgot's own support for the revolt of the American colonies, as well as, no doubt, the authoritative nature of the support from the renowned ex-Comptroller-Generale de la Finance in France, led Price to include the letter, both in French and

⁴⁴ *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, cit., p. 325. Jefferson to Price, 1 February 1785 and 12 July 1789.

⁴⁵ R. Price, *Observations on the Importance of the American Revolution*, Thomas Cadell, London 1785, p. 107.

⁴⁶ *Ivi*, p. 111. For a discussion of Price's thought in relation to the concept of liberty, see S. Vantin, «Una benedizione veramente sacra e inestimabile». *La libertà civile negli scritti politici di Richard Price*, in this issue.

in translation into English, in his later *Observations on the Importance of the American Revolution* (1785)⁴⁷. He did this despite the request for confidentiality with which the letter closed in consideration, as Turgot said, of the «freedom with which I have opened myself to you, sir, upon these delicate matters»⁴⁸. Price had written to Franklin asking him if, after the death of Turgot in 1781, there was «any family that Turgot may have left» who could be contacted to waive this desire for confidentiality, Franklin replying that the closest contacts of Turgot had communicated to him that «the whole letter may well be printed»⁴⁹.

The interest of the British radicals in the figure of Turgot continued with the translation of the *Vie de Turgot* (1786) written by the French philosopher, mathematician and Girondin, the Marquis of Condorcet, which was printed by the dissenting publisher and friend of Price, Joseph Johnson in 1787. The translation was the work of another radical of the Shelburne circle, Benjamin Vaughan (1751-1835), also a contact of Price⁵⁰, who, it has been argued, was the anonymous translator of Turgot's own key work, the *Reflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1770)⁵¹. The translation of the biography of Turgot was probably commissioned by Lord Shelburne himself, and the extent to

⁴⁷ See Appendix to Price's *Observations on the Importance of the American Revolution*, cit., pp. 88-127. The Appendix was prefaced by an «Advertisement» by Price justifying its inclusion as it contained «observations in which the United States are deeply concerned» and because he was sure that «the eminence of M. Turgot's name and character will recommend it to their attention» (p. 87). The letter has been translated into Italian by Paola Chiarella (*La libertà civile*, cit., pp. 201-211).

⁴⁸ Price, *Observations on the Importance of the American Revolution*, cit., p. 126.

⁴⁹ *The Papers of Benjamin Franklin*, cit., Price to Franklin, 12 July 1782; Franklin to Price, 2 August 1784.

⁵⁰ See note 34 above.

⁵¹ See G. De Vivo and G. Sabbagh, *The First Translator in English of Turgot's Reflexions sur la formation et la distribution des richesses: Benjamin Vaughan*, in «History of Political Economy», XLVII (2015), 1, pp. 186-199. Turgot's work was completed in 1766 but not widely circulated and only became more generally available with the 1788 edition. The English translation was not published until 1793.

which Price himself was involved in the translation and promotion of Turgot's work is indicated in the fact that Shelburne thought it worthy of note in a letter to Price: «I have been so much struck with Mr Turgot's *Life* that I have sent it to a friend [possibly Benjamin Vaughan] to get it translated and published»⁵². Benjamin Vaughan's brother, Samuel, also a correspondent of Price, were landowners in the West Indies and divided their time between Philadelphia and London, illustrating the connectedness of this Atlantic space⁵³.

5. Honoré Gabriel Riqueti, Count Mirabeau: «maggie cosmopolitanism»

When the Friends of the Constitution of the Jacobins of Clermont-Ferrand, as we have noted, compared the loss of Richard Price to English radicalism with the French Revolution's loss of Honoré Gabriel Riqueti, Count Mirabeau (1749-1791), the comparison was not wholly gratuitous. Both were heavily involved in the propagation of reformist ideas in the years leading up to the French Revolution, although the journalistic activity of Mirabeau was soon to be overshadowed by his active role in the early revolution. Indeed, their activity in the same radical circles bestriding London and Paris meant that it is probable that they actually met when Mirabeau, armed with a recommendation from Franklin, visited London in 1784.

Franklin had written to Price according to their customary manner, that «the bearer [of the letter], Count Mirabeau, who much respects

⁵² *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, cit., p. 358 (Shelburne to Price, 29 November 1786).

⁵³ The Price correspondence in the *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* include one letter from Samuel Vaughan to Price on 4 November 1786 (ivi, pp. 354-56), writing in reply to a letter from Price and commiserating with him on the ill health of Price's wife. A fundamental characteristic of this eighteenth-century Atlantic space was, of course, slavery, but a discussion of this issue in relation to Price would go far beyond the confines of this paper.

your Character, has desired a Line of Introduction to you». Mirabeau was, said Franklin, «an excellent Writer, and has prepared for the Press a small Piece, much admired by the best Judges here, on the Subject of hereditary Nobility, which he proposes to get printed in England»⁵⁴. Price subsequently wrote to Franklin's son, William Temple Franklin, then in London, inviting him to tea and asking him, if possible, to bring Mirabeau with him⁵⁵.

The volume mentioned by Franklin, *Considerations sur l'Ordre de Cincinnatus* (1784) has a particular history. A Society of the Cincinnatus in America was founded in the spring of 1783 to celebrate officers, both American and not, who had distinguished themselves in the War of Independence. The Society, however, had been the object of considerable criticism because of the hereditary nature of this membership: it was intended to be passed down to the sons of these officers. This introduction of a hereditary principle was attacked in an anonymous pamphlet entitled *Considerations on the Society or Order of Cincinnati* (in fact written by a judge from South Carolina, Aedanus Burke)⁵⁶. Franklin was so incensed by this betrayal of revolutionary ideals that he considered translating it into French himself, but as this would have been unseemly for the American Ambassador to France, gave the work instead to the emerging radical journalist Mirabeau⁵⁷. The latter published an amplified translation of this work into French in 1784, printing it in London once again with the bookseller Joseph Johnson to avoid the censors⁵⁸.

⁵⁴ *The Papers of Benjamin Franklin*, cit., Franklin to Price, 7 September 1784.

⁵⁵ Ivi (Price to William Temple Franklin, 25 September 1784).

⁵⁶ *Considerations on the Society or Order of the Cincinnati*, Robert Bell, Philadelphia 1783.

⁵⁷ W. Doyle, *Aristocracy and its enemies in the age of revolution*, Oxford University Press, Oxford and New York 2009, pp. 122-123. See also D. Echeverria, *Franklin's Lost Letter on the Cincinnati*, in «Bulletin de l'Istitut Français de Washington», 1953, 3, pp. 119-126.

⁵⁸ *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus, ou imitation d'un pamphlet anglo-amériain, par le comte di Mirabeau*, Joseph Johnson, London 1784.

This modified and augmented version was then translated back into English by Mirabeau's friend and collaborator Samuel Romilly⁵⁹.

This work by Mirabeau has been described by one historian as «the first overt and direct attack on the principle of nobility in Europe itself»⁶⁰. Interestingly, for our purposes, given the importance that was being given to Price's own *Observations on the Importance of the American Revolution*, Mirabeau applied to Price, successfully, to include in the English translation of his *Considerations*, both Turgot's letter to Price and an «abstract» of Price's pamphlet. Mirabeau's «abstract» was followed by some «Detached note on Price's Work» taking up 60 pages and concluding the volume⁶¹. Price acknowledged his debt to Mirabeau for his «support and kind civility» as well as the «translation of these Observations into French» in the *Advertisement* to his own pamphlet, published in the same year⁶². Mirabeau's «magpie cosmopolitanism»⁶³, then, was instrumental in linking a series of works in English and in French which were illustra-

⁵⁹ See H. Braithwaite, *Romanticism, Publishing and Dissent. Joseph Johnson and the Cause of Liberty*, Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York 2003, p. 93. For a discussion of the translation activity of Mirabeau, Romilly and others, see P. Leech, *Cosmopolitanism, dissent, and translation. Translating radicals in eighteenth-century Britain and France*, Bologna University Press, Bologna 2021, pp. 91-101.

⁶⁰ Doyle, *Aristocracy and its enemies in the age of revolution*, cit., p. 137. Richard Whatmore sees Mirabeau's *Considerations* also as a key text in the movement led by Shelburne to promote free trade between Britain and France (*Shelburne and Perpetual Peace*, cit., p. 271).

⁶¹ *Considerations on the order of Cincinnatus; to which are added, as well several original papers relative to that institution, as also a letter from the late M. Turgot, comptroller of the finances in France, to Dr. Price, on the constitutions of America; and an abstract on Dr. Price's Observations on the importance of the American Revolution; with notes and reflections upon that work. Translated from the French of Mirabeau*, Joseph Johnson, London 1785.

⁶² Price, *Observations on the Importance of the American Revolution*, cit., p. vii.

⁶³ S. Schama, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Penguin, Harmondsworth 1989, p. 342. See also P. Leech, *Mirabeau: French Revolutionary and Cosmopolitan Translator*, in «Storia e Politica», XII (2020), 1, pp. 5-22.

tive of the new spirit of reform which was bringing together radicals and revolutionaries in America, England and France.

6. Joan Derk Van der Capellen tot den Pol and the Dutch patriot movement

The fame of Price's original pamphlet in support of the revolt of the American colonies had also reached Holland. During the conflict with the American colonies, the British government was obliged to recall the Scotch brigade in service in the Dutch Republic, but this had been approved only in the teeth of strident opposition on the part of some supporters of the American revolt in the Dutch Stadt⁶⁴. One of these, Joan Derk Van der Capellen tot den Pol (1741-1784), took the opportunity, towards the end of 1777, of writing directly to Price that he was «so much interested in the affairs of the United Colonies» and had «so much regard for the illustrious Author of the *Observations on Civil Liberty*, and of the *Additional Observations*» that he wished to «be acquainted with a man who has deserved so well from his country and from mankind in general». He had justified his own contrary vote in the Dutch diet with a memorial in the press, and after a series of attacks on him in the newspapers, had been «delighted ... to see your incomparable *Observations on Civil Liberty* make their appearance, since I was persuaded that I could not better justify my sentiments and my conduct with regard to this point than in giving a translation of them». He then had the satisfaction, he reported to Price, of seeing his translation go through two editions in less than a year despite the contemporary appearance of a French edition⁶⁵. He had followed this, he continued, with a further translation of Price's *Additional Observations*, including in the volume a number of other works justifying the American revolt: some letters of Benjamin Franklin and extracts from the latter's *Political*

⁶⁴ Godechot, *France and the Atlantic Revolution of the Eighteenth Century*, cit., p. 57.

⁶⁵ A translation into French was published in Rotterdam in 1776, and one into German in Braunschweig in 1777 (Thomas, *The Honest Mind*, cit., p. 150).

Disquisitions along with a passage from Hutcheson's *System of Moral Philosophy*. He was particularly proud, Van der Capellen concluded, that with the translation of «this second piece» he had «so openly and in the quality of a magistrate, protected the cause of the Americans, which I shall ever consider as the cause of all mankind»⁶⁶.

Van de Capellen's translation and promotion of Price's work was followed by his own influential *Aan het Volk van Nederland (Appeal to the Dutch People)*, published anonymously in 1781, a pamphlet considered to have helped spark the patriot movement in the Netherlands, and which itself was immediately translated into French, German and English⁶⁷. The reforming patrician was singled out for praise by Mira-beau in his work supporting the Dutch patriot movement, *Aux Bataves sur le staudorderat* (1788), and Price's *Observations* in this translation was banned by the Dutch authorities in 1789⁶⁸.

7. Transnational frameworks and the Atlantic revolution

Price is perhaps known principally today for his *Discourse on the Love of Our Country*, the sermon delivered at the Old Jewry Meeting House on 4 November 1789 and the object of a fierce attack by Edmund Burke in his *Reflections on the Revolution in France* (1790). Price's *Discourse* was given to the Revolution Society as a celebration of the Glorious Revolution of 1688 in England, and constituted a radical interpretation of it not as the re-establishment of a constitutional monarchy af-

⁶⁶ *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, cit., pp. 313-18 (Baron Van der Capellen to Price, 14 December 1777). Cfr. Thomas, *The Honest Mind*, cit., pp. 293-94. A discussion of translation as a vehicle for the dissemination of radical ideas is beyond the scope of this paper, but recent work opening up this perspective has been path-breaking: see S. Perovic, *The Radical Translation Project. Some Challenges in Using Translation as an Approach to Revolutionary History*, in «Journal of the Interdisciplinary History of Ideas», X (2021), 19, pp. 5.1-5.32.

⁶⁷ Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p. 886; Polasky, *Revolutions without Borders*, cit., pp. 31-34.

⁶⁸ Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p. 859.

ter a period of arbitrary rule by a Catholic King, but as a moment in which the English people had acted on the principle that a people was able to «chuse our own governors; to cashier them for misconduct; and to frame a government for ourselves»⁶⁹. The sermon celebrated a supposed continuity linking this experience with the French Revolution, and Price was thankful that he had «lived to see Thirty Millions of people, indignant and resolute, spurning at slavery, and demanding liberty with an irresistible voice; their king led in triumph, and an arbitrary monarch surrendering himself to his subjects». The link between the three revolutions (English, American and French) was made explicit: «After sharing in the benefits of one Revolution, I have been spared to be a witness to two other Revolutions, both glorious»⁷⁰.

Leaving aside Burke's ferocious reply, which argued instead for the Glorious Revolution as a temporary side-stepping of the otherwise overriding constitutional principle of a hereditary monarchy⁷¹, it is worth noting that Price's intervention was clearly not only a celebration of an English political tradition but a positioning of this experience within a broader, transnational framework. Once again, his political analysis was substantiated by personal contacts. His knowledge of the situation and events in France came directly from letters written to him from Thomas Jefferson, writing from Paris on 12 July 1789, for example, that «the States [Estates General] then are in quiet possession of the powers of the nation, and have begun the great work of building up a constitution»⁷². Price also had a direct correspondence with the Protestant cleric and revolutionary, deputy in the National Assembly, Rabaut de St Etienne

⁶⁹ *A Discourse on the Love of Our Country*, London, 1789, p. 34. Cfr. M. Viroli, *For love of country: an essay on patriotism and nationalism*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 96-100.

⁷⁰ *Ivi*, p. 49.

⁷¹ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1799], ed. C.C. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 85-109.

⁷² *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, cit., p. 372 (Jefferson to Price, 12 July 1789).

(1743-1793)⁷³. The extent of Price's commitment to a truly transnational conception of revolutionary activity can be witnessed in his reply to Jefferson on 3 August. The French Revolution was one «that must astonish Europe; that shakes the foundations of despotic power; and that probably will be the commencement of a general reformation in the governments of the world which hitherto have been little better than usurpations on the rights of mankind, impediments to the progress of human improvement, and contrivances for enabling a few grandes to suppress and enslave the rest of mankind»⁷⁴.

The notion of an «Atlantic Revolution» or a «radical cosmopolitan project»⁷⁵ in the late eighteenth-century gives a frame for the transnational resonance of Price's work. Price spent almost all his life in London, with only brief excursions outside the city, for example to Bowood House in Wiltshire. But it would seem from this brief glance at Price's correspondence and acquaintances that the threads linking Price's thought to those involved in articulating dissenting religious, political and economic positions in the 1780s were also to be found in his personal links. This paper has tried to bring to light some of these personal ties rather than discuss in detail the ideas themselves. Research paths often follow disciplinary hypotheses and interests, and Price has been discussed principally in terms of his political philosophy (in particular in relation to Burke). But it seems useful also to unearth and prioritize the personal links through which these threads are articulated. If Price's thought, elaborated in his study in Newington Green in what is now north London, reached Amsterdam, Paris and Philadelphia, this was also because of his personal correspondence and active participation in what today would be called a transnational network.

⁷³ Cone, *Torchbearer of Freedom*, cit., p. 179.

⁷⁴ Cited in Israel, *The Expanding Blaze*, cit., p. 268.

⁷⁵ A. Di Francesco and M. Ferradou, *The Early 'Republic of France' as a Cosmopolitan Moment*, cit., 7. For Price's work in this context, see P. Chiarella, *L'importanza di essere onesti: il dissenso politico di Richard Price*, in this issue.

SAGGI

LA POLEMICA SUL DEPOSITO. HEGEL E LA POSITIVIZZAZIONE DEL DIRITTO

Tommaso Gazzolo

Abstract

The paper aims to reconstruct Hegel's critique of the Kantian *Sollen* through a discussion of the "deposit example". In particular, the essay aims to demonstrate how Hegel's thesis, asserting that contradiction is always contradiction with something, forms the basis of his argument regarding the necessity for law to evolve into positive law.

Keywords

Hegel, Deposit, Law, Kant, positivization.

1. Introduzione

La critica hegeliana al *Sollen* kantiano¹, al suo concetto di dover-essere, ha uno dei suoi momenti di più precisa articolazione nella ripresa po-

¹ Sul problema, rinvio – all'interno di una letteratura ormai sterminata – ai contributi che, sul tema, assunto alla base anche della presente discussione: O. Marquard, *Hegel und das Sollen*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXII (1964), pp. 103-119; C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di*

lemica che Hegel svolge a partire dall'esempio, cui Kant fa ricorso, del caso del deposito non restituito². Se Kant fornisce diverse formulazioni di esso³, anche Hegel vi torna sopra, da parte sua, più volte: nello scritto

Kant, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, Prismi 1981, pp. 147-178; B. Bitsch, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel*, Bonn, Bouvier 1977.

² Il caso del deposito non restituito è stato largamente commentato nella letteratura kantiana ed hegeliana, ed è stato altresì oggetto di trattazioni specificamente dedicate ad esso. Per l'Italia, il lavoro più completo è quello di G.M. Azzoni, *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, Cedam, Padova 1998 – il quale, correttamente, ripercorre anche la ricezione della critica hegeliana in Croce, Simmel, Bergson, Della Volpe. A partire da un intervento di Konrad Cramer, si è avuta, poi, una ripresa della discussione sulla struttura logica dell'argomentazione kantiana intorno all'esempio del deposito, su cui qui rinviemo a: K. Cramer, *Depositum. Zur logischen Struktur eines kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren, Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Volker et alii, I, De Gruyter, Berlin/New York 2001, pp. 116-130; J. Timmermann, *Depositum I: Zu Konrad Cramers Diskussion der logischen Struktur eines Kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LVII (2003), 4, pp. 589-600; C.R. Taylor, *Depositum II: Konrad Cramer's Reflections on the Logical Structure of a Kantian Moral Argument*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LVII (2003), 4, pp. 601-611. Si vedano, inoltre, H. Gutschmidt, *Depositum. Ein Fall moralischer Zuschreibung bei Immanuel Kant*, in «Kant-Studien», CVII (2016), 2, pp. 369-388. O. Höffe, *Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich?*, Beck, München 2007, pp. 293-297.

³ La sua prima formulazione è in I. Kant, *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, tr. it. a cura di N. Hinske e G. Sadun Bordoni, Bompiani, Milano 2016, p. 85: «Si può chiedere, se io debba restituire un deposito a me solo affidato. Chi fosse determinato dall'inclinazione, lo tratterebbe. Ma egli è libero, e deve perciò avere una legge. La legge è che tu devi restituire il deposito. Ne traggio qualche utile? No. Devo temere che il fatto venga scoperto? Ma l'interessato potrebbe essere morto, e io potrei negare tutto. Se io erigessi a regola universale, che chiunque possa trattenerne a suo piacimento un deposito, purché lo voglia e possa; tale regola non potrebbe mai divenire una legge universale, perché altrimenti nessuno farebbe depositi di sorta». L'esempio del deposito torna, poi, in I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 57; I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 133-134.

sul *Naturrecht* del 1802-1803, nella *Fenomenologia dello spirito*, e, infine, nella sua filosofia del diritto.

Non è nei nostri propositi ripercorrere la critica di Hegel al “formalismo” kantiano, né tentare una interpretazione di come la moralità kantiana sia in realtà ripresa e, al contempo, ri-dislocata da Hegel all’interno della sua concezione del diritto⁴. Anche una ricostruzione analitica dell’argomento kantiano in ordine all’esempio del deposito esula dai nostri compiti, in quanto ad interessare, qui, è il modo in cui Hegel lo intende e, soprattutto, le *implicazioni* che la critica che egli muove al *Sollen* per come inteso da Kant ha nell’ambito della concezione hegeliana del diritto. Che essa importi immediate conseguenze, all’interno della *Rechtsphilosophie* di Hegel, per il concetto di diritto – e dunque con riferimento al dover-essere ad esso proprio – non deve disorientare il lettore: l’assunzione della distinzione kantiana tra moralità e legalità, infatti, è progressivamente risolta da Hegel attraverso l’annullamento della separazione «tra virtù e diritto», mediante l’incorporazione di moralità ed eticità «nel contesto del sistema del diritto», comprendendo quest’ultimo «come fondamento e condizione dell’eticità»⁵.

Per questo, dimostrando l’insufficienza del “dover-essere” per come inteso da Kant, Hegel dimostra, al contempo, come il concetto di diritto implichi il superamento della *separazione* tra “interno” ed “esterno”, tra il concetto e la sua realtà – come dovremo, qui di seguito, tentare di mostrare. La conseguenza che proveremo a trarre è che questa logica, che la polemica con Kant sull’esempio del deposito consente di decifra-

⁴ Rinvio, qui, all’impostazione seguita da J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977; tr. it. di G. Cunico, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Genova, Marietti 1820, 1997, pp. 162-187 (il saggio è *Moralità ed eticità*). Si vedano, inoltre, J.-F. Kervégan, *Le problème de la fondation de l’éthique: Kant, Hegel*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCV (1990), 1, pp. 33-55; F. Chierighin, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 2006, 4, pp. 63-76.

⁵ Ritter, *Moralità ed eticità*, cit., p. 187.

re con chiarezza, è anche ciò che spiega la necessità, posta da Hegel, del farsi positivo del diritto, della sua “positivizzazione”. È, infatti, solo in quanto diritto positivo – o meglio: solo perché il diritto *non è altro* dal suo *essere* posto, dal diritto positivo – che il diritto giunge a ciò che è, ad essere, cioè, il concetto e la sua propria realizzazione.

2. Una vuota tautologia

Vediamo, anzitutto, di ricostruire la critica hegeliana, per come essa viene progressivamente formulata. Nel saggio sul *Naturrecht*, Hegel recupera l'esempio del deposito a partire da quella che resterà la definizione costante del problema rappresentato, per lui, dell'etica kantiana: quello di aver definito il dovere, il *Sollen*, a partire dall'astrazione da ogni contenuto. Dal concetto kantiano di dovere non è possibile, in tal senso, dedurre alcun dovere: il fatto di porre qualcosa come un dovere, qualcosa come ciò che è dovuto, sarebbe per definizione in contraddizione con l'essenza stessa del dovere morale, dal momento che esso è definito dal fatto di non aver alcun contenuto. È a questo punto che Hegel si chiede come il “formalismo” kantiano possa esprimere, allora, una serie di doveri, una legge che dica ciò che devo fare. Per farlo, afferma Hegel, ciò che Kant richiede non è altro che quello che – oggi – viene comunemente definito il *test di universalizzabilità* della massima⁶: «una qualsiasi determinatezza, che costituisca il contenuto della massima volontà particolare, deve essere posta come concetto, come universale»⁷.

⁶ Su tale lettura dell'imperativo kantiano, cfr. P. Kleingeld, *Contradiction and Kant's Formula of Universal Law*, in «Kant-Studien», CVIII (2017), 1, pp. 89-115; M. Timmons, *The Categorical Imperative and Universalizability (GMS, 421-424)*, in I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, C. Horn and D. Schönecker eds., De Gruyter, Berlin 2006, pp. 158-199; C. Korsgaard, *Kant's Formula of Universal Law*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXVI (1985), pp. 24-47.

⁷ G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it. a cura di C. Sabbatini, Bompiani, Milano 2016, p. 277.

Dal momento, infatti, che la legge morale, il *Sollen*, non prescrive alcunché, non dice *ciò che devo*, l'imperativo deve poter funzionare, ed essere verificato, nel seguente modo: assumo un *qualsiasi* contenuto possibile di una certa azione, una qualsiasi “determinatezza” (ad esempio: ritengo mio dovere vendicare l'offesa ricevuta da Tizio) e lo pongo come *universale*, come ciò che deve poter valere in qualsiasi circostanza e per qualsiasi soggetto (esprimendo così la “legge”: è un dovere morale vendicare le offese che si sono ricevute). Tale è, per Hegel, il tentativo di rendere “concreta” la morale: quello di assumere che morale possa essere un'azione se e solo se è fondata su una massima che, nello stesso tempo, *possa* (o si possa volere⁸) che divenga una legge universale. Per Kant, non ogni massima può valere, pertanto, come legge, dal momento che alcune azioni avrebbero una struttura tale da rendere impossibile pensare come legge la loro massima senza contraddizione – sia essa, come ricordato, contraddizione che attiene alla pensabilità stessa della legge o al suo volerla come tale. Quel che Hegel replica, è che qualsiasi determinatezza, in realtà, qualsiasi *contenuto* può essere “universalizzato”, pensato come universale, e cita, immediatamente, l'esempio del deposito:

[...] Kant lo mostra con l'esempio della domanda, se potrebbe valere come legge pratica universale la massima di accrescere la mia ricchezza con ogni mezzo sicuro, qualora un simile mezzo di presentasse nel caso di un deposito. Il contenuto della massima sarebbe, allora, che chiunque può negare un deposito di cui nessuno sia in grado di dimostrargli di averlo effettuato. Questa domanda, secondo Kant, si decide da sé, in quanto un simile principio, preso come legge, si distruggerebbe da solo, perché farebbe sì che non ci fosse alcun deposito. Ma che contraddizione ci sarebbe in una situazione del genere?⁹.

⁸ La distinzione, qui, è tra due tipi di coerenza pragmatica diversi, su cui si è soffermato Azzoni, *Filosofia dell'atto giuridico in Immanuel Kant*, cit., pp. 1-16.

⁹ G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, cit., p. 279.

Cerchiamo di riformulare il pur già chiaro argomento di Hegel. Se io assumo la massima di non restituire il deposito ricevuto, qualora mi convenga farlo, la sua “universalizzazione” certamente toglie, nega il concetto stesso di deposito – il quale implica l’obbligo della sua restituzione. La conseguenza sarebbe, allora, che non ci sarebbe più alcun deposito. Ma *con che cosa*, si chiede Hegel, ciò sarebbe in contraddizione?

Per capire il senso della domanda – e anche, in parte, la “sfasatura” che essa implica rispetto alle intenzioni dell’argomentazione kantiana – occorre evitare di incorrere in una facile confusione. Una legge che dicesse “il deposito non deve essere restituito, quando non si può dar prova della sua consegna”, sarebbe certamente *in sé* contraddittoria: il concetto stesso di deposito, infatti, implica il suo dover essere restituito, di modo che, qui, si incorrerebbe in quella che Azzoni chiama un’auto-contraddittorietà *eidetica* o *eidologica*¹⁰. Sarebbe esattamente la stessa cosa, cioè, che promettere di non mantenere la promessa, ossia ciò che è tale in quanto è promessa di adempimento. Se, infatti, un deposito è *tale* in quanto esso implichi l’obbligo di restituzione da parte del destinatario, allora è chiaro che una norma che, disciplinando i diritti e gli obblighi che derivano da esso, consentisse di non restituire il deposito ogni qual volta il depositario lo ritenesse opportuno, renderebbe come tale *impossibile* il deposito stesso, o comunque farebbe di quell’atto qualcosa che non può certo valere come un deposito.

La critica hegeliana, tuttavia, attacca su un altro versante l’argomento di Kant. Hegel, infatti, muove da ciò che accadrebbe una volta che, *a seguito* di tale auto-contraddittorietà, ci trovassimo, quale risultato, una legge che avesse di fatto eliminato il deposito dal novero dei contratti. Perché, si chiede Hegel, una tale legge dovrebbe portare ad una “contraddizione”?

Contraddittorio, certamente, è obbligare *e* al contempo non obbligare il depositario alla restituzione. Ma proprio questo è il punto: che, in

¹⁰ Cfr. Azzoni, *Filosofia dell’atto giuridico in Immanuel Kant*, cit., p. 3 e p. 61.

Kant – che qui recupera la *contradictio* nel senso aristotelico – il *risultato* di una proposizione contraddittoria è «puramente e semplicemente» nulla, *nihil negativum irrepraesentabile*¹¹. Il risultato, cioè, è che non esisterà più alcun deposito, che nulla potrà valere come un contratto di deposito. Ma tale risultato, allora, con che cosa sarebbe in contraddizione, si chiede Hegel? Proprio la legge, infatti, *toglie* infine la contraddizione, dal momento che, con essa – e qui Hegel riprende esplicitamente le stesse parole utilizzate da Kant – qualcosa come il “deposito”, semplicemente, cessa di esistere. Ed è questo, infine, a non essere in contraddizione con alcunché: un diritto dei contratti senza il contratto di deposito non ha infatti in sé nulla di contraddittorio.

Se, allora, dall'esempio, Kant pretende di dimostrare che sarebbe contrario alla legge morale non restituire il deposito ricevuto, Hegel mostra come, da esso, in realtà tutto ciò che consegue è che chi agisse in questo modo finirebbe per non riconoscere qualcosa come il contratto di deposito, o il *valore* di ciò che chiamiamo, solitamente, “deposito”. Ma che tale comportamento non sia morale, lo si potrebbe affermare se e solo se esistesse un'altra legge morale che dicesse che, nelle relazioni sociali, il “deposito” deve sempre essere possibile – del che, tuttavia, non vi è traccia (e, in ogni caso, una tale legge *non* sarebbe implicitamente contenuta in quella risultante dalla massima).

A questo punto, Hegel fa un ulteriore passaggio. Dal “formalismo” kantiano, egli afferma, tutto ciò che si può trarre è che, posto un qualche contenuto, una qualche determinatezza, allora, attraverso la sua universalizzazione, si produce *tautologicamente* il suo concetto, del tipo “un deposito è un deposito”. O, più propriamente: un deposito, se è un deposito, *deve essere* un deposito. Proviamo a commentare il passo. Ciò

¹¹ I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, trad. it. A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 255 ss. Sul punto, cfr. L. Lugarini, *Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano*, ora in Id., *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Guerini, Milano 2000, p. 192.

che Hegel, qui, nota, è che – se seguiamo l'esempio – il principio di non contraddizione che Kant ritiene costituire ciò che assicura il passaggio dalla massima alla legge, darebbe luogo, in fondo, ad una formulazione del tipo “poiché quella cosa è stata consegnata a titolo di deposito, allora *deve essere restituita*”.

Ma questa, per Hegel, non è altro che una tautologia, dal momento che, come visto, se ammetto che qualcosa *valga* come deposito, se ammetto, cioè, l'esistenza del deposito come negozio contrattuale, non sto dicendo altro se non che esso obbliga alla restituzione. La legge andrebbe, pertanto, riformulata come l'espressione di una tautologia, del tipo: “poiché quella cosa deve essere restituita, in quanto è un deposito, allora deve essere restituita”. Se qualcosa, cioè, è un deposito – ossia qualcosa che deve essere restituito –, è chiaro che esso *debba essere ciò che è*, e non possa essere altrimenti, ché cesserebbe di essere un deposito.

Si ricordi, sul punto, che la legge morale, per definizione, è *priva* di contenuto, è pura “forma”, nei termini kantiani: essa non prescrive, a rigore, nulla, non verte su una qualche azione, su ciò che si deve o non si deve fare. Il problema, allora, è quello di *decidere* quale contenuto la legge morale debba avere: deve prescrivere e tutelare la proprietà o, al contrario, negarla, affermare che la proprietà è qualcosa che non deve esistere? Ciò che Hegel nota è che, a rigore, ciascuno dei due contenuti può essere concepito «come qualità e questo concepire formulato come una legge»¹²: io posso, cioè, “universalizzare” tanto il primo quanto il secondo contenuto, dal momento che tale procedimento non significa altro che porre, che pensare quella particolare determinatezza come un “universale”.

Questo è tutto ciò che il “test” di universalizzazione, di fatto, opera: se *assumo* che la proprietà debba essere rispettata, allora esso produrrà la “tautologia” secondo cui la proprietà, se è tale, *dev'essere* ciò che

¹² G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, cit., p. 279.

è – dal momento che sarebbe contraddittorio pensare che, se qualcosa è un deposito, e dunque di proprietà altrui, tuttavia sia al contempo di mia proprietà, e quindi possa non essere restituito. Ma – è questo su cui Hegel insiste – la legge morale non è allora ciò che rende *quel* contenuto necessario, “universale”; al contrario, essa si limita a fornire la “forma” dell’universale (della tautologia) ad un contenuto che resta deciso dalla volontà particolare della massima, ad un contenuto che è ritenuto doveroso in maniera del tutto contingente. Insomma, «in fondo Kant, con la sua paura di contaminare la purezza della legge con una qualsiasi materia, finisce per erigere ad assoluto *un* particolare, *una* materia»¹³.

Per questo Hegel accusa l’impostazione kantiana non solo di essere “superflua” – dal momento che la decisione circa che cosa devo fare non è affatto presa attraverso il “test”, ma è da esso presupposta – ma anche “falsa”. Essa, infatti, pretende di trasformare un contenuto contingente ed empirico, condizionato e dipendente dalla volontà particolare, in un contenuto universale, “etico”, incondizionato, semplicemente attribuendo ad esso «l’assolutezza della forma». Citiamo il bellissimo passaggio hegeliano: «invece del suo vero significato (l’assolutezza dell’identità espressa dalla forma) alla proposizione che la proprietà è proprietà si attribuisce surrettiziamente il significato che la sua materia, cioè la proprietà, è assoluta e immediatamente ogni determinatezza può essere trasformata in dovere»¹⁴. È questo il “gioco di prestigio”, *Taschenspieler*ey, di Kant: esso consiste nel trasmettere, indebitamente, (i) l’ “assolutezza” – che qui significa anche: la necessità – propria della *forma*, espressa dalla proposizione “la proprietà è proprietà” (“A è A”), in cui cioè si dice che, se si dà A, essa deve essere necessariamente A, (ii) al *contenuto* stesso, che in realtà è *condizionato*, come se ora la proposizione significasse “è necessario che vi sia proprietà” (“Deve esservi A”).

¹³ S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XLII (1950), 4, p. 298.

¹⁴ Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, cit., p. 283.

Contro l'interpretazione di Hegel, si è, spesso, osservato come essa si fondi su una malintesa lettura di ciò che Kant si propone di dimostrare – e, in particolare, sull'erronea identificazione, da parte di Hegel, dell'imperativo categorico come di una semplice trasposizione sul piano della filosofia pratica del principio logico formale di non-contraddizione¹⁵. Occorre però capire la posta in gioco della critica hegeliana, la quale muove, a ben vedere, dall'accettazione dell'argomentazione kantiana: è vero, sembra ammettere Hegel, che chi promettesse con il proposito di non voler adempiere, o chi intendesse non restituire il deposito che riconosce di aver ricevuto, non potrebbe *pensare* (né volere) la sua massima come una legge, in quanto tale valida universalmente per tutti: ché tale pensiero farebbe cadere la possibilità stessa della sua azione e del suo proposito, dal momento che esso presuppone ciò che nega, ossia che ciò che si è promesso è una promessa, che ciò che si è ricevuto è un deposito¹⁶.

¹⁵ Cfr., sul punto, S.S. Sedgwick *On the Relation of Pure Reason to Content: A Reply to Hegel's Critique of Formalism in Kant's Ethics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XLIX (1988), 1, pp. 59-80; Ead., *Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», L (1996), 4, pp. 563-584; R. F. Galvin, *Ethical Formalism. The Contradiction in Conception Test*, in «History of Philosophy Quarterly», VIII (1991), 4, pp. 387-408; H. Lottenbach – S. Tenenbaum, *Hegel's Critique of Kant in the Philosophy of Right*, in «Kant-Studien», LXXXVI (1995), 2, pp. 211-230. Si vedano, inoltre, K. R. Westphal, *Kant, Hegel, and Determining Our Duties*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics», XIII (2005), pp. 335-354.

¹⁶ Cfr. B. Moroncini, *Il discorso e la cenere*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 328: «Il paradosso della massima è che essa enuncia la legge, ma la convalida a partire da quell'unica eccezione in cui la sua validità è esclusa. In altri termini, in questo caso io posso appropriarmi del deposito, fermo restando che in tutti gli altri casi essi vanno restituiti: c'è dunque un caso in cui il soggetto della massima sfugge alla legge di reciprocità, è l'eccezione che conferma la regola. La conseguenza di tutto ciò è che se è vero che l'eccezione da me invocata non è tale da annullare la generalità della massima – in media e per lo più i depositi si restituiscono – in realtà ne distrugge totalmente l'universalità».

Il problema è, però, per Hegel, un altro. E consiste esattamente nel chiedere: per quale ragione, nella massima, si dà per presupposto che la cosa che si è ricevuta in consegna è un deposito? Questo non è un fatto: è già la sua qualificazione sulla base di una norma che chi intende chiedersi se il suo comportamento sia morale sembra dover *presupporre* – ma senza che, qui, sia data dimostrazione in alcun modo né della sua esistenza effettiva né del dovere di postularla. E se così stanno le cose, l'argomento di Kant si risolve in una vuota tautologia.

Come si è detto, Hegel ritorna sul caso del deposito nella *Fenomenologia dello Spirito*, nelle pagine dedicate alla ragione “esaminatrice”, che chiudono la “certezza della ragione”. Dopo aver discusso il rapporto tra legge e coscienza attraverso l'interpretazione di alcuni passi dell'*Antigone*, Hegel passa, immediatamente, a Kant, a partire da un assunto fondamentale: se c'è qualcosa come una legge, essa, per definizione, è ciò che deve-essere, e questo suo dover-essere è per me *dato*, nel senso che è una sua proprietà “oggettiva”, e non dipende in alcun modo dal mio riconoscerlo come tale, dal mio giudizio, dalle mie valutazioni personali. Siamo nel passaggio all'eticità: “giusta”, da osservare, da dover seguire, una legge – se essa è tale – lo è *in sé e per sé*, e non per il mio soggettivo e personale giudizio. Da qui muove la ripresa dell'esempio: se qualcuno, scrive ora Hegel, fa un deposito presso di me, la cosa che ricevo è la proprietà di un altro, «e io lo riconosco, perché è così [*weil est so ist*], e in questo contegno mi mantengo irremovibile»¹⁷. E tuttavia, aggiunge: se io tenessi quel deposito per me, la legge che esprimerei attraverso l'universalizzazione di tale mia massima non sarebbe in se stessa contraddittoria, dal momento che, proprio per effetto di essa, quel deposito «io non lo considererò più come proprietà di un altro: tenere qualcosa che non considero proprietà altrui è perfettamente coerente

¹⁷ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*; tr. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 289.

[*konsequent*]]¹⁸. Non avrei fatto altro che cambiare il mio modo di vedere, il punto di vista, la prospettiva, *die Ansicht*, a partire da cui qualifico a che titolo io stia detenendo la tal cosa. Ma qui non c'è, si ripete, contraddizione, così come *in sé* non c'è nulla di contraddittorio nel regalare qualcosa – scrive Hegel – e, poi, cambiare idea.

Si chiarisce, in questo passo, l'obiettivo polemico di Hegel. Ciò che la concezione della legge morale di Kant esprime, è la pretesa che la legge *dipenda* dal semplice fatto che la massima che di volta in volta mi propongo di seguire non produca, attraverso la propria universalizzazione, una contraddizione. Il giusto, *das Rechte* – ed io, qui, lo tradurrei anche con: ciò che deve-essere fatto – sarebbe, cioè, deciso, ogni volta, dalla coscienza di ciascuno, nel suo universalizzare la propria massima. È chiaro, però, che, a questo punto, Hegel può ribadire: dal momento che, attraverso tale universalizzazione, tutto ciò che si produce è sempre e soltanto una mera tautologia (se ammetto il deposito, allora esso deve essere un deposito; se ammetto la proprietà, allora essere deve essere proprietà, etc.), allora il risultato è che la morale kantiana finisce, per quanto paradossale possa sembrare, per rendere possibile *giustificare* sul piano morale qualsiasi comportamento e qualsiasi contenuto. Hegel rovescia così il “rigorismo” apparente dell'approccio kantiano, ed anzi «muove a Kant la medesima accusa di giustificare l'esistente che solitamente gli interpreti indirizzano proprio allo stesso Hegel»¹⁹. Così egli giunge alla propria posizione: qualcosa non è diritto, *Recht*, non deve essere osservato in quanto io trovi giusto farlo; piuttosto, è perché deve-essere osservato, è giusto in sé, che io devo osservarlo (qui il gioco

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ R. Morani, *Il dialogo di Hegel con Kant nei Lineamenti di Filosofia del diritto*, in V.R. Lonzano-M. Sgarbi (a cura di), *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento, 2011, p. 236. Cfr. anche R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 189-192.

di parole di Hegel si perde, inevitabilmente: *sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht*)²⁰.

3. La contraddizione con qualcosa che è

Nei *Lineamenti*, Hegel ripete il medesimo argomento: dal dover-essere kantiano non è possibile passare ad alcun dovere particolare. Non solo. La determinazione del dovere come assenza di contraddizione, ossia come *accordo con se stesso*, ripete Hegel, non solo esprime la vuotezza propria di una tautologia, ma permette, una volta che io decida di agire in un certo modo, di giustificare ogni mia possibile azione: «ogni illecito e immorale modo d'agire può in questo modo venir giustificato». Hegel spiega e precisa l'affermazione:

Che *non* abbia luogo *proprietà*, contiene di per sé tanto poco una contraddizione, quanto che non esista questo o quel singolo popolo, famiglia ecc., o che in genere *non vivano uomini*. Se peraltro è per sé stabilito e presupposto che proprietà e vita umana dev'essere ed essere rispettata, allora sì è una contraddizione commettere un furto o assassinio: una contraddizione può darsi soltanto con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è o con esso concordante, o in contraddizione. Ma il dovere che dev'esser voluto soltanto come tale, non in virtù di un contenuto, l'*identità formale* è appunto questo, escludere ogni contenuto e determinazione.²¹

Poniamo il caso che io mi proponga di rubare, in una certa circostanza, qualcosa, in quanto sono ragionevolmente sicuro di non essere scoperto. Se mi chiedo se l'azione che sto per compiere sia morale o no, tutto ciò che dovrò fare, secondo la logica kantiana, sarà chiedermi se sia possibile pensare o volere una legge universale che permetta

²⁰ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 289.

²¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §135, pp. 115-116.

di appropriarsi delle cose altrui, ogni volta in cui vi sia l'occasione di farlo senza subire, di fatto, conseguenze spiacevoli. Se seguiamo, qui, Hegel, potremo dire: se una simile legge esistesse, non ci sarebbe più proprietà. Ora, una simile legge potrebbe certamente entrare in contraddizione con una legge che prevedesse il diritto di proprietà e la sua tutela. Ma non è in contraddizione *con se stessa*, contrariamente a quanto Kant sembra pensare: al contrario, è la contraddizione che toglie se stessa, che finisce in un "niente".

Se, ora, torniamo su ciò che definisce la strategia hegeliana nell'interpretazione critica del caso del deposito, diventa possibile isolarne i due dispositivi essenziali, attraverso cui Hegel fa funzionare la propria argomentazione: quello della contraddizione e quello dell'identità formale (*die formelle Identität*). Essi operano congiuntamente, e consentono la rilettura del principio di contraddizione, per come Kant lo utilizza. Come Hegel nota, «una contraddizione può darsi soltanto con qualcosa che è [*ein Widerspruch kann sich nur mit Etwas ergeben, das ist*], con un contenuto [*Inhalt*] che in anticipo sta a fondamento come principio stabile»²². Non cesserà di ripeterlo: soltanto in quanto si dia qualcosa di *presupposto*, e che funga da *criterio* della proposizione, allora essa potrà essere detta, eventualmente, in contraddizione con esso.

Cerchiamo di precisare il punto. Attraverso la discussione del caso del deposito, ciò cui Hegel giunge è, apparentemente, un'acquisizione che rischia di essere trascurata: ciò che, infatti, qui si dimostra, è che solo se qualcosa è, diventa possibile chiedersi se esso *sia* come *deve-essere*. Solo se esiste la promessa, solo se, cioè, in un certo ordinamento determinati atti vengono qualificati come promesse, è possibile chiedersi se, ad esempio, la promessa fatta con il proposito di non adempiere sia come deve-essere, sia, cioè, conforme al principio che ne sta a fondamento.

²² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit. §135, p. 115.

Non si dimentichi che, qui, il nodo problematico è costituito dal concetto kantiano di *Sollen*, di dovere (o dover-essere), e dall'impossibilità, secondo Hegel, di derivare da esso dei doveri, l'esistenza di qualcosa di dovuto, di azioni che possano dirsi dovute. Per poter, pertanto, propriamente pensare il *dover-essere*, occorre, per Hegel, che si dia, anzitutto, l'esistenza di doveri, di azioni dovute: occorre, come scrive, che sia già stabilito e dato, *vorausgesetzt* – presupposto, *posto prima* – un certo dovere. È soltanto, ad esempio, se si dà il dovere di rispettare la proprietà altrui, che potrò affermare che l'azione di tenere per sé un bene di altri *non è come deve essere*, è un'azione contraria a come essa dovrebbe essere.

Hegel non sta, pertanto, negando o rifiutando il dover-essere, il *Sollen*. Al contrario: sta mostrando come la possibilità che si dia contraddizione tra *ciò che è* e *ciò che deve-essere*, tra la realtà ed il concetto, dipende dal fatto che il dover-essere sia già presente *nella realtà* come ciò che opera da criterio, intrinseco, dell'azione. Più che in Kant, allora, il *Sollen* hegeliano è certamente un *dovere eidetico*²³: esso, cioè, non è una prescrizione, ma il dovere che inerisce alla natura stessa dell'oggetto – è, meglio ancora, ciò che indica il dover corrispondere della cosa al proprio concetto, per poter essere ciò che essa è.

Ma se tale è il tipo di *Sollen* cui Hegel pensa, allora è evidente che esso non si dà come separato, distinto, da ciò su cui verte: non c'è, cioè, l'essere della cosa, la cosa come *data*, esistente, e – distinto da essa – ciò che essa “deve” essere, come se si trattasse di un “ideale” che le sarebbe prescritto come da raggiungere, posto *al di là* e *al di fuori*. Diversamente, si tratta di pensare che la cosa non è *altra* rispetto a ciò che essa deve essere, e che deve essere per poter essere ciò che è. Ciò non implica af-

²³ La corrispondenza è notata anche da A. Incampo, *Filosofia del dovere giuridico*, Cacucci, Bari 2012, p. 159 e – indirettamente (in quanto si riferisce al giovane Marx) da P. Di Lucia, *Tre specie di dovere eidetico. Un'analisi ontologica*, in *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, a cura di P. De Lucia, Quodlibet, Macerata 2003, p. 220.

fatto la giustificazione della cosa per come è data. Al contrario. Ciò che Hegel intende, piuttosto, è che qualcosa, un deposito – se continuiamo nell'esempio visto – è tale se e nella misura in cui esso è *ciò che deve-essere*, se cioè esiste, nella realtà, conformemente al proprio concetto (come ciò che deve-essere restituito)²⁴.

Torniamo, a questo punto, al passo che ci ha più interessato: una contraddizione può darsi solo con qualcosa che è. Come Hegel osserva nelle lezioni del 1822/1823, riprendendo quanto già scritto nei *Lineamenti*, nell'esempio che Kant fa del deposito la massima non presuppone alcun contenuto, e pertanto non può, a rigore, entrare in contraddizione con alcunché: «{Hier aber bei Kant soll das Criterium [zu F] nichts sein als die Identität; die Form: ob etwas in sich nicht widersprechenden sei. Wo aber noch nichts zu Grunde gelegt ist, ist noch kein Widerspruch}. Die formelle Identität also bestimmt nichts»²⁵.

Ora, ciò che, qui, occorre sottolineare, è che Hegel non sta, semplicemente, dicendo che una “contraddizione” si dà soltanto tra una cosa ed un'altra, o – nel nostro caso – tra un dovere ed un altro, una norma ed un'altra (ad esempio: il dovere di restituire il deposito e il permesso di tenerlo per sé); sta, diversamente dicendo che contraddizione ci potrebbe essere solo tra la cosa per come è, si dà, nella realtà empirica, per come *esistente*, ed il *suo* concetto, tra la cosa per come è e per come

²⁴ Così Marquard, *Hegel und das Sollen*, cit., p. 111: «[...] Hegel hat offensichtlich dieses Sollen anerkannt soweit es den Anspruch dieser allgemeinen Zwecke geltend macht; denn „was wirklich ist, das ist vernünftig“ auch für ihn im Grund gerade dadurch, daß es ist, was es sein soll: Verwirklichung nämlich und - wie Hegel sagt - „Mitte für die Freiheit“; darum ist - schreibt er - „ein bloßes Sein ohne Begriff ohne sein Sein-Sollen ... zu haben und ihm gemäß zu sein, ein leerer Schein“. Er ernennt „den Begriff“ des Menschen schlicht das, „was der Mensch sein soll“ und er versichert, „daß ... das Sollen vollkommen anerkannt wird“, „wo es ... das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet“ ».

²⁵ *Philosophie des Rechts. Nach der Vörsungsnachschrift von H.G. Hoto 1822/1823*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, III, hrsg. von K.-H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1974, p. 423.

deve-essere, e viceversa. È qui la differenza fondamentale con Kant, e che riguarda la rispettiva concezione della verità: una cosa è “vera” «quando realizza il suo concetto, quando è l’espressione concreta del suo lato concettuale, ovvero, detto diversamente, quando qualcosa è effettivamente ciò che ha da essere»²⁶, che deve essere. E tuttavia: per poter essere ciò che effettivamente *deve-essere* o, al contrario, per poter non essere come essa deve essere, la cosa deve, anzitutto, *essere*. Come è stato correttamente osservato, pertanto, «se di un amico diciamo che non è propriamente un amico e di uno stato diciamo che non è propriamente uno stato, il fatto che comunque correliamo quelle realtà al concetto di amicizia e di stato è perché quelle realtà partecipano, per quanto in modo inadeguato, dell’idea»²⁷.

In questo senso la contraddizione è inerente alla cosa, all’oggetto, ma *in quanto esiste*, in quanto essa è contraddizione tra l’esistenza, la *realtà* dell’oggetto e il suo concetto²⁸. E’ solo in quanto anche un deposito che non si intende restituire è un deposito, che tale intenzione può dar luogo ad una contraddizione. È solo in quanto uno Stato è uno Stato che esso può non essere conforme all’idea di Stato tanto da poter essere detto un “cattivo” Stato²⁹. Così Hegel, in un passaggio che è impossibile, qui, non ricordare:

²⁶ L. Illetterati, *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, in «Il Pensiero», LV (2016), 2, p. 92.

²⁷ Ivi, p. 93. Cfr. anche G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Verifiche, Trento 2016, in particolare pp. 165 e ss.

²⁸ Qui andrebbe, ovviamente, innestata e fatta funzionare la più generale critica hegeliana alla logica trascendentale di Kant, su cui rimando a Lugarini, *La “confutazione” hegeliana della filosofia critica*, in *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 14-66; B. Longuenesse, *Logique transcendante et logique dialectique, Hegel et la critique de la métaphysique*, ed. par B. Longuenesse, Vrin, Paris 2015, pp. 37-80.

²⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, II, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 860: «Il pessimo fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl’individui obbediscono ancora a un concetto che esercita potere»

Abitualmente chiamiamo verità l'accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione, e presupponiamo quindi un oggetto a cui la nostra rappresentazione deve essere conforme. In senso filosofico invece si chiama verità, per dirla in un modo del tutto astratto, l'accordo di un contenuto con se stesso [*Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst*], e questo è un significato della verità del tutto diverso da quello prima menzionato. Del resto, il significato più profondo (filosofico) di verità è già in parte insito nel linguaggio comune. Così, per es., si parla di un *vero* amico, intendendo con questo una persona il cui modo di agire è conforme al concetto di amicizia; così pure si parla di una *vera* opera d'arte, e in tal caso non-vero equivale a cattivo, a inadeguato a se stesso. In questo senso uno stato cattivo è uno stato non vero, e l'esser cattivo e non vero in generale consiste nella contraddizione che si verifica tra la determinazione o il concetto di una cosa e la sua esistenza [*Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz*]³⁰.

³⁰ G.W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, in Id., *La scienza della logica*, tr. it. a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981, §24, aggiunta 2, p. 167. Per il passo in lingua originale, cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, in Id., *Werke*, VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main, §24, p. 86. Esso andrebbe letto, in ogni caso, in corrispondenza con quanto Hegel afferma anche nei §§ 172 e 213. In particolare, nell'aggiunta al 213, Hegel, distinguendo tra verità e semplice esattezza (*Richtigkeit*) precisa che «la verità in un senso più profondo consiste nel fatto che l'oggettività è identica (*identisch*) al concetto. È di questo senso più profondo della verità che si tratta quando, per es., si parla di un vero stato, di una vera opera d'arte. Questi oggetti sono veri quando sono quello che devono essere, e cioè se la loro realtà (*Realität*) corrisponde (*entspricht*) al loro concetto. In questo senso il non-vero è quello che usualmente viene anche chiamato cattivo. Un uomo cattivo è un uomo non-vero, cioè un uomo che non si comporta in modo conforme al suo concetto o alla sua destinazione». Come si è accennato, sulla teoria della verità hegeliana non è possibile, qui, soffermarsi, se non rinviando ad alcuni dei lavori principali di questi ultimi anni, tra cui si vedano C. Halbig, *Wahrheitstheorie und Geschichtsphilosophie bei Hegel*, in M. Quante - E. Rósz (a cura di), *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für eine zusammenwachsendes Europa*, LIT, Münster, 2001, pp. 105-125; E. Ficara, *The Form of Truth: Hegel's Philosophical Logic*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2021; M. Spieker, *Wahres Leben denken. Über Sein, Leben und Wahrheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.

Questa concezione della verità introduce nuove possibilità, assenti nella logica kantiana: anzitutto, un principio di *gradazione continua*, dal momento che, per Hegel, una cosa può essere più o meno in accordo o in disaccordo con il proprio concetto. Tra il concetto della cosa e la sua realtà, cioè, si ammettono gradazioni intermedie: se posso dire di un quadro che non è una “vera opera d’arte”, non sto affermando, semplicemente, che esso *non è* un’opera d’arte; piuttosto, sto dicendo che la sua realtà non corrisponde (*entspricht*) perfettamente al suo concetto, o che il suo concetto non si è, diremmo, compiutamente realizzato. Oppure, per parafrasare qui un esempio di Husserl: se affermo che un “vero” guerriero deve essere coraggioso, non sto dicendo che chi non è coraggioso non può essere un guerriero, ma, diversamente, che un guerriero a cui difetti il coraggio non è come propriamente deve essere, non “realizza” se non in modo imperfetto il suo *essere* un guerriero.

È proprio per questo che qui vale il principio di contraddizione *inclusa*: ogni cosa è contraddittoria, perché in essa il suo essere ed il suo dover-essere non giungono mai a coincidere perfettamente. Come Hegel osserva, «nella realtà stessa la razionalità e la legge non versano in condizioni tanto tristi, da dovere, soltanto, essere (a questo punto rimangono soltanto l’astratto dell’essere in sé), come nemmeno, d’altra parte, il dovere essere perenne in se stesso o, ch’è il medesimo, la finità è assoluta»³¹: essere e dover-essere non si danno mai, cioè, come indipendenti

³¹ Hegel, *Scienza della logica*, I, cit., pp. 136-137. Cfr., sul passo, M. Cingoli, *La qualità nella Scienza della logica di Hegel. Commento al Libro I, Sezione I*, Guerini, Milano 1997, p. 205. Vale la pena precisare, qui, come una lettura del rapporto tra realtà e concetto in Hegel, richiederebbe ovviamente di passare anzitutto per la riflessione interna alla *Scienza della logica*. I compiti che ci siamo qui proposti sono, tuttavia, limitati alla rilevanza di tale relazione sul piano giuridico o della filosofia del diritto – il che ci permette di circoscrivere, così, un’analisi che, altrimenti, rischierebbe di non poter essere svolta nel limitato numero di pagine qui a disposizione. Sul tema, mi limito qui a rinviare, allora, agli studi di R.B. Pippin, *Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit*, in «Hegel-Studien», 36, 2001, pp. 97-116; M. Theunissen, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico di verità*, in A. Nuzzo (a cura di),

e distinti (un “puro” essere ed un “puro” dover-essere); nella realtà, il dover-essere è *immanente* all’essere della cosa – il che significa: il dover-essere è, e l’essere deve-essere. Ma ciò significa che sempre, e necessariamente, si dà *contraddizione*, quella contraddizione che è *regula veri*, che esprime, cioè, la struttura essenziale della realtà e delle cose³², ciò che «costituisce le cose nella loro stessa determinazione»³³. Questo, del resto, dipende dal fatto che se il concetto è tale in quanto si realizza, si dà una certa *realtà* (il concetto di “Stato” non ha alcuna realtà se non in quanto esistano Stati), in essa però il concetto non scompare, divenendo semplicemente la realtà, ma si dà come il concetto che è, e che dunque è concetto, e non realtà (nessuno Stato esistente potrà coincidere perfettamente, senza alcun resto, con il concetto di “Stato”). Diremo dunque che il concetto è e non è la sua realtà, e che la realtà è e non è come deve-essere.

Torniamo pertanto all’enunciato: “Una promessa fatta col proposito di non mantenerla non è una vera promessa”. Possiamo, a questo punto, individuare il modo diverso con cui esso viene inteso, considerando che le strategie dei due autori sono profondamente eterogenee:

- a. per Kant – attraverso l’universalizzazione della massima – da una legge che consentisse di promettere falsamente (ossia, con il proposito di non mantenere ciò che si promette) seguirebbe l’*inesi-*

La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 109-136; M. Donà, «*Sich selbst aufhebende Vermittlung*». *Il concetto come idea: ovvero la mediazione che toglie se stessa, nella Dottrina del concetto*, in «Il pensiero», LV (2016), 2, pp. 97-110.

³² Va da sé che sia, qui, impossibile richiamare, e discutere, la letteratura sul ruolo della contraddizione in Hegel. Mi limito a richiamare i contributi che ho tenuto maggiormente in conto: F. Chiereghin, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», X (1981), pp. 257-270; S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978; M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2014.

³³ Illetterati, *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, cit., p. 88.

stenza stessa del promettere³⁴. E cioè: una “falsa promessa”, per Kant, non *esiste* come promessa, non è una promessa – è un’altra cosa. Il risultato dell’opposizione logica, della contraddizione, per Kant è un nulla, *nihil negativum*, come ricordavamo;

- b. in Hegel, diversamente, una “falsa promessa” è una promessa, è cioè posta in essere da chi la pronuncia *come* una promessa, e dunque, conformemente al proprio concetto, come qualcosa che deve essere mantenuto. A questo punto, chiediamo cosa accadrebbe se si desse la possibilità – che una legge potesse accordare – di poter promettere con il proposito di non mantenere il proprio impegno. Se prometto con tale proposito, il risultato sarà una promessa – *esistente* come tale – la quale, tuttavia, sarà in contraddizione con il *proprio* concetto. Una promessa, cioè, che non è come *deve-essere*. Ma per poter affermare questo, e affinché si dia contraddizione, occorre, anzitutto, che una promessa vi sia, che di quell’atto si possa affermare il suo *essere* una promessa. Il risultato, qui, non è pertanto un “nulla”, ma una contraddizione che si svilupperà togliendo se stessa, che darà luogo a una nuova determinazione.

Come si noterà, le differenti conclusioni non dipendono, in sé, dall’interpretazione che Kant ed Hegel danno, rispettivamente, dell’enunciato, né dall’assunzione su che cosa sia una promessa; dipendono, diversamente, dal modo in cui in essi vengono in gioco i concetti di “verità” e di “contraddizione”, e dal modo in cui, attraverso essi, Hegel riarticola il *Sollen*, il concetto di dover-essere.

³⁴ Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 77: «[...] l’universalità di una legge per cui ognuno, quando ritenesse di trovarsi nel bisogno, potesse promettere quel che gli aggrada con il proposito di non mantenerlo, renderebbe impossibile il promettere stesso».

4. Il diritto positivo

A questo punto, possiamo forse azzardare l'operazione interpretativa che ci eravamo, qui, proposti – ossia di collegare la rilettura hegeliana dell'esempio del deposito con la necessità *etica* della positivizzazione del diritto (Rph, §§211 e ss.). Che, del resto, sia evidente la connessione tra la critica del concetto kantiano di “moralità”, e dunque della concezione del *Sollen* che ne costituisce il fondamento, ed il superamento dell'opposizione tra moralità e legalità, lo si è già, qui, ricordato. Detto in altri termini: la critica al dover-essere proprio della “moralità”, consente di riprendere e recuperare il *Sollen* stesso ad un diverso livello, che è quello dell'eticità, della *Sittlichkeit*, all'interno del quale il diritto si dà la propria oggettività (*die objective Wirklichkeit*), la propria realtà.

In questa cornice, l'esempio del deposito può essere, allora, riletto in quanto esso anticipa – e giustifica – la necessità, per il diritto, della sua “positivizzazione”, del suo essere diritto positivo. Tale necessità, certamente, è fin dall'inizio esplicitata da Hegel, al §1 dei *Lineamenti*: il diritto è, infatti, il proprio concetto e la sua realizzazione³⁵. Noi proviamo, qui, a ripercorrerla, tuttavia, proprio attraverso la riflessione hegeliana sull'esempio kantiano.

Quando Hegel afferma che può esserci contraddizione solo con qualcosa *che è* – che, cioè, la contraddizione è sempre di ciò che esiste con il *proprio* concetto – sta dicendo esattamente questo: che solo in quanto il deposito è *posto* come esistente, è determinato come tale (è *gesetzt*: il suo essere posto *e* il suo essere “legge”), esso può, in teoria, trovare una disciplina in contrasto, in contraddizione con il proprio concetto. Così il §212: poiché l'essere-posto (*Gesetzsein*) costituisce il diritto come esistente – e cioè: il diritto esiste solo in quanto diritto positivo –, e poiché nell'esistenza, come Hegel aveva già ricordato, si dà

³⁵ Mi limito, qui, a richiamare l'esautivo commento di G. Marini, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della “filosofia del diritto” hegeliana*, in *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 123-145.

ovviamente accidentalità, capriccio, particolarità, solo così è possibile che ciò che è posto, il diritto *in quanto* posto, possa, nel suo contenuto, non corrispondere a ciò che esso è in sé (*was an sich Recht ist*), al suo proprio concetto.

Ancora una volta, si ripete, qui, il movimento logico che abbiamo tentato di delineare: è solo in quanto è, solo in quanto viene *posto* e così giunge ad esistenza, che il diritto può entrare in contraddizione con se stesso, che la sua esistenza può non corrispondere al suo concetto. Lo si può, certamente, dire in più modi – in generale, diremmo: solo in quanto il diritto è, esso può non essere come deve-essere. Nel pensare il diritto come il concetto *e* la sua realizzazione, Hegel introduce – *all'interno* del diritto positivo stesso – il *Sollen*, qui articolato come *differenza* tra l'essere-dovuta di un'azione (ossia: il suo essere posta come dovuta, come un obbligo) ed il suo *dover-essere* (il proprio concetto, il suo dovere in senso “eidetico”, diremmo).

Ora, questa “differenza”, direi, è *intrinseca* alla stessa positivizzazione del diritto, per come Hegel la pensa: ché il dovere, in quanto posto, in quanto esiste come *essere*, come *essere-dovuto*, per definizione non dice mai propriamente *lo stesso* – non coincide mai integralmente – con il suo dover-essere (con il proprio concetto). Vi sarà, allora, sempre più o meno differenza, o “contraddizione”, tra questi due livelli *interni* al diritto positivo stesso, tra il diritto per come esso è e il diritto per come deve essere conformemente, in accordo con il proprio concetto. In generale, sta qui la prestazione propria della logica hegeliana, con riferimento al diritto: nel superamento del giusnaturalismo moderno, e di ogni concezione “deontologica” del diritto, attraverso l'*iscrizione* della differenza tra *Sein* e *Sollen*, diritto come è (esistenza) e diritto come deve essere (concetto) all'interno del concetto stesso di diritto positivo³⁶.

³⁶ Sul tema, rinvio a P. Becchi, *Diritto, natura, diritto naturale in Hegel*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVIII (1988), 2, p. 351. Si vedano, inoltre, perlomeno: J.-L. Vieillard-Baron-Y.C. Zarka (ed. par), *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris, 2006; N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, ora in Id., *Studi*

Se, tuttavia, torniamo a concentrarci sul caso del deposito, possiamo vedere come, dalla concezione hegeliana della positivizzazione del diritto, dipenda lo spostamento che Hegel riesce a realizzare rispetto a Kant. Il problema, infatti, non è più dato dalla necessità di “passare”, in qualche modo, dal dover-essere alla determinazione di un dovere (cosa che l’universalizzazione della massima, per Hegel, si propone di fare, fallendo), ma dalla presenza, in ogni dovere determinato, di una differenza – che può svilupparsi in una vera e propria contraddizione – tra la propria esistenza ed il suo concetto.

In Hegel, dunque, l’esempio kantiano si ripresenterà in un’altra forma, e articolato in un’altra logica: una volta, infatti, *posto* il dovere di restituire il deposito che si è ricevuto, di per se stessa si sarà anche introdotta la differenza tra l’*essere-dovuta* della restituzione (esistenza) e il *dover-essere* restituito del deposito (concetto). O, per dirlo altrimenti: tra il modo in cui, nel diritto positivo, saranno disciplinati gli obblighi che nascono dal contratto di deposito ed i doveri per come essi discendono dal concetto stesso di deposito.

Ma ciò che, qui, interessa sottolineare, è che, anche quando vi sarà una *sostanziale* identità tra essi, ciò non significa che sparisca la loro differenza: ché tra l’essere-dovuta di un’azione ed il suo dover-essere realizzata, resta per definizione uno scarto, uno iato – il quale, tuttavia, è intrinseco alla cosa stessa, all’azione in quanto essa è insieme esistenza e concetto.

hegeliani. *Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino 1981, pp. 3-33; M. Riedel, *La critica di Hegel al diritto naturale*, ora in Id., *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 35-65; A. Eyssidieux-Vaissermann, *La refondation du droit naturel moderne*, in *Hegel penseur du droit*, ed. par J.-F. Kervégan – G. Marmasse, CNRS, Paris, 2004 p. 47-62; G. Seubold, *Hegels „Aufhebung“ des Naturrechts*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXXXIV (1998), 3, pp. 326-339; G. Cantillo, *Su Hegel e il diritto naturale*, in «Studi filosofici. Annali dell’Istituto Universitario Orientale», 2007, pp. 205-226.

Mentre, allora, in Kant, la non coincidenza tra dover-essere e dovere dipende dalla *separazione* radicale tra *Sollen* e *Sein* – ch , direi per definizione, *nessun* “dovere”, in quanto azione che accade nell’essere, pu  coincidere con il dover-essere, che   tale proprio in quanto non   mai, n  mai pu  *essere*³⁷ –, in Hegel tale separazione   *tolta*, e cio  superata e *conservata*. Superata, in quanto il dover-essere non   *altro*, distinto dall’essere-dovuto, dal dovere per come determinato nel suo essere-posto; conservata, perch  proprio la loro identit    la loro differenza, perch  solo nel loro non essere distinti e separati essi si differenziano.

³⁷ Si veda Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 43-45: «In realt , attraverso l’esperienza   assolutamente impossibile stabilire con piena certezza anche un solo caso in cui la massima di un’azione per ogni verso conforme al dovere abbia riposato esclusivamente su fondamenti morali e sulla rappresentazione del proprio dovere». Rinvio, qui, a V. Vitiello, *Immanuel Kant. L’architetto della Neuzeit*, Inschibboleth, Roma 2021.

LA VOLONTÀ PARTICOLARE E IL SUO DIRITTO. LA TEORIA HEGELIANA DELLA MORALITÀ ATTRAVERSO LA CRITICA DI K. M. KAHLE

Corrado Bertani

Abstract

The second part of K. M. Kahle's *Exposition and Critique of Hegel's philosophy of right* is focused on Morality; that Kahle interprets in a sort of 'Fichtian' way, as the development of the will from its instinctual spontaneity, where the will wants something different from itself to self-reflection, where it wants itself. Such a formalistic interpretation loses sight of Hegel's constant reference to objective freedom. Partly due to his legal education, Kahle's misunderstandings reveal how cryptic Hegel's book had become 25 years after its publication.

Keywords

Karl Moritz Kahle; Hegel's philosophy of right and law; Hegel's theory of morality

1. Introduzione

L'Esposizione e critica della filosofia del diritto hegeliana di Karl Moritz Kahle (1806-post 1882), pubblicata nel 1845, è il primo commentario mai apparso dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. L'autore fu uno dei

non pochi ‘docenti privati’ tedeschi nati dopo il 1800 che tentò invano la carriera accademica. Dopo aver iniziato gli studi di Giurisprudenza a Berlino, sua città natale, nell’ottobre 1822¹, l’anno successivo si trasferì a Heidelberg, dove rimase per due semestri². Nel novembre 1824 ritornò a Berlino, si iscrisse di nuovo alla Friedrich-Wilhelms-Universität e vi completò il *cursus studiorum* «rite» (cioè avendo seguito le lezioni prescritte e ottenuto il giudizio positivo dei docenti) il 18 luglio 1825³. Nel 1832 ottenne la ‘promozione’ in Filosofia, con una tesi su Hume, e nel 1839 l’abilitazione alla libera docenza⁴. Poiché i suoi corsi andavano immancabilmente deserti, già nel 1845 Kahle si ritirò dall’insegnamento e si ritirò nel suo lavoro di funzionario di tribunale⁵.

La sua precoce uscita di scena e, a quanto pare, l’esser rimasto estraneo ai circoli intellettuali e alle ‘scuole’ filosofiche e giuridiche del tempo, determinarono la caduta in oblio dei suoi scritti, tra cui si segnalano, accanto al commentario ai *Lineamenti*, una ricerca sul concetto di

¹ Cfr. P. Bahl e W. Ribbe, *Die Matrikel der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1810-1850*, 3 voll., De Gruyter, Berlin-New York 2010, vol. 1, p. 214 (nr. 667). L’immatricolazione reca la data del 12-10-1822 (Kahle aveva dunque 16 anni), e precisa che il padre era *Geheimer Oberregierungsrat*. Nella colonna dedicata alla *Vorbildung*, cioè alla formazione precedente, si trova il numero romano ‘II’, che indicava una preparazione discreta ma con lacune.

² Cfr. G. Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg*, 5. Teil: *Von 1807 bis 1846*, hrsg. von P. Hintzelmann, Carl Winter, Heidelberg 1904, p. 254 (nr. 223). Il Registro delle immatricolazioni di Heidelberg specifica che Kahle aveva 17 anni ed era luterano e che il padre era *Geheimer Regierungsrat*.

³ Cfr. Bahl e Ribbe, *Die Matrikel der Friedrich-Wilhelms-Universität*, cit. vol. 1, p. 279 (nr. 242). La data esatta d’iscrizione è il 2-11-1824.

⁴ Negli archivi non risulta un’immatricolazione di Kahle alla Facoltà filosofica, né un attestato finale riferito a studi filosofici. È dunque presumibile che egli non abbia frequentato corsi e si sia addottorato da privatista. La dissertazione su Hume non contiene dediche o riferimenti a docenti berlinesi, né un *curriculum vitae*.

⁵ Per le notizie biografiche e un primo inquadramento si rinvia a C. Bertani, *Un eclettico Privatdozent berlinese nel Vormärz. Spiritualismo, idealismo e critica a Hegel in Karl Moritz Kahle*, in «Rivista di Storia della filosofia», 74 (2019), pp. 473-505.

vinculum substantiale in Leibniz, con cui si abilitò con Trendelenburg e Gabler⁶, un saggio critico su Rousseau, che fu recensito da un personaggio del calibro di Heinrich E.G. Paulus⁷, un trattato filosofico su spazio e tempo e, da ultimo, una corposa «dottrina speculativa dello stato o filosofia del diritto»⁸.

Al suo apparire il commentario di Kahle non mancò di essere segnalato, anche sulle colonne degli «Annali per la critica scientifica» fondati da Hegel nel 1827⁹; ma si trattò più che altro di un atto dovuto, dato il nome dell'autore che vi era discusso. Subito dopo nessuno ne parlò più; e si ha l'impressione che in ciò, più del suo valore invero modesto, pesò la distanza che si era ormai prodotta tra i filosofi del diritto e ancor più i giuristi e i *Lineamenti*, e la conseguente difficoltà di capirne la concettualità e anche le intenzioni. Il silenzio intorno al libro di Kahle è

⁶ K.M. Kahle, *Leibnizen's vinculum substantiale*, Logier, Berlin, 1839. Kahle svolse la lezione di prova per l'abilitazione il 3 luglio 1839. Il verbale stilato dalla commissione d'esame, finora inedito, recita: «*Heute fand die Probevorlesung des Justizkommissarius dr. KAHLE über 'Das vinculum substantiale in der Leibnitz'schen Monadenlehre' statt. Das Kolloquium hielten die Professoren Trendelenburg und Gabler. Die Zulassung zur Habilitation wurde einstimmig beschlossen*» (Archiv der Humboldt-Universität Berlin, Regesten der Fakultätssitzungen, Phil.Fak. 01, nr. 1203, ff. 36-37). L'abilitazione fu registrata l'8 luglio: cfr. J. Asen, *Gesamtverzeichnis des Lehrkörpers der Universität Berlin*, Harrassowitz, Leipzig 1955, vol. 1: 1810-1945, p. 92.

⁷ K.M. Kahle, *Rousseau's Contrat social beurtheilt*, Logier, Berlin, 1834. La recensione di Paulus, stroncatoria, apparve nella «*Kritische Übersicht der neuesten Literatur in dem gesammten Gebiete der Staatswissenschaften*», 1 (1835), pp. 293-296.

⁸ K.M. Kahle, *Zeit und Raum*, Logier, Berlin 1839; K.M. Kahle, *Die speculative Staatslehre oder Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin 1846.

⁹ La recensione, apparsa con la sigla «C. F. G.», che stava per Carl Friedrich Göschel, apparve negli «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», 18 (1845), nr. 41, coll. 321-328. A essa ne vanno aggiunte due, la prima, di Julius Schaller, per l'«*Allgemeine Literatur-Zeitung*», 60 (1845), nn. 276-277, coll. 1017-1021, 1031-1032, la seconda, anonima, per la «*Neue Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft*», 10 (1846), pp. 155-156.

da intendersi come un segno della parabola discendente dell'hegelismo giuridico.

In altra occasione si sono esaminate l'*Introduzione* e la prima parte dell'opera, dedicata al Diritto astratto¹⁰. Di seguito si proseguirà l'analisi con la Moralità. Anche in questo caso si cercherà di chiarire in che modo Kahle ha inteso le affermazioni di Hegel e, qualora si accerti che le sue critiche non colgono nel segno, si cercherà di capire perché. Si vedrà che, al netto dei limiti dell'autore e della superficialità del suo lavoro d'interprete, parecchi equivoci sono da ricondurre alla sua formazione e mentalità giuridica, che lo portò a cercare nei *Lineamenti* ciò che non c'è e a non vedervi ciò che c'è. Il dialogo mancato tra lui e il testo testimonia quanta distanza si fosse interposta tra lo scritto hegeliano e i giuristi in soli venticinque anni.

Qualche informazione generale prima di entrare nel merito. Kahle discute la teoria hegeliana della moralità solo in relazione ai *Lineamenti*, senza mai richiamare l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Il suo commento prende 14 pagine su un totale di 109 (meno del 13 %) e consiste di 57 note (su 324: il 17,6 %); è quindi proporzionale all'estensione della Moralità nell'economia dei *Lineamenti*¹¹. La versione utilizzata è quella curata da Eduard Gans, seconda edizione (1840; la prima era apparsa nel 1833)¹², anche se in un passo Kahle sembra aver avuto sotto gli occhi l'edizione originale, apparsa nell'ottobre del 1820 con la data del 1821¹³. Curiosamente, trattandosi di un commentario, non

¹⁰ Cfr. C. Bertani, *Il primo commentario ai Lineamenti di filosofia del diritto e la critica di K. M. Kahle al Diritto astratto di Hegel*, in «dianoia», 26 (2021), pp. 107-126.

¹¹ Nell'edizione italiana qui utilizzata (cfr. n. 26) la seconda parte impegna 37 pagine su 273, pari al 13,5 % del totale.

¹² G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hrsg. von Eduard Gans, Duncker u. Humblot, Berlin 1840².

¹³ In una nota (p. 21, n. 47) è citato un passo dalla «terza edizione» e poi da quella «più recente» (*neuern*), che è quella del 1840 (il libro di Kahle uscì nel 1845). Nel

sono state sfruttate le «aggiunte» ai paragrafi che contraddistinguono l'edizione Gans; il che, più che a dubbi circa l'affidabilità di esse, andrà ricondotto al modo cursorio e frettoloso con cui Kahle ha lavorato¹⁴. I commenti sono in nota, mentre nel corpo del testo è riportato, nelle parole originali ma di solito con qualche taglio (perlopiù non segnalato), il testo dei paragrafi presi in esame.

2. La moralità per Hegel e le riserve ideologiche di Kahle

In Hegel la «moralità» (*Moralität*) segna l'oggettivarsi della libertà soggettiva nell'individuo come tale¹⁵. Mentre il diritto astratto è l'ambito dell'universalità formale del volere, la moralità è l'ambito in cui emerge la sua particolarità concreta. Le determinazioni di proprietà e contratto descrivono rispettivamente il rapporto tra lo spirito libero e la realtà non spirituale e non libera, e le varie specie di relazione interpersonale riferite al dominio del mondo esterno. In esse «non importa l'interesse particolare, la mia utilità o il mio bene – tanto meno la particolare causa determinante della mia volontà» (§ 37). E se vi si parla di diritti della «persona», al singolare, ciò significa soltanto che la particolarità del volere vi è colta come componente strutturale dell'oggettivazione della libertà: 'la' persona sta per *ogni* persona individualmente presa; a questo livello le differenze tra una persona e l'altra non contano.

La particolarizzazione del volere assume rilievo quando si passa a considerare la sfera morale. Solo qui emerge e si dispiega la dimensione dell'interiorità, che è ciò che distingue un individuo da un altro. E con

primo caso si tratta di un errore: intesa è la prima edizione, come si vede dalla pagina della *Prefazione* cui si rinvia (p. XXI), che è in numero romano, mentre nell'edizione di Gans la *Prefazione* segue la numerazione araba.

¹⁴ Un rarissimo esempio è la n. 155 a p. 57, dove si rinvia all'aggiunta al § 108.

¹⁵ Nel seguito le tre parti dei *Lineamenti* saranno scritte in lettera maiuscola; quando invece si indicheranno i concetti di diritto astratto, moralità ed eticità, si userà il minuscolo.

l'interiorità sorge la scissione tra volontà 'interna' e azione 'esterna', tra ciò che il soggetto vuole e desidera in cuor suo e ciò che manifesta agendo. Tale separazione del volere in due poli opposti ma correlati mostra come la moralità sia governata dalla logica dell'essenza, che presenta lo stesso sdoppiamento; sdoppiamento che in entrambi i casi produce una serie di contraddizioni che non possono essere risolte al livello che le vede esplodere¹⁶.

Kahle definisce la Moralità la parte «più difficile dell'intera dottrina», in quanto «procede da un *non ens* ancor di più della prima»¹⁷. Non è chiaro, poiché Kahle non lo dice, quale sarebbe il «*non ens*», l'entità esistente solo a parole. Probabilmente è la «volontà soggettiva» o «riflessa entro di sé», che Hegel indica (§ 33) come la determinazione concettuale specifica della moralità. Di certo non può essere il concetto di moralità, perché nella stessa nota Kahle scrive che nella seconda parte dei *Lineamenti* «dell'autentica moralità non si fa praticamente parola», il che presuppone che essa esista per lui.

Il commento ora riportato dà voce alla reazione spiazzata che molti lettori hanno avuto di fronte alle pagine hegeliane in esame, dove non si trova una definizione in positivo di ciò che rende gli uomini e il loro comportamento 'moralì'. In effetti, com'è stato osservato, la Moralità «va incontro al singolare destino, non condiviso da nessun'altra parte del sistema, di essere esposta quasi solo per essere criticata, dal momento che in essa Hegel non presenta la sua concezione morale (leggibile semmai in filigrana grazie a pochi accenni sparsi qua e là), ma tratta essenzialmente dei rischi impliciti nelle concezioni morali più signifi-

¹⁶ Un'efficace esposizione riassuntiva della seconda parte dei *Lineamenti* si trova in F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova 1982, pp. 245-270.

¹⁷ K.M. Kahle, *Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Voss, Berlin 1845, p. 54, n. 144. Nel frontespizio il primo nome è scritto «Carl»; qui lo si è uniformato all'uso odierno, con la 'K'.

cative del suo tempo»¹⁸. Kahle scrive qualcosa del genere, pur nel suo tipico tono maldisposto, quando annota che la seconda parte dei *Lineamenti* ha come fine «tormentare il lettore con la negazione di momenti non veri»¹⁹.

Tale giudizio, comunque, è sotteso da una valutazione opposta a quella dell'interprete citata ora, nel senso che per Kahle le considerazioni svolte nella seconda parte dei *Lineamenti* sono prive di valore e in sostanza pretestuose. Egli sostiene, per esempio, che se al § 125 dapprima si ascende dalla nozione di «benessere di altri» al «benessere di tutti» per poi subito ridiscendere al «benessere di molti altri», ciò accade soltanto perché se l'indagine si assestasse al 'benessere di tutti', quindi all'universalità, essa «arriverebbe troppo velocemente al terzo livello del diritto» (l'eticità)²⁰. Come a dire che Hegel ha tirato per le lunghe i paragrafi finali della Moralità per non dover ammettere di aver poco da proporre al riguardo.

Nel caso di Kahle, d'altra parte, più che di spaesamento si deve parlare di completo rifiuto della teoria hegeliana della moralità, dettato dal ritenere che essa neghi la libertà di scelta. Hegel, scrive, non ammette alcun *Sollen* ma solo un *Müssen*; anche se si conoscesse il contenuto universale del volere non si potrebbe agire diversamente, e chi ha commesso un crimine non poteva evitarlo²¹. Dietro l'accusa di determinismo non è difficile intravedere quella di ateismo: così, di fronte alla definizione di «vita» come «totalità» degli «interessi della volontà naturale», che s'incontra al § 127, Kahle osserva che tali interessi per Hegel attengono solo all'«uomo considerato meramente come essere di natura», in quan-

¹⁸ F. Menegoni, *La morale*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 123-155 (123).

¹⁹ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 61, n. 171.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 56, n. 153, p. 54, n. 145. Al contrario, per Hegel il criminale agisce con libertà, ma nel significato ancora difettoso di tale concetto, cioè solo per arbitrio (cui è dedicato il § 15 dell'*Introduzione* ai *Lineamenti*).

to per lui non si dà una vita distinta da quella «terrena»²². Così dicendo il commentatore si univa al coro di coloro che, a partire dalla metà degli anni Venti, erano andati denunciando l'inconciliabilità del sistema hegeliano con la religione cristiana²³.

Del resto già in occasione della discussione orale per il dottorato – che ebbe luogo due mesi e mezzo dopo la scomparsa di Hegel – Kahle aveva proposto le «tesi» *Post mortem individualitas conservabitur e Animo libertas minime neganda est*²⁴. In tal modo aveva voluto fare una professione di fede filosofica e religiosa insieme, su due punti rispetto ai quali il pensiero di Hegel era, da tempo, ‘sospetto’; e in tal modo aveva puntato l’indice verso i temi delicati che avrebbero segnato, negli anni immediatamente seguenti, la divisione della ‘scuola hegeliana’ in fronti contrapposti²⁵. Ciò che rende interessante la posizione di Kahle, in questo contesto, è che a differenza degli altri ‘denunciatori’ del «panteismo» di Hegel (Tholuck, Jäsche, lo Schelling di Monaco e Stahl) o del suo «ateismo» (Hülsemann) egli non era un conservatore ma un liberale moderato, sicché nel suo caso la difesa della religione tradizionale non era collegata a un intento politico ‘restaurativo’ o ‘reazionario’.

²² Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., pp. 62-63, n. 177.

²³ Le accuse vennero soprattutto dai ranghi del neopietismo e del luteranesimo conservatore. Un’utile sintesi in W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010², pp. 505-09 (con bibliografia).

²⁴ C. M. Kahle, *De Davidis Humii philosophia. Dissertatio inauguralis philosophica*, Typis Augusti Petschii, Berolini. s. d. [1832], *Theses III e IV* (di quattro) [p. 47]. Il testo ha *negenda*. La terza tesi potrebbe essere anche una presa di posizione contro i *Pensieri sulla morte e l’immortalità* di Feuerbach, apparsi anonimi nel 1830 e certo noti a Berlino, dove Feuerbach aveva studiato.

²⁵ Dal frontespizio si evince che uno degli *opponentes* alla discussione della tesi fu David Friedrich Strauß. Sulle divisioni prodottesi nella ‘scuola’ intorno alle questioni teologiche cfr. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, cit., pp. 510-24.

3. Significato sistematico, funzione e struttura logica della moralità (§§ 105-14)

Nei commenti ai paragrafi introduttivi della Moralità Kahle dimostra di non aver compreso il suo legame con il Diritto astratto, né la sua struttura logica, né la sua funzione all'interno della teoria dello spirito oggettivo. Procediamo nell'ordine.

(1) *Rapporto col Diritto astratto*. In Hegel la deduzione del «punto di vista morale» è mediata dalla scoperta, avvenuta con l'«illecito» (*Unrecht*) e soprattutto con il «delitto» (*Verbrechen*), dell'«accidentalità» e «astratto esser in sé della volontà»²⁶. Il crimine ha messo a nudo che il volere del singolo può prevaricare un universale valido solo sulla carta ('in astratto' appunto), come il diritto alla proprietà o alla vita, e ne ha così smascherato la precarietà. L'universale è accidentale perché per realizzarsi dipende dall'arbitrio dei singoli, da una volontà «essa stessa accidentale», capace di volere l'opposto di ciò che è giusto²⁷. Anche la pena, intesa come «retribuzione», ovvero come l'atto con cui si infligge al colpevole un male pari a quello da lui perpetrato, serve sì a riaffermare l'universale, ma non può redimerlo dalla condizione di astrattezza. A tal fine occorre che l'universale, ciò che è giusto in sé, 'viva' nella coscienza degli individui, diventi oggetto della loro scelta consapevole e disposizione d'animo. In ciò, nel procurare alle determinazioni della libertà oggettiva il riconoscimento soggettivo, risiede il significato e il fine sistematico della Moralità. Essa descrive l'ascesa dialettica che porta la volontà dalla forma della particolarità all'universalità concreta – l'eticità²⁸.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, vol. 7, § 104 Annot., p. 199 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 94). Si citerà da queste due edizioni.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, cit., p. 246; R. Bubner, *Moralität und Sittlichkeit. Die Herkunft eines Gegensatzes*, in *Moralität und Sittlichkeit. Das*

I paragrafi introduttivi alla seconda parte dei *Lineamenti* (§§ 105-14) servono a gettare le basi per conseguire tale obiettivo. Kahle, per contro, li legge come «una riflessione *interpolata* del filosofo». Hegel avrebbe dovuto iniziare nel punto in cui si era concluso il Diritto astratto e passare dall'«idea di una giustizia punitiva all'ostinazione del soggetto nel seguire solo la sua volontà»²⁹. Non è chiaro se con ciò si vuol dire che ci si doveva concentrare sulla psicologia dei criminali; di certo qui è sfuggito che la Moralità muove proprio dalla forma immediata del volere soggettivo, che è la stessa che sta alla base del crimine.

Nel presentare il passaggio alla Moralità Hegel parla di «riflessione della volontà entro di sé» (l'espressione compare sia nell'Annotazione al § 104, l'ultimo della prima parte, sia nel § 105, il primo della seconda, e fa quindi da ponte tra le due). E nel § 106 spiega che ciò che avviene nella «seconda sfera» dello spirito oggettivo è la realizzazione del concetto della volontà per mezzo di qualcosa in più della sola personalità giuridica, che è il «soggetto come [...] individuo essente per sé»³⁰. Ciò aiuta a chiarire che la 'riflessione' di cui si discorre qui coincide con la presa di coscienza, da parte del singolo, di essere una volontà «*infinita*»³¹; col che la volontà cessa di essere un contenuto astratto, solo «in sé», e diviene «*per sé*», concetto realizzato, sussistente nella realtà³².

Con un fraintendimento del tutto comune (anche oggi), Kahle prende l'espressione «per sé» (*für sich*) come equivalente a 'in maniera autocosciente'; e da ciò trae la conseguenza che la moralità sarebbe il li-

Problem Hegels und die Diskursethik, hrsg. von W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, pp. 64-84.

²⁹ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 58 e n. 159.

³⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 106, p. 144 (trad. it. p. 95).

³¹ Non nel senso di un volere senza limiti, che rientra nella «cattiva infinità», ma nel senso che il termine «infinito» ha in Hegel, a indicare il carattere autocosciente e autoriflessivo dello spirito, che lo distingue dagli enti finiti.

³² Ivi, § 105. In tal senso Hegel può dire che la moralità contiene «il lato dell'esistenza» o «il lato reale del concetto della libertà» (§ 106).

vello in cui la volontà vuole soltanto se stessa, il che è denunciato come un'astruseria, poiché è falso «che qualcuno possa mai voler avere la sua volontà, dato che chiunque vorrà sempre *qualcosa*»³³. Tale lettura, non giustificata dal testo dei *Lineamenti*, apre la porta alla 'riduzione' di Hegel a Fichte, qui nelle vesti di cattivo maestro, dal quale deriverebbe l'idea che la volontà possa (e debba) volere se stessa³⁴.

Che Kahle non abbia compreso il passaggio dal Diritto astratto alla Moralità traspare anche dalla nota in cui cerca di spiegare perché la seconda sia detta «un più alto *terreno*» rispetto al primo (§ 106). Si tratta della conclusione del ragionamento, sviluppato nelle righe precedenti, circa la trasformazione della volontà libera solo in sé in volontà libera per sé. Kahle, invece, sostiene che la volontà morale cerca «in se stessa la radice della propria decisione», mentre «al primo livello» sarebbe stato all'opera solo «il suo agire [*Agiren*] istintivo»³⁵. Ma le determinazioni concettuali della proprietà, del contratto e dell'illecito non sono fondate su scelte 'istintive'; nel Diritto astratto non si parlava ancora delle motivazioni che guidano il soggetto, bensì dei diritti che spettano oggettivamente, in astratto, alla persona. In altri termini, a quel primo livello si trattava di dedurre i diritti fondamentali del singolo in quanto considerati 'dall'esterno' rispetto alla sua coscienza e volontà, mentre ora l'accento cade «sul soggetto che vuole e agisce»³⁶.

(2) *Struttura logica della Moralità*. Nella Moralità la volontà soggettiva passa dall'essere solo in sé all'essere per sé; ciò però avviene in una modalità che a sua volta è anzitutto astratta. L'inizio del § 108 affronta il tema del 'formalismo' del volere. Per Hegel il momento della sogget-

³³ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 54 e n. 145.

³⁴ Cfr. *ibidem*, dove tra virgolette è riportata una formulazione attribuita a Fichte. Cfr. anche ivi, pp. 55-56, n. 150. Sulla lettura di Hegel in chiave fichtiana da parte di Kahle cfr. Bertani, *Il primo commentario ai Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 109-110, 112, 120.

³⁵ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 55, n. 148.

³⁶ Così Menegoni, *La morale*, cit., p. 124.

tività, che costituisce l'essenza della dimensione morale, si presenta in prima istanza come un che di formale. La 'forma' in questione è l'auto-determinazione del soggetto, il suo potersi determinare a ciò che più gli aggrada, a prescindere che ciò sia o no conforme al «concetto della volontà»³⁷. Resta inteso, e il § 108 è inequivocabile in tal senso, che il volere oltre a una forma ha un contenuto, che non dipende dall'arbitrio dei singoli ma è 'predeterminato' in maniera oggettiva, e che consiste nell'avere proprietà e stipulare contratti, e poi nel creare e mantenere solidi legami familiari, sociali e comunitari. Tali determinazioni costituiscono «ciò che è buono in sé e per sé»³⁸.

Kahle, per contro, dando seguito all'assimilazione di Hegel a Fichte, fraintende l'«elemento *formale*» del § 108 come «l'essenza della volontà, che trova, o quantomeno cerca in se stessa un contenuto»³⁹. Egli non ha compreso che il lato universale del volere, «il concetto della volontà», è già stato dedotto (esso è il punto di partenza dello spirito oggettivo). Di conseguenza non riesce a capire perché (sempre al § 108) Hegel introduca il *Sollen* come tratto distintivo della dimensione morale, quale segno della consapevolezza che la «volontà singola» ha della discrepanza tra i propri fini e «il concetto della volontà». La sua obiezione è che «il concetto della volontà [universal-razionale] a questo livello non è ancora posto per la coscienza, quindi neppure la coscienza della sua divergenza dalla soggettività»; il che è l'opposto di quanto sostenuto da

³⁷ Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 108, p. 146 (trad. it. p. 96). Poche righe prima si parla di «universalità della volontà» (§ 107 Annot.).

³⁸ Ivi, § 137, p. 254 (trad. it. 116). Cfr. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, cit., pp. 250-252. Secondo la fine osservazione che si legge ivi, p. 247, «Hegel non cade mai nella tentazione di formulare una serie di norme [etico-morali]: esse non avrebbero senso, dal momento che i doveri di ciascuno sono già scritti nella rete di rapporti istituzionalizzati entro cui vive».

³⁹ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 56, n. 152.

Hegel, per il quale la dimensione morale si caratterizza proprio per la consapevolezza di tale differenza⁴⁰.

Nel commento riportato ora si nota, d'altra parte, che Kahle ha intercettato un aspetto centrale delle pagine introduttive alla Moralità, che è la comparsa del «punto di vista della coscienza» (§ 108, con rinvio al § 8). In effetti è sotto tale angolo visuale che Hegel parla di «punto di vista della differenza, *finitezza e apparenza* della volontà»⁴¹. Ora, se ci si colloca nella prospettiva della coscienza l'obiezione di Kahle non è peregrina; perché a questo livello del suo sviluppo la coscienza ha di fronte l'universale del volere in forma astratta, e non l'universale etico. Per la stessa ragione, qualche pagina dopo, l'espressione «esecuzione di fini *validi in sé e per sé*», che ricorre al § 124, è rigettata come prematura e fuori luogo, in quanto fini di quel genere si danno solo all'interno della sfera etica⁴². La premessa su cui poggia tale obiezione, tuttavia, è errata. Hegel nei *Lineamenti* non ha seguito l'impostazione fenomenologica. La Moralità introduce la volontà soggettiva e particolare non come una 'figura' della coscienza ma come una struttura concettuale; si tratta cioè nuovamente di una forma, al pari dell'universale astratto del diritto che attiene alla 'persona'. Tale forma è ciò che permette al soggetto di riconoscere liberamente i contenuti oggettivi del volere quali che essi siano, cioè tanto quelli del diritto astratto quanto quelli che appartengono alla comunità etica in cui ci si trova ad agire. Il che vuol dire che la 'costruzione' hegeliana della moralità contiene l'anticipazione di uno sviluppo sistematico successivo. Seppur senza cogliere i termini reali della questione, Kahle ha capito che c'è qualcosa di 'anomalo' nel fatto che nell'esporre il punto di vista morale Hegel presupponga l'esistenza di «fini validi in sé e per sé», i quali a rigore possono essere dedotti solo nell'Eticità. A questo livello del sistema, in effetti, non si può ancora

⁴⁰ Ivi, p. 56, n. 153. La parentesi quadra è nell'originale.

⁴¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 108, p. 146 (trad. it. p. 97).

⁴² Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 60, n. 165, con riferimento alla prima parte del § 124 dei *Lineamenti*.

sapere che tali fini esistano e quali essi siano; si tratta di una prolessi. In tal senso si deve concedere a Kahle quantomeno di aver messo il dito su un problema realmente presente nel testo. Se la teoria dello spirito oggettivo fosse una fenomenologia la sua perplessità sarebbe fondata; ma essa non lo è⁴³.

(3) *Il senso della 'deduzione' dello spirito oggettivo.* Il punto che si è discusso ora chiama in causa il modo in cui la teoria dello spirito oggettivo è costruita. Kahle non ha colto che Diritto astratto e Moralità non sono due parti coordinate, poste sullo stesso piano, di un'unica teoria. Le conclusioni raggiunte nel Diritto astratto, lungi dall'essere definitive, sono solo una prima fondazione, difettosa e incompleta. Senza la dimensione morale i diritti non possono essere difesi dall'arbitrio e

⁴³ La natura e funzione 'formale' della moralità è ben espressa da Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, cit., p. 246: «La moralità è necessaria affinché le determinazioni giuridiche e quelle etiche – leggi e istituzioni – non restino qualcosa di formale o estrinseco, ma abbiano riconoscimento nell'interiore coscienza del soggetto». La stessa autrice peraltro indulge a sua volta a una lettura fenomenologica della comparsa della coscienza nella Moralità: «I gradi dello sviluppo dell'idea di volontà corrispondono ad altrettanti modi di essere della libertà, di cui il soggetto fa esperienza: ad ogni progresso nella realizzazione della libertà corrisponde un progresso nella consapevolezza che l'uomo ha di questa libertà» (p. 247; ivi, p. 248, n. 58 si cita un saggio di Santino Caramella che va nella stessa direzione). Ma la teoria dello spirito oggettivo non è costruita in questo modo. Se ci si mette nell'ottica della coscienza è falso che nel diritto astratto l'individuo «è essenzialmente un oggetto» e che solo con la moralità egli «arriva a conoscersi come colui che determina le situazioni» (ivi, p. 248), perché è semplicemente impossibile acquisire una proprietà e stipulare un contratto essendo meri 'oggetti' e non determinando le situazioni, come ben notò Kahle. Secondo Menegoni, inoltre, ciò che distingue la *Fenomenologia* dai *Lineamenti* sarebbe il fatto che in essa la contraddizione permane e si risolve solo col passaggio al «sistema scientifico» (p. 255). Ma anche il 'movimento' fenomenologico è scandito dall'emergere di contraddizioni (per la coscienza) e dal loro superamento in una figura superiore, proprio come nei *Lineamenti*, sicché da tale punto di vista non sussiste alcuna differenza tra le due opere.

dalla violenza e quindi valgono solo in astratto. Perché possano valere realmente occorre che essi siano riconosciuti dalla volontà soggettiva.

A causa del suo fraintendimento di fondo Kahle contesta a Hegel di non aver posto la libertà del soggetto fin dall'inizio, sebbene nella prima parte «la volontà» sia già «intervenuta in maniera pesante nella realtà», acquisendo proprietà, stipulando contratti e commettendo illeciti⁴⁴. Tale obiezione varrebbe se i *Lineamenti* fossero costruiti come una fenomenologia dello spirito oggettivo; ma non è così. Nella teoria hegeliana dello spirito oggettivo il diritto alla proprietà privata e alla libertà contrattuale non ha bisogno di una componente soggettiva per essere dedotto, poiché si fonda sulla 'natura' dello spirito pratico e del volere. È ovvio che l'acquisto di proprietà e la stipula di contratti hanno luogo sempre e soltanto per iniziativa della volontà particolare, ma nel diritto astratto non si tratta di ciò. Se si vuole abbattere l'edificio eretto da Hegel occorre confutare la deduzione dei diritti condotta nella prima parte e mostrare che essi sono deducibili solo assumendo l'intervento della volontà del soggetto; Kahle, però, non ha fatto nulla del genere.

Se invece il senso dell'obiezione consiste nel contestare il metodo di Hegel in nome della concretezza dell'esperienza giuridica, allora neppure fissarsi sulla volontà soggettiva appare adatto allo scopo, poiché i soggetti conoscono e rivendicano i propri diritti soltanto in un contesto sociale e in base alle leggi dello stato in cui vivono. Affermando che la volontà soggettiva acquista proprietà e stipula contratti 'in astratto', Kahle tradisce la propria dipendenza dalla mentalità del giusnaturalismo, laddove uno degli aspetti più originali del Diritto astratto hegeliano è che esso *non è* la descrizione dei diritti nello stato di natura⁴⁵.

Hegel si propone di mostrare uno dopo l'altro i 'momenti' dell'idea di libertà, come in uno schema di montaggio in cui l'ordine delle

⁴⁴ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 55, n. 149.

⁴⁵ Cfr. Bertani, *Il primo commentario ai Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 114. Sul tema si veda sempre N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo* (1966), in Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, pp. 3-33.

operazioni successive può essere solo uno. Per contro il suo interprete intende diritto astratto e moralità come se si riferissero a situazioni possibili nella realtà. Egli parla sì di «fattori astratti» per la «costruzione» del concetto di «decisione», ma poi li descrive come se fossero tipi di volere riscontrabili nell'esperienza. Al centro del diritto astratto sarebbe «il volere in genere, in cui il volente vuole ma non ha ancora coscienza del fatto che la fonte del dovere risiede in lui»; al centro della moralità «il volere con questa consapevolezza, ma senza quella di uno scopo conduttore». La conclusione, a questo punto, è facile: «Se c'è un punto in cui salta agli occhi l'inadeguatezza del procedimento hegeliano, è qui. Perché né quel primo volere, che di fatto non sa *che* vuole, né quel secondo, che non sa *che cosa* vuole, è un volere»⁴⁶. Qui Kahle dimostra di non aver compreso né il diritto astratto, dove non c'è ancora un soggetto che vuole, né la moralità, dove la volontà sa che cosa vuole e ha uno scopo, né l'obiettivo complessivo che Hegel si è prefissato, che è la deduzione per passi successivi del concetto realizzato del volere.

Più pertinente è un commento all'esposizione del concetto di volontà soggettiva nel § 108. Kahle osserva che in esso confluiscono due «rapporti del tutto diversi», quello tra volontà singola e volontà universale e quello tra soggettività ed «esserci esteriore». In effetti è così: qui Hegel ha richiamato, all'interno del nuovo discorso, la relazione tra lo spirito libero e il mondo naturale che sta al centro del diritto astratto. Kahle liquida tale relazione come secondaria rispetto a quella «principale» tra i due tipi di volontà⁴⁷. Tale giudizio si spiega col fatto che alla base della sua concezione giuridica sta la tesi per cui il diritto consiste solo di rapporti intersoggettivi e non di rapporti tra persone e 'cose'⁴⁸.

Gli ultimi cinque paragrafi introduttivi (§§ 109-13) sono ignorati da Kahle, che li liquida come mero «preludio astratto» a quanto segue e

⁴⁶ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 56, n. 150.

⁴⁷ Ivi, p. 55, n. 157.

⁴⁸ Ivi, p. 36. Sul punto si rinvia a Bertani, *Il primo commentario ai Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 114, 117.

come l'«apice della cavillosità» di Hegel⁴⁹. La partizione del § 114 è riportata senza commenti.

4. Proposito, intenzione e benessere (§§ 115-28)

Terminate le considerazioni preliminari, il commento si rivolge alle tre sezioni della Moralità, con lunghezza proporzionale a ciascuna: una pagina è dedicata ai quattro paragrafi su *Proposito e responsabilità*, tre pagine e mezzo a *Intenzione e benessere*, cinque e mezzo a *Il bene e la coscienza morale*. Kahle sorvola su vari aspetti dell'esposizione e ostenta un giudizio liquidatorio, a tratti persino sprezzante.

(1) Riguardo al «proposito» (*Vorsatz*) viene contestata l'adeguatezza dell'espressione «*diritto del sapere*», che ricorre alla fine del § 117. Con essa Hegel intende dire che il soggetto agente pretende che gli sia «imputato» solo ciò che si è proposto, ovvero i «fini» contenuti nella sua «rappresentazione» e non le conseguenze imprevedibili o casuali dell'azione compiuta. Kahle lamenta che tale precisazione è una «proposizione identica»⁵⁰, una tautologia priva di valore.

Anche in questo caso il giudizio non è equanime. Hegel qui ha voluto impostare la questione della responsabilità e imputabilità nei suoi termini più generali, come si addice a una trattazione che, seppur compendiaria, vuol essere sistematica. Per tale ragione egli ricorda come nella tragedia greca l'eroe si senta responsabile di atti volontari di cui non poteva conoscere la reale fisionomia, cioè atti che, in termini giuridici, risultano viziati da 'errore' (l'esempio classico è Edipo, che uccide il padre e sposa la madre senza saperne la vera identità)⁵¹. La coscienza morale arcaica, immortalata nella tragedia attica, resta ferma al contenuto

⁴⁹ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 55, n. 159. L'originale ha il gioco di parole *Spitze aller Spitzfindigkeit*.

⁵⁰ Ivi, p. 58, n. 160.

⁵¹ Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 118 Annot. (e anche le note autografe di Hegel al § 118, p. 221).

oggettivo dell'atto, in particolare al suo significato empio, a prescindere dalla conoscenza che il soggetto ne ha. Il riferimento storico alla sensibilità penale nelle culture arcaiche ha una funzione teorica, che Kahle, che ha in mente solo la dottrina e la prassi penalistiche del suo tempo, non ha colto. D'altra parte Hegel tocca solo incidentalmente il tema della volontarietà delle azioni; e ciò perché al punto di sviluppo della teoria dello spirito su cui si colloca la Moralità si deve presupporre che l'agire sia volontario. Il problema che s'impone per primo, a quest'altezza, consiste piuttosto nel capire se a chi compie un atto volontario vada imputato solo ciò che si è proposto, oppure no. Hegel porta le ragioni a favore e contro. Da una parte il soggetto vuol essere giudicato soltanto per ciò che è contenuto nella «sua rappresentazione», «nel suo *proposito*», e non per il modo in cui tale proposito si traduce all'esterno, nell'«apparenza oggettiva», né per gli effetti imprevisi dell'azione. Dall'altra parte ci si deve chiedere se non sia responsabilità dell'agente da un lato far corrispondere le sue rappresentazioni soggettive al reale stato delle cose, dall'altro prevedere le conseguenze necessarie o anche solo altamente probabili delle sue azioni. Nel momento in cui il fine che ci si propone si traduce in azione, esso esce dalla sfera interiore della rappresentazione ed entra nel mondo esterno, dove domina la «legge» del «rapporto di cose singole l'una con l'altra»⁵². Al diritto rivendicato dalla soggettività si oppone allora il dovere che deriva dalla struttura della realtà oggettiva. Il contrasto tra l'uno e l'altro riflette la scissione tra soggettività e oggettività che è il contrassegno aporetico della moralità; e non può essere risolto al livello del 'proposito'.

(2) Il 'movimento' concettuale dal proposito all'intenzione, che segna il passaggio dalla prima alla seconda sezione della Moralità, risulta ostico per ogni lettore. La difficoltà è data dal fatto che tra i due termini non sembra esserci una vera differenza semantica: un'azione fatta 'di proposito' è un'azione intenzionale. In tal senso Kahle scrive che «l'in-

⁵² Ivi, §§ 117, 118 e Annot., pp. 217, 218 (trad. it. p. 102).

tenzione non è altro che ciò che era il proposito», e da ciò conclude che anche qui Hegel ha introdotto una «partizione *apparente*» solo per attenersi all'imposizione dello schema triadico⁵³.

Le cose stanno in maniera diversa. Per cogliere il senso del passaggio dal *Vorsatz* alla *Absicht* occorre superare il piano lessicale ordinario e considerare in che senso Hegel utilizza i due termini. Il primo designa la volizione riferita a un oggetto o situazione singoli, isolati dalla loro «connessione molteplice» con altri fatti o circostanze. Il secondo, invece, indica lo stesso atto di volontà congiunto alla consapevolezza del suo «contenuto» o «lato *universale*»⁵⁴. Nell'Annotazione al § 119 è portato l'esempio di chi si proponga di appiccare il fuoco a un oggetto di legno, incurante del legame fisico tra esso e altri oggetti nello stesso spazio. Ogni «essere *pensante*», rileva Hegel, sa e deve sapere che quell'atto singolo è destinato a causare un incendio, e questo termine indica la natura universale di quell'atto. La distinzione tra proposito e intenzione, pertanto, ha un valore solo analitico e non si applica all'esperienza, almeno in condizioni normali, ovvero per gli esseri capaci di pensiero.

A tale proposito Kahle osserva che qui è introdotto il concetto di imputabilità (*Zurechnungsfähigkeit*)⁵⁵. Il riferimento è a § 120 Annot., dove si parla della «*non imputabilità* dei fanciulli, deboli di mente, pazzi ecc.». Di fronte a tale precisazione vien da chiedersi se il tema dell'imputabilità non dovesse comparire nella sezione precedente. Hegel non dà la risposta, ma verosimilmente la sua idea è che le persone appartenenti a queste categorie si propongono delle azioni ma non possono capirne il significato. Il loro caso, quindi, illustra nel modo migliore la differenza tra proposito e intenzione. Che il giurista Kahle abbia omesso di approfondire la questione tradisce il carattere cursorio dei suoi

⁵³ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 59, n. 161.

⁵⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 119, p. 223 (trad. it. p. 104).

⁵⁵ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., 59, n. 162.

commenti⁵⁶. Egli ha però notato che il tema dell'imputazione ricompare molto più avanti nel testo, nell'Annotazione al § 132; e si è chiesto se il concetto sia lo stesso nei due casi⁵⁷.

Hegel denomina «*diritto dell'intenzione*» la situazione in cui il soggetto conosce «la qualità *universale* dell'azione» che sta per compiere⁵⁸. *Recht* qui non designa un diritto soggettivo in senso giuridico ma un modo di esistere della libertà, conformemente alla definizione data al § 29. Kahle, che dimostra di conoscere tale accezione del termine⁵⁹, sembra averlo dimenticato quando annota che Hegel ha trasformato la definizione del concetto di intenzione in un «diritto particolare». La sua reazione tradisce comunque l'oggettivo spaesamento che la novità semantica proposta da Hegel doveva produrre in un giurista⁶⁰.

Un'altra osservazione, relativa al § 125, è più pertinente. Quando Hegel scrive che a questo livello «l'*universale essente in sé e per sé*» «non ha ancora determinato sé in modo più preciso che come *il diritto*», non è più chiaro che cosa significhi *Recht*; che qui non sembra indicare «l'esistenza della volontà libera». Kahle suggerisce che il termine significhi ora il «voler essere la norma generale dell'agire umano»⁶¹. Tale ipotesi è da scartare, tuttavia segnala una dissonanza che Hegel non si è curato di comporre. In realtà ciò che qui egli ha voluto dire sembra essere che il contenuto particolare del volere (i fini che ciascuno si prefigge) convive con un universale ancora indeterminato, che consiste nell'uguale diritto

⁵⁶ Egli non è stato sollecitato neppure dal rinvio al *dolus indirectus* alla fine di § 119 Annot., pur essendo tale 'tipo' di reato un prodotto della penalistica prussiana (si veda la nota di Giuliano Marini a p. 105 della sua traduzione).

⁵⁷ Cfr. Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 65, n. 190. La domanda è restata senza risposta.

⁵⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 120, pp. 225-26 (trad. it. p. 105).

⁵⁹ Cfr. Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 61, n. 170.

⁶⁰ Cfr. ivi, p. 59, n. 162.

⁶¹ Cfr. ivi, p. 61, n. 170. Per errore le note 170 e 171 sono state invertite.

di tutti a realizzare i propri fini⁶². Un simile universale è solo formale e non può riunire i voleri dei singoli; esso diviene sostanziale e condiviso solo nella dimensione etica, quando i singoli si propongono liberamente fini comuni.

Quando poi Kahle afferma che il § 119 introduce la divisibilità in parti di ogni azione solo perché Hegel aveva bisogno, per ragioni sistematiche, di «una particolarizzazione e partizione del proposito» (sottinteso: come secondo momento, dopo l'universale astratto del *Vorsatz*), anche tale rilievo ha le polveri bagnate: al § 119 la categoria in gioco non è la particolarità; la quale compare solo al § 121, dopo che la trattazione dell'intenzione si è conclusa e allorché è introdotto il nuovo tema del fine dell'azione e dell'appagamento del soggetto.

A tale riguardo si potrebbe piuttosto sollevare il dubbio che la *Ab-sicht* avrebbe avuto una collocazione migliore se fosse stata accorpata al *Vorsatz*, nella prima sezione. Così fece Karl Ludwig Michelet: riunì intenzione e proposito sotto il titolo *L'imputazione delle azioni*, e in tal modo separò il concetto di intenzione, che riguarda la forma dell'agire, da quello di benessere e di felicità, che invece concerne i contenuti di esso⁶³.

(3) Anche Kahle non è convinto dell'architettura della Moralità, ma per motivi molto diversi da quelli di Michelet. A suo avviso la seconda parte dovrebbe cominciare con il § 121, dove si entra nel merito di che cosa sia la libertà soggettiva; tutto ciò che precede è «superfluo»⁶⁴. E a proposito del § 124, dove Hegel chiama in causa i «fini *validi in sé e per sé*» in rapporto all'«appagamento *soggettivo*», egli sostiene che introdur-

⁶² In tal senso al § 126 si parla della «mia particolarità» come di «un diritto» (p. 236; trad. it. p. 109). Di passata andrà notato come Hegel abbia annotato fittamente questi paragrafi nella sua copia dei *Lineamenti* (pp. 237-239).

⁶³ Cfr. K.L. Michelet, *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*, Schlesinger, Berlin 1828, libro I, sez. 3 e libro II, sez. 1.

⁶⁴ Cfr. Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 60, n. 163.

re tali fini comporta una «sgradevole interruzione del ragionamento», e che la 'dialettica' tra gli scopi soggettivi e l'universale riguarda semmai il punto di passaggio dalla Moralità all'Eticità⁶⁵. A Kahle è sfuggito sia che tale dialettica, nelle varie forme in cui si presenta, costituisce il fulcro stesso della moralità, sia che l'esistenza di fini oggettivi è già stata asserita a questo livello.

Anche il significato del § 126 gli è rimasto precluso. Vi è discussa la possibilità che l'idea che il «benessere» sia il fine dell'agire giustifichi «un'azione *illecita*» in nome del soccorso che si decida di prestare a persone bisognose (per esempio, non pagando i propri debiti per comprare cibo a un affamato). Hegel è fermo nel respingere una simile giustificazione. Kahle legge il passo come se vi si parlasse degli interessi contrapposti di gruppi distinti di persone; e ne conclude che qui manca qualsiasi «sostegno per stabilire che cosa è diritto oppure torto»⁶⁶. Ma dovrebbe essere chiaro che quando Hegel parla del «benessere di altri», intende «altri» rispetto al soggetto che compie l'azione⁶⁷.

Frammista alle critiche singole ve n'è una di carattere generale, che, già incontrata a riguardo del § 119, si ripresenta rispetto ai §§ 125, 126 e § 127. Le argomentazioni di Hegel, scrive Kahle, sono costruite su premesse gratuite, assunte solo per far quadrare i conti di inferenze dialettiche zoppicanti⁶⁸. Anche il fatto che l'esposizione del 'proposito' cominci parlando di «un oggetto *esterno* presupposto» (§ 115) sarebbe una forzatura fatta in ossequio al «metodo» triadico: Hegel aveva bisogno di un che di «immediato» per poter procedere al secondo momento della costruzione dialettica, e non potendo trovarlo nella volontà del cri-

⁶⁵ Ivi, p. 60, n. 165.

⁶⁶ Cfr. p. 62, n. 176. Il testo tedesco ha *Recht oder Unrecht*.

⁶⁷ Anche il commento alla n. 175 (*ibidem*) si basa su un equivoco. L'affermazione per cui il benessere altrui, assunto come fine, non può giustificare un'azione illecita, scrive Kahle, è una «proposizione identica». Ma naturalmente Hegel parla di azione illecita rivolta non alle stesse persone di cui si persegue il benessere.

⁶⁸ Cfr. ivi, p. 60, n. 166.

minale è stato costretto a porlo nell'oggetto esterno⁶⁹. In realtà in Hegel, in generale, il secondo momento del 'movimento del concetto' non è un che di immediato. Inoltre Kahle non ha capito che il punto di partenza della moralità risiede nel fatto che la volontà soggettiva anzitutto si imbatte nella realtà esterna.

5. Il bene e la coscienza morale (§§ 129-41)

La stessa obiezione serve a contestare il modo in cui avviene il passaggio al livello più alto della moralità. Kahle ha colto che tale passaggio è mediato dal «diritto di necessità» (*Notrecht*), che sta al centro del § 127. La tesi di Hegel è che concedere il diritto di violare la proprietà altrui in caso di estrema necessità, come il rischio di morire di fame (e si tratta, puntualizza, di vero diritto, non di una misura di «equità» presa in deroga al diritto), mette allo scoperto il carattere finito «e quindi l'accidentalità del diritto quanto del benessere»⁷⁰. Mentre il punto di vista del diritto astratto vorrebbe far valere la proprietà in maniera incondizionata, la riflessione morale, che ha a proprio oggetto le condizioni del benessere, svela che così non è, e addita una dimensione superiore all'egoismo proprietario, come pure a ogni morale individualistica⁷¹.

La replica di Kahle è che il *Notrecht* non smaschera affatto la «finitezza» del diritto, bensì mette in evidenza come tra «*tutti* i rapporti giuridici» esista una gerarchia di valore. Esso non segnala un'eccezione, ma la «regola» che sta alla base di ogni ordinamento giuridico, e che poggia

⁶⁹ Ivi, p. 58, n. 159.

⁷⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 128, p. 241 (trad. it. p. 110).

⁷¹ Sul valore sistematico del *Notrecht* cfr. A. Wood, *Hegel's Critique of Morality*, in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017⁴, pp. 131-147 (143-144). Cfr. ora G. Battistoni, *Fondamenti del diritto alla resistenza a partire da Hegel: tra seconda coercizione, diritto di necessità e vulnerabilità*, in «B@belonline», 9 (2022), pp. 51-65.

sul principio per cui «in caso di conflitto ciò che è minore deve piegarsi a ciò che è più importante»⁷². Hegel, a suo avviso, ha estremizzato il senso del *Notrecht* solo per poter giustificare la ‘deduzione’ del concetto di bene, ma lo ha fatto al prezzo di prospettare un superamento del perimetro del diritto che non ha alcuna ragion d’essere.

Ora, tale obiezione reggerebbe se parlando di «finitezza del diritto» Hegel intendesse il dominio giuridico nella sua interezza, come opposto al dominio morale. Ma come si vede dal contesto (l’inizio del § 128) non è così: il diritto che si rivela accidentale e finito è solo quello rivendicato dalla «volontà particolare senza l’universalità del diritto», cioè l’individualismo proprietario⁷³. Di conseguenza la replica di Kahle non tiene; e del resto parlando di *Geringeres* e *Größeres*, di diritti più importanti di altri, si afferma, nel fondo, la stessa cosa di Hegel. Qui, tra l’altro, Kahle si rivela come un giurista non positivista; perché per lui l’esistenza di beni o valori più forti di altri non deriva soltanto dalle norme in vigore, ma sembra avere un fondamento ‘oggettivo’ o, se si preferisce, ultra-positivo. La sua reazione, d’altra parte, nasce dal voler rivendicare che l’ordinamento giuridico è perfettamente in grado di includere e ospitare tutte le distinzioni di valore che anche il filosofo ritiene rilevanti⁷⁴. Detto ciò, è vero anche che la reazione di Kahle si giustifica, almeno in parte, con la forte oscillazione semantica di *Recht* in Hegel. È tale oscillazione, d’altronde, a sciogliere l’apparente contraddizione tra il parlare del *Notrecht* come «diritto» e il dire che qui emerge la finitezza del «diritto»⁷⁵.

⁷² Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 63, n. 180.

⁷³ Com’è confermato, subito dopo, dal § 130, e in special modo dalla sua seconda parte («Il bene [...] ha il *diritto assoluto* di fronte al diritto astratto della proprietà e ai fini particolari del benessere», trad. it. p. 111).

⁷⁴ L’errore consiste, semmai, nel credere che per Hegel occorra uscire dall’ordinamento giuridico per vedere riconosciute istanze morali superiori al diritto alla proprietà privata.

⁷⁵ Qui sorge comunque l’ulteriore domanda se il conflitto tra diritto alla vita e diritto alla proprietà non dovesse comparire già nell’ambito del Diritto astratto.

Questo fraintendimento è spia di quanto il vocabolario dei *Lineamenti* potesse ostacolare la ricezione delle tesi hegeliane presso i giuristi, abituati a dare un significato preciso e univoco ai termini da loro impiegati.

Nel presentare la terza sezione della Moralità, che in Hegel deve fondere il lato formale e astratto della prima con quello ‘contenutistico’ e particolare della seconda, Kahle mantiene separati, com’è nei *Lineamenti*, i due temi che ne sono l’oggetto, il bene (*das Gute*) e la coscienza in senso ‘morale’ (*das Gewissen*); e si concentra solo sui singoli passaggi del ragionamento, ignorandone lo sviluppo complessivo. Le note sono cioè glosse ai paragrafi ciascuno per sé preso, e le annotazioni sono traslasciate⁷⁶.

In uno dei commenti si legge che l’idea che il contenuto particolare del volere si elevi a universale, «alla *oggettività* essente in sé e per sé» (§ 114), «è il presupposto indimostrato dell’intera visione hegeliana del pratico»⁷⁷. Altro non è detto, sicché non si capisce se qui s’intende mettere in dubbio l’esistenza di un ordine pratico-morale oggettivo, espressione del ‘giusto in sé’, o solo la capacità di Hegel di provare che il singolo soggetto possa adeguarsi a tale ordine. Dal contesto sembra molto più fondata la seconda ipotesi. Kahle non esprime mai una posizione scettica rispetto all’esistenza di valori oggettivi, mentre tende a misurare le asserzioni hegeliane sul metro del comportamento empiricamente riscontrabile. Pertanto è probabile che egli abbia inteso l’itinerario concettuale tracciato nella Moralità, e anticipato al § 114, come la descrizione di un processo di elevazione del singolo all’universale, e abbia reagito negando la necessità di tale processo. Se così fosse la sua obiezione mancherebbe il bersaglio, poiché Hegel non ha in mente il piano empirico, dove ovviamente anche per lui non è garantito che il

⁷⁶ Colpisce soprattutto il completo silenzio rispetto alla lunghissima Annotazione al § 140, che contiene una serrata critica alla cultura romantica tedesca.

⁷⁷ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 64, n. 182.

singolo determini il suo volere in maniera non egoistica, bensì quello concettuale.

In un'altra nota si legge che quando Hegel, al § 130, introduce la nozione di «benessere *universale*» come «*universale in sé*, cioè secondo la libertà», adopera «libertà» in un'accezione nuova, come sinonimo di «intangibilità»⁷⁸. Anche in questo caso il commento non è corretto: nel passo in questione si vuol sottolineare che il benessere in sé universale è la libertà⁷⁹. E il termine *Unantastbarkeit* è estraneo al lessico hegeliano e non ricorre mai nei *Lineamenti*⁸⁰; nell'Ottocento è caratteristico, invece, della pubblicistica tedesca di orientamento liberale, in cui designa i diritti inalienabili dell'individuo che lo stato deve far rispettare e rispettare a sua volta. Kahle, che fu anche un opinionista politico e che scrive a ridosso del 1848 (nel vivo del dibattito sulla mancanza di una Costituzione in Prussia), doveva sentirne parlare ogni giorno⁸¹. In tal senso egli era spinto a ricercare anche in Hegel il tema del diritto come sfera di libertà che comporta una limitazione. Eccolo quindi sostenere che, quando al § 130 si legge che «il benessere non è un bene senza il *diritto*», questo diritto è quello «che rispetta la libertà di tutti»; quindi non più solo la libera esplicazione della volontà, secondo l'unica definizione di *Recht* che s'incontra nei *Lineamenti* (al § 29)⁸². E già in precedenza, come s'è visto, egli ritrova in Hegel (§ 125) l'idea che il diritto

⁷⁸ *Ibidem*, n. 184.

⁷⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 130, p. 243 (trad. it. p. 111).

⁸⁰ Il termine non è registrato da H. Glockner, *Hegel-Lexikon*, 2 voll. con paginazione continua, Fromann-Holzboog, Stuttgart 1957², dove si passa da «Umweg» a «Unaussprechbares» (pp. 2498-99). Nulla neppure alla voce *Recht* (pp. 1975-90).

⁸¹ Negli anni qui in esame Kahle pubblicò gli opuscoli *Die Deutsch-Katholische Frage vom protestantischen Gesichtspunkte betrachtet* (Voss, Berlin 1845: <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/649334/1>) e *Die Grundsteuerfrage* (Logier, Berlin, 1849). Sembra inoltre che, subito dopo i moti del marzo 1848, abbia collaborato al giornale di orientamento liberale «Das neue Preußen», diretto da Max Goldschmidt.

⁸² Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 64, n. 185.

sia la «regola [*Richtschnur*] universale dell'agire umano»⁸³. Col che il diritto verrebbe concepito (anche) come norma, che come tale impone un limite all'agire⁸⁴.

Al di là della tenuta o meno dei singoli commenti, ciò che li accomuna è da un lato il loro inerire al nuovo clima politico che si era creato in Germania, alla vigilia del '48; dall'altro l'interesse, naturale in un giurista, per una costruzione unitaria del concetto di 'diritto'. Kahle rimprovera a Hegel di aver raccolto per via, passo dopo passo, le varie componenti di tale concetto, invece di «dedurlo geneticamente» tutt'in una volta⁸⁵. Se lo avesse fatto, prosegue il commentatore, egli si sarebbe accorto che il diritto non è «l'altro lato, o il guscio» del «bene», qualcosa di «diverso» da esso, e che i due concetti sono «*identici*»: «solo ciò che è buono è giusto [*recht*], e il diritto [*das Recht*] non è che la pretesa del bene»⁸⁶. Il paradosso è che questa sintesi, proposta come correttivo degli errori di Hegel, esprime bene il suo pensiero.

Ancora, nella nota al § 133 Kahle osserva come in Hegel l'obbligazione (*Verpflichtung*) compaia prima del dovere (*Pflicht*), sicché il termine derivato precede il termine-radice; e indica in Christian Wolff il precedente di tale inversione⁸⁷. In realtà Hegel ha preso spunto, piuttosto, da Kant, nel quale l'obbligazione, quale determinazione generale della volontà rispetto alla legge morale, 'precede' il singolo dovere. L'accostamento a Wolff, filosofo determinista per eccellenza, serve a Kahle per rafforzare l'immagine di un Hegel negatore della libertà individuale. Infatti, poco oltre si legge che dal punto di vista hegeliano l'idea del

⁸³ Ivi, p. 61, n. 170.

⁸⁴ Qui si sarebbe dovuto richiamare l'«imperativo giuridico» formulato al § 36 – «*sii una persona e rispetta gli altri come persone*» –, che combina l'espressione della libertà come diritto soggettivo e la sua limitazione.

⁸⁵ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 61, n. 170.

⁸⁶ Ivi, p. 64, n. 186.

⁸⁷ Ivi, p. 65, n. 191, con riferimento a C. Wolff, *Philosophia practica universalis*, Renger, Francofurti et Lipsiae, 1739, §§ 143, 224.

bene s'impone al singolo come una necessità, sicché al dovere in senso proprio non è lasciato alcuno spazio⁸⁸.

Quando poi si arriva alla coscienza morale (*Gewissen*), e la si trova descritta come «*lato formale* dell'attività della volontà», ancora sprovvista di un «contenuto oggettivo» (lo può trovare «soltanto nel punto di vista dell'eticità»)⁸⁹, Kahle commenta che se il bene è una rappresentazione vuota allora «il soggetto non può trovare una ragione determinante neppure nel suo arbitrio», sicché «non sa ciò che vuole» ed è preda dei «tormenti dell'incertezza»⁹⁰. Il che è inesatto dal punto di vista di Hegel, per il quale il soggetto non ha bisogno di conoscere il bene per 'sapere ciò che vuole'. Il problema specifico della dimensione morale è la compresenza di un fattore soggettivo e di uno oggettivo, i quali possono non incontrarsi. La libertà soggettiva e la certezza della coscienza sono fattori necessari per l'agire, ma di per sé non svelano che cosa è buono e possono degenerare nella vanità e nel male.

Tale capovolgimento dialettico, che dal bene, attraverso la mediazione della coscienza morale, conduce al male, è l'argomento dei paragrafi che chiudono la seconda parte dei *Lineamenti* (139 e 140). Di ciò il commento non si occupa. Kahle salta a piè pari anche la ricchissima Annotazione al § 140, e corre al paragrafo che segna il «passaggio dalla moralità all'eticità» (§ 141), cui riserva una delle riflessioni più lunghe del suo libro. Rispetto a tale 'passaggio' egli contesta che da due astrattezze, quali sono per Hegel, a questo stadio, sia il bene che la coscienza morale – le espressioni usate sono «*universalità astratta* del bene» e «soggettività aleggiante per sé nella sua vanità» – può derivare qualcosa di concreto tanto poco quanto un raggio di luce potrebbe scaturire da

⁸⁸ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 66, n. 192.

⁸⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 137, p. 254 (trad. it. p. 116).

⁹⁰ Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., p. 66, n. 195. Nel testo tedesco c'è un gioco di parole tra *Gewissen* e *Ungewißheit* («incertezza»).

ombra e oscurità⁹¹. Una volta di più a essere contestato è la cogenza dell'inferenza dialettica. Da due «unilateralità», quali sono un «bene senza soggettività e determinazione» e una «soggettività senza l'essente in sé» (§ 141 Annot.), non può derivare né la loro conversione nel concreto – il bene che si realizza nel volere dei soggetti, una soggettività che vuole il bene in sé –, né la loro «unione»⁹². E qui andrà riconosciuto che il commentatore, al netto delle sue incomprensioni⁹³, ha colto una difficoltà o carenza effettiva nella dimostrazione proposta da Hegel⁹⁴.

6. Conclusioni

Se, in conclusione, ci si chiede quale utilità abbia avuto riesumere un testo redatto in fretta e zeppo di equivoci, le risposte che è lecito ricavare dalle analisi precedenti sono due.

La prima riguarda la storia intellettuale. Il commentario di Kahle rivela, al netto dei seri limiti del suo autore, quanto i *Lineamenti* fossero difficili da comprendere ad appena venticinque anni dalla loro pubblicazione. Ciò dipese anche dal fatto che le coordinate filosofiche erano cambiate nel frattempo. Kahle, troppo giovane per aver potuto seguire le lezioni da Hegel, dimostra di non riuscire a districarsi nella struttura dello spirito oggettivo pur avendo studiato a Berlino, e ci dà così un

⁹¹ Ivi, p. 68, n. 201, su Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 141, p. 202 (trad. it. p. 131).

⁹² Kahle, *Darstellung und Kritik*, cit., pp. 67-68, n. 200, con citazioni dall'Annotazione al § 141.

⁹³ In particolare, Kahle sostiene che Hegel sotto il concetto di bene «sottintende il mondo empiricamente trovato» (p. 68, n. 200), contro ogni evidenza testuale, e probabilmente al fine di accreditare l'immagine di un pensatore 'panteista' e irreligioso.

⁹⁴ In effetti anche gli interpreti più avvertiti sembrano aver trascurato la conclusione del § 141 e l'Annotazione allo stesso paragrafo. Di essi non si parla né nel commentario a più mani curato da Siep (cfr. *supra*, n. 71), né nella monografia di A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. Sul punto cfr. Menegoni, *La morale*, cit., p. 152 e n. 64.

buon esempio del tramonto dei grandi sistemi della ‘filosofia classica tedesca’⁹⁵.

Alcune delle sue riserve mostrano invece la resistenza che un giurista a metà Ottocento sentiva di dover opporre al modo in cui Hegel aveva trattato il ‘diritto’ e i suoi istituti principali. Tali riserve sono interessanti per due motivi. Anzitutto perché rivelano il rifiuto di una concezione estranea tanto al giusnaturalismo tradizionale quanto all’elaborazione dottrinale del diritto positivo, che era l’indirizzo verso cui i giuristi tedeschi si stavano orientando in ambito teorico. Inoltre perché segnalano la difficoltà di comprendere e maneggiare le nozioni giuridiche ripensate in chiave ‘speculativa’, a partire dall’estensione e polivalenza del concetto di *Recht* in Hegel, che comprendendo entro di sé tutte le forme di esistenza ed espressione della libertà fa a pugni con la distinzione tra sfera giuridica e sfera morale e in tal modo mina alla base la delimitazione del campo del diritto, su cui i giuristi avevano cercato di fondare l’autonomia della propria disciplina già prima di Hegel⁹⁶.

⁹⁵ Kahle si addottorò in Filosofia nel febbraio 1832, poche settimane dopo la scomparsa di Hegel. Gli unici dati conosciuti su corsi filosofici da lui seguiti riguardano il periodo in cui frequentò alla Facoltà di Legge, dal semestre invernale 1822-23 a quello estivo 1825. L’attestato degli studi compiuti presso tale Facoltà, che reca la data 16-7-1825, è conservato all’Archivio dell’Humboldt-Universität di Berlino (*Acta betreffend Abgangs-Zeugnisse*, vol. XIII: 1825, vom 13. Mai bis 3 August incl. Litt. A, No. 27.6, nr. 884, ff. 132-135). Esso contiene due giudizi – su un corso di Logica (1824-25) e uno di Etica (1825) – di Heinrich Ritter (1791-1869), importante storico della filosofia, di cui nel 1824 era apparso un *Abriß der Logik*. Ritter, che fu in rapporti di amicizia con Schleiermacher, Ranke e Savigny, fu professore di Filosofia a Berlino dal 1823 al 1833, cfr. G. Scholtz, *sub voce*, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. 21 (2003), pp. 656-657. È probabile che Kahle abbia discusso la tesi su Hume con lui.

⁹⁶ Il fatto che Kahle non sia riconducibile alla ‘scuola storica del diritto’ implica che la sua critica non è una reazione agli attacchi sferzanti che Hegel aveva riservato a Hugo (espressamente) e a Savigny (allusivamente). Sul processo di autonomizzazione della scienza giuridica rispetto alla filosofia mi permetto di rinviare all’*Introduzione* e alle considerazioni conclusive di C. Bertani, *L’enorme sproporzione. La filosofia del diritto nella scuola hegeliana (1821-1845)*, FrancoAngeli, Milano 2023.

L'altro motivo di interesse è di ordine teoretico. I fraintendimenti di Kahle derivano perlopiù dalla non padronanza del lessico 'tecnico' di Hegel oppure dal non aver capito il senso delle sue argomentazioni. Nel dissiparli si è avuta l'occasione di ritornare sui contenuti salienti della teoria hegeliana della moralità e di comprenderli meglio.

JUDITH SHKLAR

Francesca Rigotti

Abstract

A portrait of a political theorist and philosopher, both similar to and different from Hannah Arendt: similar in that, like Arendt, she was a German-mother tongue European refugee Jew, working in the United States. Different in that she was a staunch defender of a special kind of rawlsian liberalism: the liberalism that frees from the fear of interference and arbitrariness of power, including state power. A foundational, fundamental, topical thinker.

Keywords

Liberalism, fear, skepticism, cruelty, injustice

Vi parlerò di una filosofa politica. Forse una teorica più che una filosofa politica, un po' come Hannah Arendt. Viveva e insegnava a Harvard ma non era americana di origine. Si chiamava Judith Shklar. Di Judith Shklar è noto anche in Italia, in particolare, un piccolo saggio che si intitola *The Liberalism of Fear* (Il liberalismo della paura). Parleremo di questo ma anche del suo pensiero in generale. Un'autrice e un testo importanti, fondamentali, fondanti, attualissimi, che mettono in gioco il valore della libertà già subito nel titolo, celato dentro il termine *liberalism*, liberalismo. E intorno al quale altri valori prendono posto, e anche alcuni sentimenti o stati d'animo, come la paura. Anche la paura è subito lì in prima fila nel titolo, e dire che eravamo nel 1989, e la paura non era ancora tanto cresciuta e non si era ancora tanto dilatata fino a diventare, come è stato detto molto prima del Covid, la "cifra della nostra epoca". Il titolo del saggio, lo spiego subito perché non è evidente,

anzi è controintuitivo, tratta del liberalismo come rimedio alla paura. Il *liberalism of the fear* è il liberalismo che libera dalla paura. Quale liberalismo e quale paura? Ci arriveremo dopo aver presentato la nostra autrice, Judith N. Shklar e dopo avere schizzato l'itinerario che vi propongo.

Dunque l'itinerario sarà il seguente: vita e opere della nostra autrice, che non è molto nota anche se meriterebbe di esserlo, e che negli Stati Uniti è conosciuta e studiata alla stessa stregua di Hannah Arendt. Diremo qualcosa del suo pensiero in generale, soffermandoci su due libri e un saggio. A proposito di quest'ultimo ne esporremo i contenuti e presenteremo la teoria del liberalismo della paura ivi elaborata. Ci chiederemo poi se la paura che ossessionava Shklar e contro la quale ella esaltava il ruolo del liberalismo sia la nostra stessa paura, e la risposta suppongo che sorprenderà e ha sorpreso anche me. Quando incontrai per la prima volta gli scritti di Shklar, una ventina di anni fa, pensai che la dottrina del liberalismo rimaneva, ma che la paura da cui doveva proteggere era cambiata. Mi sbagliavo. Ci serve sempre, ora come allora, un liberalismo che ci liberi dalla paura, come ci servono una buona dose di scetticismo e pure la capacità di affrontare le questioni in negativo, partendo non da ciò che le cose sono, ma da quello che non sono.

Una pensatrice scettica

Partiamo dunque con l'autrice di cui diremo, in primo luogo, che era una pensatrice scettica. Scettica non nel senso banale di manifestare un atteggiamento disfattista verso ogni principio e verità; scettica nella accezione filosofica di sospendere il giudizio e dubitare delle certezze di ordine generale. Scettica in quanto dubitare, l'attività principale dello scettico, non è rifiutare tutto. È affermare valori come la libertà con la convinzione che non dovrebbero essere dati per scontati ma sempre sorvegliati e controllati di fronte alle sempre possibili tendenze autoritarie e paternaliste. Come divenne scettica Judith N. Shklar? Lo si può ricostruire dalla sua biografia?

Judita (Dita) Nisse era nata a Riga, in Lettonia, nel 1928, da genitori ebrei tedeschi, e il tedesco fu la sua lingua madre. Morì nel 1992 a 64

anni – le mancavano pochi giorni a compierli – di infarto, come Hannah Arendt. Come nel caso di Arendt, in tedesco pronunciò le prime parole e lesse i suoi primi libri¹. La vita a Riga, in particolare lo scarto presente tra gli alti livelli intellettuali e affettivi della vita in famiglia, aperta, liberale, non-convenzionale, e l'ambiente ostile, gretto e antisemita che la circondava, la indussero da subito a sviluppare un atteggiamento di cautela se non addirittura di cinismo verso gli altri. Nel 1938, quando Dita aveva 11 anni, la famiglia decise di fuggire, riuscendo ad approdare dapprima in Svezia, poi in Giappone (con la ferrovia transiberiana!) e infine in Canada, a Seattle, per stabilirsi a Montréal. Da quelle avventure di viaggio le rimase un gusto particolare per l'umor nero. E anche una certa inclinazione allo scetticismo. All'università di Harvard era arrivata nel 1951 come *graduate student*, dopo aver frequentato la McGill University di Montréal, e lì rimase, avendo scoperto la sua vocazione, ovvero lo studio della scienza politica, e avendo ricevuto un'offerta di lavoro che le permetteva di praticarla a livelli accademici. Giovanissima, Dita Nisse divenne la signora Shklar sposando il medico dentista ebreo Gerald Shklar («la cosa di gran lunga più intelligente che abbia fatto»), col quale ebbe tre figli.

Nel ricordo di Shklar la Harvard degli anni '50 del '900 era assai diversa da quella degli anni successivi: ben più snob e ipocrita. Il ritratto che ella schizza di alcuni studenti ignoranti, opportunisti e arroganti, e però ricchi, è tutt'altro che tenero. Come severo è il ritratto delle donne di Harvard, per lo più mogli di docenti dedite a promuovere la carriera del marito e ad allevare figli, che le proponevano di partecipare alle sedute di cucito da lei abborrite. Dopo la laurea, la carriera e la vita di Shklar continuarono in salita: assistente, docente a metà tempo e poi stabile, autrice di libri stimati, membro di varie associazioni fino

¹ Dalla sua autobiografia intellettuale: J.N. Shklar, *A Life of Learning. Charles Homer Haskins Lecture for 1989*, in American Council of Learned Societies, Occasional Paper No. 9, <http://www.acis.org/op9.htm>.

alla presidenza, nel 1989, della American Political Science Association, qualche anno prima della morte, avvenuta per infarto nel settembre del 1992, pochi giorni prima che compisse 64 anni. Insomma una studiosa di teoria politica e di storia delle idee filosofico-politiche, profondamente introspettiva come si conviene a una vera scettica; una madre e una moglie con una vita familiare appagante; una docente dotata di una forte carica umana apprezzata da studenti e colleghi, nel ritratto che di lei molti lasciarono². Questo fu Judith N. Shklar. Ma anche una rifugiata, una profuga, oggi diremmo una migrante, riuscita a raggiungere livelli altissimi nel sistema americano competitivo e conservatore, devota alla causa universitaria e agli Stati Uniti, che sempre e ovunque nei suoi scritti definisce *our country*. Non una femminista però («I am not a real feminist»³) e nemmeno una «ista» di qualsiasi altro movimento, proprio perché infanzia, vocazione e prime esperienze l'avevano resa restia a unirsi a qualunque movimento nonché a sottomettersi a un sistema di pensiero collettivo⁴, l'avevano fatta diventare l'individualista e la scettica che sempre rimase.

Prima di andare oltre presento qui l'elenco delle sue opere. Non tante. Più alcuni saggi e articoli rientrati poi in volumi collettanei. Un numero equilibrato, che riflette una carriera equilibrata e tutto sommato liscia, facile.

1. *After Utopia: The Decline of Political Faith* (1957)
2. *Legalism: Law, Morals, and Political Trials* (1964)
3. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (1969)

² Cfr. le introduzioni ai suoi libri, i necrologi, tra i quali quello di Sheila Benhabib; i ricordi personali di Salvatore Veca che la conobbe e che me ne parlò: «Judith era assolutamente e devotamente americana...Lei non aveva altra identità se non quella della cerchia della tradizione democratica e *liberal* americana (e dell'accademia, che venerava)». Comunicazione personale a me (F.R.) del 9 marzo 2004.

³ Shklar, *A Life of Learning*, cit., p. 8.

⁴ Cfr. *ibidem*.

4. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind* (1976)
5. *Ordinary Vices* (1984) (tr. it. *Vizi comuni. Crudeltà, ipocrisia, snobismo, tradimento, misantropia*, 1986 e 2007)
6. *Montesquieu* (1987) (tr. it. *Montesquieu*, 1990)
7. *The Faces of Injustice* (1990) (tr. it. *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, 2000)
8. *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (1991) .

Mi soffermerò in particolare su due di questi, *I volti dell'ingiustizia* e *Vizi ordinari*, e su un saggio, *Liberalismo della paura*. Ma ancora qualcosa sull'autrice.

Una vita americana

Non si renderebbe giustizia alla personalità di Judith N. Shklar se non si riconoscesse che, nel suo diffuso scetticismo teorico e metodologico, alcune certezze e fedeltà e devozioni profonde e incrollabili le aveva: in particolare, verso la patria d'adozione che per lei è la patria *tout court*, gli Stati Uniti d'America. E questo nonostante il fatto che gli Stati Uniti fossero ai suoi occhi, e proprio in quanto *la* democrazia liberale per eccellenza, il paese d'elezione dei vizi comuni. Di quelli minori di ipocrisia, snobismo, misantropia, infedeltà, ma anche, nel passato, del vizio supremo della crudeltà, attraverso la terribile pratica specificamente americana della schiavitù, sulla quale torneremo. Prova della sua assoluta devozione è l'uso saldo, costante e appassionato, talvolta così pervasivo da diventare fastidioso, del «noi» di appartenenza, da parte di Shklar, quando si trova a parlare degli Stati Uniti. I suoi testi ne traboccano. La sua fu una vita americana, perché Judith N. Shklar era diventata una cittadina americana e volle vivere una vita americana nel senso più pieno. Conosceva e insegnava la storia, la politica e la cultura della nazione meglio dei suoi concittadini (inclusi i colleghi dell'università) e ne scriveva con impegno personale. Al tema dell'esilio si dedicò negli

ultimi anni della sua vita⁵, chiedendosi a chi devono essere fedeli e leali gli esiliati: alla madre patria? Al nuovo luogo di residenza? Agli esiliati è precluso fare ciò che la maggior parte della gente fa con naturalezza, accettare cioè come dati gli obblighi e la lealtà politica. Gli esiliati devono prendere decisioni in merito. Possono comportarsi come Willy Brandt, che tornò in Germania dopo anni di esilio forzato in Norvegia, dopo aver acquistato la nazionalità norvegese e appoggiato la Norvegia nella guerra contro la Germania, sostenendo che aveva mantenuto fede alla vera Germania. Oppure possono scegliere la strada di quegli ebrei tedeschi che non ritennero di avere motivi di lealtà verso la Germania nemmeno dopo la distruzione dello stato nazista, e che in minima parte tornarono, come Adorno, ma prevalentemente rimasero negli Stati Uniti, come Hans Jonas e, ancora una volta, Hannah Arendt. Secondo Shklar comunque il grado di esclusione subito dagli esiliati è così alto che i rifugiati espulsi senza alcuna speranza non hanno più alcun obbligo politico nei confronti del loro stato d'origine. Anzi, ribadisce, i rifugiati possono essere paragonati agli schiavi neri d'America, perché l'ingiustizia loro perpetrata è altrettanto crudele e oltraggiosa quanto la schiavitù⁶. Così doveva essersi sentita Dita Nisse, come la schiava di una piantagione del sud, per decidere di offrire tutta la sua lealtà e la sua devozione alla nazione che l'aveva accolta, che le aveva dato la cittadinanza e il lavoro, mantenendo del rapporto coi luoghi d'origine la conoscenza delle lingue europee (sicuramente almeno tedesco e francese⁷), ma adottando pienamente, nella sua vita pienamente americana, la lingua inglese. Anche nelle osservazioni di Shklar sull'esilio e sulla cittadinanza ritorna quindi, per il tramite della schiavitù, l'argomento

⁵ Cfr. J. N. Shklar, *Obligation, Loyalty, Exile* e *The Bonds of Exile* (uno degli ultimi scritti di Shklar), in Ead., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., pp. 41; 45; 50; 52.

⁶ Ivi, p. 52.

⁷ Cfr. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 364

dei vizi comuni e tra questi del più crudele dei vizi, la crudeltà, fulcro e filo conduttore della sua opera.

Cominciamo quindi da *Vizi comuni*.

Il più crudele dei vizi

Quando scrisse *Ordinary Vices* (tradotto in italiano col titolo di *Vizi comuni*), nei primi anni Ottanta del '900, Judith N. Shklar era una affermata studiosa e una apprezzata docente di teoria politica all'università di Harvard. *Vizi comuni* precedeva il penultimo saggio, *I volti dell'ingiustizia*⁸, insieme al quale veniva costruendo un percorso comune alla ricerca del male assoluto.

Quali vizi interessavano Shklar è presto detto. Non i vizi privati della tradizione pagana, raccolti e modificati dal cristianesimo in peccati, cioè da inclinazioni e disposizioni al male del carattere (vizi), a vere e proprie trasgressioni, come tali coscientemente percepite e deliberatamente volute (peccati)⁹. Quelli di Shklar sono i vizi laici pubblici e politici, sono le passioni negative che corrodono il cuore dei sudditi e dei cittadini di imperi e repubbliche. Ora, nella tradizione religiosa cristiana i peccati sono dominati da un peccato principale che tutti li sovrasta, li influenza e li dirige, cioè il peccato di superbia – il voler essere “come Dio” –, radice di tutti i mali. Così, anche i vizi comuni sono presieduti da un vizio principale, quello che Shklar, seguendo il suo maestro spirituale Montaigne, sceglie di «mettere al primo posto»: la crudeltà. Senza di-

⁸ Si tratta di J.N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven, 1990; tr. it. di R. Rini, *I volti dell'ingiustizia: iniquità o carriva sorte?*, Feltrinelli, Milano 2000.

⁹ Della vasta letteratura su vizi e peccati vengono qui citati solo due testi importanti: M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State University Press, 1952, rist. 1967, e C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.

chiararlo apertamente, forse senza esserne neppure consapevole, Judith N. Shklar effettua un'operazione analoga a quella compiuta da Gregorio Magno allorché questi effettuò, nel secolo VI, la riorganizzazione e la classificazione dei vizi/peccati. Gregorio infatti li ridusse al numero canonico di sette, tolse la vanagloria e mise in testa a tutti un super-peccato, la superbia, il peccato di Lucifero e di Adamo, causa e origine degli altri peccati. Così, anche Shklar riduce i suoi vizi ordinari al numero di cinque e mette in testa a tutti il super-vizio della crudeltà. Perché? Perché il «mettere al primo posto la crudeltà» significava affermare che l'afflizione di dolore fisico, e solo secondariamente morale, è il male assoluto (crudeltà da crudo, come già spiegava San Tommaso, cioè duro, non cotto e di conseguenza intenerito). Da questa asserzione Shklar derivava una vera e propria teoria politica, che dal titolo del suo forse più famoso saggio si potrebbe definire del “liberalismo della paura”¹⁰. Gli altri vizi che vengono dopo la crudeltà, in primo luogo il tradimento, oltre all'ipocrisia, allo snobismo e alla misantropia, sono individuati come tali soprattutto in quanto contengono la tendenza a favorire ed intensificare la crudeltà stessa.

Analisi acute e lungimiranti ci hanno indotto a ritenere che sia non il dolore fisico bensì il male morale dell'umiliazione la peggior condizione che si possa infliggere all'altro¹¹. Shklar invece, pur riconoscendo il profondo disagio e malessere psichico causati dall'umiliazione e dal dolore

¹⁰ J.N. Shklar, *Liberalism of Fear*, in *Liberalism and the Moral Life*, ed. by N. Rosenblum, Harvard University Press, New Haven, 1989, ora anche in *Political Thought and Political Thinkers*, ed. by S. Hoffmann, foreword by G. Kateb, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998. Cfr. V. Maimone, *Judith N. Shklar e il liberalismo della paura. Una teoria etico-politica*, in «Papers del Centro di Filosofia Sociale dell'Università di Pavia», <http://cfs.unipv.it/opere/maimone/shklar.htm>.

¹¹ Su questo si veda, per esempio, A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, New Haven, 1996, tr. it. di A. Villani, *La società decente*, Guerini, Milano 1996; e A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

morale, non esitava a mettere al primo posto la sofferenza fisica e la pena delle vittime – innocenti o no, ma chi può dirlo? – angariate, torturate, mutilate, offese nel corpo e nello spirito, uccise solo perché si trovavano nel posto sbagliato nel momento sbagliato – *e la guerra è sempre la scelta più sbagliata e più crudele*.

I volti dell'ingiustizia

Insomma, e per concludere questa parte, il mettere la crudeltà al primo posto, nell'elenco dei vizi pubblici, è il modo col quale Judith N. Shklar esplicita il proprio metodo di lavoro, ben esplicitato ne *I volti dell'ingiustizia*, che non è quello di cercare il *summum bonum*, ovvero bontà e giustizia, ma il *summum malum*, i vizi peggiori quali crudeltà e ingiustizia. Era insomma maggiormente interessata – come scrisse di lei Stanley Hoffmann – a metterci in guardia contro le varietà di governi malvagi e crudeli che nel dirci che cosa deve comportare un governo buono¹². Questo perché accordarsi sull'aspetto negativo di un fenomeno è più facile che trovare un momento comune nel suo aspetto positivo. È metodologicamente più agevole e riscuote maggiore consenso riuscire a dire quello che una realtà, un'idea, un concetto, *non* sono, piuttosto che definire quello che sono. Si tratta di un metodo *a negativo*, sostenuto e sviluppato per esempio da Salvatore Veca: sul bene, illustrava Veca, abbiamo opinioni specifiche e divergenti, difficili da conciliare; sul male, sulla crudeltà e sull'ingiustizia invece le nostre idee convergono facilmente. Del male insomma riusciamo a parlare servendoci di una sorta di esperanto etico ampiamente condivisibile e condiviso¹³.

¹² S. Hoffmann, *Prefazione* a Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. XXIII.

¹³ Cfr. S. Veca, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002, ma anche *La penultima parola e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Di chi è la colpa? La colpa è degli altri, sistematicamente. Un modo di pensare alquanto diffuso in molti paesi, e anche un modo per trasformare una catastrofe naturale, una disgrazia imprevista, in una ingiustizia, proprio perché ciò permette di identificare un colpevole sul quale sfogarsi, che è più semplice che non assegnare colpe a se stessi o al destino, cui dei nostri guai non importa nulla.

Il colpevole dei nostri guai non è la natura e neanche il nostro modo di gestirla, ma l'altro, *tout court*. La colpa è degli altri, dunque. Lo notava con acume Judith Shklar: cercare il colpevole, individuare il responsabile è diventato negli Stati Uniti lo sport nazionale, scriveva Shklar quarant'anni fa. Trasformata ogni sventura in ingiustizia e sopruso, si va a caccia del colpevole anche quando si deve fare «il possibile per le vittime, senza stare a chiederci se il caso ricade nell'uno o nell'altro ambito»¹⁴. Comune è anche la tendenza a cercare cospirazioni, complotti e congiure dove non ce n'è neanche l'ombra: forse staremmo meglio se riuscissimo ad accettare i fardelli naturali e sociali che la vita ci impone. Eppure anche nel caso di disgrazie naturali le soperchierie di chi detiene il potere possono dar luogo a gravi ingiustizie. Se poi si combinano con eredità del passato, errori tecnologici, fraintendimenti, confusione, improvvisazione, saremo di fronte a responsabilità umane nella gestione della disgrazia, in cui però non è così facile identificare personalmente i responsabili. Ma alla fine la responsabilità vera è dei cittadini, se tollerano e accettano in silenzio leggi che considerano inadeguate, ingiuste e stolte.

Il saggio: *Il liberalismo della paura*

Veniamo ora al saggio sul liberalismo della paura che contiene una teoria dei diritti in base alla quale *il primo diritto non è il diritto alla vita* bensì il diritto ad essere protetti dal primo vizio, che a sua volta non è,

¹⁴ Shklar, *I volti dell'ingiustizia*, cit., p. 69.

nella teoria di Shklar, la superbia bensì la crudeltà, com'è già sappiamo. Tutti i diritti, anzi, dovrebbero essere impegnati a proteggere l'uomo dalla crudeltà. La crudeltà è il più crudele dei mali (anche aprile è il più crudele dei mesi, ma questa è un'altra storia). La crudeltà ispira la paura e *la paura distrugge la libertà. La paura distrugge sempre la libertà.* Questo non significa secondo Shklar che un sistema liberale non debba essere coercitivo e in alcuni casi incutere paura: un minimo di timore per la punizione in caso di trasgressione è implicito in ogni sistema legislativo, anche nel più liberale e democratico.

Ma che cosa si intende per liberalismo, che cosa intende Shklar? Non certo quella robaccia che predica che il sistema di tassazione progressiva distrugge il benessere, o che le disparità salariali estreme sono funzionali. La dottrina liberale prende le mosse 1. dalla teoria della libertà dell'individuo quale bene primario, e si articola poi in correnti diverse e divergenti a seconda del significato e dei limiti che essa dà alla libertà stessa. Il liberalismo esalta la libertà individuale che si nutre della diversità di attitudini e di capacità e difende una 2. concezione della società individualista, conflittualista e pluralista.

Il liberalismo è una cultura politica all'interno della quale si inserisce la democrazia, che in assenza di questa cultura, contesto, ombrello o come la si voglia chiamare, si ridurrebbe a una mera procedura di voto in grado di eleggere anche chi la democrazia la soffocherà, come avvenne con le libere elezioni democratiche che portarono al potere Hitler in Germania, o Hamas in Palestina nel 2006, o con il referendum del 2017 in Turchia che concesse poteri da satrapo orientale al presidente Erdogan.

Un punto che Shklar considerava rilevante e sul quale concordava con Montesquieu, uno dei suoi santi scettici, insieme a Montaigne, è quello relativo alla separazione dei poteri, molto più efficace della costituzione mista: certo che se esecutivo e legislativo coincidono perché non c'è opposizione, il principio della separazione dei poteri perde di energia ed efficacia, e anche qui forte è il legame con la contemporaneità.

Il senso profondo delle asserzioni di Shklar è che il sistema liberale deve prevenire dalla paura creata da atti di forza arbitrari, inaspetta-

ti e non necessari *perpetrati dallo stato*, per esempio atti di crudeltà e di sopruso ed eventualmente di tortura eseguiti da corpi istituzionali come esercito, polizia e servizi segreti. Del resto sappiamo che la paura è per Montesquieu il principio del dispotismo: soltanto quando si è liberi dalla paura si può conoscere e si può agire in libertà. La paura, lo sappiamo, «destroys freedom»¹⁵. Soggetti alla paura, gli individui perdono l'energia che costituisce la libertà. E poiché sono i governi a detenere i mezzi più potenti per controllare la gente, è dei governi che si deve sospettare¹⁶ ed è dei governi che ci si deve indignare. I modelli di interazione sociale che promuovono, anche indirettamente, la paura non giustificata, diventano così bersagli dell'opposizione liberale. Il problema è che a causa della loro propensione di fondo alla paura le società democratiche sono altamente vulnerabili alla manipolazione. Di nuovo, la propensione delle democrazie alla paura. Ma la paura non era il principio dei regimi dispotici, secondo Montesquieu? Mentre della monarchia era l'onore e della democrazia repubblicana la "virtù".

Liberalism of fear

Continuo con le posizioni di Shklar proponendo ora un breve riassunto del suo saggio.

Il liberalismo, vi spiega l'autrice, è:

1. una precisa dottrina politica, non una filosofia di vita, e ha uno e un solo scopo prevalente: assicurare le condizioni politiche necessarie per l'esercizio della libertà personale. È dunque una nozione politica, che non contiene alcuna dottrina sul come le persone dovrebbero condurre le loro vite o quali scelte personali dovrebbero compiere. Non è nemmeno sinonimo di modernità, anche se è nato in età moderna, nell'Europa post-riformata, come

¹⁵ Ivi, p. 2.

¹⁶ Cfr. Shklar, *Liberalism of Fear*, p. 21.

reazione alle crudeltà delle guerre di religione, nel momento in cui si comprese (alcuni compresero) l'importanza della libertà di espressione religiosa, cioè di poter compiere le proprie scelte in materia di religione senza interferenza dell'autorità pubblica e la centralità dell'individuo. Liberi e libere dagli orrori inflitti da un cattolicesimo autoritario che pretendeva di essere unico vero depositario della vera e santa fede, e consapevoli del fatto che la crudeltà è un male assoluto. In particolare il liberalismo della paura è una dottrina strettamente politica, anche se fu sostenuto e incoraggiato dallo scetticismo delle scienze naturali suo naturale alleato. Liberalismo, possiamo aggiungere noi alcuni decenni dopo, non è sinonimo di globalizzazione e nemmeno di egoismo o di iolatria o individualismo esasperato. Di individualismo sì, contro collettivismi e comunitarismi. Vi sono altre forme di liberalismo, continua poi Shklar: il liberalismo dei diritti naturali o il liberalismo dello sviluppo personale. Più forte ancora però

2. il liberalismo della paura che assicura la libertà dall'abuso di potere da parte dei governi. I governi degli stati detengono il potere militare, poliziesco e persuasivo, scriveva Shklar, ma possiamo aggiungere, senza ombra di sbagliarci, che i governi controllano anche parte del potere, anzi dello strapotere mediatico. La paura dal quale il liberalismo vuol prevenire è, ripetiamo, quella creata da
3. atti di forza arbitrari, inattesi, non necessari praticati dalle istituzioni governative, da gruppi militari, dalla polizia. Sola eccezione ammessa, il male inevitabile della punizione, condotta seguendo le leggi e senza lasciare spazio all'arbitrio.

Il punto di Shklar è chiarissimo:

4. abbiamo bisogno di quel liberalismo affinché ci difenda dal potere dello stato, del governo e del potere che essi possiedono sulla vita dei cittadini. Affinché ci protegga da chi pensa con allarmante sicurezza che cosa sia meglio per i cittadini: pensiero che è la quintessenza del paternalismo, che considera i cittadini quali minori cui prescrivere benevolmente che cosa possono e devono

fare e che cosa no, e di fronte al quale in alcuni casi i cittadini delegano la loro autonomia e responsabilità per rientrare volenterosamente nei ranghi dei minori e prestare gioiosa e mansueta obbedienza; abbiamo bisogno del liberalismo affinché ci difenda da chi crede di poter individuare con disinvoltura priorità tra i valori e tra i diritti quando il problema è diventato di difficilissima soluzione nel momento in cui ci siamo lasciati alle spalle Dio e la natura quali fonti autoritative. Forse tra tutti potremmo dare la priorità a vita-dignità-libertà ma in quale ordine? Che cosa viene prima, la dignità, la libertà o la vita, e c'è vita, e che vita, senza dignità e senza libertà? Se Dio è morto non è che tutto è permesso, ma è che tutto è diventato più difficile, come trovare una soluzione assoluta in caso di conflitti tra diritti e valori. Affermiamo con Shklar che è importantissimo mettere i diritti al primo posto perché ciò impedisce che in nome del bene comune possano essere emanate leggi contrarie ai diritti stessi. La legge può notoriamente garantire le peggiori ingiustizie, scrive Shklar, come nel caso delle leggi sulle donne e gli schiavi. E la schiavitù è la negazione assoluta dell'eguaglianza dei diritti politici, è il sommo male dal quale il liberalismo dovrebbe liberare.

L'interesse di Shklar è quello di allertare da governi autoritari, dall'ingiustizia. Il suo procedimento è “negativista”, come già sappiamo, nel senso che parte dal male, dall'ingiustizia, dall'abuso e dal sopruso dei governi, dai quali occorre mettere in guardia.

Anzi essere ingiusti è per lei qualcosa di più che non essere giusti: è chiudere gli occhi di fronte ai soprusi e alle ingiustizie, per esempio quelle che hanno fatto sì che la forbice tra i ricchi e i poveri **sia sia** enormemente allargata, e che di fronte ai guadagni stratosferici di Amazon e delle compagnie farmaceutiche stiano la disoccupazione o l'occupazione limitata di milioni di svantaggiati. Il liberalismo della paura non parte dal sommo bene da raggiungere ma dal sommo male da evitare; è una posizione negativa e influenzata dallo scetticismo, e che tiene conto anche dei cosiddetti mali minori, trascurati invece da Hannah Arendt.

Shklar e Arendt

E qui forse potremmo dire qualcosa sulla questione di mali minori, ma prima ancora qualcosa sulla posizione di Shklar e Arendt, che negli Stati Uniti ricevono attenzione e commenti a pari livello, come si è già accennato, mentre in Europa Shklar è poco conosciuta. Shklar, di 22 anni più giovane della collega, si confrontò tutta la vita con Arendt, dopo averla conosciuta negli anni '50 nei Seminari organizzati a Harvard da Carl Joachim Friedrich, il suo *Doktorvater*. Shklar non è tenera con Arendt, alla quale forse invidiava l'eccellente formazione liceale e universitaria che le aveva permesso una profonda conoscenza dei classici e delle loro lingue. Shklar descrive l'istruzione ricevuta da Arendt nel liceo tedesco (greco, latino, filosofia, letteratura) come una eccellente *Bildung* per la quale sembra provare rimpianto. Riteneva però anche che Arendt fosse un'epigona dell'esistenzialismo tedesco e della tradizione romantica con l'esaltazione del genio e la critica della tecnica, attratta dai filosofi dell'antichità e troppo severa con i moderni, che pensasse per opposizioni assolute, per dicotomie grezze e riduttive senza conoscere le sfumature, che riteneva che nessuno avesse mai pensato la politica in maniera così chiara e approfondita come i Greci e i Romani; insomma una snob elitaria, una metafisica oracolare (sic); Shklar inoltre non amava paroloni come *Weltentfremdung* o *Sinnesverlust*, che riteneva palloni gonfiati di metafisica; le speculazioni sul destino dell'umanità non la attiravano. Eppure avevano tanto in comune, entrambe ebree cresciute in città del Baltico, a Riga in Lettonia Shklar, a Königsberg nell'allora Germania Arendt, entrambe assorbite con successo nel sistema accademico statunitense. Entrambe ispirantesi alla storiografia antica, ai moralisti francesi, ai romanzi moderni, entrambe tese a raggiungere l'elemento generale partendo dai casi singoli. Eppure Shklar finirà per optare esplicitamente per la teoria della giustizia di Rawls, cui dedica il suo libro su Montesquieu, e non per il repubblicanesimo liberale di Arendt, ritenendo che uno stato giusto debba anche assolvere compiti apparentemente banali come garantire l'indipendenza economica e non farti perdere il lavoro e le tue fonti di sussistenza.

È la paura del potere arbitrario dei governi la “cifra della nostra epoca”?

Riusciamo a capire l'argomento di Shklar? E soprattutto, oggi, in Europa, dopo circa 70 anni di diritti civili enunciati nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, la nostra paura principale è quella del potere arbitrario degli stati e dei governi? È questa la “cifra della nostra epoca”? Che la polizia ci perseguiti e i governi ci diano ordini arbitrari? A questa domanda la mia risposta di vent'anni fa era: no.

Fino agli inizi del 2020 avrei risposto che non viviamo in regimi totalitari e nemmeno autoritari e paternalisti, nella *felix Europa*, e della polizia e delle nostre istituzioni abbiamo abbastanza fiducia. Nonostante tentativi di rafforzamento dei poteri dell'esecutivo al di là di quel che permette un sano liberalismo, l'Europa centrale e alcune sue propaggini mi apparivano buone approssimazioni di quel liberalismo che libera dalla paura. Sono? O erano?

Di che cosa abbiamo paura oggi, noi abitanti dell'*Europa felix*? Fino ai primi mesi del 2020 avrei risposto che a farci paura non sono le istituzioni tutto sommato democraticamente elette e più o meno democraticamente orientate. Nonostante casi anche molto gravi di violazione dei diritti civili, nei confronti dei neri negli Stati Uniti per esempio, o per non andar tanto lontano, quel che è successo in Italia a Genova nella Caserma di Bolzaneto durante il G8, o il trattamento riservato a Stefano Cucchi e altri.

Fino ai primi mesi del 2020 avrei risposto che la paura nasceva da alcuni fattori generati dalla società della globalizzazione, per esempio paura dell'insicurezza sul lavoro, con l'introduzione del lavoro flessibile, temporaneo, senza garanzie, lavoro part-time, interinale, a chiamata, occasionale, in una parola precario, cioè soggetto all'incertezza etc. Oppure avrei detto che avevamo paura del terrorismo e della criminalità. Mi era già chiaro che il senso di vulnerabilità e di paura si siano così sedimentati in noi da essere diventati la cifra della nostra epoca. Siamo la società della paura. I pericoli che ci minacciano sono di due tipi: i primi – chiamiamoli esterni: terrorismo, guerre, crack finanziari, crimi-

nalità organizzata, dissemi ambientali, epidemie – mettono a repentaglio la pace e la sopravvivenza; i secondi – interni perché si riflettono sulla situazione interna – minacciano le istituzioni e la pratica della democrazia e con essa i diritti e le libertà.

Detto in termini strettamente contemporanei, nel primo caso, si ha paura dell'epidemia; nel secondo, si ha paura della sorveglianza e del controllo delle misure. Pensiamo al moltiplicarsi, in un altro momento storico, dopo la distruzione delle Torri Gemelle, come reazione alla minaccia terroristica, delle misure e dei dispositivi di identificazione, di investigazione e di repressione, dalle migliaia di telecamere installate in ogni angolo delle grandi città alle intercettazioni di telefoni, posta elettronica e siti web; dagli elenchi di cittadini sospetti alla moltiplicazione di innocenti arrestati in seguito alle denunce di vicini; dall'oscuramento di siti web all'installazione di chiavi d'accesso segrete in programmi software, dall'utilizzo di dati personali tramite la concentrazione e l'incrocio di banche dati ecc. ecc. Da qui anche l'estensione del controllo giustificata, si disse, dal controllo dell'epidemia di Covid 19, che di fatto si era trasformata in controllo generale e attentato alla libertà individuale. La polarizzazione della società è avvenuta non tra pro vax e no vax, ma **tra tra** coloro che avevano paura della malattia, la maggioranza, e ai quali dei diritti poco importava; e coloro che avevano paura della minaccia della violazione dei diritti civili e più in generale della libertà e della dignità delle persone, che provocò una cascata di mali cosiddetti minori da una parte e di privilegi per alcuni (vedi gli sportivi d'élite e il Vaticano, con l'ingresso libero a chiese e oratori).

Beninteso le gravi minacce alla sicurezza – provenienti dal fondamentalismo islamico, dalla criminalità internazionale, dall'immigrazione clandestina incontrollata e dalla pandemia – sono reali così come reale è l'esigenza di efficaci politiche della sicurezza stessa. Accade però che i governi si facciano prendere la mano dal potere, che come è noto suscita intenso godimento, e finiscano per congiurare contro le libertà civili e contro l'esistenza di una sfera pubblica vitale, in una parola, contro la democrazia.

Viene così a crearsi una frattura e una contrapposizione tra sicurezza e libertà nelle quali le due vengono di fatto opposte una all'altra come un aut aut. Ma la politica della paura e della limitazione delle libertà corrodono alla radice il tessuto della vita democratica. È evidente che il controllo consentito dalla sorveglianza globale, quand'anche assicuri un grado elevato di protezione dalle minacce, anche quelle del virus, presenta un costo altissimo in termini di limitazione della libertà. La videosorveglianza, i pass elettronici, la censura nella rete, il controllo delle frontiere, l'accesso ai numeri telefonici delle varie reti e molto altro ancora comportano violazioni della privacy e limitazioni del movimento e della comunicazione. Contraendo la facoltà di scelta, rappresentano ostacoli alla libertà di agire e minacciano i diritti civili. Il ricorso al ricatto della perdita di lavoro e di guadagno nonché agli incentivi di perdita di denaro col pagamento di test e di multe invece che alla responsabilità individuale, come è successo nel caso della pandemia, umilia e offende la libertà e la dignità delle persone.

E dunque? Ci serve ancora un liberalismo che ci liberi dalla paura dell'arbitrarietà del potere statale, come quello che stava tanto a cuore a Judith N. Shklar? La risposta è: sì. Ci serve da un punto di vista cautelare per quel che riguarda i soprusi dei governanti: il prezzo della libertà è l'eterna vigilanza, lo diceva Popper e questa rimane una buona regola. E ci serve soprattutto per evitare che l'eccesso di ricerca di sicurezza rischi di soffocare le libertà.

NOTE

LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: HISTORIA DE UNA EXCLUSIÓN*

Francisco Javier Ansuátegui Roig

1.

En los últimos párrafos de su escrito *Sputiamo su Hegel*, Carla Lonzi hace referencia al “sujeto imprevisto” en alusión a la posición que la mujer ha ocupado en la historia y, podríamos añadir, en particular en la historia de los derechos¹. La imprevisión implica imaginar una ausencia o, en otros términos, la no necesidad de una presencia. En definitiva, implica pensar en la exclusión. La expresión también puede entenderse como referida a una presencia no esperada. Las estructuras de dominación, las injusticias estructurales, no harían previsible la presencia o el reconocimiento. Pero la mujer ha ingresado en el mundo de los derechos. Ese ingreso no debe ser interpretado como gesto de generosa apertura por parte de aquellos discursos que han ocupado el mundo de los derechos sino como consecuencia de una conquista por parte de las mujeres; conquista que debe entenderse como resultado de un

* Una reflexión a partir de A. Facchi, O. Giolo, *Una storia dei diritti delle donne*, il Mulino, Bologna 2023.

¹ Vid. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, en Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, a cura di A. Buttarelli, La Tartaruga, Milano 2023, p. 60.

proceso. Para entender su sentido es necesario analizarlo en perspectiva histórica.

Pues bien, Alessandra Facchi y Orsetta Giolo nos proponen claves de interpretación de ese proceso. La reflexión que nos ofrecen en “*Una storia dei diritti delle donne*” puede ser objeto de análisis desde diferentes perspectivas. Por una parte, puede ser considerada como un recorrido, en clave predominantemente cronológica, de un proceso prolongado en el tiempo, demasiado prolongado. Este proceso es el del progresivo reconocimiento de los derechos de las mujeres; o, mejor dicho, el de la inclusión de las mujeres en el discurso de los derechos humanos. Hablar de inclusión tiene aquí todo el sentido desde el momento en que estamos frente a un discurso (y una práctica) en el que durante siglos a las mujeres no se les ha reconocido un lugar, una posición. El discurso moderno de los derechos (o, más bien, el discurso de los derechos, ya que el mismo es un producto de la modernidad) ha estado construido y protagonizado por un sujeto referente, el hombre. Esta construcción, como tal, ha implicado la existencia de determinadas características (blanco, burgués propietario, heterosexual...) que también han evolucionado a lo largo del tiempo. La transformación que posibilita la inclusión de la mujer en el discurso de los derechos es una transformación cultural en un sentido amplio, abarcando toda la autocomprensión del ser humano y los esquemas comprensivos de la organización social. Aunque dilatada en el tiempo, esta transformación bien puede ser comprendida como una auténtica revolución. Si bien sus avances y conquistas no tienen la misma intensidad en todos los momentos históricos, la modificación de los esquemas de pensamiento e interpretación se presenta como radical, aunque no culminada en su totalidad.

Por otra parte, el análisis del proceso de conquista y consolidación de los derechos de las mujeres se presenta además como un magnífico contexto en el que se pueden someter a prueba y a reformulación elementos básicos de la teoría de los derechos, no solo en lo que se refiere a la interpretación de dicho proceso como proceso histórico. Constituye una oportunidad para repensar otros aspectos teóricos o conceptuales del discurso de los derechos.

Pues bien, en esta ocasión quiero aprovechar estas dos posibles perspectivas de análisis. Así, por una parte, subrayaré algunos elementos (no todos) que nos permiten caracterizar la evolución histórica de la reivindicación de los derechos de las mujeres, tal y como es relatada por Facchi y Giolo; y, por otra, incidiré en algunas consecuencias para la teoría de los derechos. Si bien es cierto que, como se podrá observar, dichos planos no se mostrarán netamente diferenciados en mi reflexión.

Antes de continuar conviene recordar dos datos que nos permiten contextualizar la propuesta de nuestras dos autoras. Por una parte, en el libro se refleja la experiencia investigadora de ambas en relación con la amplia temática de los derechos de las mujeres y del pensamiento feminista. Recordemos, además, que la investigación conjunta entre Facchi y Giolo se ha plasmado en obras anteriores². Además, la historia que se nos presenta en esta ocasión, si bien puede ser comprendida como una obra autónoma y con sentido propio, también puede ser interpretada en su vinculación con una obra anterior, la de Alessandra Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, en la que ya se prestaba una especial atención a los derechos de las mujeres³. Pero la línea de continuidad tiene que ver con una cuestión metodológica también. Es la que se refiere a la consideración de la historia de los derechos (en una perspectiva general en el anterior libro de Facchi y en una más concreta en esta ocasión) a partir del análisis conjunto de diversos planos: teorías, hechos, movimientos sociales y normas (p. 9). Esta opción metodológica es, al mismo tiempo, desafiante y compleja – de un lado – y enriquecedora -de otro-. Es desafiante y compleja porque obliga a las autoras en esta ocasión a ser conscientes de una pluralidad de dimensiones que trascienden al estricto discurso normativo, que es aquel en el que los juristas tendemos

² Vid. A. Facchi-O. Giolo, *Libera scelta e libera condizione. Un punto di vista femminista su libertà e diritto*, il Mulino, Bologna 2020.

³ Especial énfasis que se explicitaba no sólo en el contenido sino en el subtítulo de la segunda edición: “Dai diritti dell’uomo ai diritti delle donne” (il Mulino, Bologna 2013). La primera edición es de 2007.

a centrarnos (posiblemente por una deformación profesional). Dimensiones que, al mismo tiempo, dotan de sentido, constituyen la clave de comprensión de ese discurso normativo. Y es enriquecedora porque muestra la pluralidad de dimensiones del discurso de los derechos, pluralidad cuya riqueza no siempre se capta desde la estrecha, estricta y excluyente perspectiva jurídica. Así, a partir de un esfuerzo de selección a la hora de identificar lo que se incluye o no en el relato, lo que se presenta en esta ocasión es una historia “cultural” de los derechos de las mujeres.

El hecho de que estemos, como se señala, ante una historia cultural de los derechos de las mujeres obliga a reconocer el mérito de la concisión y selección de argumentos y referencias que se incluyen en la obra. Pero, al mismo tiempo, complica la tarea del comentarista que no se quiere limitar a presentar un mero resumen de aquello que ha leído, obligándole también a él a un esfuerzo de selección.

2.

El libro nos ofrece múltiples argumentos para regresar a la reflexión sobre el sentido y los contornos de la historia de los derechos, a partir del caso concreto de los derechos de las mujeres. En este sentido, parece razonable afirmar que cualquier consideración de la historia de los derechos exige disponer previamente de un concepto de derecho. Así, una comprensión de los derechos que subraya la relevancia de su institucionalización jurídica, va a enfatizar el momento de la positivación de determinadas pretensiones morales como el inicio de la historia de los derechos en sentido estricto. Esta comprensión de los derechos condiciona cualquier intento de periodización o sistematización de su evolución histórica. En efecto, a partir de ese concepto podemos identificar una prehistoria de los derechos (que abarca la reivindicación que se produce antes en la juridificación) y la historia propiamente dicha (a partir de la juridificación de un determinado discurso moral). En ese sentido, los procesos a los que Gregorio Peces-Barba y Norberto Bobbio aludieron para explicar la cronología de los derechos – positivación, generalización, internacionalización y especificación – serían, en sentido estricto, identificables con la historia de los derechos. Facchi y Giolo

nos proponen pensar en una periodización alternativa, específicamente aplicable a los derechos de las mujeres, que se articula a través de las fases de exclusión, reivindicación, acceso e internacionalización. Pues bien, si el acceso se identifica con la juridificación y el reconocimiento político de los derechos de las mujeres, la exclusión y la reivindicación previas podrían ser entendidas como elementos de esa prehistoria a la que se ha aludido.

En efecto, la discusión moral y filosófica (que puede prolongarse en términos cronológicos), previa a la positivación, las reivindicaciones frustradas o no atendidas, pueden ser consideradas como episodios de la prehistoria de los derechos. Pero de ello no se debe derivar que esos elementos de la prehistoria sean intrascendentes en la elaboración de un discurso sobre la diacronía de los derechos. Una comprensión de los derechos que los identifica, como he señalado, a partir de la juridificación de un fundamento filosófico y moral debe atender también a la construcción de ese fundamento, en un proceso que a menudo alterna reivindicaciones morales con la constatación de la existencia de obstáculos (teóricos, políticos, sociales, económicos, culturales, religiosos) que en ocasiones frustran y demoran la efectividad de esas reivindicaciones. Así, el relato sobre la evolución histórica de los derechos de las mujeres debe prestar atención a las primeras reivindicaciones de libertad e igualdad de la mitad de la población. De lo contrario, se corre el riesgo de presentar una historia demasiado reducida, incompleta. La comprensión de los derechos como el resultado de la juridificación de pretensiones morales obliga, a la hora de elaborar su historia, a tener presentes las circunstancias en las que se ha ido articulando la construcción del fundamento y los obstáculos a los que se ha enfrentado dicha construcción.

Por eso tiene todo el sentido dedicar los primeros capítulos del libro, por una parte, a la construcción del argumentario justificatorio de la exclusión de las mujeres del discurso de los derechos humanos; y, por otra, al origen del debate reivindicatorio de los derechos de las mujeres. Debemos ser bien conscientes de que la exclusión de las mujeres de los derechos no es puntual y concreta. En realidad, es expresión de un dis-

curso cultural omnicomprendivo que supone la exclusión política y jurídica. Así, la posición de las mujeres en relación con los derechos es bien significativa de una exclusión generalizada, que puede ser implícita o explícita; y que tiene fuentes tan remotas como pueden ser las bíblicas.

3.

La prehistoria de los derechos humanos de las mujeres se diferencia de la prehistoria de los derechos humanos de los hombres. La diferencia no tiene solo que ver con cuestiones cronológicas: en el segundo caso estamos frente a una prehistoria que termina antes con las primeras declaraciones liberales del siglo XVIII y con el proceso constitucional que se inicia a lo largo del siglo XIX. La diferencia debe entenderse en otro sentido también y tiene que ver con el significado de la discusión moral previa a la positivación. En el caso de los derechos humanos de los hombres, la prehistoria se identifica con el largo proceso de construcción del concepto mismo de derecho humano, a partir del discurso de los derechos naturales; proceso de construcción que permite una interpretación en términos de inclusión desde el momento en que implica también la elaboración de un discurso sobre la subjetividad jurídica, sobre la titularidad de derechos. Tanto desde el punto de vista conceptual, como desde el punto de vista de la titularidad el significado del proceso que desemboca en la positivación de los derechos (del hombre) es el de una “novedad” moral, política y jurídica. El varón no ha sido excluido del discurso de los derechos desde el momento en que ese discurso no existía antes: él no es solo su protagonista sino su primer protagonista. Pero la relación entre las mujeres y el discurso de los derechos es bien distinta: debe interpretarse en términos de exclusión. No participan en un discurso que ya está iniciado. En palabras de Carla Lonzi: “la differenza della donna sono millenni di assenza dalla storia”⁴. Los argumentos que respaldan esa exclusión son analizados en el libro

⁴ Lonzi, “Sputiamo su Hegel”, cit., p. 23.

4.

El recorrido que se efectúa en los primeros capítulos muestra que la mujer sufre las consecuencias de una ilegítima vinculación entre características fisiológicas, biológicas, de un lado, y actitudes morales, de otro (p. 20). De ahí se derivan consecuencias que tienen que ver con la perpetuación de distinciones, como la que afecta a la identificación de diferentes espacios a los que los hombres y las mujeres están respectivamente asociados. Así, el lugar privado es el femenino y el público es el masculino (p. 21). Esta distinción, como se señala en el libro, condicionará los destinos de las mujeres durante siglos. Pero es interesante observar su sentido específico, que se distancia de la que siglos más tarde elaborará el liberalismo. Pensemos, por ejemplo, en la distinción entre lo público y lo privado de acuerdo con la cual Benjamín Constant caracterizará la libertad de los antiguos respecto a la de los modernos⁵. En este caso, el ámbito privado, el valorado positivamente por los modernos, es un espacio de libertad y de derechos; es el espacio en el que el individuo se reconoce como auténticamente libre. Es por tanto un ámbito en el que se despliegan las consecuencias de un discurso sobre la subjetividad jurídica y la titularidad de derechos. Pero en el caso de la prehistoria (y luego de la historia) de los derechos de las mujeres, la identificación del espacio privado como el ámbito de lo femenino tiene una función excluyente en relación con el (proto) discurso de los derechos: lo privado no es un espacio de libertad, sino un ámbito de negación de autonomía y de sometimiento al poder del hombre que ejerce las prerrogativas del marido. Si bien la identificación de lo privado como el ámbito de lo femenino es una constante en la historia de las mujeres, en donde el concepto de privado no se identifica necesariamente con el espacio familiar.

⁵ Vid. B. CONSTANT, “La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni”, en Id., *Antologia degli scritti politici di Benjamin Constant*, a cura di Antonio Zanfarino, traduzione di Giannina Gianfarino-Bonacci, il Mulino, Bologna 1962, pp. 36-58.

El proceso de exclusión que afecta a las mujeres es en realidad consecuencia de un discurso protagonizado por determinados elementos a partir de los cuales se articula la fundamentación de los derechos: racionalidad, autonomía, responsabilidad. Es el hombre aquel ser humano en el que estos elementos son reconocibles y por tanto en torno a él se elabora un modelo de sujeto al que se van a atribuir derechos. Estamos frente a una construcción teórica y política a partir de la cual se derivan efectos como por ejemplo la exclusión de las mujeres del contrato social. Exclusión del contrato y exclusión de los derechos significa situar a las mujeres extramuros respecto a las dos principales estrategias de legitimación de la organización jurídica y política de la modernidad.

La construcción de una teoría sobre la titularidad de los derechos y sobre las características que ha de tener por tanto el sujeto titular de los mismos se presenta con todo su valor ideológico y justificatorio, sin ningún valor descriptivo de una realidad predeterminada. No es que la mujer no sea racional y autónoma: es que no puede serlo. Así, en el caso de las mujeres, los derechos pierden su capacidad liberadora, como consecuencia de la exclusión de ese colectivo. El caso de la situación en la que se encuentran las mujeres en relación con los derechos a lo largo de la historia de éstos muestra lo que podríamos considerar como la “dimensión excluyente” de los derechos. En efecto, en la relación entre un colectivo (en este caso, las mujeres) y los derechos se puede constatar que, en realidad, los derechos han servido para incluir o para excluir, lo cual no es un déficit de los derechos como institución sino del uso de ellos como elemento diferenciador; han desarrollado, en ese sentido, una función integradora o diferenciadora, como consecuencia, entre otras cosas, del hecho de que el discurso de los derechos es una construcción humana en donde por tanto se reflejan las concepciones morales, culturales, que como tales, son localizadas y contextuales.

Este carácter contextual implica que en la situación en la que se encuentran las mujeres en relación con los derechos inciden también las circunstancias jurídico-políticas que tienen que ver con la fragmentación jurídica premoderna y con la ausencia de un Estado entendido como forma moderna de organización del poder político, de acuerdo

con la caracterización weberiana, y también -en directa relación con lo anterior- de un ordenamiento jurídico unitario y centralizado.

La prehistoria de los derechos de las mujeres constituye al mismo tiempo el escenario en el que surgen lo que en el libro se consideran las primeras manifestaciones del pensamiento feminista (p. 24). Así, se propone el ejemplo de Christine de Pizan y de la *Querelle des Femmes*. Referencias como ésta demuestran que, contrariamente a lo que pudiera pensarse como consecuencia de lo tardío de la positivación de los derechos de las mujeres, la reflexión en torno a ellos no es fruto exclusivo de la contemporaneidad. Es cierto que nuestro tiempo puede ser entendido como el tiempo de los derechos de las mujeres, en donde constatamos avances y conquistas en el reconocimiento y en donde las mujeres tienden a ocupar, en consecuencia, el protagonismo social, político, jurídico y moral que les corresponde. Pero las raíces en la reivindicación son muy profundas. El que el reconocimiento se haya demorado tantos siglos es expresión de que las dinámicas resistentes en contra de la igualdad han sido, y son, también profundas y fuertes.

En todo caso, podría afirmarse que, ciertamente, los derechos de las mujeres entran en el debate público en el siglo XVIII. Es el siglo en el que “se comienza hablar de los derechos de las mujeres”. Estamos frente a un debate que, en términos cronológicos, muestra su retraso en relación con el ritmo y progresión del discurso general (o masculino) de los derechos humanos. Pero en todo caso presenta también rasgos compartidos. En efecto, el discurso sobre los derechos de las mujeres no es un discurso pacífico, sin contradicciones. Las contradicciones las encontramos incluso dentro del propio discurso ilustrado. El contraste entre las posiciones de Rousseau y de Condorcet (pp. 49-50) es bien explícito al respecto. Además, el carácter contradictorio puede ser predicado no solo en relación con planteamientos que, si bien aquí tienen sentido en procesos culturales amplios como el de la Ilustración, al final son defendidos por autores concretos; puede ser también predicado de esos procesos y de los movimientos revolucionarios en los que desembocan. Esto justifica el juicio desolado de Simone de Beauvoir respecto a la capacidad transformadora de la Revolución Francesa, en relación

con los derechos de las mujeres (p. 53); y también la práctica ausencia de estos derechos en los textos de las Declaraciones que surgen en los procesos revolucionarios liberales de finales de ese siglo XVIII, en donde la referencia al ciudadano se hace pensando en un modelo de sujeto que da la espalda a las mujeres y en donde el principio de igualdad ante la ley presenta una diferente lectura si hablamos el hombre o de la mujer. En el primer caso implica una lucha contra los privilegios; en el segundo caso, la vía de acceso a la libertad (p. 55). Así, el juego entre igualdad y libertad se establece de diferente manera en los dos casos: en el caso de las mujeres, reivindicar la igualdad significa reivindicar la libertad (p. 56). La diferente relación entre libertad e igualdad en el caso de la justificación, y de los efectos del reconocimiento, de los derechos de las mujeres es un elemento clave en la interpretación del proceso histórico de reivindicación de estos derechos. Es un proceso en el que observamos claros ejemplos de una interseccionalidad (pensemos en la de las esclavas negras) que se presenta como una circunstancia con un carácter constante en la historia de los derechos de las mujeres, demostrando que el de las mujeres es un ámbito propicio para analizar los aspectos teóricos y prácticos de la interseccionalidad; y que se va a ver apoyado por una incipiente organización, a través de movimientos, que toman como referentes figuras de mujeres excepcionales, que en un primer momento son la expresión de un activismo ciertamente aislado, pero que pone sobre la mesa afirmaciones y postulados que se mantendrán estables en el posterior desarrollo del feminismo de la igualdad. Pensemos en Olympe de Gouges y en Mary Wollstonecraft. Y en las tesis según las cuales, de un lado, la efectiva inclusión de las mujeres exige una transformación del sujeto de los derechos -que habrá de significar “rompere la continuità storica del protagonista”⁶- y, de otro, las relaciones entre hombres y mujeres no son expresión de un designio

⁶ Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 56.

de la naturaleza sino más bien un producto social (y como tal, se debe añadir, también expresión a su vez de relaciones de poder).

Estas afirmaciones condicionan la evolución futura de los derechos de las mujeres y están detrás de las primeras positivaciones, ya en el siglo XIX. Pero esas positivaciones no son aún expresión de una radical transformación del sujeto de los derechos. Cuando se reconocen por primera vez derechos de las mujeres, ello se hace en el marco de un discurso en el que no se vinculan derechos con ciudadanía, contrariamente a lo que ocurre con los hombres (pp. 67-68). Este dato es importante. En efecto, la razón por la que se reconocen derechos a las mujeres tiene que ver con la afirmación de su carácter específico. La mujer es un sujeto débil, tiene necesidades especiales, merece particular protección. Es evidente que detrás de este discurso no hay una teoría de la ciudadanía (y de la igualdad) en la que hombres y mujeres ocupen una misma posición. Pues bien, la especificidad que se predica de la mujer, explica por qué en este caso asistimos primero a un reconocimiento de los derechos sociales para, posteriormente, transitar hacia los derechos civiles y políticos. Es decir, un proceso contrario o, al menos, diferente al que nos encontramos en relación con los derechos humanos, en general, en donde parece que los derechos civiles y políticos presentaría en una precedencia temporal en su reivindicación y reconocimiento. Ciertamente, esa circunstancia es un elemento añadido a la crítica de la teoría generacional de los derechos que muestra una historia de los mismos, en ocasiones, bastante ordenada, pacífica y unidireccional caracterizada por esa precedencia temporal⁷. En el caso de los derechos de las mujeres, en donde se produce un reconocimiento de ciertos derechos sociales previo al de, por ejemplo, los derechos de participación política, la visión generacional standard de los derechos no sirve como criterio explicativo e interpretativo.

⁷ He desarrollado este argumento en F.J. Ansuátegui Roig, *Rivendicando i diritti sociali*, Edizioni Scientifiche Italiane, Bari 2014.

La positivación de los derechos de las mujeres se presenta como un proceso largo y complejo, con contradicciones internas, que en muchas ocasiones se reflejan en los distintos ámbitos jurídicos en los que las mujeres muestran su presencia, tras haber trascendido el ámbito familiar (quintaesencia del lugar privado al que se han visto recluidas durante siglos). La complejidad también es una característica del debate teórico intelectual, que se produce en relación con el fundamento y la justificación de los derechos de las mujeres. En ese sentido, el contraste entre planteamientos liberales y socialistas respecto a los derechos (en general) también se produce respecto a los derechos de las mujeres. El feminismo liberal de Mill y Taylor centrado en la reivindicación de derechos de paridad se encuentra con la alternativa del feminismo socialista que identifica en el sistema capitalista un enemigo para los derechos (no solo de las mujeres). En todo caso, las reivindicaciones en relación con los derechos de las mujeres se fortalecen -en términos políticos y sociales- como consecuencia de la progresiva articulación del feminismo como movimiento social. Esto es una diferencia importante entre los escenarios que nos presentan el siglo XVIII y el siglo XIX respectivamente. Las reivindicaciones feministas no se articulan en términos de propuestas individuales y aisladas, sino como expresión de postulados respaldados por movimientos sociales.

5.

La progresiva afirmación de los derechos de las mujeres presenta elementos compartidos con el proceso general de afirmación de los derechos. También aquí asistimos a la constitucionalización y a la internacionalización. Las autoras nos proponen atender a otro proceso ya en el siglo XX: el de la multiplicación (p. 101), que tiene que ver con el aumento de sujetos titulares y de bienes tutelados. En realidad, hablar de multiplicación es, en este caso, una forma distinta de aludir al proceso de generalización de los derechos que se caracteriza, en efecto, por una extensión de los colectivos a los que se reconocen derechos y por un aumento de los derechos reivindicados y reconocidos. Normalmente, la

idea de generalización se utiliza para hacer referencia a la reivindicación de nuevos derechos, como por ejemplo los derechos de los trabajadores (una vez que el derecho de propiedad pierde -al menos teóricamente- su primacía) y los derechos sociales en general⁸. Pero lo que observamos es que la exclusión histórica de las mujeres, en relación con el discurso de los derechos, hace que el proceso de multiplicación, o de generalización, deba ser entendido también en términos de ingreso de las mujeres en dicho discurso. Es decir, no es que se reconozcan derechos a nuevas categorías de mujeres (una vez que se han reconocido derechos a las mujeres), o que se reconozcan nuevos derechos a las mujeres (derechos que se añaden a los ya reconocidos): por el contrario, es que simplemente se reconocen derechos a las mujeres. Con lo cual, de alguna manera, el proceso de positivación (de acceso, en terminología de las autoras) no es fácilmente distinguible del de multiplicación (o generalización).

Dicho reconocimiento implica necesariamente una reformulación de un paradigma tradicional en relación con la capacidad jurídica de las mujeres y la negación de los derechos políticos. Ambos extremos son elementos esenciales de la titularidad y del concepto de sujeto de derechos. Estamos frente a un esquema (capacidad jurídica, derechos de participación) que, en cierto modo, tiene una dimensión inaugural en relación con la presencia de categorías de personas en el ámbito de los derechos. Lo que se quiere decir es que el “desembarco” en el discurso de los derechos implica necesariamente reformular lo referido a la subjetividad jurídica, de un lado, y reconocer derechos de participación, de otro. Ambos elementos implican reconocimiento del protagonismo de las mujeres (pero, antes, de la mera existencia) en términos jurídicos y políticos, contribuyendo así a terminar con una invisibilidad secular.

⁸ Vid. G. Peces-Barba, “Diritti social: origini e concetto”, Id., *Etica pubblica e diritti fondamentali*, ed. italiana a cura di M. Zezza, prologo di M. Losano, FrancoAngeli, Milano 2016, pp. 145 y ss.

Me parece que este esquema es plenamente reconocible en el progresivo reconocimiento de derechos a otros colectivos, como el de las personas con discapacidad. Estamos frente a derechos interpretables también a la luz de los procesos de multiplicación o generalización.

6.

Un relato sobre la historia de los derechos de las mujeres, como el que nos presentan Facchi y Giolo desemboca en la contemporaneidad. Pero la alusión a la contemporaneidad no se debe entender en términos conclusivos, con referencia a una meta a la que se ha llegado. Y ello, por diversas razones. Por una parte, la realidad de los derechos de las mujeres muestra de modo claro que el reconocimiento jurídico es compatible con la persistencia de dificultades reales de acceso efectivo a los derechos y con la existencia de discriminaciones de hecho. Por eso la “segunda oleada” del feminismo (p. 117) parte, en los años 60 del pasado siglo, de la consideración de la insuficiencia de la mera igualdad jurídica y de la existencia real de elementos de discriminación y opresión.

Dicha constatación promueve interesantes debates teóricos con claras implicaciones prácticas. Estos debates son la expresión de una diversificación interna en el movimiento feminista a partir de la alternativa constituida por el feminismo de la diferencia (p. 126) y la distinción entre género y sexo. La discusión sobre la identidad implica al mismo tiempo, una reflexión sobre la explicación/justificación de la diferencia con las consecuencias que se derivan a la hora de decidir los mecanismos jurídicos y políticos más adecuados para la implementación de las consecuencias del reconocimiento de los derechos de las mujeres. Así, la afirmación de la diferencia no solo ha de ser tomada en cuenta a la hora de identificar el sujeto de derechos, sino también a la hora de reconocer la relevancia de la situación específica en la que se encuentra la mujer. Estamos en un contexto que supone un buen campo de experimentación de las implicaciones y sentido del bobbiano proceso de especi-

ficación⁹. Además, la situación concreta permite constatar la interseccionalidad ya aludida que caracteriza esa específica posición. Una vez más constatamos cómo en el interior del discurso de los derechos de las mujeres se reproducen esquemas generales predicables del discurso de los derechos en su conjunto.

Pero la reflexión y la realidad de los derechos de las mujeres permite abordar la esencial cuestión de la utilidad del Derecho y de los mismos derechos a la hora de presentarse como instrumentos garantizadores y protectores de las exigencias de la dignidad, libertad e igualdad de las mujeres. La duda no se plantea en términos generales, sino en presencia de situaciones de dependencia específica. La cuestión que entonces surge con todo su interés es si a la ética de los derechos (basada en la autonomía de los sujetos) se puede contraponer una ética del cuidado (que se apoya en la interdependencia de los sujetos) (p. 129). El tema que se plantea es si la forma más adecuada de abordar la relación de ambas éticas es en términos de contraposición, como alternativas y contrarias; o más bien en términos de coexistencia complementaria. Posiblemente no haya que presentar la distinción entre ambas éticas, de modo demasiado radical, como si el sufrimiento subjetivo generará una responsabilidad absolutamente alternativa a aquella que se genera a partir de la violación de una norma. En ese sentido, parece prometedor el recurso a la idea de vulnerabilidad, que se apunta en el libro a propósito de la propuesta de Fineman (p. 130). En efecto, la noción general de vulnerabilidad y la experiencia de la vulnerabilidad (que es contextual y personal) puede actuar como nexo, como elemento de relación y de encuentro entre la ética de los derechos y la ética del cuidado.

Junto a lo anterior, la contemporaneidad de los derechos de las mujeres implica la posibilidad de regresar a -y, en su caso, reformular- elementos paradigmáticos del discurso de los hechos y de la filosofía política vinculada a él. En este sentido, las autoras aciertan a la hora de

⁹ Vid. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

poner de relieve la posibilidad de abordar los derechos de las mujeres como un ámbito en el que se aplica la tensión entre el liberalismo y el comunitarismo, de un lado; y de demostrar cómo los derechos de las mujeres, constituyen un contexto en el que se retorna a la discusión sobre la universalidad de los derechos (en este caso, la universalidad de los derechos de las mujeres), de otro. En realidad, son dos cuestiones vinculadas en términos teóricos y prácticos.

La atención a la mujer situada ha alertado frente al peligro de reproducción de determinados elementos del discurso general, en relación con los derechos humanos, sobre todos los que tienen que ver con la construcción de un sujeto universal de derechos. Así, se subraya la relación la relevancia de elementos que tienen que ver con la cultura, con la raza, con la religión... Tomar en consideración estos elementos ha aproximado los planteamientos feministas a algunos esquemas propios del comunitarismo y del multiculturalismo (p.131). Lo cual, como las mismas autoras reconocen, no ha dejado de ser problemático desde el momento en que en el interior de los grupos y comunidades existen dinámicas y tradiciones culturales cuya protección es incompatible con la de los derechos de las mujeres. En todo caso, si algo ha puesto de relieve el feminismo jurídico es la necesidad de una teoría que tienda a deconstruir normas y prácticas. De esta manera, se puede mostrar que muchos aspectos de la teoría clásica de los derechos presentan una matriz occidentalista. Pero, además, se constata que lo anterior es compatible con la existencia de dinámicas compartidas, generalmente, más allá de las particularidades culturales. Son dinámicas que se reflejan en normas jurídicas, en relación con el control de la sexualidad y la reproducción, la dominación masculina, la reclusión en el ámbito privado, y en las actividades de cuidado, y con la explotación y cosificación del cuerpo de la mujer (p. 135).

En este sentido, el iusfeminismo, asume el reto de identificar un equilibrio entre el respeto a las particularidades culturales, de un lado, y la garantía de la igualdad, de otro. De esta manera, afronta el problema de la universalidad de los derechos; en este caso, de los derechos de las mujeres. Creo que está plenamente justificado abordar la cuestión

en términos problemáticos, desde el momento en que estamos frente a uno de los principales desafíos teóricos y prácticos que debe afrontar el discurso de los derechos y que va a condicionar su futuro¹⁰.

La lucha por los derechos de las mujeres no se presenta hoy solamente como una cuestión occidental. El proceso de internacionalización de estos derechos ha implicado una arquitectura normativa institucional que debe convivir con una ineffectividad persistente. La ineffectividad, se señala en el libro, es el primer problema del proceso de internacionalización de los derechos de las mujeres (p. 145). Aunque posiblemente la ineffectividad de los mecanismos internacionales de garantía y protección no sea un problema exclusivo de los derechos de las mujeres. Lo cierto es que las causas son plurales y detrás de muchas de ellas encontramos particularidades culturales. Esta circunstancia nos sitúa frente al tema de la universalidad de los derechos (no solo de las mujeres) y de la cuestión del valor moral de las particularidades culturales y su capacidad para prevalecer sobre los derechos.

Ciertamente, la posición que se asume en el libro puede ser considerada como prudente o, si se prefiere, realista. En efecto, la universalidad se considera un objetivo a alcanzar mediante el diálogo y el encuentro de lo diferente. Esta puede ser considerada como una estrategia en relación con todos los derechos humanos, no solo con los derechos de las mujeres; estrategia no exenta de dificultades, desde el momento en que no implica renunciar a establecer líneas rojas que, de traspasarse, provocan una desconfiguración del discurso de los derechos, haciéndolo irreconocible¹¹. La cuestión que surge entonces es la de la peculiaridad del problema de la universalidad en el ámbito específico de los dere-

¹⁰ En este sentido, reenvío a F.J. Ansuátegui Roig, *Universalità dei diritti: un paradigma complesso*, en Id., *Norme, giudici, Stato costituzionale. Frammenti di un modello giuridico*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, tr. it. di M. Zezza, Giappichelli, Torino 2020, pp. 141 ss.

¹¹ Sobre la universalidad de los derechos de las mujeres, vid la sección monográfica “Diritti delle donne, tra particolarismo e universalismo”, a cargo de Alessandra

chos de las mujeres. Y es que estamos pensando en un ámbito en el que la presencia y el peso de estructuras tradicionales de sometimiento es importante y específico. Existen cuestiones, en este sentido, que son de aplicación al discurso de los derechos y que se plantean de forma específica en el caso de los hechos de las mujeres. Pensemos en la distinción entre público y privado (p. 152), y en la constatación de que el ámbito privado presenta una cierta ambivalencia. Por una parte, sigue siendo entendido como el lugar que por naturaleza le pertenece y debe ocupar la mujer; por otra es el escenario en el que se producen importantes violaciones de los derechos de las mujeres, desde el momento en que supone un espacio en el que la visibilidad es menor por la consecuencia de que la capacidad de vigilancia y reacción de los poderes públicos es también menor. Además, el carácter privado también se puede predicar de los poderes que amenazan y agreden, en la teoría y en la práctica, a las mujeres en ese ámbito¹².

La presión de las peculiaridades culturales no debe ser un obstáculo a la hora de reconocer que los derechos de las mujeres son auténticos derechos. Dicha afirmación es el resultado de una decantación histórica y de una exigencia que no solo es moral, sino que también forma parte del esquema de legitimación de los sistemas jurídico-políticos. Insertos por tanto en el discurso de los derechos humanos, surge la cuestión de quién decide qué es una violación de los derechos de las mujeres y qué prácticas y comportamientos les son contrarios. La tesis que se defiende en el libro es que sólo a las mujeres les corresponde este papel (p.

Facchi, in «Ragion pratica», XXIII (2004), 2. Desde un punto de vista más general, vid. B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003.

¹² Sobre la transformación del concepto de poder y la conformación actual de los poderes privados, vid. O. Giolo, *Il diritto neoliberale*, Jovene editore, Napoli 2020; Id., *La grande regressione del diritto. Sui rischi (anche criminali) della indeterminazione del potere nella globalizzazione neoliberale*, in «Sociologia del diritto», 2022, 3, pp. 91 ss.; M.R. Ferrarese, *Poteri nuovi*, il Mulino, Bologna 2022; y el monográfico «Poteri privati», de la revista *Diritto Pubblico*, XXVII (2021), 3.

153). No se sabe muy bien si esta atribución de competencia al colectivo de las mujeres es algo exclusivo de dicho colectivo o, por el contrario, explicable también de otros colectivos. Una posible razón en favor de la diferenciación de las mujeres podría ser la específica situación de dominación a la que han estado (y continúan estando en muchos ámbitos) sometidas.

Pero ciertamente no es este un rasgo privativo de las mujeres. En todo caso, permanece la interesante cuestión de quién decide sobre los límites infranqueables de los derechos: ¿la comunidad política o el sujeto directamente afectado?; ¿hasta qué punto la comunidad – comprometida con la defensa de los derechos – no se ve afectada también cada vez que se viola un derecho? Ciertamente, no es despreciable la tesis según la cual cuando se violan derechos individuales se produce un ataque a la comunidad también. Además, posiblemente estamos frente a una declinación de la compleja relación entre democracia y derechos y frente al problema de la validez y efectividad de las decisiones de la comunidad respecto a los derechos: ¿hasta qué punto la tipificación de las conductas que agreden derechos de las mujeres debe ser algo excluido de la decisión colectiva? El tema de fondo, que supera el ámbito de esta reflexión, es el que tiene que ver con el mayor o menor protagonismo del ofendido en la identificación de la ofensa. Aquí encontramos un cierto paralelismo con la discusión en relación con la participación de las víctimas del terrorismo en la definición de la política antiterrorista y, en particular, de la política criminal en esa materia.

En todo caso, como se señalaba anteriormente, estamos frente a un enfoque de los problemas de la universalidad de los derechos de las mujeres que huye de posiciones radicales y que intenta conjugar la renuncia a una perspectiva netamente occidental con el rechazo de la dependencia cultural (p. 172). Por eso merece aprecio, desde el momento en que el equilibrio que la propuesta implica requiere una gestión política y jurídica más compleja, que aquella que conllevan las posiciones extremas, en uno u otro sentido. Dicho equilibrio es el que se observa, por ejemplo, en aquellas corrientes del feminismo islámico que se oponen a la posición atribuida a las mujeres en determinadas versiones dominan-

tes del islam, buscando una integración de los derechos de las mujeres en los parámetros de su religión (p. 160).

7.

El hecho de que existan cuestiones abiertas que merecen la atención del debate público (pensemos en la propia definición de “mujer” y en la discusión en torno a la posibilidad de identificar características funcionales y fisiológicas atribuibles en exclusiva a los hombres y las mujeres – p. 183 –), en torno a las cuales se evidencia la pluralidad de posiciones – en ocasiones enfrentadas – en el interior del universo feminista, no impide reconocer que los derechos de las mujeres muestran hoy una evidente horizontalidad. En efecto, la situación de las mujeres, las exigencias y el reconocimiento de su dignidad e igualdad, permean no solo todo el discurso de los derechos, sino los elementos esenciales del modelo de organización social y es algo presente y que condiciona las tomas de decisiones básicas. De modo, que en una bella afirmación que resume el discurso y el espíritu del libro, podríamos afirmar que “*i diritti iniziano ad avere un volto di donna*” (p. 183). Ello sería fruto de la constatación de que la revolución en el ámbito teórico-jurídico está casi culminada (p. 183).

Es importante el matiz: la revolución está *casi* culminada. No puede ser de otra manera. Hablando de derechos, pensar en una revolución lograda en su totalidad implica reconocer que todas las pretensiones están satisfechas. Una visión de la historia de los hechos que no olvide la dimensión crítica de los mismos, implica que nunca podemos estar satisfechos con lo alcanzado, a no ser que estemos dispuestos a reconocer que hemos llegado al fin de la historia de los derechos. Eso implicaría afirmar que no ya existen elementos, muchos de ellos estructurales, que siguen siendo expresión de modos de dominación y que niegan la igualdad de las mujeres. En definitiva, que estamos satisfechos con la realidad. Creo que las autoras son bien conscientes de que terminar progresivamente con estas estructuras de dominación exige respuestas jurídicas. Pero estas respuestas nunca van a ser eficaces si no seguimos

perseverando en la transformación de las mentalidades: transformación que se presenta como un reto cultural y moral y que debe permear todos los ámbitos de la vida humana, los públicos y los privados.

I CONFINI DEL SAPERE GIURIDICO E IL RUOLO DEL GIURISTA*

Jacopo Volpi

1.

La recente riedizione del volume di Luigi Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*¹, a cura di Giorgio Pino, per i tipi dell'editore Roma TrE-Press nella collana 'La Memoria del Diritto', rappresenta una eccezionale opportunità di analisi critica e di discussione, per una molteplicità di ragioni. Su tutte, innanzitutto, spicca il fatto che, pubblicata nel 1955, quattro anni prima della tragica morte dell'Autore, l'opera pone una serie di questioni teoriche che concernono i rapporti, complessi e mai definitivi, tra filosofia del diritto e scienza giuridica, o, per usare il gergo di Caiani, tra dimensione giuridica e sfera meta-giuridica, non prive di ricadute concettuali anche rispetto all'odierno dibattito, sia teorico che accademico, sui confini disciplinari che circoscrivono il campo di dominio della filosofia del diritto, distinguendola dalle varie branche di diritto positivo, nonché con riguardo alle caratteristiche strutturali che dovrebbero pertenerne alla così detta 'scienza giuridica' perché possa re-

* Nota a partire da L. Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani* (1955), a cura di Giorgio Pino, Roma TrE-Press, Roma 2021.

¹ L. Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani* (1955), a cura di G. Pino, Roma TrE-Press, Roma 2021.

putarsi, a tutti gli effetti, ‘scienza’ in senso stretto². In secondo luogo, la lettura di questo lavoro consente di rivolgere l’attenzione ad una dinamica più specifica, da cui l’opera sembra potentemente pervasa: si vuole alludere, cioè, alla centralità che Caiani attribuisce alla fase interpretativa ed applicativa, *concreta*, si potrebbe dire, del momento giuridico, che costituisce un *leitmotiv* delle diverse posizioni degli autori trattati nel testo. Al contempo, sullo sfondo risiede il più largo interrogativo concernente la natura, il ruolo e la posizione del giurista nell’ambito della società in cui si trova ad operare³.

Il libro di Caiani, infatti, parte dalla consapevolezza della sussistenza di una frattura fra dimensione *lato sensu* filosofica di riflessione sul diritto e componente dogmatico-dottrinale, che trova le sue radici, nel contesto della cultura giuridica italiana, nell’intenso dibattito agitatosi negli anni ’20 e ’30 del Novecento, certificato da un saggio di Angelo Erman-

² Il dibattito sul tema della ‘scientificità’ della giurisprudenza è di lunghissimo corso, fin dal saggio, del 1848, assai noto, di Julius H. von Kirchmann, *Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft* (1848); tr. it. di P. Frezza, *La mancanza di valore della giurisprudenza come scienza*, in J.H. von Kirchmann, E. Wolf, *Il valore scientifico della giurisprudenza*, introduzione di G. Perticone, Giuffrè, Milano 1964, pp. 3-35. Sul tema, cfr. almeno: B. Leoni, *Il problema della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1940; N. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1950; E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto. Il problema della natura della giurisprudenza*, Cedam, Padova 1959; G. Capograssi, *Il problema della scienza del diritto* (1937), a cura di P. Piovan, Giuffrè, Milano 1962. Per una riflessione sull’ideale della scientificità in rapporto al ruolo del giurista, dove si evidenzia, sotto un profilo teorico-giuridico, la complessa dinamica intercorrente fra la indeterminatezza del dato normativo originario e la sua sistematizzazione ed elaborazione dogmatico-dottrinale: F. Poggi, *La filosofia del diritto e l’ideale della scienza giuridica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXVIII (2008), 2, pp. 393-403.

³ Testimonianza degli interessi sottesi all’opera in oggetto sono i due volumi che cronologicamente lo precedono e che, in parte, lambiscono alcune questioni trattate nel libro del 1955: L. Caiani, *I giudizi di valore nell’interpretazione giuridica*, Cedam, Padova 1954; Id., *Problemi dell’università italiana*, Edizioni di Comunità, Milano 1955.

no Cammarata⁴ che, nel 1922, denunciava le fondamentali manchevolezze che colpivano la scienza giuridica del suo tempo, la quale, a suo parere, dava l'impressione di provare a far di tutto per «rifuggire da tutto quel che abbia, anche lontanamente, sapor di filosofia»⁵. Il giurista comune, in altre parole, non aveva alcun interesse di volgersi al pensiero filosofico perché da esso non traeva spunti decisivi per alimentare la propria preparazione tecnica o per sviluppare inedite e più aggiornate prospettive dottrinali.

Da un punto di vista generale, la situazione che si delineava per quanto attiene ai rapporti tra filosofia del diritto e scienza giuridica⁶, era quella di una dogmatica giuridica e di una dottrina profondamente chiuse alle esperienze esterne, contrariamente a quanto avveniva, ad esempio, in Germania o in Francia. Da un canto, infatti, la scienza giuridica si opponeva ai tentativi di 'appropriazione' avanzati dalla filosofia giuridica sul terreno dogmatico-dottrinale⁷. Dall'altro, la filosofia del diritto italiana, secondo Caiani, a partire indicativamente dal 1912 – pochi anni dopo, cioè, la comunicazione della famosa memoria crociana⁸ – fino all'inizio della Seconda guerra mondiale, non aveva minori colpe con riguardo a questa attitudine 'isolazionista', dal momento che, al di là di alcune vaevoli eccezioni, si dimostrava restia ad aprirsi a rinnovate istanze che ponessero l'accento su aspetti 'concreti' della prassi della giuridicità.

⁴ A.E. Cammarata, *Su le tendenze antifilosofiche della Giurisprudenza moderna in Italia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», II (1922), pp. 234-258; ora ripubblicato, in una nuova veste editoriale, in A.E. Cammarata, *Scritti sul formalismo giuridico*, a cura di F. Modugno e L. Pace, Roma TrE-Press, Roma 2023, pp. 11-32 (da cui citeremo).

⁵ Cammarata, *Su le tendenze antifilosofiche della Giurisprudenza moderna in Italia*, in Id., *Scritti sul formalismo giuridico*, cit., p. 11.

⁶ Cfr. G. Pino, *La filosofia dei giuristi italiani*, oggi, in Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., pp. XI-XXI, pp. XIV ss.

⁷ Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 32.

⁸ Si veda B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907-1926), ed. critica a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016.

Vigeva, dunque, secondo Caiani, negli anni compresi fra l'inizio della Grande Guerra e la fine del secondo conflitto mondiale, una sorta di insolubile incomunicabilità, che coinvolgeva bilateralmente scienza giuridica e filosofia del diritto. La prima, infatti, ripiegata all'interno della tradizione della scuola tecnico-giuridica, si convinceva della propria autonomia mercé una *vulgata* narrativa che configurava il giurista come soggetto non bisognoso, nell'ambito della propria attività interpretativa, di alcun apporto esterno peculiare, potendo questo sostenersi in modo indipendente grazie agli strumenti che una millenaria elaborazione tecnica gli aveva fornito. La seconda, invece, di fronte alla scarsa considerazione dimostrata dai giuristi 'positivi', si persuadeva della mancanza di qualsivoglia necessità di integrare con spunti eterogenei la ricerca puramente formale del concetto, della 'natura' o del principio informativo del diritto. E ciò anche in ragione dell'impegno, ben più grave, che negli anni '20 e '30 la pervadeva al suo interno, che era quello di dover «giustificare la propria 'autonomia' e legittimità»⁹ non solo rispetto alla scienza giuridica ma anche nei confronti della filosofia 'generale', disperdendo «gran parte delle [...] energie nella pregiudiziale giustificazione [...] della legittimità filosofica» della propria disciplina¹⁰.

A questo scopo, Caiani evidenziava i motivi per cui i giuristi del tempo si sarebbero rivelati essenzialmente ostili a forme di influenza diverse rispetto a quelle riconducibili al più rigido positivismo giuridico: fra questi, spiccava la tendenza 'conservatrice' del giurista tradizionale, che era portato, quasi naturalmente, a prediligere il momento della certezza rispetto a quello della concretezza, reputando (sovente in maniera inconsapevole) «come definitivo e per certi aspetti come valido assolutamente quel sistema di valori politico-giuridici che è già costituito nelle forme obbiettive dell'ordinamento»¹¹.

⁹ Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 49.

¹⁰ Ivi, p. 63.

¹¹ Ivi, p. 66.

Orbene, tale fase, nella congiuntura storica in cui Caiani scriveva¹², sembrava essere stata ormai oltrepassata¹³, da almeno un decennio, grazie anche al fiorente contributo di una serie di giuristi italiani, metodologicamente accorti e culturalmente attrezzati, capaci di far confluire all'interno della scienza giuridica nuova linfa vitale che rimandava ad una tendenza implicita decisamente *filosofica*¹⁴.

2.

Fra questi studiosi¹⁵, a cui era attribuibile tale rinnovata consapevolezza culturale, vi era in primo luogo Francesco Carnelutti, la cui opera, nel testo di Caiani, è presa in esame con riguardo al problema del giudizio e alla funzione che questo si trova a svolgere nell'ambito della pratica del diritto. Segnatamente, in merito alla riflessione carneluttiana, Caiani era

¹² Cfr. Pino, *La filosofia dei giuristi italiani*, oggi, in Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., pp. XVI ss.

¹³ Sul punto si soffermava anche Norberto Bobbio, che evidenziava, nel 1959, come, da un lato, i giuristi fossero diventati «più consapevoli dei problemi generali che la loro ricerca presuppone[va]» e, dall'altro, i filosofi del diritto avevano smesso o erano in procinto di smettere «di occuparsi dei 'problemi ultimi' con un linguaggio che i giuristi non comprendevano» (N. Bobbio, *Situazione e orientamenti*, in Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (1965), prefazione di L. Ferrajoli, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 12-28, p. 27).

¹⁴ Scriveva sempre Bobbio: «È molto significativo che nel 1922 un filosofo del diritto potesse parlare delle 'tendenze antifilosofiche della giurisprudenza moderna in Italia', mentre ora un altro filosofo del diritto ha creduto di poter dedicare un libro alla 'filosofia dei giuristi italiani'» (ivi, pp. 26-27).

¹⁵ Il 'clima' generale che viene tratteggiato da Caiani ricalcherà, parzialmente, le tendenze fondamentali ravvisate, qualche anno più tardi, da Norberto Bobbio. Queste tendenze venivano riassunte dal filosofo torinese in quattro momenti: a) critica del positivismo giuridico e difesa del diritto naturale; b) critica dello statualismo e rivalutazione di prospettive istituzionalistiche; c) critica del legalismo e revisione del problema delle fonti del diritto; d) critica del concettualismo e riabilitazione del ruolo dell'interpretazione giuridica e della giurisprudenza (cfr. ivi, p. 14).

interessato a porre in risalto la tensione problematica che sovrintende al transito fra la componente astratta della norma giuridica e la sua estrinsecazione sul piano dell'azione, in cui «ogni elemento e momento presupposto dell'esperienza giuridica perde ogni residuo di astrattezza ed acquista la sua concreta, umana consistenza»¹⁶. Da questo approccio al problema, ne derivava una peculiare caratterizzazione dell'*oggetto* della scienza giuridica come «insieme estremamente ricco e vario di fatti e di atti, di situazioni e rapporti, e di atti e di fatti positivi e negativi, leciti e illeciti, e relativi ad ogni situazione e ad ogni rapporto giuridico: processuale, amministrativo, civile, commerciale, penale»¹⁷. Il diritto, quindi, è «vita»¹⁸, e, perciò, il giurista deve impegnarsi nella difficile operazione di conoscere la varietà della materia giuridica se davvero ha desiderio di adempiere alla sua primaria funzione sociale¹⁹, che è (anche) quella di svolgere un ruolo di 'filtro' – normativo e dottrinale – per garantire la libera coesistenza interindividuale²⁰. Contro ogni concettualizzazione 'statica' dell'attività del giurista, ovvero 'dogmatica' e 'positivistica', Caiani enfatizzava in Carnelutti il bisogno e l'urgenza di un orientamento che ponesse l'accento sull'elemento dinamico della conoscenza del giurista, il quale deve rintracciare nel frangente attuativo e applicativo

¹⁶ Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 83.

¹⁷ Ivi, p. 86.

¹⁸ Ivi, p. 87.

¹⁹ Del resto, a suo tempo, Claudio Luzzati sottolineava come l'uomo di legge è ormai «chiamato di continuo a compiere delicate scelte di valore e non riesce più a nascondere la sua condizione impegnata dietro all'immagine asettica del 'puro tecnico'» (C. Luzzati, *La politica della legalità. Il ruolo del giurista nell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 28).

²⁰ «Il giurista che commenta un testo di legge usa parole diverse, svolge in modo diverso e in genere più a lungo il contenuto dell'enunciato che sta commentando, ma spesso il suo scopo non è quello di sostituire un nuovo enunciato a quello di partenza, ma più semplicemente di aiutare il lettore ad intenderlo così come sta scritto» (G.U. Rescigno, *Il giurista come scienziato*, in «Diritto pubblico», IX (2003), 3, pp. 833-864, p. 847).

e nel momento dello ‘scontro’ con la fattualità i primi banchi di prova della propria forza etica e valoriale, in una lotta perenne tra astrattezza e concretezza, da cui il giurista può uscire vittorioso solo grazie alla sua capacità creativa, di natura più *artistica* che *tecnica*²¹: «non tutto il diritto è nelle leggi, ma [...] *in mezzo* ad esse, [...] *negli intervalli* fra di esse. [...] [I]l diritto è molto più nei principi che nelle leggi [...]»²².

Tali esigenze di concretezza e di ampliamento dei margini della giuridicità oltre i riduttivi steccati del tecnicismo positivistico, si ripercuotevano nella rivalutazione del momento del giudizio²³ quale chiave di volta fondamentale per sondare l'intimo “mistero” del passaggio dalla norma al fatto: «[n]el giudizio [...] si compie e realizza veramente la vita del diritto; la quale, a ben guardare, trova proprio in esso il motivo originario della sua affermazione nel mondo della esperienza pratica»²⁴. Sfera del giudizio che assume rilevanza non solo in sede di applicazione giudiziale, ma anche in relazione ad altri due momenti della ‘vita’ del diritto: quello legislativo e quello dogmatico-sistematico, i quali si estrinsecano, rispettivamente, nel giudizio di legalità e nel giudizio di validità ed esistenza della norma. Inoltre, la fase del giudizio metteva in evidenza la ‘pretesa di giustizia’²⁵ che incarna il momento attuativo del diritto, esaltando, contro ogni riduzionismo logicistico e deduttivisti-

²¹ Si veda F. Carnelutti, *Arte del diritto*, a cura di D. Cananzi, Giappichelli, Torino 2017.

²² Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., pp. 93-94.

²³ «È nell'interpretazione, e soprattutto nel giudizio, che il diritto diventa realmente vivo. Ed è in quel momento che il giurista partecipa alla vita del diritto, compiendo scelte, valutazioni, decisioni che non possono essere ridotte ad alcuna rigida logica dei concetti, ma che al contrario evidenziano tutta la dimensione meta-giuridica del lavoro del giurista» (Pino, *La filosofia dei giuristi italiani*, oggi, in Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. XVII).

²⁴ Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 101.

²⁵ Cfr. R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, erweiterte Neuauflage, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2020; tr. it. di L. Di Carlo, *Concetto e validità del diritto*, a cura di M. La Torre, Carocci, Roma 2022. Si veda anche M. La Torre, *Il senso*

co²⁶, la centralità della scelta e della decisione quali circostanze drammatiche dell'atto del giudicare umano²⁷, in cui la sensibilità valoriale e la ricerca della giustizia concreta svolgono un ruolo capitale.

È in questa esigenza che Caiani ravvisava la vitalità della proposta teorica di Carnelutti, quantunque l'Autore non si ritraesse da possibili critiche, soprattutto laddove sottolineava l'ambiguità del concetto di giustizia così come si prefigurava nel pensiero del giurista udinese (sempre in disequilibrio fra istanza equitativa e afflato deontologico), o, ancora, nel momento in cui denunciava la mancanza di una articolazione del problema del giudizio in una chiave di teoria del ragionamento giuridico²⁸.

Sempre nel solco del problema del giudizio, Caiani si soffermava, poi, in modo più sintetico, sui contributi offerti da altri noti giuristi dell'epoca, cercando di spostare l'attenzione sul fatto che, essi, interrogandosi sulle caratteristiche e sulla natura del processo giudiziario, implicitamente provavano a portare avanti una riflessione globale sugli stessi destini del diritto e della scienza giuridica. L'intenzione che animava tali autori, *in primis* quella di Piero Calamandrei, era di provare a rintracciare all'interno del processo un valore trascendente che ne conferisse senso e scopo, oltre un orizzonte che vedesse nel formalismo processuale solo uno strumento occorrente per realizzare i fini più diversi. Ciò si risolveva, più o meno esplicitamente, in un vero e proprio atto d'accusa corale, che convogliava dalle voci – pur differenti per tonalità teoriche – di Satta, Capograssi e dello stesso Calamandrei.

della norma. *Filosofia fragile del diritto*, DeriveApprodi, Bologna 2023, in particolare pp. 260-269.

²⁶ Cfr. N. Bobbio, *Situazione e orientamenti*, in Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 21.

²⁷ Su questo, si veda A. Lo Giudice, *Il dramma del giudizio*, Mimesis, Milano 2023.

²⁸ Cfr. Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 111.

Se, infatti, Salvatore Satta, nel 1949, si chiedeva, con preoccupazione, se la scienza giuridica degli ultimi anni avesse davvero contezza di quale fosse l'effettivo *scopo* del processo²⁹, e se Giuseppe Capograssi, sempre a fine anni '40, si interrogava sulla drammaticità consustanziale alla dinamica del giudizio quale momento nevralgico del processo giudiziario³⁰, ravvisando anch'egli nell'esasperato formalismo un possibile elemento di degenerazione che avrebbe facilmente condotto ad esiti catastrofici, laddove tale giudizio non fosse stato ricondotto alla sua fondamentale matrice di giustizia, Calamandrei, analogamente, nel 1950, denunciava il fatto che il peccato più grave della scienza del diritto processuale della prima metà del Novecento fosse stato proprio quello di «aver studiato il processo come un territorio chiuso, come un mondo a sé, di aver creduto di poter creare intorno ad esso una specie di superbo isolamento, staccandolo sempre più profondamente da tutti i legami col diritto sostanziale, da tutti i contatti coi problemi di sostanza; dalla giustizia insomma»³¹.

Il problema, dunque, comune a tali riflessioni, correlato anche agli interrogativi che si poneva lo stesso Carnelutti, era quello di identificare specifici spazi di responsabilità per una scienza giuridica che vedeva, fra i suoi protagonisti, giuristi integralmente coinvolti non solo nei drammi e nelle difficoltà del loro tempo, ma, altresì pienamente consapevoli del legame vigente fra momento giuridico e campo meta-giuridico, inibendo possibili tentazioni formalistiche che eliminassero la necessità di travalicare il dato positivo per rintracciare, di questo, il senso e il valore. Le parole di Caiani, pertanto, parevano voler enfatizzare l'importanza della responsabilità del giurista di fronte alla normazione di diritto positivo, e

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 114.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 116.

³¹ Sono le parole di P. Calamandrei, contenute in *Processo e giustizia*, in *Atti del Congresso internazionale di Diritto processuale civile* (30 settembre – 3 ottobre 1950), Cedam, Padova 1953, pp. 13-14; riportate in Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 125.

al ruolo sociale ch'egli si trovava a rivestire dinanzi alle legittime richieste della collettività. Le considerazioni sulla condizione e lo stato del processo giudiziario divenivano, facilmente, riflessioni sul ruolo di chi, quel processo, doveva studiare, analizzare, discutere e problematizzare, e, laddove possibile, fornire soluzioni normative per una migliore garanzia di efficacia e tutela dei diritti soggettivi delle parti e degli interessi degli altri soggetti coinvolti. Al fondo riposava, quindi, una profonda istanza etica, che Caiani faceva emergere con chiarezza.

Analoghi interrogativi di radice etica si riscontrano, altresì, nell'altro giurista affrontato da Caiani, Tullio Ascarelli, il cui itinerario teorico assumeva rilievo in ragione della peculiare attenzione che tale studioso rivolgeva nei confronti dei «presupposti ideologico-valutativi cui è condizionata l'opera del giurista»³², nonché per la cura che riservava ad un metodo funzionale di analisi delle norme e degli istituti giuridici alimentato dalla consapevolezza generale della storicità delle categorie giuridiche e della sussistenza di interessi particolari sottesi alla dinamica di formazione del diritto, all'interno di una più ampia influenza di natura storico-immanentistica. Più in dettaglio, Caiani rimarcava la capacità di Ascarelli di aver saputo tenere legati «punto di vista giuridico» e «punto di vista storico-filosofico»³³, bilanciando l'esigenza speculativa neoidealistica con la coscienza del bisogno di operare all'interno di un ordinamento strutturato e positivamente vigente³⁴. Posizione, che, peraltro, apriva importanti aporie allorché le condizioni imponevano di mediare tra la dinamica creativa, affidata all'interprete dalla concezione attualistica, e quella più limitante e situata del giurista positivo che si trovava a lavorare in un sistema giuridico storicamente dato e logicamente 'chiuso'.

Ma la peculiarità della riflessione ascarelliana, ad avviso di Caiani, si doveva ravvisare proprio nella visione, assai concreta, che egli propo-

³² Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. 135.

³³ Ivi, p. 139.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

neva del giurista, quale primario rappresentante della vita del diritto, il quale «deve procedere, oltre che all'analisi logico-strutturale della definizione normativa, in rapporto alla sua deducibilità del sistema, anche all'analisi funzionale dell'istituto, cioè in rapporto alla sua effettiva funzione nella realtà storica, passando dal momento normativo al momento storico-sociologico della sua ricerca»³⁵, abbracciando una prospettiva che lo richiami alla necessità di attribuire a un istituto giuridico la giusta collocazione all'interno del contesto storico e sociologico in cui esso opera. Fra astrattezza e concretezza emerge, pertanto, quello «*hiatus*»³⁶, che è compito del giurista tentare di colmare, non solo laddove la legge ordinaria effettui un esplicito rimando «alla valutazione sociale» o alla «valutazione dell'interprete»³⁷, ma «pure in ogni ipotesi normativa, la quale, in definitiva, non può non rinviare a una determinata situazione tipica della realtà, (vita, morte, bisogno, interesse, dichiarazione ecc.) e quindi, anche per questo aspetto, ad una valutazione da parte dell'interprete»³⁸.

È proprio sul problema dell'interpretazione che, nel quarto capitolo, Caiani si sofferma, approfondendo, da ultimo, il pensiero giuridico di Emilio Betti, in particolare per quanto concerne i notissimi contributi in tema di ermeneutica giuridica. Egli, infatti, si intratteneva proprio sul percorso teorico bettiano per cercare di sondarne i presupposti impliciti e le influenze filosofo-culturali. Ad avviso dell'Autore, la questione dell'interpretazione – *fil rouge* dell'intera produzione di Betti – trovava il suo epicentro nel «bisogno imprescindibile di ricreare ed intendere il processo spirituale» nelle forme rappresentative «in cui si è obbiettivamente realizzato», obbedendo «alla duplice esigenza [...] della oggettività, come massima aderenza al valore espressivo della forma che si tratta d'intendere, e della soggettività, come partecipazione 'attuale'»

³⁵ Ivi, p. 151.

³⁶ Ivi, p. 155 (corsivo dell'autore).

³⁷ Ivi, p. 156.

³⁸ *Ibidem*.

dell'interprete e come sua capacità 'di risalire ad un grado di consapevolezza che ad esso si adegui'»³⁹.

Questo orientamento trova nella teoria dell'interpretazione giuridica uno dei più importanti campi di prova. Segnatamente, Caiani sottolineava come ogni problema che emerga in sede applicativa o che acquisisca rilievo sul piano pratico in merito a dinamiche di interpretazione e attuazione del diritto, sia inquadrato da Betti all'interno della sua più ampia traiettoria speculativa, restituendo, dei fenomeni giuridici, una visione fortemente 'dinamica', capace anche di mettere in dubbio i principali 'dogmi' su cui la scienza del diritto europea, di radice soprattutto continentale, ha fondato le proprie categorizzazioni: l'esperienza giuridica diviene, in altri termini, 'totalità in fieri', una «continua posizione di nuove esigenze assiologiche e di nuove situazioni di fatto», le quali, gradualmente ma continuativamente, aiutano a superare tutte le «parziali obbiettivazioni normative»⁴⁰.

L'atto ermeneutico, così, dimostra di possedere una intrinseca portata 'creativa'. 'Creativa', nel duplice senso per cui «per suo mezzo si realizza sia la sintesi dinamica tra l'astrattezza della legge e la concretezza della situazione storica da qualificare giuridicamente [...] [,] sia l'adeguamento della legge, di per sé statica e immobilizzante, alla storicità e mobilità dell'esperienza giuridica»⁴¹, implicando degli effetti di enorme rilievo, anche sotto il profilo della prassi giuridica. Sintomi, questi, della profonda personalità di Betti e della sentita esigenza, suggeriva Caiani, di dover mediare, in virtù del procedere ermeneutico, tra «la storicità e la chiusura dell'ordinamento e la dinamicità e l'apertura della esperienza giuridica»⁴².

³⁹ Ivi, p. 172.

⁴⁰ Ivi, p. 174.

⁴¹ Ivi, p. 175.

⁴² Ivi, p. 185.

3.

Come è possibile notare da questa breve ricostruzione, la riproposizione, in una nuova veste, dell'opera del 1955 di Luigi Caiani rappresenta un'operazione editoriale di estremo interesse, i cui contenuti potrebbero suscitare una varietà elevatissima di suggestioni. Ci si vorrebbe limitare a identificare un punto nevralgico che, per certi aspetti, accomuna l'intera impostazione discorsiva del libro di Caiani, e che risiede nell'urgenza, si potrebbe dire, di *espandere* la scienza del diritto verso prospettive che si svincolino da una traiettoria puramente introflessa e autoreferenziale, e schiudano porte verso orizzonti inediti, in cui anche la filosofia giuridica può e deve trovare il suo spazio.

In campo, qui, come accennato al principio di questa nota, sono le diverse concezioni di 'scienza giuridica', le distinte configurazioni del ruolo del giurista nell'età contemporanea, nonché la stessa idea di filosofia del diritto e la funzione cruciale che quest'ultima si trova a svolgere per garantire alla stessa scienza del diritto di svilupparsi e rinnovarsi. Si potrebbe dire, in effetti, che queste dimensioni rappresentano un triplice movimento di un unico processo: da una determinata concezione di scienza giuridica ne deriverà una visione del ruolo del giurista, che, a sua volta, influenzerà il modo di concepire la riflessione filosofico-giuridica. Alla base di tutto ciò, sta, come elemento architettonico, una certa concezione dell'oggetto-diritto, ovverosia una interpretazione della sua natura e dei suoi principali corollari concettuali. Questi aspetti emergono tutti in filigrana dall'opera di Caiani, che, in tal senso, fornisce un utile punto di avvio per una serie di considerazioni che si articolino secondo quella triplice linea prospettica.

Infatti, dalle argomentazioni dell'autore de *La filosofia dei giuristi italiani* si ravvisa proprio il tentativo di sviluppare una concettualizzazione della scienza giuridica che non si riduca a scienza puramente 'formale', nel senso (fra i molti possibili di questa espressione) di attività scientifica metodologicamente volta ad analizzare le norme componenti il singolo ordinamento in una chiave di pura qualificazione deontica delle condotte individuali e sociali, ma di una scienza giuridica, in pri-

mo luogo, consapevole delle ricadute ideologiche delle suddette qualificazioni e che dunque ponga in evidenza – giocando, si potrebbe dire, ‘a carte scoperte’ – le opzioni valutative che l’hanno orientata in sede pre-interpretativa⁴³, conducendola verso la necessità dell’assunzione di una certa decisione in luogo di un’altra, responsabilizzando, così, il singolo operatore del diritto, e invitandolo a fornire adeguate argomentazioni a supporto della propria scelta finale (che poteva essere *altrimenti*, all’interno di un ventaglio di opzioni costituzionalmente legittime). Questo comporta, in secondo luogo, l’esigenza di oltrepassare il mero ancoraggio ad un giudizio ascrivito di semplice validità formale della norma giuridica, verso lo sviluppo di un giudizio valutativo di natura materiale e sostanziale⁴⁴. In guisa affine al modo di operare degli autori esaminati da Caiani, si potrebbe dire che molti autorevolissimi giuristi hanno, nel corso degli ultimi anni⁴⁵, posto parimenti l’accento su questa sfera attributiva di *responsabilità sostanziali* in capo al singolo interprete, innestando nella scienza giuridica il bisogno di abbandonare vetuste ‘mitologie’ giuridiche⁴⁶ per enfatizzare il contributo propriamente costruttivo e *inventivo*⁴⁷ che il giurista svolge nel delineare e plasmare il

⁴³ Su questo aspetto, cfr. F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁴⁴ Si veda L. Ferrajoli, *La democrazia costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2016, capp. 1, 2, 3.

⁴⁵ Si pensi soltanto agli importanti contributi di Paolo Grossi, Natalino Irti, Gustavo Zagrebelsky. Giorgio Pino richiama, inoltre, fondamentali lavori derivanti dagli studi civilistici, riferendosi ad autori come Stefano Rodotà, Pietro Rescigno, Luigi Mengoni, Nicolò Lipari, Pietro Perlingieri (cfr. Pino, *La filosofia dei giuristi italiani*, oggi, in Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. XX).

⁴⁶ Il riferimento è, in particolare, a P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001.

⁴⁷ Si veda P. Grossi, *L’invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017. Sulla capacità ‘artistica’ del lavoro del giurista si soffermava altresì F. Carnelutti, *Metodologia del diritto* (1939), Cedam, Padova 1990, p. 59.

proprio oggetto d'indagine⁴⁸. Questa riscoperta di un ruolo attivo del giurista non vuol certo richiamare traiettorie estremistiche che identificavano nella scienza giuridica «l'ultimo asilo del diritto»⁴⁹, tributandogli la qualifica di fonte del diritto, da affiancarsi alla tradizionale (ma sempre più instabile) gerarchia delle fonti. Se, però, non si può parlare di fonte 'formale', si può nondimeno discutere della possibile attribuzione di fonte 'non formale' o di fonte 'sostanziale' della giuridicità, se è vero, come è vero, che, sempre più, anche negli indirizzi più rigidi e originariamente più restii a concessioni teoriche fuoriuscenti da un definito steccato ideologico, si è raggiunta una sempre maggiore consapevolezza della fondamentale commistione fra oggetto studiato e scienza che lo studia⁵⁰. Legame che il giuspositivismo ottocentesco aveva tentato di spezzare, attraverso quel processo di cristallizzazione che ha gradualmente condotto alla ipostatizzazione della volontà oggettiva della legge come spazio autonomo dalla volontà del legislatore storico⁵¹.

Da un certo punto di vista, nell'ambito della scienza giuridica convivono due dimensioni, che, da sempre, la scindono al suo interno: da una parte, la funzione di scienza *generalizzante*, e, dall'altra, la funzione di scienza *individualizzante* o 'interpretativa'⁵², le quali rispecchiano, entro una qualche misura, le due matrici consustanziali all'operare del giurista comune. Questa duplice componente interna al lavoro della scienza del diritto è resa palmare allorché ci si impegna a considerare, da un lato, il *fine* del procedere dell'analisi della scienza del diritto, e,

⁴⁸ Si veda V. Villa, *Costruttivismo e teorie del diritto*, Giappichelli, Torino 1999, in particolare capp. 2 e 3.

⁴⁹ C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Internationaler Universitäts-Verlag, Tübingen 1950; tr. it. di L. Cimmino, *La condizione della scienza giuridica europea*, con introduzione di A. Carrino, Pellicani, Roma 1996, p. 63.

⁵⁰ Si riscontra, cioè, una vera propria «omogeneità 'ontologica' tra la scienza giuridica ed il suo oggetto» (R. Guastini, *Componenti cognitive e componenti nomopoietiche nella scienza giuridica*, in «Diritto pubblico», X (2004), 3, pp. 927-938, p. 937).

⁵¹ Cfr. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., p. 57.

⁵² Cfr. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, cit., cap. 4.

dall'altro, l'*oggetto* che essa studia ed esamina⁵³. Se rispetto al fine essa adempie ad uno scopo analogo o assimilabile a quello delle scienze naturali dacché il suo intento diviene quello di costruire concetti generali utili alla comprensione dell'ordinamento giuridico nel suo complesso⁵⁴, sul piano del suo procedere alla conoscenza dell'oggetto, invece, essa si sovrappone alla metodologia tipica delle scienze storiche, perché assurge al carattere di scienza interpretativa⁵⁵.

Come noto, questa distinzione appariva a Norberto Bobbio, come la stessa dicotomia fra scienze spirituali e scienze naturali⁵⁶, foriera di confusioni ed insufficiente teoreticamente. Su questa linea, egli si apprestava, attraverso il superamento critico di un'ulteriore ripartizione – quella fra scienze empiriche e scienze formali⁵⁷ – a pervenire, negli anni '50, ad una definizione di scienza del diritto che trovasse il proprio ancoraggio epistemologico nel *rigore* dell'analisi⁵⁸. Analisi, che si sarebbe struttura-

⁵³ Su questi delicati aspetti teorici si soffermava, a suo tempo, anche Salvatore Pugliatti: S. Pugliatti, *La giurisprudenza come scienza pratica*, in Id., *Grammatica e diritto*, Giuffrè, Milano 1978, pp. 103-147, in particolare pp. 111 ss.

⁵⁴ Cfr. N. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, cit., p. 127.

⁵⁵ Si veda ivi, cit., p. 128.

⁵⁶ Si veda ivi, pp. 78 ss. Cfr. altresì Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 29 ss.

⁵⁷ Si veda Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, cit., pp. 136 ss. L'analisi del giurista, infatti, ad avviso di Bobbio, «né come ricerca dei contenuti normativi (scienza giuridica propriamente detta) né come ricerca della struttura normativa isolatamente presa (teoria generale del diritto) è una scienza formale»; così come è dubbio se essa possa reputarsi a tutti gli effetti una scienza empirica in quanto analisi fondata sull'osservazione: né il fenomeno giuridico (che è fenomeno sociale che assume il crisma della giuridicità in virtù di una norma che lo qualifica come tale), né gli enunciati descrittivi dei giuristi (in quanto enunciati di dover essere), possono ricondursi ai requisiti propri della empiricità (ivi, pp. 158-159). Si veda altresì Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 61 ss.

⁵⁸ Come noto, a questa tesi si è opposta l'idea che la scienza giuridica più che operare in modo rigoroso, cerchi di rendere «rigoroso il suo oggetto» (R. Guastini, *Distinguendo. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Giappichelli, Torino 1996, p. 221).

ta, sotto il profilo metodologico, in un procedimento, articolato in fasi⁵⁹, che aveva ad oggetto il linguaggio prescrittivo del legislatore⁶⁰ (all'interno di una visione generale che fissava come epicentro fondamentale la critica del razionalismo classico a mezzo della rivalutazione della strumentalità della ragione, e l'ammissione della convenzionalità delle proposizioni primitive e della pluralità delle logiche⁶¹).

Ma la disamina di Bobbio estrometteva quella componente sostanziale e storico-esistenziale del momento interpretativo⁶², che in questa sede è nostro desiderio mettere in evidenza, e che la ripartizione sopra accennata fa facilmente affiorare. La distinzione fra scienze generalizzanti e scienze individualizzanti, pur difettosa e criticabile teoricamente, è infatti utile per sottolineare, tuttavia, come nella scienza giuridica sembrano convivere due anime, che la conducono, da un canto, a mantenere ferma quella tensione formale e qualificatoria necessaria per la strutturazione e articolazione delle categorie generali, e dall'altro, a sviluppare, in sede interpretativa, un'indagine che si compendi in un circolo ermeneutico in grado di far luce sulla fattispecie concreta e, al contempo, sia capace di illuminare le norme generali applicabili al caso stesso, attra-

Sul punto si vedano le riflessioni critiche di Poggi, *La filosofia del diritto e l'ideale della scienza giuridica*, cit., p. 394.

⁵⁹ Che Bobbio identificava nella purificazione del linguaggio del legislatore, nel suo completamento e nella sua sistematizzazione finale. Cfr. N. Bobbio, *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», IV (1950), 2, pp. 342-367, pp. 352 ss.

⁶⁰ Cfr. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, cit., pp. 201-202.

⁶¹ Si veda ivi, p. 213.

⁶² Momento interpretativo che risulta intriso di sostanza storica: cfr. T. Greco, *Storicità del diritto: la bandiera di una battaglia*, in Id., *L'orizzonte del giurista. Saggi per una filosofia del diritto 'aperta'*, Giappichelli, Torino 2023, pp. 133-147, in particolare pp. 144 ss. In quest'ottica, «la scienza giuridica [...] nasce dalla storia e vi rimane innestata, tendendo sempre a confluire, in perpetuo ciclo, nella storia» (S. Pugliatti, *La giurisprudenza come scienza pratica*, cit., p. 112), quantunque ciò non escluda la necessaria tendenza logica e sistematica, la quale, però, è sempre orientata verso il terreno della prassi e delle reali esigenze di vita (ivi, p. 121, 125 e 128 ss.).

verso una messa in rilievo dei principi e dei valori che guidano l'attività interpretativa del giurista.

In quest'ottica, anche la stessa visione del giurista e dei suoi connotati di fondo vengono a mutare, e il suo ruolo evolve e cambia, accumulando compiti ulteriori. Certo, è doveroso distinguere le diverse figure degli operatori del diritto, giacché a ciascuno 'status' pertengono prerogative differenti⁶³. Se, infatti, la figura del giudice, nell'obbligo di applicazione della norma generale al caso concreto e in virtù della sua caratterizzazione istituzionale, deve operare entro maglie di operatività più ristrette e in modo vincolato alle attribuzioni e alle prerogative giuridiche e costituzionali che ad essa pertengono, e se l'avvocato si trova, per converso, nella situazione di dover bilanciare la propria posizione all'interno di una pluralità di principi che vedono contrapporsi valori superiori (come la garanzia del diritto di difesa) a interessi particolari (l'urgenza di soddisfare le pretese del cliente), nel quadro di un ambito, quello processuale, che se non è esclusivo, è certamente prevalente, il compito del giurista 'teorico', invece, si colloca all'interno di un orizzonte di senso necessariamente più complesso, che combina il bisogno della scientificità con la consapevolezza di una funzione *normativa indiretta* fondamentale, volta a servire i cittadini nel tentativo di fornire i tasselli decisivi per un orientamento pratico sulle norme basilari che innervano le istituzioni e inquadrano i rapporti sociali, aiutandoli a districarsi entro le maglie di una sempre maggiore produzione legislativa (e normativa: fra cui rientrano anche le ormai pervasive pronunce giurisprudenziali, di origine nazionale e sovranazionale). Sotto questo profilo, pensare ad un giurista, oggi, completamente svincolato dalla consapevolezza della funzione direttiva ch'egli si trova a svolgere, in ragione, soprattutto, del mutamento di paradigma occorso a partire dal

⁶³ Cfr. M. La Torre, *Il giudice, l'avvocato, e il concetto di diritto* (2002), Rubbettino, Soveria Mannelli 2013. Sulle plurime 'figure' del giurista e i suoi diversi ruoli, si veda, da un punto di vista sociologico-giuridico, V. Ferrari, *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 130-160.

secondo dopoguerra, appare certamente difficile⁶⁴. L'avvento degli stati costituzionali democratici, difatti, ha portato con sé non solo l'intrinseco legame che stringe, oggi, democrazia e diritto⁶⁵, ma, altresì, la forte consapevolezza della funzione inevitabilmente normativa della scienza giuridica che, mai come oggi, non può impegnarsi soltanto nell'analisi dogmatica del 'dato', ma deve farsi carico di rimarcare le eventuali antinomie o lacune interne che affiorano a fronte dell'*erroneo* operare (nel caso di antinomie) o del *mancato* operare (nel caso di lacune) del legislatore ordinario⁶⁶.

⁶⁴ Mutamenti che lo stesso Bobbio ravvisava, vari anni dopo, attraverso un ripensamento delle categorie giuridiche – implicanti anche una rimodulazione dei compiti e delle funzioni del giurista –, a fronte degli sviluppi dello Stato sociale nella seconda metà del Novecento e della apertura della scienza giuridica nei confronti dell'ambito delle scienze umane: il giurista inizia ad operare, in ragione di queste evoluzioni, all'interno di un sistema *aperto*, in una società in *trasformazione*, e in uno spazio in cui il diritto costituisce un *sottosistema* rispetto al sistema sociale generale. Corrispondentemente, la scienza giuridica diviene: 1) più *libera* nella attività di ricerca e di interpretazione delle plurime fonti del diritto, che non si riducono alla mera realtà legislativa; 2) *innovatrice*, per garantire la possibilità al sistema giuridico di adeguarsi agli sviluppi di una società in perpetua trasformazione; 3) *realistica* (o *antiformalistica*), in quanto diretta a mettere in risalto i valori sociali e gli interessi (economici) sottostanti ai rapporti giuridici, al di là della grammatica formale delle norme. Cfr. N. Bobbio, *Il diritto*, in *Le scienze umane in Italia, oggi*, a cura di A. Babolin, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 259-277, pp. 263 ss. (raccolto poi in N. Bobbio, *Diritto e scienze sociali*, in Id., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, pp. 43-61, pp. 47 ss.). Sul tema, cfr., altresì, S. Pugliatti, *La giurisprudenza come scienza pratica*, cit., pp. 126 ss.

⁶⁵ Per un'analisi, cfr. F. Riccobono, *Democrazia e diritto*, in «Parolechiave», XVIII (2010), 1, pp. 61-70.

⁶⁶ Si vedano L. Ferrajoli, *Democrazia costituzionale e scienza giuridica*, in «Diritto pubblico», XV (2009), 1, pp. 1-20, pp. 8, 14; e Id., *La democrazia costituzionale e la sua crisi odierna*, in «Parolechiave», XVIII (2010), 1, pp. 25-59, p. 29.

4.

Se, dunque, sotto il profilo dottrinale, il giurista si trova a svolgere una funzione indirettamente normativa, il filosofo del diritto, per ragioni sia storiche che teoriche, oltre ad articolare una fondazione plausibile di un formale concetto di diritto sul piano ontologico, con i vari corollari che ne discendono, deve pensare a tenere alta la guardia al fine di vigilare, a livello deontologico, sulle esigenze interne ed esterne alle dinamiche di giustizia nelle istituzioni, con lo scopo di riflettere criticamente, dal punto vista metateorico e metodologico, sul procedere ermeneutico ed interpretativo del giurista stesso, nonché di provvedere ad una disamina fenomenologica del ‘giure’ nei suoi rapporti con gli altri momenti della realtà sociale⁶⁷. Perdipiù, l’analisi filosofica si deve impegnare nel cercare di plasmare quella che potrebbe definirsi come una concezione propria dell’*uomo della strada*, ovvero quella visione operativa generale⁶⁸ che guida e orienta ciascun cittadino nel rapporto con gli altri soggetti e nella relazione con gli organismi politici e gli enti istituzionali. Sotto questa angolatura, il momento della costruzione di una cultura giuridica⁶⁹ di riferimento acquista un rilievo centrale per rafforzare la coscienza democratica,

⁶⁷ Cfr. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, cit., cap. 1. Nella consapevolezza, però, che questi momenti non costituiscono discipline distinte, quanto comuni spazi di dialogo interni all’ormai vastissimo terreno della filosofia giuridica: cfr. T. Greco, *Sulla ‘costituzione filosofica’ del diritto*, in Id., *L’orizzonte del giurista*, cit., pp. 3-10, p. 8.

⁶⁸ In quest’ottica, la filosofia del diritto «dovrebbe cercare di aprire alla conoscenza del diritto senza dare l’idea, assolutamente falsa, che l’esperienza di una porzione di mondo minoritaria rappresenti il centro, il modello, o ancora peggio la destinazione ideale della giuridicità» (R. Marra, *Filosofia del diritto e scienza giuridica*, in «Teoria e critica della regolazione sociale», XII (2016), 1, pp. 55-60, p. 59).

⁶⁹ Infatti, all’interno di una dimensione, quale è quella degli attuali stati costituzionali democratici europei, a forte tendenza legislativa, le norme giuridiche sono anche «la manifestazione esteriore di modi pensare, di sentire, di agire che coinvolgono più punti e più organi del corpo sociale», e sono parte, dunque, «assieme agli apparati della produzione e dell’applicazione, alla comunità dei destinatari, a determinate pratiche e rappresentazioni collettive, l’espressione di una *cultura giuridica*

la fiducia nel (e dentro il) diritto⁷⁰, e per l'articolazione di una dottrina generale che possa fondare, eticamente e politicamente, le basi collettive di una società, attraverso la ricerca del diritto come vera «arte della convivenza civile»⁷¹. A questo obiettivo cooperano tutti i soggetti e gli enti di cultura, e, per quanto attiene, specialmente, alla sfera giuridica, possono e devono collaborare tutti quegli operatori del diritto (giuristi, giudici, avvocati), che con i fenomeni giuridici entrano quotidianamente a contatto. E la filosofia del diritto, in tal senso, risulta investita di un compito gravoso ma nobile, che è quello di cercare di costituire il 'collante' fra queste dimensioni particolari, che pure rappresentano forme di manifestazione della giuridicità, ma che, proprio in quanto tali, proprio in quanto serventi un contesto determinato e specificamente situato, necessitano di una complessiva visione direzionale che ne attribuisca, a livello argomentativo e giustificatorio – vale a dire: a livello filosofico –, un *sense*, e ne valorizzi la funzione fondamentale di giustizia nelle relazioni interindividuali e nel terreno dell'operare istituzionale. In quest'ottica, quindi, anche nell'ambito della riflessione teorico-giuridica – il cui oggetto assume qui i contorni di una pratica sociale⁷², non concepibile se non dall'angolazione di un punto di vista interno di estrazione hartiana – più che cercare verità asso-

particolare, dipendente a sua volta da una dimensione culturale più ampia» (*ibidem*, corsivo dell'autore).

⁷⁰ Si veda T. Greco, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2021.

⁷¹ F. Viola, *Il diritto come arte della convivenza civile*, in «Rivista di filosofia del diritto», IV (2015), 1, pp. 57-74. La comprensione del 'senso', oltre ogni rigida prospettiva scientificamente monolitica, è ciò che deve guidare la stessa conoscenza del diritto: «Senza dubbio si può conoscere senza comprendere. Ma solo all'interno di una comprensione del fine del diritto e del suo contesto di esercizio si può articolare una conoscenza scientifica che perfezioni l'arte del diritto» come prassi effettiva che attribuisca valore alla nostra convivenza (*ivi*, p. 72).

⁷² Sulla idea del diritto come pratica sociale, cfr.: F. Viola, *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milano 1990; M. Atienza, *Filosofía del Derecho y transformación social*, Trotta, Madrid 2018.

lute in ‘mondi altri’, sarebbe più congruo coltivare una postura filosofica in grado di cogliere, all’interno della stessa dinamica della giuridicità⁷³, i presupposti sostanziali che consentano di delinearne l’importanza valoriale e la matrice di giustizia che la vivificano, teleologicamente ma anche ontologicamente, dall’interno.

⁷³ L’Autore de *La filosofia dei giuristi italiani* si poneva proprio in questa prospettiva, tantoché, nota Pino nel saggio introduttivo, «la filosofia», per Caiani, «è semplicemente l’esigenza, presente all’interno di qualunque settore culturale, di riflettere su sé stesso, sui presupposti lì presenti e sui rapporti con altri settori» e, di conseguenza, «una filosofia è implicita in qualunque tipo di approccio al diritto» (*La filosofia dei giuristi italiani*, oggi, in Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, cit., p. XVI). Fra i filosofi del diritto italiani, della prima metà del secolo ventesimo, che dedicavano particolare attenzione ad una esigenza di disamina critico-fenomenologica dell’esperienza giuridica, giova ricordare Alessandro Levi, il quale evidenziava quanto fosse necessario impegnarsi, sotto il profilo teorico, per cercare di «rendere esplicito [della realtà] quello che in essa è implicito» (A. Levi, *L’indirizzo “giuridico” nella filosofia del diritto*, in Id., *Saggi di teoria del diritto*, Zanichelli, Bologna 1924, pp. 1-46, p. 36).

LOS DEBERES EN LA EDAD DE LOS DERECHOS*

Andrés García Inda

Para cualquier persona interesada en el estudio de los derechos humanos, el título del libro de la profesora Bea Pérez evocará inevitablemente el de la obra ya clásica de Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, que en España se tradujera, ampliada, como *El tiempo de los derechos*. Como se sabe, en aquel trabajo Bobbio presentaba el proceso de reconocimiento de los derechos humanos (en sus diferentes generaciones) como uno de los tres grandes ejes, junto a la democracia y la paz, de un profundo movimiento histórico. En opinión del filósofo italiano – y de ahí el título de su obra – dicho movimiento había supuesto una auténtica revolución copernicana, un cambio de época desde el punto de vista moral, social y político. Implicaba un «vuelco en la relación Estado-ciudadanos, característico de la formación del Estado moderno: de la prioridad de los deberes de los súbditos a la prioridad de los derechos del ciudadano, al modo distinto de mirar la relación política, no ya prevalentemente desde el punto de vista del soberano, sino prevalentemente desde el punto de vista del ciudadano, en correspondencia con la afirmación de la teoría individualista de la sociedad frente a la organicista tradicional»¹. Si el derecho y el deber, decía Bobbio, constituyen las dos caras

* Una reflexión a partir de E. Bea, *Los deberes en la edad de los derechos*, Dykinson, Madrid, 2023, 376 pp.

¹ N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís Roig, Sistema, Madrid, 1991, p. 15.

de una misma medalla – la de la moral –, la revolución del tiempo de los derechos supuso precisamente la inversión del punto de vista: Si hasta entonces la medalla de la moral había sido tradicionalmente observada de la parte de los deberes, más que de la de los derechos, la nueva cultura cívica implicaba precisamente la preeminencia o el triunfo de los segundos respecto de los primeros. Esa inversión del punto de vista moral, sin embargo, también ha traído consigo otros problemas (como la inflación y cierta devaluación de los derechos) y algunas distorsiones importantes y nuevas formas de dominación (como la clientelización de la ciudadanía). De ahí que en una de sus últimas aportaciones intelectuales, el *Diálogo en torno a la república* mantenido con Maurizio Viroli, el propio Bobbio expresara la necesidad de completar *L'età dei diritti* con una reflexión sobre *L'età dei doveri*, que resituara la importancia y el sentido del deber en la educación cívica, si no queremos que el discurso de los derechos humanos se quede en una mera declaración de intenciones piadosas. Una necesidad, además, que resulta hoy más acuciante que nunca, en un contexto en el que, paradójicamente, la expansión y las transformaciones de ese discurso parece abocar a un sistema de control total que *sub specie iuris*, bajo la apariencia de la garantía y expansión de la libertad y los derechos, puede imponer de forma sutil cada vez más restricciones y obligaciones.

El libro de Emilia Bea responde a ese desafío planteado por Bobbio. Y lo hace con vocación de síntesis, porque para la autora el objetivo de la reflexión no es darle nuevamente la vuelta a la medalla de la que hablaba el autor italiano, sino, en la línea de otros trabajos anteriores, tratar de rescatar el sentido de los deberes que ha quedado sepultado por una visión excesivamente individualista de los derechos: «no se trata de dar a la historia un nuevo giro copernicano, ahora en sentido inverso – de los derechos a los deberes – sino rescatar del olvido, reinventar o crear de nuevo, elementos que ayuden a potenciar la responsabilidad y los vínculos para intentar corregir los excesos del individualismo latente en la cultura de los derechos» (p. 27). No es por lo tanto una edad o un tiempo de los deberes frente a los derechos, lo que propone la profesora Bea, sino redescubrir la importancia y el alcance de aquellos junto

a o en el marco de estos – de ahí el título del libro – como única forma posible, además, para dar sentido y eficacia a los mismos.

Para ello, el libro propone y defiende una reconstrucción del sentido y la noción de deber que se esconde dentro de los derechos. Aunque formalmente el libro no esté así organizado, los siete capítulos de su análisis pueden ser agrupados en dos grandes partes. En la primera, que comprende los cuatro primeros capítulos, Emilia Bea hace un estudio de la génesis de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de la contribución a la misma de la tradición del personalismo comunitario, y muy especialmente del pensamiento de Simone Weil, del que la autora es una de las principales especialistas, una tradición en la que se reivindica la noción de responsabilidad y el vínculo comunitario, tanto frente al individualismo liberal como frente al colectivismo socialista. Sin embargo, el predominio de lo que Bea denomina la “narrativa liberal” frente al “prisma relacional” hizo que en el proceso de elaboración de la DUDH la referencia a los deberes quedara apartada: «en la mayor parte de los casos los deberes fueron interpretados como un retroceso coercitivo y moralizador y, en términos generales, ha predominado la consideración de que la positivación de los deberes en paralelo a los derechos» (p. 88) conlleva un repliegue o limitación de las libertades. La insistencia de los totalitarismos en los deberes de los ciudadanos lastraría en adelante el término con una carga simbólica muy negativa, y la simple evocación de la idea de deber u obligación, como señala la autora, genera sentimientos de rechazo. De ahí que la comunidad internacional, después de la segunda guerra mundial, dedicara todos sus esfuerzos a proclamar derechos y no a enumerar deberes, lo que según Bea «se entiende perfectamente en un contexto como el de aquel momento, de radical indignación contra la sociedad orgánica, jerarquizada y autoritaria del Tercer Reich». Sin embargo, lo que la autora también trata de mostrar es que la ausencia de derechos y libertades en el totalitarismo se fundamenta precisamente en una idea deficiente y distorsionada del deber, en «la ausencia de una conciencia elemental de los deberes del ser humano hacia los demás y del sentido de la responsabilidad ante la suerte del otro» (p. 91). Por eso mismo, combatir dichos

totalitarismos exige recuperar esa misma idea: «solo es posible resistir al mal desde la conciencia de nuestra responsabilidad y nuestros deberes ante todo aquello que vulnera la dignidad humana. Reivindicar derechos es entonces asumir la obligación de decir en voz alta aquello que está silenciado y sacar a la luz aquello que está marginado o excluido, luchar por los derechos no es solo luchar por ‘mis’ derechos sino por los derechos de todos y, prioritariamente, por los derechos negados a quienes no pueden expresar sus demandas o carecen de visibilidad. En este sentido, la atención al otro y, en especial, a las víctimas de la injusticia, nos constituye como sujetos morales» (p. 109).

Por eso mismo, y a pesar de esa reticencia a utilizar el lenguaje de los deberes, éstos acabarían encontrando un discreto y pequeño hueco, si se nos permite la expresión, en las referencias que hacen los artículos 1 y 29 de la DUDH a los deberes de fraternidad y hacia la comunidad, referencias que abrirían el camino a los derechos de tercera generación pero que sobre todo, en opinión de la autora, ponen de manifiesto dos cosas: de un lado, la importancia de los vínculos sociales frente a una visión exclusivamente estatalista – o estatalizante, podríamos decir – de los derechos, propia de esa narrativa liberal – o “neoliberal” – a la que alude la autora, ya sea individualista o colectivista, de derechas o de izquierdas; de otro, la vinculación de la misma idea de deber a la noción de dignidad humana que impregna toda la DUDH, hasta el punto de que, como decíamos anteriormente con palabras de la propia Bea, son esos mismos deberes los que nos constituyen como seres humanos dignos, como sujetos morales. «El conocimiento de la dignidad propia – escribe expresamente Emilia Bea – no se hace a partir de la toma de conciencia de ‘mis derechos’, de forma autorreferencial a la propia individualidad, sino que se realiza solo en cuanto se es capaz de percibir la dignidad del otro (art. 1). Algo que remite a la vida en comunidad (art. 29.1)» (p. 187).

La segunda parte del libro abarca los capítulos V a VII. Y en ella se hace un recorrido por diversas aportaciones o desarrollos posteriores a la DUDH que han tratado de profundizar en esa interrelación entre derechos y responsabilidades y han hecho propuestas de positivación

de los deberes, en un contexto de nuevas preocupaciones o desafíos a los derechos humanos: los derechos sociales y la eficacia horizontal de los derechos, la cuestión ecológica y los “derechos” de las nuevas generaciones, los derechos de solidaridad, el reto de la interculturalidad y la hospitalidad... Así, se hace un estudio de iniciativas sociales y políticas como la Declaración universal de deberes humanos impulsada por el internacionalista Karel Vasak en 1987 (como continuación de propuestas como la Declaración americana de derechos y deberes del hombre de 1948 y la Carta africana de derechos humanos y de los pueblos de 1981), la Declaración universal de responsabilidades humanas del *InterAction Council* de 1997, la Declaración de Valencia de 1999 o la Carta Universal de los deberes y obligaciones de las personas de 2017. Y fruto de ese repaso, en el último capítulo y casi a modo de conclusiones, se apunta a la necesidad de una conciencia cívica sobre los deberes que haga posible una solidaridad atenta a la vulnerabilidad y al sufrimiento en nuestras sociedades complejas. Se trata, a la postre, de actualizar en nuestro tiempo el viejo relato del buen samaritano como expresión de los deberes de humanidad y ayuda mutua, frente a la indiferencia moral, la inacción o el desprecio. Para ello, Emilia Bea insiste en la necesaria asunción de deberes positivos generales, que doten de eficacia real a los derechos, aunque queda abierto el alcance jurídico-formal que pueda y deba darse a los mismos: «Como hemos visto – escribe la autora –, en las diferentes declaraciones de deberes y responsabilidades, los deberes de solidaridad atañen a los poderes públicos, que son los principales responsables de la satisfacción de las necesidades básicas de todos los ciudadanos, lo cual muestra la grandeza del Estado social y democrático de derecho que es la arquitectura creada para maximizar una justa redistribución de los bienes y servicios sobre todo a través del reconocimiento de los derechos sociales. Junto a ello – sigue diciendo –, insistimos en que la protección de estos derechos no resulta posible o queda muy mermada sin dotarlos de eficacia horizontal, es decir, sin la implicación de los entes privados y de los ciudadanos a través de la asunción de deberes positivos generales, tal como se deriva de una solidaridad realmente incluyente y correspondiente a la universalidad de

los derechos. A tal efecto, la vertiente ética de la solidaridad como virtud privada, en línea de la caridad activa antes mencionada, complementa el marco, en la medida en que, yendo, en un esfuerzo de generosidad, incluso más allá de lo estrictamente exigible, ayuda a tomar conciencia y a resistir frente a las manifestaciones de menosprecio, de discriminación y de exclusión, promueve el compromiso cívico, y, sobre todo, instaura actitudes de respeto que eviten cualquier forma de humillación» (pp. 318-319).

Dicho en otros términos, los derechos conllevan y precisan de una ética determinada, la que los hace posibles. Pero la ética es una óptica, como decía E. Lévinas: sólo nos interpela lo que vemos. O en los términos de Simone Weil, la acción nace de la atención, de una “atención creadora”, como la del buen samaritano, que se fija precisamente en lo que no existe porque está al margen. Y de la atención nace el deber, o la exigencia ética. De ahí el lugar central que, como subraya Bea, Simone Weil otorgaba a la noción de obligación frente a la de derecho. Por eso es tan importante promover una educación cívica que insista en la responsabilidad y los deberes, como única forma posible de favorecer la motivación necesaria para impulsar la solidaridad. Con palabras tomadas del filósofo y pedagogo Gregorio Luri podríamos decir que humanizar consiste en educar tanto la atención como el apetito: «Esto es, educar las virtudes intelectuales y las morales. La civilización es frágil y vulnerable, como el siglo XX se ha encargado de demostrarnos de la manera más dolorosa. Nadie nace civilizado. Civilizar significa educar la atención y el apetito. El humanismo tiene por misión ofrecer a los hombres motivos nobles en los que poder fijar su atención y a los que dirigir su apetito»². Y no cabe duda que el discurso jurídico, en general, y el discurso sobre los derechos humanos en particular, juega un papel fundamental en esa tarea.

² G. Luri, *El deber moral de ser inteligente*, Plataforma editorial, Barcelona 2018, p. 67.

Así las cosas, la obra de Emilia Bea sobre los deberes constituye una aportación teórica fundamental al discurso de los derechos humanos, por cuanto no solo la eficacia, sino la fundamentación de estos depende de aquellos, porque como apunta Jeremy Waldron las categorías morales no solo no desaparecen cuando hablamos de derechos, sino que existe una forma responsable (o virtuosa) o irresponsable (que los desvirtúa) de proclamarlos y ejercerlos. La responsabilidad es así la “cara oculta” de los derechos, insiste Bea con palabras de F. Ost y S. van Drooghenbroeck. Pero no ya – o no sólo – en el tradicional sentido de que a cada derecho le corresponde correlativamente un deber u obligación (porque, además, si bien es difícil pensar en la existencia de derechos que no lleven consigo correlativamente obligaciones, sí puede haber moralmente deberes, como el de gratitud, que no generan derechos), sino en un sentido más amplio, que tiene que ver con el desarrollo y la realización de la propia humanidad de cada uno de nosotros. Con palabras de Vicente Bellver, que la autora recoge en su libro, “los deberes hacia los demás no son un peaje que tenemos que pagar para poder hacer a cambio lo que verdaderamente queremos, sino la condición para la plena realización de nuestra personalidad” (p. 186). Así, más que la atribución formal de derechos, es la experiencia del encuentro con el otro, el reconocimiento de la exigencia ética – al decir de Knud Løgstrup –, o el deber que nace de la atención – que diría Simone Weil –, lo que nos constituye como sujetos morales. Como en la mencionada parábola del samaritano, es el encuentro y la disposición hacia el otro lo que convierte al propio samaritano en “prójimo”, es decir, en un ser moral. Aunque pueda parecer paradójico, la libertad tiene su origen en la obligación que surge de los vínculos (como se sabe, etimológicamente el término “obligación” indica el compromiso que nos ata o nos liga a otros), pero no ya – o no sólo – en las obligaciones de los demás, sino en la propias. No todos los vínculos son liberadores, ciertamente, pero en la versión distorsionada del discurso de los derechos pareciera que todo vínculo es opresor, salvo el estatal. En esa versión, los derechos y los deberes se interpretan de forma simplificada en una suerte de juego de suma cero (mi libertad acaba donde empieza la del otro) frente al que quizá podría-

mos y deberíamos enarbolar uno de los aforismos del profesor Ricardo Calleja: «Mi libertad empieza donde empieza la de los otros»³. Por eso es tan necesario debatir y profundizar en la dimensión comunitaria y responsable de los derechos, o en eso que Bobbio llamaba la otra cara de la moneda de la moral: la de los deberes. Y por eso el libro de Emilia Bea resulta tan pertinente como esclarecedor.

³ R. Calleja, *Istmos*, Ediciones More, Madrid 2023, p. 110.

Pubblicato nel mese di agosto 2024