

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2022

P S A
UNIVERSITY
PRESS

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 2023

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 978-88-3318-119-6

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

Per Paolo Grossi 7

Uguaglianza aritmetica e uguaglianza geometrica: metafore della giustizia nella filosofia politica e giuridica moderna

Introduzione al Forum

Filippo Del Lucchese 11

Uguaglianza ed equità nel Leviathan di Thomas Hobbes

Mauro Farnesi Camellone 21

Giustizia e uguaglianza in Leibniz

Luca Basso 43

*Principio di utilità e gerarchie proprietarie:
prospettive geometriche nel calcolo della felicità*

Paola Calonico 69

L'uguaglianza di Marx. Dal Capitale alla Critica del programma di Gotha

Chiara Giorgi 89

Saggi

Perpetual by nature: the moral core of corporate form

Giancarlo Anello 115

L'illecito e la pena nella filosofia hegeliana

Annachiara Carcano 151

Note

La filosofia nella filosofia del diritto

Serena Vantin 183

Lettere dal «Ponte». Bobbio e Satta interlocutori di Calamandrei

Carlo Pontorieri195

Perimetrare il concetto di giustizia

Maria Borrello213

PER PAOLO GROSSI

Il 29 gennaio di quest'anno Paolo Grossi avrebbe compiuto novanta anni. Anche alla luce del fatto che questa soglia così simbolica fosse ormai resa inattuabile dalla sua scomparsa, il convegno che gli Allievi e amici fiorentini hanno organizzato a Firenze il 20 e 21 ottobre scorso in suo onore ha acquisito un significato particolare.

Fra le innumerevoli occasioni di ricordo, che si sono svolte in Italia e all'estero, queste giornate hanno rappresentato un perfetto esempio di "stile fiorentino" e una celebrazione della figura di Paolo Grossi nelle forme che, forse, a lui sarebbero state più congeniali: attraverso il pensiero, animando una riflessione su un grande tema, fondante e polisemico (Pluralismo giuridico e itinerari contemporanei), dunque strutturalmente aperto a contributi provenienti da discipline diverse e attraversato con altrettanto diversi orientamenti, sia scientifici che culturali.

La sede di Villa Ruspoli, che ha ospitato le due giornate, è del resto un luogo che di per sé costituisce un ottimo simbolo della capacità costruttiva di Paolo Grossi: un giurista raffinato, un intellettuale di levatura straordinaria, ma anche un accademico che ha saputo vivere concretamente la missione che si era dato, fin dai primissimi esordi. Quello che rimane solidamente presente e ricco di prospettive, della personalità di Grossi, è infatti la perfetta compenetrazione fra la dominante di un'idea, la chiarezza di un progetto culturale e le forze per realizzare entrambi.

Questo nodo così intenso si è dispiegato in precise scelte metodologiche, quanto al tipo di sapere storico-giuridico meritevole di essere praticato, e nella costruzione di un paradigma che non ha sofferto della rigida astrattezza dei modelli, ma ha indiscutibilmente goduto di quella solidità e chiara percepibilità che derivano solo da un'identità rigorosamente e nettamente costruita. Un paradigma che implica un altro modo

di possedere il diritto (per parafrasare il titolo di un contributo, fra i moltissimi, che è capitale per la comprensione più profonda della cifra del giurista Paolo Grossi), cui si può aderire o meno, ma che merita di essere pensato, discusso, attraversato.

Da un'impostazione scientifica così graniticamente realizzata e perseguita, che riguarda soprattutto la figura di Paolo Grossi e la dimensione del suo pensiero, non potevano che derivare, come in effetti è stato, il banco di lavoro della rivista, il cantiere aperto della scuola, l'istanza di un profondo rinnovamento della disciplina cui apparteneva e, insieme, il dialogo incessante con le altre discipline, non solo giuridiche. Alcuni tratti costantemente presenti nell'arco di un'esperienza di vita e di studio così lunga e straordinariamente ricca.

Diacronia lo ricorda, come molti altri nell'Europa del diritto (ma anche al di là dei suoi confini geografici, più volte da Grossi attraversati), per tutto questo, per molto altro che è difficile comprimere in poche righe e, non da ultimo, per la benevolenza con cui ci ha visto muovere i primi passi.

Il Comitato di Direzione

**UGUAGLIANZA ARITMETICA E
UGUAGLIANZA GEOMETRICA:
METAFORE DELLA GIUSTIZIA
NELLA FILOSOFIA POLITICA E
GIURIDICA MODERNA**

INTRODUZIONE AL FORUM

Filippo Del Lucchese

L'argomento di questo focus è la metafora dei diversi tipi di proporzione – aritmetica e geometrica – applicati all'idea di uguaglianza e di giustizia da alcuni tra i maggiori filosofi della tradizione occidentale. Benché gli articoli qui presentati si riferiscano soltanto al periodo moderno, dal XVII al XIX secolo, la presenza esplicita di questa metafora, o l'idea implicita che a essa si riferisce, sono parte della filosofia politica e giuridica a partire dall'antichità e possiamo dire che, in forme e declinazioni diverse, esse accompagnano l'intera riflessione sulla giustizia fino ai nostri giorni¹. Una breve introduzione non potrebbe neanche tentare di mirare all'esaustività. Scelgo dunque di soffermarmi soltanto su Platone e Aristotele, padri indiscussi della metafora allo stato delle nostre conoscenze, per illustrare sinteticamente quale sia la posta in gioco di questa metafora e quale l'eredità che gli autori moderni, affrontati con maggiore profondità in questo focus, ricevono dalla tradizione.

Rintracciare l'origine di questa metafora o anche soltanto dell'idea che la fonda, cioè il rapporto tra uguaglianza, giustizia e matematica, non è semplice. Probabilmente è in ambito pitagorico che comincia a circolare, dove si sviluppa una definizione della giustizia e della virtù e dove il numero fa da perno all'intera lettura e interpretazione del reale.

¹ Tra i casi più influenti, su cui non mi soffermerò, si possono almeno menzionare J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971 e M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983. Cfr. anche R. Caporali, *Uguaglianza*, il Mulino, Bologna 2012.

Per i pitagorici, questi poeti-filosofi ancora in larga misura misteriosi, tutto quanto è armonia e numero. Proprio dall'idea di armonia ha forse origine l'accostamento tra giustizia e matematica, come testimonia DK 58 B 4 (= Aristotele, *Metafisica* 1182 a 11): «[...] riconducendo le virtù ai numeri, [Pitagora] costruiva una teoria non applicabile alle virtù; infatti 'la giustizia' non è 'il quadrato di un numero'», protestava Aristotele, tramandando così un raro e prezioso frammento sull'origine del concetto².

Dopo di loro è Platone, il grande teorico della giustizia e il grande inventore di metafore, a mettere a frutto e dare un inedito spessore teorico all'immagine di cui intendiamo occuparci in queste pagine. Scostrandosi dall'assoluta centralità del numero ereditata dal pitagorismo, Platone non rinuncia al concetto di armonia³. Su questo, anzi, egli radica l'idea che sta alla base della nostra metafora, cioè quella di proporzione (*ἀναλογία*). Sono proprio l'armonia e la proporzione a governare il mondo, come afferma *Gorgia* 507 E: «Chi se ne intende dice, invece, o Callicle, che cielo, terra, dèi, uomini, sono collegati in un tutto grazie all'unione, all'amicizia, all'armonia, alla temperanza, alla giustizia, e che per tale ragione, amico mio, questo tutto è chiamato 'cosmo', e non 'acosmia' e dissolutezza»⁴.

Dall'ontologia e attraverso il concetto di armonia, Platone si sposta sul piano della psicologia. Già nel *Fedone*, il concetto di giustizia, che rispecchia l'armonia del mondo, investe anche l'anima umana, anima-ar-

² DK 58 B, in *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 929. Cfr. anche *Metaph.* 985 b 29. Più in generale si vedrà G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in «Classical Philology», XLI (1946), pp. 156-78 per il pensiero greco più antico.

³ Ancora fondamentale, in questo senso, L. Spitzer, *Classical and Christian ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word «Stimmung»*, The John Hopkins Press, Baltimore 1963.

⁴ *Grg.* 507 E.

monia le cui funzioni sono differenziate e le cui parti svolgono ciascuna un compito proprio. Il principio razionale, posto al di sopra dell'irascibile e del concupiscibile, deve dominare e la giustizia assume la forma di un ordine interiore a cui le diverse parti contribuiscono, mirando in modi diversi all'armonia del tutto.

Dalla dimensione psicologica arriviamo finalmente a quella politica. Platone delinea qui l'immagine di una *polis* perfetta proprio in accordo all'ontologia e alla psicologia dell'ordine armonico. In questa *polis* regna certo un'uguaglianza, ma questa deve essere ulteriormente precisata e spiegata, cioè definita secondo il concetto di proporzione. La distribuzione di onori e risorse è veramente giusta quando gli individui ricevono in modo proporzionalmente uguale, cioè quanto meritano a seconda della loro posizione sociale.

La giustizia e l'idea associata di uguaglianza vengono pienamente naturalizzate intorno all'idea di armonia che, lungi dallo schiacciare tutto sull'equivalenza e l'indistinzione, diversifica al contrario l'essere e, innanzitutto, l'essere proprio degli umani, distinguendo gli individui secondo i loro meriti e di conseguenza secondo gli onori che devono essere attribuiti loro, in più o in meno rispetto ai propri simili. L'uguaglianza continua a regnare, ma a essa viene sottratto il carattere di univocità. Le *Leggi* si assumeranno il compito di spiegarne appunto la duplicità: a quella meramente basata sul numero si oppone l'altra, la «ricompensa di Zeus», basata invece sulla proporzione:

Ci sono due specie di uguaglianza, hanno lo stesso nome, ma nei fatti sono quasi l'una contraria all'altra per molte ragioni; l'una può introdurla ogni stato ed ogni legislatore, nella distribuzione degli onori e delle cariche; è uguaglianza per misura, peso, numero, e nelle suddette distribuzioni si può regolarla con un sorteggio. L'altra, la più vera e l'ottima uguaglianza, non a tutti è così facile vederla. Il discernere la appartiene a Zeus, agli uomini viene in soccorso sempre in misura minima, ma per quanto ciò si dà negli stati e negli individui è sempre fonte di ogni vantaggio. Dà di più a ciò che vale di più, meno a ciò che vale meno, dà a ciascuno dei due ciò che ad esso spetta secondo il suo valore naturale, e così sempre attribuisce più grandi onori a chi è più grande per virtù, e a chi è nella condizione opposta per virtù ed educazione ciò che conviene a questi, così come lo dà agli altri, e nella giusta proporzione. E infatti per noi

anche ciò che è politica è proprio questa giustizia; e dobbiamo, Clinia, anche ora tendervi e fondare lo stato che nasce, gli occhi fissi a questa uguaglianza⁵.

Platone compie dunque un gesto filosofico-politico fondamentale, quello di ridefinire l'uguaglianza attraverso la diversità, di affermare la seconda come un valore senza rinunciare alla prima come un fondamento, il gesto, in ultima istanza, di promuovere la disuguaglianza come un valore, fondandola sul suo avversario concettuale più prossimo e immediato, l'uguaglianza. Grazie alla metafora matematica, Platone può superare l'uguaglianza politica senza respingerla, ma anzi integrandola e subordinandola entro l'idea di disuguaglianza, intesa come *un'altra* uguaglianza, filosoficamente più importante, più vera, più giusta e dunque sovraordinata. Il gesto filosofico di Platone ha non solo un'importanza capitale nel pensiero politico antico, ma anche nella logica, nel linguaggio e nello strumentario teorico del pensiero conservatore fino ai giorni nostri.

In Aristotele, la metafora che stiamo analizzando emerge all'interno della definizione della giustizia, e in particolare della suddivisione fra giustizia distributiva e commutativa. La prima si occupa di identificare l'equa distribuzione di cariche, onori, beni e, più in generale, diritti e doveri, tra i cittadini della *polis*. Come per Platone, deve regnare qui una certa idea di uguaglianza. Ma, appunto, emergono qui diverse e alternative concezioni di essa: all'uguaglianza aritmetica, basata sulla stretta equivalenza numerica (τὸ ἀριθμῶ ἴσον), si affianca (e oppone) l'uguaglianza geometrica, basata invece sulla proporzione (τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον)⁶.

Il tema delle uguaglianze aritmetica e geometrica emerge in un punto strategico della *Politica*, l'inizio del libro V dedicato alla sedizione e alle metamorfosi costituzionali. È proprio in base al credersi diversi e

⁵ Lg. 757 B.

⁶ W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*, Macmillan, London 1985.

superiori agli altri, oppure a loro uguali ed equivalenti, che gli uomini turbano l'assetto istituzionale. Aristotele afferma per ben due volte che tutti sono d'accordo sullo stabilire il metro della giustizia in base al merito. Tuttavia, poiché questo è sottoposto a un processo di valutazione, l'errore o l'interesse di parte possono insinuarsi e aprire la possibilità del conflitto:

[...] gli uni, in base all'esistenza di uguaglianze parziali, sostengono che tutti sono uguali tra loro, mentre gli altri, se appena hanno qualche privilegio, sostengono di essere diversi dai concittadini anche in tutto il resto.

I democratici pensano che l'essere liberi sia già di per sé un merito sufficiente a fondare la giustizia, mentre gli oligarchici hanno un altro metro. Due sono le cause dell'errore: la prima è che si giudica del merito quando si è parte in causa, dunque in modo indebito; la seconda è che se ne giudica in modo assoluto e universale, quando invece si dovrebbe riconoscere la relatività e la parzialità dei casi affrontati e delle qualità sottoposte a giudizio (III.9, 1280 a 7 sgg.). Aristotele rinvia qui a *Etica Nicomachea* V.6, 1131 a 14 sgg. in cui troviamo la vera e propria definizione del concetto di giustizia distributiva. Poiché l'uguale sta in rapporto almeno a due termini,

[...] è necessario che il giusto sia medio ed eguale, e sia relativo, vale a dire sia giusto per qualcuno; e in quanto medio, lo sia di alcune cose (e queste sono il più e il meno); in quanto uguale, per due cose; in quanto giusto, per alcune persone (*EN* V.6, 1131 a 14 sgg.).

Qui, l'autore del V libro introduce e spiega il proprio concetto di giustizia distributiva. Essa si basa sull'uguaglianza proporzionale, cioè sulla proporzione di beni da assegnarsi, in modo ineguale, agli inegualmente meritevoli. Più che la definizione, è interessante che entrambe le prove offerte per argomentarlo ruotino, in modo quasi paradossale, intorno alla possibilità del conflitto. La prima prova è a contrario, cioè basata sulla conseguenza polemica di una premessa opposta all'ipotesi, quella che scarta la proporzione. Nella seconda prova, il conflitto emer-

ge perché sebbene l'armonia di proporzione e merito potrebbe funzionare come pietra angolare e fondamento del concetto di giustizia, tale istanza è tuttavia costitutivamente esposta a un processo di valutazione umana e dunque, di nuovo, diversa per i diversi regimi politici sostenuti. D'altronde, il capitolo si era aperto non su una definizione diretta dell'oggetto in questione, ma con un tono cupo, sulla figura dell'uomo ingiusto e inosservante dell'uguaglianza, da cui si deduce, nuovamente a contrario, che la giustizia è uguaglianza. La *κοινωνία* sociale sembra caratterizzata *ab initio* dalla macchia del conflitto.

Tuttavia, questa dimensione conflittuale e divisiva contiene al suo interno, almeno in maniera implicita, un'altrettanto forte dimensione aggregativa e catalizzatrice. La valutazione errata ha inizialmente spinto gli individui a dividersi in due gruppi maggiori, quelli che privilegiano l'uguaglianza di fronte alla diversità e quelli che hanno occhi solo per la diversità, negando l'uguaglianza. Questo implica indirettamente che, all'interno di ogni gruppo, gli individui si percepiscono e si considerano uguali tra loro, o almeno *abbastanza* uguali da non aprire un nuovo fronte di conflitto, basato su un'ulteriore accentuazione del criterio che li ha raccolti nel proprio gruppo, intorno ai rispettivi valori, cioè proprio l'uguaglianza o la diversità.

Se nel primo di questi gruppi, quello dell'uguaglianza, l'ipotetica ulteriore divisione è più difficile da immaginare (è difficile essere *più uguali* degli altri, quando la premessa, giusta o sbagliata che sia, è che ci si considera *tutti* uguali), nel secondo gruppo, quello del diverso valore, è invece ragionevole immaginare ulteriori differenze che si sommano a quella iniziale (è facile vedersi *ulteriormente* diversi, anche dai propri simili, quando si è *già* scelto di vedersi diversi dai propri avversari). Sembra che Aristotele abbia in mente proprio questa differenza in 1302 a 8 - 13 quando afferma che «la democrazia nondimeno è più sicura e più al riparo dai conflitti interni rispetto all'oligarchia. Nelle oligarchie, infatti, si generano due forme di rivolta: la lotta interna agli oligarchici stessi e, ancora, quella contro il popolo; nelle democrazie, invece, solo quella contro gli oligarchici: una lotta del popolo contro se stesso che sia degna di menzione non esiste».

Che una qualche specie di uguaglianza fosse il fondamento della giustizia è anche l'argomento di III.12, 1282 b 18 sgg.: in base a questa definizione e con l'analisi sulla giustizia distributiva e commutativa, Aristotele demolisce il carattere fondamentale (cioè di fondamento, di fondazione) della giustizia per farne invece un terreno di conflitto e aprire a quella dinamica immanente con cui intendeva sottrarsi all'idealismo platonico. Questo viene sancito anche dal riportare il criterio del giusto come proporzione non ai numeri monadici (μονάδες), costituiti da unità astratte, indivisibili e uguali l'uno all'altro, ma ai numeri concreti, che definiscono oggetti determinati e tra loro ineguali (1131 a, 29-30). Da questo punto di vista, dunque, non è vero che i due grandi filosofi convergono. O meglio, più importante che la loro comune preferenza per un'aristocrazia moderata, diviene la loro netta divergenza sul carattere fondamentale (Platone) opposto a quello mobile, precario e sottoposto a conflitti (Aristotele) del concetto di giustizia. La metafora dell'aritmetica e della geometria ha proprio il compito di illustrare sia il dialogo a distanza tra i due filosofi sia la posta in gioco per l'intera storia del pensiero politico e giuridico a essi successiva⁷.

Poiché nessuna delle due costituzioni, quella basata sull'uguaglianza e quella basata sulla diversità, è solida, l'auspicio di Aristotele è che entrambi i valori possano convergere nella costituzione che si basa sul medio, cioè la migliore. La combinazione di uguaglianza aritmetica e uguaglianza geometrica offrirebbe la soluzione più stabile, nuovamente ben oltre quello che Platone proponeva nelle *Leggi*. D'altronde, già Platone aveva compreso, con una buona dose di realismo, che è necessario perseguire quell'organizzazione che permetta di limitare al minimo il

⁷ Cfr. *contra* M. Knoll, *La giustizia distributiva tra Platone e Aristotele*, in «ΠΕΓΕ/FONS», III (2018), pp. 21-30. Cfr. anche F.D. Harvey, *Two Kinds of Equality*, in «Classica et Mediaevalia», XXVI (1965), pp. 101-46 e L. Bertelli, *La giustizia politica in Aristotele*, in A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina (a cura di), *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 65-77.

rischio di conflitti. Un compromesso era dunque necessario, attraverso l'integrazione almeno parziale, anzi la minima possibile, di entrambi gli opposti principi di uguaglianza⁸.

A partire anche soltanto da questa brevissima analisi, limitata a Platone e Aristotele, possiamo vedere quale sia la posta in gioco della metafora aritmetico-geometrica applicata alla giustizia e all'uguaglianza. Si tratta al tempo stesso di non negare ciò di cui questi autori sono convinti, cioè che gli uomini siano diversi tra loro, ma anche di affermarlo proprio attraverso il concetto di uguaglianza. Rivendicare a sé, ridefinire, svuotare di significato e neutralizzare il concetto di uguaglianza è una delle prime imprese della filosofia politica e giuridica occidentale. La metafora delle proporzioni aritmetica e geometrica, opposte in modo intransigente l'una all'altra, oppure realisticamente integrate l'una nell'altra, offre uno strumento di inusitata potenza retorica. Tale metafora rende possibile appropriarsi della positività dell'idea egualitaria per infondere valore e vita al suo opposto, l'idea di ineguaglianza, che diventa così, geometricamente, un'altra forma di uguaglianza, un'uguaglianza maggiore e virtuosa a fronte della mera equivalenza numerica. La modernità conservatrice saprà riconoscere questa potenza retorica e sarà in grado di appropriarsi, in modo multiforme, del suo valore teorico per rinnovare l'idea della diseguaglianza fra gli umani, facendone un valore di giustizia⁹.

Abbiamo scelto, in questo forum, di concentrarci su quattro autori maggiori della modernità, tra loro diversi eppure spesso in dialogo, implicito o esplicito, come mostrano gli articoli che seguono. Nel primo di essi, Mauro Farnesi Camellone analizza l'Hobbes maturo per mettere in luce come il concetto di uguaglianza abbia una dimensione molteplice

⁸ Lg. 757 D – 758 B.

⁹ Evidentemente – e solo a titolo di esempio – non è questa l'opinione di Hans Kelsen, che definisce come «futile» il tentativo matematico-geometrico di Aristotele. Cfr. H. Kelsen, *What is Justice?: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science: Collected Essays*, University of California Press, Berkeley 1957, p. 18.

ce e articolata a diverse funzioni teoriche. La prima è quella di fornire uno statuto altamente conflittuale allo stato di natura, in virtù della sostanziale equivalenza di forze per accaparrarsi le risorse ed eliminare i potenziali concorrenti. La seconda funzione teorica dell'uguaglianza, di segno molto diverso, è invece la base per l'uscita da quello stato e per la costruzione dell'ordine artificiale. L'uguaglianza appare anche al tempo stesso strettamente connessa – ma in tensione – con l'idea di equità, che assume progressiva centralità nel lessico hobbesiano. L'equità subentra in relazione alla giustizia distributiva, prendendo tuttavia il posto dell'uguaglianza che aveva in Aristotele. Ciò mostra un aspetto importante dell'evoluzione interna della filosofia hobbesiana, ad esempio nel passaggio dal testo inglese del '51 al testo latino del '68 e in relazione alla polemica hobbesiana di quegli anni con la *common law*.

Luca Basso mostra l'importanza della riflessione di Leibniz sulla giustizia in relazione alla sua intera metafisica ma anche al pensiero politico successivo, questa volta con una presenza più esplicita della metafora matematizzante di cui ci stiamo occupando. Posta in relazione al concetto di armonia universale, la giustizia ci consente di dare un'interpretazione nientemeno che della categoria di monade, vero e proprio pilastro dell'ontologia di Leibniz. Questi tenta di aggiornare la concezione della giustizia distributiva, integrando la visione antica di Aristotele con quella moderna di Grozio. Questa rielaborazione consente di mostrare non solo un carattere meno riconosciuto della filosofia leibniziana, e soprattutto meno conservatore di quanto non si ammetta spesso. La giustizia in Leibniz consente di mettere in luce una concezione della giustizia distributiva che non sia basata necessariamente sull'idea conservatrice e gerarchica di merito, ma sia ordinata all'affermazione prioritaria del bene comune su quello privato e individuale, del diritto pubblico su quello privato e, con un'ulteriore mossa politica, della repubblica universale sulle potenziali istanze particolareggianti.

L'articolo successivo, di Paola Calonico, interroga il pensiero di Jeremy Bentham. Non è sorprendente trovare la galassia concettuale prossima alla metafora di cui ci stiamo occupando in uno dei padri moderni dell'utilitarismo e del *felicif calculus*, che già richiama, nell'espressione,

un approccio pseudo-scientifico e matematico al problema della giustizia e della felicità. In ballo, di nuovo, c'è l'interpretazione innanzitutto della coerenza interna e del significato della filosofia di questo autore complesso: la presenza o meno di una teoria della giustizia distributiva è la materia del contendere in letteratura. Ma c'è ovviamente di più. In particolare, una più generale valutazione dei fini politici dell'utilitarismo, che si basa su una vera e propria concezione (e differenziazione) antropologica degli individui, nelle condizioni socio-economiche dell'età di Bentham. L'argomento *geometrico* che informa l'algoritmo di calcolo della felicità, come mostra Calonicò, mette in luce la natura e le caratteristiche della posizione conservatrice di Bentham che se da un lato poteva sinceramente perseguire l'obiettivo di un miglioramento delle condizioni di vita della classe lavoratrice, dall'altro intendeva raggiungere tale obiettivo senza intaccare, ma anzi sostenendo, il regime di proprietà in vigore, con tutte le conseguenze sociali, politiche e giuridiche che ne derivavano.

Chiara Giorgi, nell'articolo conclusivo di questo forum, attraversa l'opera di Karl Marx. Giorgi reinterpretà la nota critica marxiana al concetto di uguaglianza formale, mostrando come la differenza *oggettiva* tra la dimensione della struttura e della sovrastruttura non implichi l'abbandono completo del problema dell'uguaglianza, ma anzi lo declini in una nuova forma, *soggettiva* e potenzialmente rivoluzionaria. Da questo punto di vista, è necessario per Giorgi integrare l'analisi del *Capitale* con quella della più tarda *Critica del Programma di Gotha* per mostrare come Marx si spinga ben oltre l'uguaglianza-equivalenza che era servita per criticare il formalismo del diritto borghese, per integrare invece una concezione delle differenze, diversità, singolarità da mettere a frutto in una società sinceramente egualitaria come quella ancora da costruire, cioè la società comunista.

UGUAGLIANZA ED EQUITÀ NEL *LEVIATHAN* DI THOMAS HOBBES

Mauro Farnesi Camellone

Abstract

In Thomas Hobbes' political theory, the concept of equality occupies a central role, whether understood as natural equality, or as the reciprocal equality of subjects with respect to the sovereign. The essay proposes a precise analysis of the concept, conducted within the more mature systematic exposition of Hobbesian political science, allowing us to distinguish its different functions from the different arguments in which it operates. This makes it possible to emphasise a close correlation, not without its difficulties, between the concept of equality and that of equity.

Keywords

Equality Equity; Liberty; Natural Laws.

Nella teoria politica di Thomas Hobbes, il concetto di uguaglianza occupa un ruolo centrale, sia esso inteso come uguaglianza naturale, oppure come reciproca uguaglianza dei sudditi rispetto al sovrano. Una precisa analisi del concetto, soprattutto se condotta all'interno dell'esposizione sistematica più matura della scienza politica hobbesiana, permette di distinguerne funzioni differenti rispetto alle diverse argomentazioni all'interno delle quali esso opera e, soprattutto, ne scopre una stretta correlazione, non priva di difficoltà, con il concetto di equità.

Preliminarmente, la specificità dell'analisi che qui propongo, richiede l'assunzione di una prospettiva ermeneutica atta a distinguere alme-

no due livelli argomentativi differenti dell'esposizione hobbesiana che, intrecciandosi, ne costituiscono la trama e l'ordito.

1. Tra semantica formale e semiotica materiale

Nel *Leviathan* (1651) di Hobbes, la trattazione dei concetti di uguaglianza (*Equality*) e di equità (*Equity*) si svolge pressoché per intero all'interno delle prime due parti dell'opera¹, dedicate rispettivamente all'uomo – *Of Man*, che potremo definire, almeno in prima approssimazione, l'antropologia del *Leviathan* – e quella dedicata all'istituzione di un ordine comune sotto un potere sovrano – *Of Common-Wealth*, che riguarda, in senso stretto, la definizione del campo concettuale all'interno del quale è possibile pensare un potere comune.

Forzando la suddivisione hobbesiana, propongo la scelta ermeneutica di distinguere ulteriormente, all'interno delle prime due parti dell'opera, tra due differenti modalità di strutturazione argomentativa della scienza politica hobbesiana. La prima, che si estende dal capitolo XIII al capitolo XXI (dall'esposizione della condizione naturale dell'umanità riguardo la sua felicità e la sua miseria, alla trattazione del tema della libertà dei sudditi), coincide con l'articolazione di una *semantica formale* il cui significante è il potere sovrano, la cui istituzione ha luogo all'interno del campo concettuale della rappresentazione, cioè dell'autorizzazione dal basso del potere comune. Le argomentazioni circa il concetto di uguaglianza si ritrovano tutte all'interno di questo spazio testuale².

¹ Con la sola eccezione di una ricorrenza del termine *equity*, nella terza parte dell'opera (*Of a Cristian Common-Wealth*), che però non si ritrova nell'edizione latina del testo (1668), curata dallo stesso Hobbes. Cfr T. Hobbes, *Leviathan. The english and latin texts (1651/1668)*, voll. 3, ed. by N. Malcolm, *The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2012 (da ora in poi *L*), p. 656 (testo latino p. 657) [trad. it. del testo inglese a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 344].

² Si tratta di cinque ricorrenze, ripetute senza eccezioni nell'edizione latina. Cfr. E. Curran, *Hobbes on Equality: Context, Rhetoric, Argument*, in «Hobbes Studies»,

I capitoli che vanno dal XXII al XXX (dalla trattazione dei “sistemi” soggetti, politici e privati, a quella della “funzione” del rappresentante sovrano), coincidono invece con la seconda modalità argomentativa attuata da Hobbes, quella che assume i tratti di una *semiotica materiale*, atta a illustrare l’effettivo esercizio del potere sovrano su soggetti concreti all’interno del corpo politico. Al contrario di quella relativa all’uguaglianza, concentrata all’interno della semantica formale della sovranità, la trattazione del concetto di equità³ risulta trasversale all’interno di questa distinzione tra due modalità di strutturazione argomentativa del discorso hobbesiano, e dunque si ritrova anche all’interno della semiotica materiale dell’esercizio effettivo del potere comune⁴. Nella versione inglese del *Leviathan*, dunque, l’equità è un concetto molto più ampiamente trattato rispetto a quello di eguaglianza, nonostante quest’ultimo risulti cardinale nel dispositivo di costruzione dell’ordine artificiale del corpo politico.

XXV (2012), pp. 166-187; K. Hoekstra, *Hobbesian Equality*, in S.A. Lloyd, *Hobbes today. Insights for 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 76-112; R. Hjorth, *Hobbes and the Constructivist Theory of Equality*, in Id., *Equality in International Society. A Reappraisal*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 45-64.

³ Cfr. D. Klimchuk, *Hobbes on equity*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 165-185.

⁴ Significativamente, ciò è vero solo per l’edizione inglese del testo, che ne conta diciassette ricorrenze. Nell’edizione latina le ricorrenze scendono a undici; cinque delle sei ricorrenze eliminate sono relative alla seconda parte del testo, quella a cui attribuiamo i tratti di una semiotica materiale, dove il tema è quello dell’effettiva amministrazione della giustizia e dunque di concreti conflitti tra soggetti all’interno del corpo politico.

2. L'uguaglianza naturale

Nella sua accezione più ampia, per Hobbes l'espressione stato di natura indica prima di tutto la condizione delineata dall'assenza di obbligazioni vincolanti e di un potere comune capace di renderle effettive e farle rispettare. In questo senso, essa include diverse situazioni: quella degli uomini che non sono organizzati in un corpo politico; quella di coloro che si trovano a vivere la decomposizione del corpo politico, quando la lotta delle fazioni non si è ancora evoluta nell'instaurazione né di un nuovo corpo politico né di corpi politici contrapposti; infine, quella dei corpi politici non subordinati (i singoli corpi politici indipendenti) nei loro rapporti reciproci e nell'eguale libertà che deriva a ciascuno di loro dal non riconoscere alcuna istanza superiore. Lo stato di natura corrisponde dunque alla generale condizione umana su cui poggiano – e da cui allo stesso tempo si stagliano – le realtà artificiali delle società civili, e che riemerge quando di queste ultime vengono meno le fondamenta. Per Hobbes, più specificamente, nella sequenza argomentativa che dall'antropologia conduce alla descrizione della costituzione di un corpo politico, l'espressione “stato di natura” o espressioni equivalenti come “gli uomini considerati nella loro mera natura” riferiscono della condizione degli uomini prima del loro volontario assoggettamento a un sovrano e quindi del loro essere egualmente liberi. In tale situazione gli uomini, le cui azioni e parole non sono state ancora disciplinate, si mostrano secondo i movimenti che vengono loro impressi dalla spinta alla conservazione (*conatus*), dalle passioni che derivano dalla loro immaginazione e dai dettami della loro ragione. Il presupposto, e allo stesso tempo il problema, da cui muove la considerazione hobbesiana dello stato di natura è dunque l'uguaglianza: al di là delle dispute tra quanti la negano e quanti di contro la affermano, essa impone la propria evidenza appena si valuti quanta piccola differenza vi sia nella forza o nel sapere tra uomini gli individui nel pieno della loro salute e maturità.

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e

uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo⁵.

In assenza di un potere comune è impossibile tracciare significative differenze che permettano agli individui di vantare, rispetto agli altri, un maggiore diritto su qualcosa⁶. Così facendo Hobbes pone l'uguaglianza naturale in immediata relazione con la condizione di pericolo che ogni individuo esperisce: l'estrema uguaglianza impedisce agli individui di potersi sentire sufficientemente sicuri di fronte alla possibile offesa, o comunque alle pretese, degli altri uomini. In questo modo, l'uguaglianza pone l'uomo, nello stato di natura, in una condizione di strutturale insicurezza.

Da questa uguaglianza di capacità nasce un'uguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini. Perciò, se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che, laddove un aggressore non ha che da temere il potere individuale di un altro uomo, se uno pianta, semina, edifica o possiede una posizione vantaggiosa, ci si può verosimilmente aspettare che altri, armati di tutto punto e dopo aver unito le loro forze, arrivino per deporlo e privarlo non solo del frutto del suo lavoro ma anche della vita o della libertà. Ma il nuovo aggressore corre a sua volta il rischio di un'altra aggressione⁷.

⁵ L, XIII, *Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery*, p. 188 [99].

⁶ Cfr. G. Slomp, *Hobbes and the Equality of Women*, in «Political Studies», XLII (1994), pp. 441-452.

⁷ L, p. 190 [100].

Questa determinazione negativa – chiunque può da ultimo essere ucciso da chiunque – non esaurisce la considerazione egualitaria di Hobbes, ma certamente ne organizza la prospettiva: si è uguali anzitutto nelle dotazioni naturali (ingegno, forza, resistenza fisica, e così via). L'eguaglianza più grande non è quella delle forze del corpo, ma quella delle facoltà della mente, che negli uomini sono presenti, con eccezione della scienza, nella medesima misura. La prudenza, cioè la capacità di previsione in cui consiste gran parte della saggezza, è una funzione dell'esperienza, e quindi del tempo, e uomini che hanno avuto un analogo corso di vita sono a grandi linee egualmente saggi. Tuttavia, ciò non è da loro ammesso, perché ciascuno, vedendo da vicino il proprio ingegno, non riconosce quello altrui. Tale sopravvalutazione, tanto generalizzata da costituire un'ulteriore prova dall'umana eguaglianza, indica quanto difficile ne sia il riconoscimento da parte dei singoli – riconoscimento tanto più problematico quanto più investe l'insieme delle disposizioni passionali, intrecciandosi e declinandosi con esse.

Tra l'eguaglianza e il suo riconoscimento si determina così un ampio spazio conflittuale, la cui fenomenologia perviene a inscrivere al proprio interno gli stessi termini che dovrebbero perimetrarlo. Gli uomini sono spinti dalla propria natura verso gli altri uomini: non solo i loro bisogni, ma le loro passioni, i desideri che di queste sono gli accidenti e la speranza di soddisfarli impediscono strutturalmente agli uomini un'autosufficiente solitudine. Ma queste stesse passioni, non sempre di per sé orientate verso la reciproca usurpazione e che incessantemente conducono gli uomini a incontrarsi, sono le stesse che li spingono gli uni contro gli altri, trasformando l'incontro in concorrenza, in diffidenza, in tentativo di sopraffazione, in conflitto potenziale o conclamato. Gli uomini, in sintesi, sono portati a incontrarsi e a scontrarsi in ragione dei medesimi motivi.

Il conflitto genera insicurezza, l'insicurezza allarga il conflitto, ne fa guerra guerreggiata in cui ai motivi iniziali si aggiunge quello decisivo della conservazione della vita, per cui la sicurezza va conquistata a ogni costo. Nello stato di natura si esce dalla presunzione di autosufficienza solo sul versante della guerra: anche i pochi “moderati” che rico-

noscono la generale eguaglianza dovranno mettersi in armi contro chi minacciosamente non la riconosce; chi è debole farà fronte comune con coloro che sono al pari deboli contro un individuo più forte, per aggredirlo o per difendersene, e così via. La natura non fa gli uomini isolati, bensì li dissocia⁸.

L'uguaglianza naturale pone così in essere uno stato di potenziale conflitto tra gli individui. Questa dimensione conflittuale si lega alla dimensione desiderante degli individui hobbesiani e, proprio attraverso il concetto di uguaglianza naturale, all'impossibilità di avere una garanzia sufficiente sull'ottenimento di qualcosa di desiderato. In questo passaggio notiamo come a emergere per assenza sia una delle funzioni principali del potere comune: se, tra gli individui, non sussiste un potere terzo e dunque il potere di ognuno deve essere considerato uguale a quello di un altro, allora nessuna conquista, nessun guadagno derivante dal lavoro di un individuo, potranno considerarsi garantiti. Infatti, in assenza di un potere comune, sarà sempre possibile che qualcuno, da solo o in associazione con altri, sia abbastanza forte per sottrarre all'individuo il frutto del suo lavoro, o anche la sua libertà, cioè per limitare il suo diritto naturale di fare tutto ciò che ha il potere di fare per autoconservarsi. Dunque, l'uguaglianza naturale, nel momento stesso in cui è riconosciuta, pone la vita degli individui in una condizione di potenziale morte violenta.

Il tema dell'uguaglianza naturale si ritrova, nel capitolo successivo (dedicato alla ricerca della pace, alla disponibilità degli individui di ri-

⁸ L'uomo di Hobbes non è ciò che sarà il solitario di Rousseau, ma soprattutto non è lo *zoon politikon* di Aristotele e delle tradizioni aristoteliche: non gli è propria né una vita isolata né una naturale vita comune. Gli individui componenti la moltitudine nello stato di natura non hanno letteralmente collocazione: definiti dal movimento incessante dei loro corpi e della loro immaginazione non possono essere identificati da quella stabilità che sola rende possibile la simbiosi aristotelica. Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141.

nunciare a parte del proprio diritto naturale e alle figure del patto e del contratto), ancora come indice di un conflitto potenziale ineliminabile, se non attraverso l'istituzione di un potere comune, anche all'interno di una dimensione pattizia⁹:

Se si stabilisce un patto (*covenant*), in cui nessuna delle parti è attualmente adempiente e lo si fonda sulla fiducia reciproca, nella pura condizione naturale (che è una condizione di guerra di ciascuno contro ogni altro) esso è nullo sulla base di qualsiasi sospetto ragionevole. Non è invece nullo, se esiste un potere comune, posto al di sopra delle due parti, con un diritto e una forza sufficienti per imporre l'adempimento. Colui che compie l'adempimento per primo non ha infatti alcuna assicurazione che l'altro lo farà a sua volta, perché i legami delle parole sono troppo deboli per tenere a bada l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni, senza il timore di un potere coercitivo del quale non è possibile supporre l'esistenza nella pura condizione naturale in cui tutti gli uomini sono uguali e giudici della fondatezza dei loro timori. Perciò chi compie l'adempimento per primo non fa altro che consegnarsi al nemico, contrariamente al diritto, che non può mai abbandonare, di difendere la propria vita e i mezzi necessari alla vita stessa¹⁰.

Il patto è impossibile nella condizione naturale o, meglio, esso risulta impossibile fino all'istituzione di un giudice terzo che possa giudicare il diritto di ciascuno rispetto al patto stesso. L'uguaglianza, che è ciò che rende non compatibile la vita degli uomini con la propria condizione naturale, rimanda, nello sforzo di superare tale condizione di conflittualità potenziale, alla necessità dell'istituzione di un tale giudice. Sul crinale di questa argomentazione, lo vedremo più avanti, avverrà lo slittamento da un lessico dell'eguaglianza a un lessico dell'equità.

Nel capitolo XV è contenuto un passaggio decisivo nella definizione del concetto di uguaglianza, perché è qui che esso va a occupare un

⁹ Cfr. E. Hartz, F.N. Carsten, *From conditions of equality to demands of justice: equal freedom, motivation and justification in Hobbes, Rousseau and Rawls*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XVIII (2015), 1, pp. 7-25.

¹⁰ *L., XIV, Of the First and Second Natural Laws, and Of Contracts*, p. 210 [111].

ruolo ulteriore nell'argomentazione di Hobbes¹¹: smette di essere utilizzato per definire la condizione naturale come una condizione sempre potenzialmente conflittuale, e viene assunto come principio fondante l'istituzione di un potere comune e quindi di un ordine civile. Ci troviamo ancora all'interno della trattazione delle leggi di natura, quei calcoli della ragione che potrebbero limitare (se gli uomini fossero degli esseri puramente razionali) il diritto naturale di ognuno su tutto, cioè autolimitare la libertà di ognuno di utilizzare tutto il proprio potere per conservare la propria vita. Si legge nell'esposizione della IX legge di natura:

La questione di chi siano i migliori non si pone nella condizione di mera natura, nella quale (come è stato sopra mostrato) tutti gli uomini sono uguali. L'attuale disuguaglianza è stata introdotta dalle leggi civili. So che Aristotele, nel primo libro della "Politica", pone come fondamento della sua dottrina il principio secondo cui gli uomini sono per natura, alcuni, più degni di comandare (e intendeva i più saggi, tra i quali pensava di essere egli stesso per la sua filosofia), altri, più adatti a servire (e intendeva quelli che avevano corpi forti ma non erano filosofi come lui). Come se padrone e servo fossero stati introdotti non dal consenso degli uomini ma dalla differenza dell'ingegno, cosa che è non solo contro la ragione ma anche contro l'esperienza. Ben pochi sono, infatti, così stolti da preferire di essere governati dagli altri piuttosto che di governarsi da sé. E quando coloro che a loro modo di vedere sono saggi contendono con la forza contro quelli che non hanno fiducia nella loro propria saggezza, non solo non sempre riportano la vittoria, ma non la riportano neppure spesso, anzi, quasi mai. Pertanto, se la natura ha fatto gli uomini uguali, questa uguaglianza dev'essere riconosciuta; oppure, se li ha fatti disuguali, questa uguaglianza dev'essere parimenti riconosciuta, poiché gli uomini, ritenendosi uguali, non entreranno in uno stato di pace se non a uguali condizioni. Quindi pongo questa come nona legge di natura: "ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura". L'infrazione di questo precetto è la "superbia"¹².

¹¹ Cfr. G.B. Herbert, *Thomas Hobbes counterfeit equality*, in «The Southern Journal of Philosophy», XIV (1976), 3, pp. 269-282.

¹² *L*, XV, *Of Other Laws of Nature*, p. 234 [125].

La veridicità dell'affermazione dell'uguaglianza naturale degli uomini, a questo livello dell'argomentazione, sembra non importare più: razionalmente, per entrare in uno stato di pace, cioè sottomettersi tutti a un potere comune, è necessario che ci si riconosca come uguali, lo si sia o meno¹³. L'uguaglianza naturale deve essere assunta come "opinione diffusa", come principio indiscutibile sulla base del quale istituire un ordine civile, sia esso vero o falso. Tale principio, dopo aver fino a qui rappresentato la cagione della conflittualità sempre possibile nella condizione naturale, assume ora l'opposta valenza di presupposto necessario per la creazione dell'ordine pacifico. La necessità del riconoscersi uguali agli altri per entrare a far parte di un ordine pacifico è il risultato di un calcolo razionale, non solo il riconoscimento di una mera evidenza fornitaci dall'esperienza. Un calcolo che considera irrazionale la preferenza di farsi governare da qualcuno piuttosto che governarsi da sé.

3. Uguaglianza e libertà

Nell'esposizione della IX legge di natura, il concetto di uguaglianza naturale si è scoperto ancipite: fondamento della condizione di conflittualità potenziale permanente nello stato di natura, esso è, allo stesso tempo, principio necessario alla costruzione artificiale dell'ordine civile. Continuando nella lettura del *Leviathan*, ritroviamo solo un'altra occorrenza del concetto, sempre all'interno dell'esposizione della semantica formale della sovranità, nel contesto del capitolo XXI, dedicato alla libertà dei sudditi. Ci troviamo nel pieno della trattazione del corpo politico, quindi nel campo concettuale della rappresentazione, in qui si compie l'istituzione del potere sovrano attraverso il processo che porta alla sua autorizzazione.

¹³ Cfr. R. Zimmermann, M. Cooke, *Equality, political order and ethics: Hobbes and the systematics of democratic rationality*, in «Philosophy & Social Criticism», XIV (1988), 3-4, pp. 339-358.

Per venire, ora, agli elementi della vera libertà di un suddito, vale a dire a quali siano le cose che, sebbene comandate dal sovrano, egli può, nondimeno, rifiutarsi di fare senza [compiere] ingiustizia, dobbiamo considerare quali diritti trasferiamo quando facciamo il *Commonwealth*; ovvero (che è lo stesso) di quale libertà ci priviamo quando riconosciamo come nostre (senza eccezione) tutte le azioni dell'uomo o dell'assemblea che facciamo nostro sovrano. Infatti, è sull'atto della nostra sottomissione che poggiano sia la nostra "obbligazione" sia la nostra "libertà", ed è quindi con argomenti tratti da questo atto che esse vanno dedotte, poiché, essendo tutti gli uomini egualmente liberi per natura, non c'è obbligazione cui qualcuno possa essere soggetto che non sorga da un atto che egli stesso ha compiuto¹⁴.

Il concetto di uguaglianza naturale si salda così definitivamente con il concetto di libertà; se nella IX legge di natura esso funzionava quale limite potenziale al diritto di natura, cioè alla libertà di esercitare tutto il proprio potere per autoconservarsi, all'interno dell'istituzione del corpo politico il concetto di uguaglianza riapre alla dimensione del diritto naturale. L'essere per natura egualmente liberi degli uomini e l'obbligazione, cioè il vincolo tra i sudditi e il sovrano, sono dimensioni che si saldano nello sforzo di definire la libertà dei soggetti all'interno dell'ordine pacifico. La creazione di una condizione civile è un processo permanente di autosottomissione, di autolimitazione collettiva della propria libertà naturale, che istituisce un potere comune. Questa uguaglianza di libertà è lo spazio all'interno del quale gli individui, tutti insieme, autorizzano un sovrano rappresentante a obbligare tutti nello stesso modo¹⁵, cioè a limitare la propria libertà naturale. Tutta la libertà dei sudditi nella condizione civile si misura rispetto a questa desistenza autoimposta, all'arretramento volontario degli individui rispetto al proprio diritto naturale: lo spazio di questo arretramento è la loro libertà

¹⁴ L, XXI, *Of the Liberty of Subjects*, p. 336 [180-181].

¹⁵ Cfr. J. Mitchell, *Hobbes and the Equality of All under the One*, in «Political Theory», XXI (1993), 1, pp. 78-100.

civile e, allo stesso tempo, lo spazio di possibilità da parte del potere sovrano di garantire tale libertà.

4. L'equità nel contesto delle leggi naturali

Dopo aver esaminato la duplice funzione del concetto di eguaglianza all'interno della semantica formale orientata dal significante sovranità, passiamo ora all'analisi del concetto di equità, che nel *Leviathan* viene trattato sia in questo stesso spazio argomentativo, sia in riferimento alla semiotica materiale relativa al concreto esercizio del potere sovrano. Il tema dell'equità trova una prima esposizione nel contesto delle leggi naturali, precisamente rispetto alla trattazione della giustizia, che è fatta coincidere da Hobbes con il rispetto dei patti. L'equità viene introdotta definendo la giustizia distributiva:

La giustizia distributiva è la giustizia dell'arbitro; vale a dire l'atto del definire ciò che è giusto. Se, nel compimento di questo atto (che gli è stato affidato da coloro che lo hanno scelto) l'arbitro mantiene fede all'incarico, è detto distribuire a ciascuno il suo. Questa in effetti è una distribuzione giusta e può essere chiamata (ancorché impropriamente) giustizia distributiva, ma, più propriamente, equità; anch'essa è una legge di natura, come sarà mostrato a tempo debito¹⁶.

L'equità si sovrappone così alla definizione della giustizia intesa come decisione del giudice, in base al riconoscimento di tutti quelli che lo hanno autorizzato a essere tale. L'autorità che definisce la possibilità

¹⁶ *L*, XV, *Of Other Laws of Nature*, p. 230 [122]. In questo passo si assiste a una vera e propria ridefinizione, rispetto alla tradizione aristotelica, della giustizia distributiva intesa come equità. Si merita ciò che il giudice ci dà: non esiste un merito effettivo precedente e indipendente dalla sua assegnazione di diritti. Per Hobbes, dunque, la giustizia distributiva non rintraccia ma crea il merito. I limiti che l'equità pone alla ripartizione dei beni sono razionali e puramente procedurali: gli individui non possono invocare l'equità all'infuori del giudizio di un giudice per rivendicare una parte più equa dei beni distribuiti.

di una decisione equa coincide con l'autorizzazione data da coloro che si sottomettono al giudice, sulla base della quale egli ha il potere di *dare a ciascuno il suo*. Da questo principio discende la definizione della XI legge di natura, nella quale equità e uguaglianza risultano strettamente connesse¹⁷:

È un precetto della legge di natura anche che “colui al quale viene affidato di far da giudice fra uomo e uomo faccia eguali ripartizioni fra loro”. Senza di ciò, infatti, le controversie fra gli uomini non possono essere risolte che con la guerra. Pertanto, chi è parziale nel giudicare fa quello che può per dissuadere gli uomini dal ricorrere a giudici e arbitri e, di conseguenza (in violazione della legge di natura fondamentale), è causa di guerra. L'osservanza di questa legge, dall'eguale distribuzione a ciascuno di ciò che secondo ragione gli appartiene, prende il nome di equità e (come ho detto sopra) di giustizia distributiva [...]. Da questa segue un'altra legge, che “le cose che non possono essere divise debbono essere godute in comune, se possibile, e, se la quantità della cosa lo permette, senza restrizione; altrimenti proporzionalmente al numero di coloro che ne hanno diritto”. Infatti, in caso contrario la distribuzione sarebbe diseguale e contraria all'equità¹⁸.

La giustizia distributiva appare così essere una sottoclasse dell'equità in senso stretto. Il precetto razionale dell'equità richiede che gli arbitri trattino in modo equo i contendenti, con imparzialità e senza riguardo alla persona o al rango. La giustizia distributiva ordina dunque di trattare gli esseri umani come uguali quando si distribuiscono diritti, benefici, rispetto, ecc. La connessione che Hobbes sembra qui assumere tra “equità” e “uguaglianza” fornisce alla giustizia distributiva un significato peculiare: essa non riconosce pretese e meriti preesistenti al suo esercizio, ma piuttosto li determina. La possibilità effettiva dell'esercizio dell'equità coincide, inoltre, con la fuoriuscita dalla naturale condizione di guerra di tutti contro tutti. Equo è il giudice che, secondo

¹⁷ Cfr. M. Bertman, *Equality in Hobbes with Reference to Aristotle*, in «The Review of Politics», XXXVIII (1976), 4, pp. 534-544.

¹⁸ *L*, p. 236 [126].

ragione, dà a ciascuno il suo; chi rifiuta di riconoscere questo giudice come terzo non solo viola questa legge, ma anche la prima, la quale prescrive di volere la pace. A questo livello dell'argomentazione, Hobbes introduce un primo slittamento dal piano della definizione formale a quello dell'analisi dell'esercizio materiale dell'equità circa il giudizio di azioni determinate:

Ora – anche ammesso che gli uomini siano inclini come non mai a osservare queste leggi – possono tuttavia sorgere questioni concernenti un'azione umana: in primo luogo, se è stata [realmente] compiuta o no; in secondo luogo, se (posto che sia stata compiuta) sia o non sia contro la legge. La prima è chiamata questione “di fatto”, la seconda, questione “di diritto”. Sicché, se le parti in causa non convengono reciprocamente di attenersi alla sentenza di un terzo, sono quanto mai lontane dalla pace. Questo terzo, alla cui sentenza si sottomettono, si chiama ARBITRO. Perciò fa parte della legge di natura che “coloro i quali abbiano una controversia sottomettano il loro diritto al giudizio di un arbitro”. Dal momento, poi, che si presume che ognuno faccia tutto in vista del proprio bene, nessuno è adatto a essere arbitro in una propria causa e, quand'anche nessuno fosse più adatto, nondimeno, poiché l'equità concede ugual beneficio a ciascuna delle parti, se se ne ammette una come giudice, bisogna ammettere anche l'altra; così, contro la legge di natura, la controversia, cioè la causa di guerra, permane¹⁹.

Non è possibile uscire dalla condizione di mera natura senza accettare il giudizio di un terzo, perché solo lui, sulla base del principio di equità, garantisce alle parti di godere di eguali benefici. La ragione, in vista della pace, prescrive di dare a ciascuno il suo, ma ciò è possibile solo sulla base della rinuncia all'essere giudici in causa propria. L'istituzione del giudice terzo, che decide in base al principio di equità, trasforma così l'uguaglianza da un eguale diritto di tutti a tutto a effettivo godimento per ciascuno del proprio.

¹⁹ Ivi, p. 238 [127].

5. La semiotica materiale dell'equità

Prendiamo ora in analisi i passi relativi all'equità che scompariranno dalla versione latina del *Leviathan*. Si tratta di argomenti tutti relativi al concreto esercizio del potere sovrano e rientrano perciò nell'ambito di quella che abbiamo definito la semiotica materiale della trattazione hobbesiana. Per spiegare questa scomparsa, propongo l'ipotesi che Hobbes, nel 1668, abbia ritenuto necessario concedere maggior spazio al tema dell'equità dedicandogli una trattazione autonoma. In quell'anno, lo stesso della traduzione in latino dell'opera del 1651, egli redige il *Dialogue*²⁰, che verrà edito postumo solo nel 1681, in cui il termine «equity» ricorre ben trentasei volte, mentre il termine «equality» nessuna. Si tratta di un testo che si colloca all'interno della storia del diritto inglese e delle polemiche che hanno accompagnato e seguito la rivoluzione del 1640²¹. Se confrontato con le altre opere politiche di Hobbes, il *Dialogue* si distingue per proporre la figura del «silenzio della legge» in sostituzione dello stato di natura quale immagine della morte possibile del corpo politico. Il dialogo dimostra si presenta come una decisa presa di posizione a favore della capacità universale da parte degli individui di comprendere cosa sia la legge: quest'ultima è sempre l'espressione di un potere sovrano che coincide con l'istituzionalizzazione dell'autorizzazione degli individui che lo costituiscono²².

²⁰ Cfr. T. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England* (1668-1681), ed. by A. Cromartie, in *Writings on Common Law and Hereditary Right, The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 1-146; trad. it. a cura di N. Bobbio in T. Hobbes, *Opere politiche*, vol. I, UTET, Torino 1959, pp. 391-558.

²¹ Cfr. R. Farneti, *Hobbes, il Dialogue e la controversia sulla Common Law*, in «Filosofia politica», VIII (1994), 2, pp. 188-208.

²² Per un'interpretazione del testo che sviluppa questa impostazione ermenutica cfr. M. Piccinini, «*I speak generally of Law*». *Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes*, in «Scienza&Politica», XXVI (2014), 51, pp. 119-163. Inoltre, cfr. Y. Abosch, *An Exceptional Power: Equity in Thomas Hobbes's Dialogue on the Common Law*, in

Tornando al testo inglese del *Leviathan*, vediamo che Hobbes riprende il tema dell'equità rispetto all'azione dei "pubblici ministri" del potere sovrano:

Anche coloro cui è data la giurisdizione sono pubblici ministri, poiché dai loro scranni di giudici rappresentano la persona del sovrano e la loro sentenza è la sua sentenza. Infatti (come è stato sopra chiarito) ogni giurisdizione è connessa per essenza alla sovranità e, pertanto, tutti gli altri giudici non sono che ministri di colui o di coloro che hanno il potere sovrano. Inoltre, come le controversie sono di due sorte, ossia sul "fatto" e sul "diritto", così i giudizi sono alcuni in merito al fatto e altri al diritto. Perciò in una stessa controversia ci possono essere due giudici, uno del fatto e l'altro del diritto. In entrambe queste controversie può insorgere una [ulteriore] controversia fra la parte giudicata e il giudice; controversia che, essendo sia l'una che l'altro ambedue sudditi del sovrano, deve essere giudicata, per rispetto dell'equità, da persone che riscuotano il gradimento di entrambe le parti, dato che nessuno può essere giudice di una causa nella quale è parte. Ma sul sovrano come giudice c'è già l'accordo di entrambe le parti, sicché sta al sovrano o celebrare [direttamente] il processo e risolverlo egli stesso, o dare l'incarico di giudice a qualcuno su cui ci sia l'accordo delle parti²³.

La figura del giudice terzo viene integralmente sussunta in quella del sovrano rappresentante ma, nella pratica dell'amministrazione della giustizia, essa è delegata a suoi funzionari, il cui giudizio deve essere inteso dai sudditi come espresso dal sovrano stesso. Nel caso sorga una controversia tra giudicante e giudicato, spetta ancora una volta al sovrano esercitare, in rispetto al principio di equità, il ruolo di terzo, o in prima persona o tramite un ulteriore delegato. Ciò si basa sul fatto che a valere in modo fondativo è l'accordo preliminare sul riconoscimento

«Political Research Quarterly», LXVI (2013), 1, pp. 18-31; T. Sorell, *Law and equity in Hobbes*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XIX (2016), 1, pp. 29-46.

²³ L., XXIII, *Of the Public Ministers of Sovereign Power*, p. 380 [202], passaggio eliminato nella versione latina.

da parte di tutti del sovrano rappresentate come colui che detiene il potere di dare a ognuno il suo. All'interno del corpo politico, lo spazio dell'esercizio della giustizia è completamente perimetrato dall'istituzione della sovranità, senza possibilità di rivolgersi in giudizio direttamente contro il potere sovrano. L'esposizione di una perfetta sovrapposibilità tra l'equità e la ragione del sovrano si ritrova nel passo seguente:

Infatti, qualsivoglia legge non scritta, o non resa pubblica in qualche altra maniera da colui che la fa legge, può venir conosciuta da chi deve ad essa obbedire solo mediante la propria ragione ed è quindi non solo legge civile ma anche naturale. Ad esempio, quando il sovrano impiega un ministro pubblico senza istruzioni scritte su ciò che deve fare, questi è obbligato a considerare come istruzioni i dettami della ragione. Così, se quegli nomina un giudice, il giudice deve sapere che le proprie sentenze debbono essere conformi alla ragione del sovrano; ed essendo questa sempre da intendersi come coincidente con l'equità, a quest'ultima egli è vincolato dalla legge di natura. Oppure, se è un ambasciatore, deve prendere come direttive (in tutte le cose non contenute nelle sue istruzioni scritte) ciò che la ragione detta essere più utile all'interesse del suo sovrano; e lo stesso vale per tutti i ministri della sovranità, sia pubblici sia privati. Tutte queste istruzioni della ragione naturale possono essere comprese sotto l'unico nome di "fedeltà", che è una componente della giustizia naturale²⁴.

In caso di "silenzio della legge", a valere sono sempre le leggi di ragione, in primis l'equità, in modo tale per cui, in ogni circostanza debba essere fatto valere l'interesse del sovrano, vale a dire di quel potere comune che è garanzia della vita civile²⁵. Il passaggio è estremamente delicato perché rinvia alla dimensione del puro calcolo razionale quale garante del mantenimento dell'ordine in assenza di un'evidente espressione della volontà sovrana. Tuttavia, sappiamo che è proprio

²⁴ Ivi, XXVI, *Of Civil Laws*, p. 424 [224-225], passaggio eliminato nella versione latina.

²⁵ Cfr. R. Harrison, *The equal extent of natural and civil law*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 22-38.

l'impossibilità di affidarsi alla sola ragione che spinge gli uomini, esseri anche passionali, a istituire un potere artificiale atto a garantire la pace. Il problema è talmente decisivo da rischiare di incrinare l'esposizione teorica di Hobbes, che preferirà eliminarne la trattazione dalla seconda edizione del *Leviathan* per fornirne, come detto, ampia trattazione nel *Dialogue*.

Trattando delle leggi civili, Hobbes estende al massimo il concetto di equità, facendolo coincidere con l'intero complesso delle leggi naturali:

Ove, pertanto, si tratti di accertare l'esistenza di un torto sulla sola base della legge di natura, vale a dire della comune equità, la sentenza del giudice, che per mandato ha l'autorità di celebrare tali processi, è una sufficiente attestazione dell'autorità della legge di natura in quel caso particolare. Infatti, il consiglio di una persona che professi lo studio della legge è certamente utile per evitare la contesa, ma si tratta soltanto di un consiglio; è il giudice che deve dire quale sia la legge dopo aver ascoltato i termini della controversia²⁶.

In assenza di un pronunciamento della legge civile, la dimensione razionalmente condivisibile rispetto al giudizio sul proprio di ciascuno coincide con lo spazio di esercizio della comune equità da parte del giudice quale espressione univoca della ragione naturale. Nessuna opinione sull'applicazione della legge naturale, per quanto dotta, può mettere in questione tale esercizio. Questo passaggio mostra una difficoltà nell'esposizione hobbesiana, cioè il dover, ad un tempo, riconoscere la valenza di una dimensione condivisibile da tutti rispetto a ciò che è giusto (le leggi di natura) e la sua concreta applicazione nelle controversie particolari in assenza di una evidente espressione a riguardo della volontà del sovrano (la legge civile): tutti possono razionalmente conoscere ciò che è giusto ma solo il giudice può farlo valere. Se ciò è vero, il giudizio può essere riconosciuto come giusto solo sulla base del riconoscimento della volontà del sovrano, che istituisce il giudice, come

²⁶ *L*, XXVI, *Of Civil Laws*, p. 428 [226], passaggio eliminato nella versione latina.

sempre identica alla propria. Assistiamo così alla contemporanea affermazione che la “comune equità” è lo spazio razionalmente naturale per l’esercizio della giustizia, ma che lo è materialmente solo se si riferisce all’istituzione del potere comune.

L’identità tra il principio indicante il dare a ognuno il suo, l’equità, e la totalità delle leggi di natura viene confermata da Hobbes quando afferma che «in tutto ciò che non è regolato da leggi dello Stato, l’equità (che è legge di natura e pertanto eterna legge di Dio²⁷) vuole che ognuno goda ugualmente della propria libertà»²⁸. Se nella trattazione dell’eguaglianza avevamo ritrovato un estremo tentativo di congiunzione di essa con il concetto di libertà, nel silenzio della legge l’equità coincide con l’eguale godimento della libertà.

In conclusione, ritorniamo alla stretta correlazione tra l’uguaglianza e l’insicurezza propria della condizione naturale degli individui, per sottolineare come, all’opposto, nella descrizione del complesso ufficio del sovrano rappresentante, Hobbes riconosca all’equità, intesa come eguale amministrazione della giustizia per ogni grado sociale, un ruolo cardine per la garanzia della sicurezza civile.

La sicurezza del popolo richiede inoltre a colui o coloro che detengono il potere sovrano che la giustizia sia amministrata egualmente per ogni grado sociale, cioè, che possano ricevere giustizia dei torti loro fatti, tanto le persone ricche e potenti, quanto quelle povere e oscure; cosicché i grandi – quando fanno violenza, ledono l’onore o fanno altro torto a uomini di condizione inferiore – non possano nutrire maggiore speranza di impunità di quando uno di questi

²⁷ Cfr. *L*, XXXVI, *Of the Word of God, and of Prophets*, p. 656 (lat. p. 657) [344]: «La *parola di Dio* va anche presa come dettami della ragione e dell’equità». Il passo nella versione latina non viene di per sé eliminato, anche se Hobbes si premura di evitare il riferimento all’equità, introducendo un problematico rimando alla *recta ratio*: «Verbum Dei aliquando etiam sumitur pro dictamine rectae Rationis». Sul problema di definire che cosa sia in Hobbes la “retta ragione” cfr. G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014.

²⁸ *L*, XXVI, *Of Civil Laws*, p. 448 [237], passaggio eliminato nella versione latina.

ultimi faccia lo stesso a uno di loro: in ciò consiste, dunque, l'equità, alla quale – in quanto precetto della legge di natura – il sovrano è tenuto altrettanto del più umile dei suoi sudditi. Tutte le violazioni della legge sono offese contro il Commonwealth, ma alcune lo sono anche contro persone private. Quelle che toccano solamente il Commonwealth possono essere perdonate senza violazione dell'equità, giacché ognuno può, a propria discrezione, perdonare ciò che è stato fatto contro di lui. Ma un'offesa contro un privato non può, secondo equità, essere perdonata senza il consenso di colui che ha subito il torto, o senza una ragionevole soddisfazione²⁹.

Tanto il suddito quanto il sovrano sono tenuti a rispettare il principio dell'equità, ma se il sovrano, in quanto rappresentante dell'intero corpo politico, può decidere di perdonare il torto subito dall'infrazione di una legge, non lo può fare se tale violazione colpisce il proprio di un privato, a meno che non sia questo stesso a concedere perdono. Se lo facesse, andrebbe contro la ragione stessa della propria istituzione, cioè dare a ognuno il suo, garantendolo nel godimento di ciò che gli è proprio. In questo senso, l'esercizio della sovranità, in base al principio di equità, appare in qualche modo vincolato alla garanzia della proprietà dei privati, nel momento stesso in cui garantisce ai privati un eguale godimento della propria libertà, senza riferimento alle differenze sussistenti nei loro possessi³⁰. Certo, tale vincolo è relativo solo alla regolazione dei rapporti tra i privati, e nulla toglie alla prerogativa sovrana di poter utilizzare, se necessario, la proprietà degli stessi in vista della sicurezza comune.

Lo stralcio dalla versione latina dei passi qui esaminati, relativi all'esercizio dell'equità da parte del potere sovrano, testimonia dell'insoddisfazione hobbesiana dell'impatto di queste tesi sul dibattito relativo al

²⁹ Ivi, XXX, *Of the Office of the Sovereign Representative*, p. 534 [280], passaggio eliminato nella versione latina.

³⁰ Cfr. R. Govind, *Equality, Right, and Identity: Rethinking the Contract through Hobbes and Marx*, in «Telos», CLIV (2011), pp. 75–98.

rapporto tra le prerogative sovrane³¹ e la common law³². Nel *Dialogue*, anche se in maniera molto più ampia e articolata, Hobbes riprenderà le tesi già esposte nel *Leviathan* relative all'equità nel contesto della concreta amministrazione della giustizia, ma lo farà questa volta dibattendo direttamente sul ruolo delle courts of equity, e quindi assumendo appieno una prospettiva semiotico-materiale. Per questo, nel testo edito nel 1681, il tema del "silenzio della legge", il suo essere luogo di potenziale ricaduta in una condizione di assenza di un potere comune, emergerà come decisivo nel tentativo di suturare ogni spazio di eccedenza nell'amministrazione della giustizia riferito a istanze, quali i costumi e le consuetudini, non derivabili direttamente dall'istituzione della sovranità e dalla specifica razionalità che la sottende.

³¹ Cfr. T. Poole, *Hobbes on law and prerogative*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 68-96.

³² Cfr. S.H. Dobbins, *Equity: The Court of Conscience or the King's Command, the Dialogues of St. German and Hobbes Compared*, in «Journal of Law and Religion», IX (1991), 1, pp. 113-149; M. Lobban, *Thomas Hobbes and the common law*, in D. Dyzenhaus, T. Poole, *Hobbes and the law*, Cambridge university Press, Cambridge 2012, pp. 39-67.

GIUSTIZIA E UGUAGLIANZA IN LEIBNIZ

Luca Basso

Abstract

The article focuses on the idea of justice in Leibniz, with a specific focus on the difference between commutative and distributive justice. The option, or the intertwining, between arithmetic and geometric criteria, with the classical (and in particular Aristotelian) root of the problem has relevant implications for the understanding of the egalitarian or anti-egalitarian structure of Leibniz's argument.

Keywords

Leibniz; politics; justice; equality; harmony.

1. Giustizia e politica

L'articolo è incentrato sulla tematizzazione leibniziana della giustizia, con particolare riferimento alla differenza fra giustizia commutativa e giustizia distributiva¹. L'opzione, o l'intreccio, fra criterio aritmetico e

¹ Qui si indicano le edizioni dei testi leibniziani utilizzate nell'articolo, con le relative abbreviazioni: M = *Mittheilungen aus Leibnizens ungedrückten Schriften*, a cura di G. Mollat, Hässel, Leipzig 1893²; GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1875-1890), a cura di C.I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1960-61, 7 voll.; A (seguito da numero di serie e numero del volume) = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1950 e sgg.; G = *Textes*

criterio geometrico, con la radice classica, in particolare aristotelica, del problema presenta implicazioni molto rilevanti per la comprensione dell'impianto egalaritario o anti-egalaritario della riflessione delineata da Leibniz. Assumeremo l'uguaglianza moderna come un campo di forze, dotato di un carattere ambivalente e non di una declinazione univoca, sulla base di un'oscillazione fra uniformità e singolarità, fra conformità alla forma-Stato e immanenza a una pratica di trasformazione. Come emergerà dalla trattazione, la posizione del filosofo tedesco al riguardo si rivela peculiare, sia per le caratteristiche specifiche del suo pensiero sia per il contesto storico-geografico in cui operava. La prima parte dell'articolo è incentrata sulla questione della giustizia, la seconda parte sul rapporto fra proporzionalità aritmetica e proporzionalità geometrica, e la terza parte sulle implicazioni della posizione leibniziana in merito all'uguaglianza, anche prendendo in considerazione il concetto di armonia, con il rapporto complesso che viene a instaurare fra metafisica e politica.

In Leibniz l'elemento della giustizia gioca una funzione decisiva, non solo in relazione alla dimensione politica in senso stretto. Infatti, nella metafisica leibniziana tutte le cose tendono al bene comune sulla base di una legge di giustizia:

Come in una repubblica ottimamente costituita (*optime constituta respublica*) ci si cura che per i singoli vi sia quanto bene possibile, così pure l'universo non sarà abbastanza perfetto che nella misura in cui si provvederà ai singoli, fatta salva naturalmente l'armonia universale (*harmonia universalis*). Non se ne può trovare misura migliore della stessa legge di giustizia (*lex justitiae*), che detta a ciascuno di prendere parte alla perfezione (*perfectio*) dell'universo e

inédits, a cura di G. Grua, PUF, Paris 1948, 2 voll. Per le traduzioni in italiano si utilizzano le seguenti abbreviazioni: SP = *Scritti politici e di diritto naturale* (1951), tr. it. a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1965²; SL = *Scritti di logica* (1968), tr. it. a cura di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992², 2 voll.; SFL = *Saggi filosofici e lettere*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1963; SF = *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, 3 voll.

alla propria felicità (*felicitas*), a misura della propria virtù e dunque della sua volontà che lo volge al bene comune (*commune bonum*)².

La giustizia, quindi, si radica nella struttura delle cose e presenta uno stretto legame con la ricerca del bene comune³. Non ci si trova di fronte all'idea della sussunzione del bene individuale sotto il bene comune, né all'idea della mera mediazione fra tali dimensioni: la posta in gioco consiste, più radicalmente, nella coimplicazione fra bene individuale e bene comune. Nella *lex iustitiae* si uniscono perfezione dell'universo e felicità del singolo individuo. In una lettera a Gabriel Wagner Leibniz rimarca il carattere non solitario delle monadi, e quindi la loro apertura al mondo e alle relazioni, attraverso la categoria di giustizia: «Non esistono monadi solitarie (*solitaria*). Sono monadi, non monaci [...]. Ritengo che nell'universo ci sia più perfezione che male. Ciò che si accorda con la legge di natura (*lex naturae*) quadra anche con la mia definizione di giustizia (*justitia*)»⁴. La comprensione dell'importanza di quest'ultima

² *De rerum originatione radicali* (1697), in GP 7, p. 307, tr. it., *L'origine radicale delle cose*, in SF, I, p. 486.

³ Cfr. *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, in A IV, 4, p. 620.

⁴ *Discussion avec Gabriel Wagner* (03/03/1698), in G I, pp. 395-396. Si faccia riferimento a G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988, tr. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 198: «Le monadi hanno un bel essere chiuse, non sono monacali, non sono cellule di monaci, poiché esse includono lo stesso mondo, solidali e non solitarie». Deleuze polemizza con l'interpretazione di Russell: B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, London 1949, tr. it. di E. Bona, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1971, secondo cui la filosofia leibniziana si caratterizza per l'occultamento della questione della relazione. Sulla lettura deleuziana: A. Badiou, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, in «**Annuaire philosophique**», (1988-1989), pp. 161-184. Sul problema delle relazioni, secondo un differente approccio: M. Mugnai, *Leibniz's Theory of Relations*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Franz Steiner, Stuttgart 1992; M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, in part. pp. 177-182.

per l'analisi non solo della sfera politica ma, più in generale, della struttura complessiva del mondo, suggerisce un'interpretazione «solidale», e non «monastica», della monadologia. La riflessione leibniziana non risulta sorretta da un «solipsismo» delle monadi, essendo al contrario continuamente attraversata dalla dimensione del rapporto: «Sono monadi, non monaci». La monade, lungi dal costituire un elemento assolutamente autosufficiente e chiuso alle relazioni, esprime il mondo da una singola prospettiva, e quindi non si identifica con l'universo, ma con un punto di vista su di esso, che coesiste con altri punti di vista. Tale lettura emerge in modo ancora più marcato nei testi politici, caratterizzati da un forte *pathos* del «comune», secondo una concezione nient'affatto atomistica del contesto sociale e politico. Una questione aperta consiste nel rapporto tra la metafisica, fondata sulle sostanze individuali o monadi, e la politica, incardinata sul «comune». Leibniz si rifiuta di concepire la politica solamente *iuxta propria principia*, svincolandola dal riferimento a un orizzonte più ampio, ma ciò non significa che venga operata una deduzione della politica dalla metafisica, e che quindi dalla monadologia «metafisica» venga ricavata *sic et simpliciter* una monadologia «politica».

In ogni caso, la relazione fra bene comune e bene individuale viene a esercitare un ruolo cruciale all'interno della riflessione politica leibniziana: «Quando è questione del diritto (*ius*) o del giusto (*iustum*), si tratta di mostrare in che modo il procurare agli altri il massimo bene senza nostro danno venga a costituire il nostro stesso bene»⁵. Il discorso sulla giustizia si innesta nella problematica indicata:

Giusto è ciò che giova alla comunità (*publice interest*), e il pubblico bene (*salus publica*) è la legge suprema⁶. La giustizia in generale è una virtù per cui ci si

⁵ *An jus naturae aeternum* (1695), in G II, pp. 638-639, tr. it., *Eternità del diritto naturale*, in SP, p. 191.

⁶ *Initium institutionum juris perpetui* (1695), in M, p. 1, tr. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 192. Cfr. H. H. Holz, *Leibniz und das «commune*

comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri, e si è tanto più giusti quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*)⁷. La giustizia (*Gerechtigkeit*) è una virtù relativa alla comunità (*gemeinschaftliche Tugend*), ovvero una virtù che conserva la comunità (*Gemeinschaft*)⁸. È scopo di chi coltivi la giustizia che la felicità sia estesa quanto più possibile. Ed essendo la felicità uno stato di gioia (*status laetitiae*) durevole, egli farà quant'è in suo potere affinché il maggior numero possibile sia lieto, la sua gioia possa perdurare e le possibili cause di turbamento vengano eliminate⁹.

La felicità comune dev'essere «estesa quanto più possibile», e quindi diretta a un numero sempre crescente di individui: «La regola suprema del diritto è: ciò che è utile alla comunità, questo va fatto [...]. I beni e i mali si devono ripartire tra gli uomini in modo che ne nasca il minimo male e il massimo bene comune»¹⁰. Tale declinazione del bene comune, nella sua connessione con la giustizia, pur riprendendo moduli classici, non risulta riducibile a essi, caratterizzandosi in termini dinamici, come emergerà nel prosieguo della trattazione.

bonum», in «Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät», (1996), 5, pp. 5-25; J. Zenz-Kaplan, *Das Naturrecht und die Idee des ewigen Friedens im 18. Jahrhundert*, Universitätsverlag Dr. Brockmeyer, Bochum 1975, in part. pp. 106-108.

⁷ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 1, tr. it., p. 192. Sulla centralità della giustizia nella riflessione politica leibniziana, nella sua interazione con il bene comune: L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; L. Basso (a cura di), *Republic and Common Good in Leibniz'Political Thought*, in «Studia Leibnitiana» Themenheft, 2011, 1; L. Basso, *Giustizia e politica in Leibniz*, in «Lexicon Philosophicum», (2015), 3, pp. 227-255.

⁸ *Divisio societatum* (1680), in A IV, 3, p. 908, tr. it. mod., *Le società naturali*, in SP, p. 137.

⁹ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 2, tr. it., p. 192.

¹⁰ *De summa juris regula* (1678-1681?), in A VI, 4C, p. 2845, tr. it., *La regola suprema del diritto*, in SP, p. 130. Per un'interpretazione "classica", fondata su una matrice platonico-agostiniana, del bene comune in Leibniz: P. Riley, *Leibniz'Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge 1996. Per una lettura "proto-utilitarista" della prospettiva leibniziana: R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Puf, Paris 1989.

Già negli *Elementa* Leibniz rifiutava recisamente un'interpretazione della giustizia come medietà, come elemento consistente nel «dosare l'amore e l'odio»: «Fresco di studi aristotelici, non riuscivo ad ammettere che, mentre tutte le altre virtù erano considerate come moderatrici di affetti, la sola giustizia fosse pensata come regolatrice di cose. Ma di quell'opinione, più attraente che solida, mi svestii facilmente, quando mi apparve chiaro che il fondamento intiero della virtù consiste in ciò: che [...] quella che si dice virtù morale non possa essere che una»¹¹. La *justitia*, infatti, presenta un forte legame con l'amore, e si pone in radicale distonia con l'odio: «Con l'amore (*amor*) va congiunta [...] l'estrema aspirazione (*conatus*) a ricercare il bene (*bonum*) dell'amato [...]». Amiamo colui della cui felicità prendiamo piacere (*delectari*)»¹². Sulla base di una modalità barocca, fondata sull'infinito, sull'incommensurabile, non ci si trova di fronte a una misura ma a una dismisura¹³, non a una neutralità ma alla massima vicinanza a un elemento, l'amore e, conseguentemente, alla massima lontananza rispetto all'altro, l'odio. Si rivela necessario mettere in discussione, o perlomeno problematizzare

¹¹ *Elementa juris naturalis* (1670-1671?), in A VI, 1, pp. 462-463, tr. it., *Elementi di diritto naturale*, in SP, p. 91.

¹² Ivi, pp. 481-482, trad. it. in SP, pp. 99-100. Cfr. A. Robinet, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Puf, Paris 1994. Sulla base di un'interpretazione differente rispetto a quella qui articolata: U. Goldenbaum, *All you need is Love, Love...: Leibniz' Vermittlung von Hobbes' Naturrecht und christlicher Nächstenliebe als Grundlage seiner Definition der Gerechtigkeit*, in *Neuzeitliches Denken: Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, G. Abel, H.-J. Engfer, C. Hubig (a cura di), De Gruyter, Berlin 2002, pp. 209-231.

¹³ Cfr. Deleuze, *La piega*, cit., p. 58, il quale mette in luce la differenza fra la concezione greca e quella leibniziana: «La piega greca, come dimostrano il Politico e il Timeo, presuppone una comune misura di due termini che si mescolano, e opera quindi attraverso delle disposizioni circolari che corrispondono alla ripetizione della proporzione». Al contrario, la piega barocca, «con il suo statuto corrispondente della potenza del pensare e del potere politico», «può apparire soltanto con l'infinito, nell'incommensurabile e nella dismisura, quando la curvatura variabile abbia soppiantato il cerchio».

l'immagine tradizionale di un Leibniz «filosofo dell'equilibrio», volto a raggiungere un punto di equidistanza fra gli estremi¹⁴. Da questo punto di vista, se il riferimento ad Aristotele (e all'aristotelismo politico, con il suo forte peso nelle università tedesche dell'epoca) rimarrà sempre rilevante nel percorso leibniziano, enfatizzarlo eccessivamente non permette di comprendere il *novum* introdotto rispetto al modello in questione: la giustizia si configura come massimo potenziamento dell'amore, della sapienza, e come massima riduzione dei loro contrari. Così la giustizia universale, in quanto «virtù morale integra», per riprendere la definizione dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, costituisce la massima affermazione di bontà e sapienza, e la massima negazione dei loro opposti: «Quando si è portati alla giustizia (*justice*), si cerca di procurare del bene a tutti, finché lo si può, ragionevolmente, ma in proporzione ai bisogni ed ai meriti di ciascuno, ed anche se talvolta si è obbligati a punire i cattivi, è per il bene generale (*bien general*)»¹⁵. A partire all'incirca dal 1670, in Leibniz si assiste anche all'allontanamento da ogni impostazione volontaristica («*stat pro ratione voluntas*») e all'individuazione di una connessione fra la giustizia e la benevolenza generale. Infatti, l'itinerario leibniziano si caratterizza per il riconoscimento della superiorità della *sagesse* sulla *puissance*, e dello stretto rapporto esistente fra il primo elemento e la *raison*: il mutamento intercorso, rispetto ai primi testi, conduce quindi, in antitesi al volontarismo sottoposto a critica, a una sorta di «*stat pro voluntate ratio*».

Se «la sapienza è sia principio sia analisi ultima di tutti i beni»¹⁶, essa risulta connessa alla ricerca dell'interesse comune, e quindi al tentativo di trasformare la felicità altrui in propria, sulla base di un continuo «scambio» fra il «proprio» e l'«altrui»: «[...] si è tanto più giusti, quanto

¹⁴ Cfr. B. Accarino, *Immagini filosofiche dell'equilibrio*, in Id. (a cura di), *La bilancia e la crisi. Il linguaggio filosofico dell'equilibrio*, ombre corte, Verona 2003, pp. 13-68.

¹⁵ *La felicità* (1694-1698), in G II, p. 579.

¹⁶ *Consilium Aegyptiacum* (1671-1672), in A IV, 1, p. 259.

più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*) e ad esso si tende secondo i dettami della sapienza (*sapientia*)»¹⁷. Il *commune bonum* consiste nello sviluppo delle potenzialità esistenti e quindi nel *conatus* verso la perfezione: quest'ultima «rientra nella direttiva della sapienza (*linea sapientiae*). La direttiva della sapienza [...] tende a introdurre nella cosa la massima perfezione di cui questa sia capace»¹⁸. Il riferimento costitutivo al bene comune non appare però sufficiente ai fini della determinazione della categoria di sapienza: per interpretare tale elemento bisogna riattivare l'idea classica di sapere, irriducibile all'uso odierno del termine, sulla base della convinzione che «procurare piaceri, impedire dolori, più con un certo consiglio che con un caso fortuito, ciò significa sapere (*sapere*), essendo la sapienza scienza della felicità (*scientia felicitatis*), e la felicità lo stato dei piaceri privo dei dolori. La sapienza non consiste nella prontezza dell'ingegno o nella facilità della memoria. I sapienti (*sapiens*) sono coloro che cercano un'abitudine o una costanza nella giudiziosità con arte (*ars*) e con metodo»¹⁹. Così la *sapientia* non si limita a indicare l'avvenuto accrescimento delle conoscenze: al riguardo Leibniz adopera spesso l'espressione «scienza della felicità», con la sua dimensione anche pratica²⁰. Tale approccio si rivela coerente con l'assunzione del nesso teoria-pratica come segno distintivo della riflessione leibniziana: ciò si attua nel modo più pieno nelle Società (o Accademie) delle Scienze, i cui aderenti cercano di dare vita al legame indicato, unendo l'operosità alla cultura. L'idea delineata di conoscenza non appare riducibile a una sorta di sottile erudizione: la sa-

¹⁷ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 1, tr. it., p. 192.

¹⁸ *Lettera a Des Bosses* (29/05/1716), in GP 2, p. 518, tr. it., in SFL, p. 572.

¹⁹ *Consilium Aegyptiacum*, cit., pp. 249-250. Cfr. *Aphorismi de felicitate, sapientia, caritate, iustitia* (1678-1679), in A VI, 4C, p. 2806: «La sapienza (*Weisheit*) è la scienza (*Wissenschaft*) della felicità (*Glückseligkeit*)».

²⁰ Cfr. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, PUF, Paris 1956, pp. 34-36: «Molti piani di enciclopedie e di diritto naturale cominciano con la scienza della felicità, la sapienza [...]. La sapienza non è una virtù morale, di pura pratica [...] è sempre legata, e talvolta identificata, con la scienza generale, con la metafisica o teologia naturale».

pienza, nella sua connessione con la virtù, presenta quindi una valenza insieme teorica e pratica. Tale concezione del sapere si rivela non meramente individuale ma cooperativa: a differenza che in Cartesio, il soggetto conoscente non è costituito dal singolo genio ma dalla collettività dei dotti, con la sua funzione anche politica. D'altronde l'etica leibniziana si inserisce nei contesti specifici all'interno dei quali gli uomini si muovono, e quindi si innesta nella politica e nel diritto: le categorie oggetto della presente analisi devono quindi essere intese a partire dall'aderenza alla realtà nella sua concretezza, dando vita a una «prassi utile alla vita».

2. Giustizia commutativa e giustizia distributiva

Ai fini dell'approfondimento della caratterizzazione giuridica e politica della giustizia, appare necessario fare riferimento alla tripartizione del diritto naturale, nella sua derivazione ulpianea e con una pluralità di influssi filosofici. Si tratta di un tema che percorre l'intera produzione leibniziana, a partire dall'importante *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667). L'articolazione indicata ci permette di indagare il rapporto fra proporzionalità aritmetica e proporzionalità geometrica, interrogandosi se Leibniz operi o meno una scelta di campo fra tali criteri, o se invece la sua posizione risulti irriducibile a tale opzione. Il primo grado, lo *jus strictum*, consiste nel *neminem laedere*, essendo connesso a una logica di conformità alla massima, onde evitare punizioni, e riguarda gli scambi, le transazioni fra privati. Si tratta della sfera della giustizia commutativa, che quindi risulta congruente, per riprendere la tematizzazione aristotelica dell'*Etica Nicomachea*, al criterio della proporzionalità aritmetica: «È precetto del diritto puro e semplice, o stretto, che a nessuno si debba nuocere (*laedere*). Di qui nasce la giustizia che i filosofi chiamano commutativa, e il diritto che il Grozio chiama facoltà (*facultas*)»²¹. Sulla base di una visione sincreti-

²¹ *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (1693), in A IV, 5, p. 62, tr. it., *Prefazione al Codice diplomatico di diritto delle genti*, in SP, pp. 161-162.

ca, che potrebbe sembrare addirittura eclettica, Leibniz tiene insieme la giustizia commutativa di Aristotele e la *facultas* di Grozio. In Leibniz, seppur con oscillazioni al riguardo, il richiamo ad Aristotele e all'aristotelismo politico svolge un ruolo significativo²². E, a più riprese, Grozio viene valorizzato, talvolta anche in contrapposizione a Hobbes.

In ogni caso, il primo grado consiste nel diritto stretto, nel senso di diritto privato. Come sottolinea Gaston Grua in *La justice humaine selon Leibniz*,

la giustizia commutativa regola il possesso, l'acquisizione, la proprietà e altri diritti reali²³. Un fatto non è suscettibile di diritto condizionale: è il caso del possesso, cosa di fatto, e anche innanzitutto è il caso della proprietà, poiché la sua acquisizione è di fatto, ed essa stessa è considerata di fatto, per evitare il ricorso all'infinito [...]. La causa della proprietà è il possesso di una cosa che non ha proprietario [...]. I Romani hanno avuto ragione, malgrado Grozio e Hobbes, di trasmettere le proprietà attraverso l'assegnazione almeno simbolica, e non immediatamente attraverso un patto [...]²⁴.

Grua mette giustamente in luce la funzione rilevante svolta dalla proprietà, ma sulla base di un'ambivalenza costitutiva. Infatti, Leibniz, per un verso, riconosce la proprietà, per l'altro, ne fornisce un'articolazione differente rispetto a quella di Grozio, di Hobbes, e, ancor di più, di Locke. La proprietà non costituisce, per così dire, il fondamento dell'ordine politico, configurandosi come una *quaestio facti*, più che come una *quaestio iuris*: il riferimento decisivo sembra essere al diritto romano più che al contrattualismo moderno, con il suo «individualismo

²² Cfr. F. Piro, *Architecture and Contingence. Aristotelian Themes in Leibniz' Universal Jurisprudence*, in L. Basso (a cura di), *Leibniz und das Naturrecht*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Franz Steiner, Stuttgart 2019, pp. 47-63.

²³ Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., pp. 120-121.

²⁴ Ivi, p. 301. Cfr. K. Luig, *Die Privatrechtsordnung im Rechtssystem von Leibniz*, in G. Birtsch (a cura di), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 347-374.

possessivo»²⁵. Dal momento che la proprietà viene intesa come fatto, e quindi non è suscettibile di diritto condizionale, per evitare il regresso all'infinito della ricerca di un proprietario legittimo, il passaggio dal *de facto* al *de jure* non si rivela immediato.

In *De tribus juris naturae et gentium gradibus* viene approfondito il ruolo dello *jus proprietatis* all'interno di questo primo grado:

Il diritto di proprietà (*jus proprietatis*) è il più basso grado del diritto (*infimus juris gradus*). Esso ha la sua collocazione all'interno dello stato di pura natura (*in statu naturae rudis*), nel quale tutti gli uomini sono considerati uguali (*aequales*), e nessuno vuole essere privato di ciò che detiene, se non riconosce in un altro un possessore più degno di questa cosa in vista del bene comune (*ad commune bonum*). Trovandosi tra sconosciuti, ciascuno difenderà ciò che possiede, perché non ha la garanzia delle intenzioni degli altri²⁶.

Rispetto alla rappresentazione dello stato di natura fornita da Pufendorf e da Hobbes, l'elemento comune consiste nel fatto che lo stato di natura è contrassegnato dall'uguaglianza: si tratta però di un'uguaglianza fra individui privati, e non di un'uguaglianza «politica». Esistono però due differenze sostanziali rispetto a Pufendorf e, ancor di più, a Hobbes. La prima è che, pur essendo talvolta presente, lo schema dualistico stato di natura-stato civile, proprio del contrattualismo, non svolge una funzione decisiva all'interno della riflessione politica leibniziana. La seconda differenza è che lo stato di natura non viene descritto in termini di esacerbata conflittualità. In tale sfera, per un verso, il principio del *neminem laedere* conduce a riconoscere la proprietà, a partire però da elementi fattuali, pragmatici, sulla base di un forte legame con il diritto romano, per l'altro, lo *jus proprietatis* costituisce «il più basso

²⁵ Sulla categoria di «individualismo possessivo»: C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962, tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano 1978.

²⁶ *De tribus juris naturae et gentium gradibus* (1680?), in A VI, 4C, p. 2868.

grado del diritto». D'altronde, ciò non deve stupire, se si tiene conto del fatto che l'Impero germanico dell'epoca possedeva una conformazione economica, sociale e politica profondamente differente rispetto a quella dell'Inghilterra, e il suo diritto comune era costituito dal diritto romano.

Ma, «quando l'uno riconosce la virtù e la buona fede dell'altro, può accadere di ritenere utile fondare una società (*societas*), in cui ciascuno rinuncia in una certa misura ai suoi diritti, affinché a ciascuno sia attribuito ciò che gli spetta in rapporto al bene comune (*commune bonum*)»²⁷. Si perviene così al secondo grado, l'*aequitas*, che riguarda la dimensione pubblica nella sua funzione di regolazione e di distribuzione. Emerge una sorta di diritto della società, nel momento in cui gli individui in parte rinunciano al loro *jus strictum*, al fine di aderire al bene comune. Tale elemento non elimina il diritto di proprietà ma ne mette in discussione l'assolutezza: la proprietà è ammessa, salvo che non sia contraria all'interesse comune.

Il grado superiore chiamo equità (*aequitas*) [...]. A ricevere queste prestazioni si ha, nel linguaggio groziano, un'attitudine (*aptitudo*), non una facoltà [...]. Cade qui la giustizia distributiva (*distributiva iustitia*), con il precetto del diritto che ordina di 'dare a ciascuno il suo' (*suum cuique tribuere*). A questo scopo nella repubblica (*respublica*) sono rivolte le leggi politiche, che provvedono alla felicità (*felicitas*) dei sudditi e fan sì, in più casi, che chi abbia soltanto l'attitudine (*aptitudo*), riceva anche la facoltà²⁸.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Meditation sur la notion commune de la justice*, pp. 51-52, tr. it. mod., *La nozione comune della giustizia*, in SP, p. 234. Sulla distinzione fra giustizia commutativa (aritmetica) e giustizia distributiva (geometrica): G. Solari, *Metafisica e diritto in Leibniz*, in «Rivista di filosofia», (1947), 1-2, pp. 35-64, in part. pp. 52-56, il quale sottolinea che il calcolo proporzionale risulta inattuabile da Leibniz (a differenza che da Aristotele), esprimendo un'esigenza, non una realtà; Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., in part. pp. 97-124; H. Fischer, *Leibniz und die Idee eines universalen Rechts*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft», (1957), pp. 134-146; E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Puf, Paris 1964, pp. 9-10; W. Schneiders, *Naturrecht und Gerechtigkeit bei Leibniz*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (1966),

Ritorna nuovamente il tentativo di tenere insieme, in modo sincretico, la concezione aristotelica, in questo caso in merito alla giustizia distributiva, attraverso la mediazione della tradizione romana del *suum cuique tribuere*, e la concezione groziana, in questo caso in merito all'*aptitudo*, e, più in generale, la riflessione giuridica cinquecentesca e secentesca.

Il riferimento cruciale, relativo al secondo grado, è rappresentato dalla giustizia distributiva, che è fondata sulla proporzionalità geometrica. Ma tale criterio possiede un carattere ambivalente in Leibniz, per un verso, risultando sorretto da una logica del merito, per l'altro, essendo finalizzato alla delineazione di una comunità politica capace di ridurre il più possibile le sperequazioni sociali fra gli individui. Per quanto concerne il primo aspetto, in *Meditation sur la notion commune de la justice* Leibniz afferma:

Così la distribuzione dei mali e dei beni avverrà spesso in proporzione alle virtù e ai meriti (*proportio virtutum meritorumque*), ai vizi e ai crimini: questa è quella che chiamiamo uguaglianza (*aequalitas*) geometrica, quando cioè nella stessa ineguaglianza viene rispettata una qualche uguaglianza delle ragioni, in modo che a individui ineguali vengano attribuite cose ineguali mantenendo tra le cose attribuite la medesima proporzione che sussiste fra le persone²⁹.

La giustizia distributiva viene concepita «in proporzione alle virtù e ai meriti», in distonia rispetto all'impianto egalitario del grado pre-

3-4, pp. 607-650; P. Landau, *Stufen der Gerechtigkeit. Zur Rechtsphilosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Karl Christian Krause*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995, p. 28, il quale mette in luce il sostrato aristotelico dei primi due gradi del diritto naturale; P. Nitschke, *Die Gerechtigkeit und der Staat: das Alternativszenario in der politischen Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Institut für Staatswissenschaft in der Universität zu München, München 1999; R. Palaia, *Unità metodologica e molteplicità disciplinare nella «Nova Methodus descendae docendaeque iurisprudentiae»*, in A. Lamarra-Id. (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Olschki, Firenze 2000, pp. 143-157.

²⁹ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, cit., p. 2866.

cedente, che però riguardava il rapporto fra individui privati. Si potrebbe compiere una genealogia (e una critica radicale) del concetto di merito, mostrando come quest'ultimo, sotto l'apparenza ideologica di «premiare» coloro che rivelano maggiori capacità e maggior impegno, materialmente viene a legittimare il rafforzamento delle gerarchie sociali esistenti.

Tale elemento risulta operante all'interno di snodi fondamentali della modernità, e anche in un filosofo, apparentemente egualitario, come Rousseau, in realtà la nozione di merito viene adoperata «in positivo». Appare però necessario mettere in luce una complicazione, non tanto in merito all'utilizzo del concetto indicato nella prima parte del passo leibniziano, quanto alla questione dell'uguaglianza, per come viene affrontata nella seconda parte del passo. Infatti, la valorizzazione dell'uguaglianza fra gli uomini possiede un carattere molto più complesso rispetto a quanto potrebbe apparire *prima facie*. Ad esempio, Marx, che spesso è stato rappresentato come il pensatore dell'uguaglianza per antonomasia³⁰, in realtà non ragiona in prima battuta in termini di uguaglianza. Infatti, collocando al centro della sua riflessione (e della sua pratica politica) l'emancipazione individuale e collettiva, Marx critica in modo radicale la disuguaglianza e l'illibertà (o, per formulare diversamente la questione, l'uguaglianza e la libertà solo apparenti) proprie del sistema capitalistico, ma, nella *Critica al programma di Gotha*, rileva lucidamente che l'uguaglianza presuppone una misura uguale per soggetti che uguali non lo sono affatto, a tal punto che, dopo la fase rivoluzionaria, il diritto, invece di essere uguale, deve essere disuguale³¹. Il mio ragionamento è volto non a sostenere l'ipotesi interpretativa di un Leibniz proto-marxista, ma a rimarcare l'ambivalenza dell'uguaglianza

³⁰ Ad esempio, si veda il *pamphlet* di N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994.

³¹ Cfr. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), in «Die Neue Zeit», (1891), tr. it. di P. Togliatti, *Critica del programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 16-17.

all'interno dello scenario moderno. Per tornare al passo leibniziano citato, il fatto che a individui ineguali vadano attribuite cose ineguali può essere letto, a mio avviso in modo problematico, attraverso il concetto di merito, ma anche sulla base di altri criteri.

Infatti, in altri testi ritorna il riferimento costitutivo alla proporzionalità geometrica, ma in termini parzialmente differenti rispetto all'approccio del passo precedente: «La giustizia distributiva, sotto cui comprendo anche la contributiva, si riferisce al diritto pubblico, ed ha per scopo di provvedere al bene comune ed evitare i pubblici mali, nonché di ripartire beni e mali fra i singoli in modo che ciascuno abbia ciò che gli spetta [...]. La distribuzione, dunque, deve avvenire secondo le esigenze del massimo possibile bene comune»³². Il *suum cuique tribuere* consiste nell'attribuire ciò che spetta a ciascuno. Ma il fatto che tale posizione implichi una logica del merito o piuttosto una logica della redistribuzione non viene mai definito in modo conclusivo. Comunque sia, l'*aequitas* presenta alla propria base una *proportio*, e prevede una serie di elementi di compensazione e di bilanciamento. André Robinet, soffermandosi soprattutto sul rapporto fra gli Stati ma non limitandosi a tale piano, insiste sull'importanza del concetto di *balance*, inteso in termini dinamici, come bilanciamento, e non come equilibrio fissato una volta per tutte³³. Occorre rimarcare che frequentemente, nei testi leibniziani, viene valorizzato il compito, da parte della comunità politica, di ridurre le differenze economiche e sociali: la tematica della politica sociale svolge una funzione molto rilevante³⁴. Nel primo paragrafo abbia-

³² *De jure et justitia* (1679-1680), in A VI, 4C, p. 2841, tr. it., *Intorno al diritto e alla giustizia*, in SP, p. 129. Cfr. *La nozione comune della giustizia*, cit., p. 53, tr. it., p. 235.

³³ Cfr. Robinet, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, cit.

³⁴ Cfr. K. Sakai, *Sozialpolitische Leitbilder: Leibniz'Grundsätze einer gerechten Sozialpolitik*, in «Studia Leibnitiana», (2008), 2, pp. 153-167.

mo insistito sulla centralità del bene comune all'interno della riflessione politica leibniziana.

In ogni caso, non ci si trova di fronte a una contraddizione fra i due livelli indicati, quello dello *jus strictum* e quello dell'*aequitas*. Il grado successivo contiene, non nega il grado precedente, ma nello stesso tempo va al di là di esso, risultando superiore. Il diritto privato, seppur valorizzato (e studiato in modo approfondito) da Leibniz, viene comunque subordinato al diritto pubblico: «Nella repubblica più perfetta (*optima respublica*) tutte le cose sono di diritto pubblico (*publicum jus*)»³⁵. In Leibniz assume, quindi, una maggiore rilevanza la proporzionalità geometrica, propria della giustizia distributiva, ma, nello stesso tempo, la proporzionalità aritmetica, propria della giustizia commutativa, regola il primo grado del diritto naturale, che in qualche misura è conservato nel secondo. Georges Gurvitch interpreta Leibniz come una sorta di proto-socialista associazionista, sostenitore del diritto sociale, sulla base di una concezione anti-individualistica (gli uomini, poi, sul piano politico non esistono isolatamente, ma all'interno dei gruppi concreti in cui si inseriscono) e sulla base dell'idea secondo cui la dimensione sociale è superiore a quella privata³⁶. Gurvitch compie un'attualizzazione che, in parte, si rivela anacronistica sul piano storico: infatti, risulta difficile attribuire a Leibniz sia una posizione socialista sia una posizione antisocialista, in un periodo precedente all'evento epocale della Rivoluzione francese e all'interno di un contesto, come quello dell'Impero germanico, contraddistinto dalla permanenza di assetti economico-sociali piuttosto tradizionali. Nonostante questo, l'aspetto condivisibile dell'analisi di Gurvitch è fornito dal fatto che la modalità, delineata da Leibniz, del rapporto fra *jus proprietatis* e *jus societatis* mette in luce che nessun

³⁵ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, cit., p. 2865.

³⁶ Cfr. G. Gurvitch, *L'idée du droit social* (1932), Scientia Verlag, Aalen 1972, p. 205. Si veda anche, sulla base di un differente approccio: G. Solari, *Metafisica e diritto in Leibniz*, in «Rivista di filosofia», (1947), 1-2, pp. 35-64.

potere sociale può venir ricavato in modo immediato dal diritto di proprietà, a differenza di quanto emerge dalla prospettiva lockeana.

Ma il secondo grado non è l'ultimo grado del diritto naturale. L'ultimo grado, il più elevato, è costituito dall'*honeste vivere* o *pietas*, elemento assente nell'Etica Nicomachea, in quanto rimanda alla città di Dio di agostiniana memoria: «Tutti gli spiriti [...], entrando per virtù della ragione e della verità eterne, in una specie di società con Dio sono membri della città di Dio (*Cité de Dieu*), ossia dello stato più perfetto, costituito e governato dal massimo e dal migliore dei monarchi»³⁷. «Siccome la giustizia (*justice*), presa in modo molto generale, non è altro se non la bontà conforme alla saggezza, bisogna proprio che in Dio ci sia anche una sovrana giustizia»³⁸. La giustizia si fonda sulla sapienza e sulla bontà: tali elementi trovano la loro piena attuazione nella *Civitas Dei*,

³⁷ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), in GP 6, p. 605, tr. it., in SF, III, *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in SF, III, p. 451. Cfr. *Discours de métaphysique* (1686), in A VI, 4B, pp. 1584-1585, tr. it., *Discorso di metafisica*, in SF, I, p. 299, in cui Leibniz si richiama alla «città (*cit*) o repubblica (*république*) più perfetta, tale qual è quella dell'universo composto da tutti gli spiriti insieme, Dio stesso, essendo tanto il più compiuto di tutti gli spiriti, quanto il massimo di tutti gli esseri»; *Principes de la philosophie ou Monadologie* (1714), in GP 6, p. 621, tr. it., *Principi di filosofia o Monadologia*, in SF, III, p. 466: «Il complesso di tutti gli spiriti (*Esprits*) deve comporre la città di Dio, vale a dire lo stato (*état*) più perfetto possibile sotto il più perfetto dei monarchi». Sulla questione della giustizia divina si vedano E. Ruck, *Die Leibniz'sche Staatsidee* (1909), Mohr, Tübingen 1969, in part. pp. 11-20; G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Puf, Paris 1953, p. 397, il quale si riferisce alla sapienza divina come alla «regola suprema della giustizia»; H. Schiedermaier, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G.W. Leibniz*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Franz Steiner, Wiesbaden 1970, p. 225; W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Beck, München 1970, in part. pp. 115-116; J. Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, Duckworth, London 1975, in part. p. 58.

³⁸ *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, cit., p. 602, tr. it., p. 448.

mentre nella sfera umana risultano inevitabilmente soggetti a cadute, arretramenti, imperfezioni. Nell'orizzonte delineato

tutti i beni ed i mali di questa vita [...] devono ritenersi un nulla rispetto ai beni ed ai mali futuri [...]. Il supremo e più perfetto criterio della giustizia consiste, da ultimo, in questo terzo precetto della vera pietà. E la stessa società umana (*humana societas*) dev'essere ordinata in modo da uniformarsi il più possibile alla divina³⁹. Comunità, però, si badi, non di pochi, non di una determinata nazione (*gens*), ma di tutti coloro che fanno parte della città di Dio (*civitas Dei*) e, per così dire, della repubblica dell'universo (*respublica universi*)⁴⁰.

Il riferimento è alla repubblica degli spiriti retta da Dio: la prospettiva indicata non può venir circoscritta a un contesto nazionale, visto che ingloba il mondo intero, realizzando al massimo grado la giustizia, e quindi la «pubblica felicità»⁴¹. Il riconoscimento dell'importanza della dimensione pubblica si rivela connesso con la ricerca di espansione continua degli orizzonti. Così la giustizia viene a comprendere l'intera «repubblica dell'universo», una comunità non di pochi, ma del mondo nel suo complesso, sulla base del *conspirare* delle sostanze individuali-monadi operanti in esso. Occorre rimarcare la componente metafisica e teologica di questa riflessione senza però pensare di poter «risolvere» la politica nella teologia. A differenza che in Agostino, però, ci si trova di fronte non a un dualismo fra la *Civitas Dei* e la *Civitas hominis*, ma a un'unica realtà, retta dalla *lex continui*: la repubblica terrena cerca di avvicinarsi il più possibile alla repubblica universale, senza mai raggiungerla pienamente, sulla base di un *progressus in infinitum*. In ogni caso, la giustizia è volta ad accomunare la quantità più ampia possibile di individui: non si può però trascurare il fatto che tale dinamica espansiva

³⁹ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 6, tr. it., pp. 196-197. Cfr. *ivi*, p. 5, tr. it. mod., p. 195: «I precetti del diritto eterno, che vien detto anche 'naturale', sono null'altro che le leggi dell'ottima repubblica (*optima respublica*)».

⁴⁰ *Ivi*, p. 1, tr. it., p. 192.

⁴¹ *De publica felicitate* (1677-1678), in A VI, 4C, pp. 2842-2843.

non presenta solo un carattere «numerico», risultando aderente all'articolazione complessiva del reale, e quindi alla «repubblica dell'universo» nella sua mancanza di limiti. Ma la dimensione teologica della giustizia viene concepita secondo un processo di forte razionalizzazione: «Giustizia (*justice*) e ingiustizia non dipendono solo dalla natura umana ma dalla natura della sostanza intelligente in generale [...]. Essa deriva dalla natura di Dio, che non è arbitraria. La natura di Dio è sempre fondata razionalmente (*en raison*)»⁴². Lo scopo leibniziano consiste nel sottoporre i dogmi all'attento vaglio della ragione, eliminando gli aspetti in contraddizione con essa e conservando solo quelli dotati di un solido fondamento *en raison*.

3. Armonia e dissonanze. Contro l'uguaglianza?

Per tirare le fila del ragionamento svolto, appare necessario porre a tema la questione del rapporto fra giustizia e uguaglianza. Al riguardo un concetto-chiave è quello di armonia, nel suo distendersi fra metafisica e politica, come emerge in modo particolarmente chiaro in uno scritto del 1671, *Grundriss eines Bedenkens von aufrichtung einer Societät*: «Ogni bellezza consiste in un'armonia (*Harmonie*) e in una proporzione (*Proportion*), la bellezza degli animi o delle cose razionali nella proporzione fra ragione (*Verstand*) e potere (*Macht*), che è anche il fondamento della giustizia (*Gerechtigkeit*)»⁴³. L'autorità politica «giusta» non deve agire in dissonanza con il *Verstand*: nello sviluppo della sua riflessione Leibniz accentuerà sempre di più la funzione dell'intelletto, col suo carattere di priorità rispetto a ogni decisione della somma potestà. Già negli *Elementa juris naturalis* era stato introdotto con forza il tema dell'armonia:

⁴² *Leibniz an Thomas Burnett* (26/05/1706), in GP 3, p. 307.

⁴³ *Grundriss eines Bedenkens von aufrichtung einer Societät* (1671), in A IV, 1, p. 531.

Diletto o piacere è la percezione dell'armonia (*harmonia*) [...]. Armonia è la diversità equilibrata dall'identità (*diversitas identitate compensata*). Armonico (*harmonicum*), cioè, è l'uniformemente dissimile (*uniformiter difforme*). Piace la varietà, ma ridotta in unità, ben disposta e collegata [...] sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente (*ad harmoniam*) composte, è noto che acquistano rilievo⁴⁴.

Il concetto di armonia è volto a declinare la relazione fra identità e diversità senza subordinare uno dei due elementi all'altro, senza inglobare il «particolare» in un «universale» che rischia di dominarlo. Si tratta di cogliere l'inseparabilità degli aspetti opposti, la necessità della loro interdipendenza, sulla base di un bilanciamento fra unità e pluralità, valorizzando la molteplicità del reale. La definizione di armonia come «uniformemente dissimile (*difforme*)» cerca proprio di tenere insieme il riconoscimento della pluralità e la necessità dell'individuazione di un

⁴⁴ *Elementi di diritto naturale*, 1671, cit., p. 484, tr. it., pp. 104-105. Sulla rilevanza dell'armonia all'interno della metafisica leibniziana: D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, in part. pp. 13-16; J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Vitte, Paris 1956, pp. 69-78; K. Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, M. Nijhoff, Haag 1953, p. 104, secondo cui l'armonia è «polifonia mossa, consonanza delle forze contrarie»; A. Heinekamp, *Leibniz und das Glück*, in L. Berthold (a cura di), *Zur Architektonik der Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990, pp. 392-417; K. Moll, *Der junge Leibniz*, Vol. 3, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, pp. 213-255; Y. Belaval, *L'idée d'harmonie chez Leibniz*, in «Studium generale», IX (1966), pp. 558-568; M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Vol. 1, Puf, Paris 1968, pp. 93-21; W. Schneiders, *Harmonia universalis*, in «Studia Leibnitiana», (1984), 1, pp. 27-44. Un'ampia analisi della questione dell'armonia, in quanto *diversitas identitate compensata*, è contenuta in Th. Leinkauf, «*Diversitas identitate compensata*». *Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit*, in «Studia Leibnitiana», (1996), 1, pp. 58-83, il quale rileva la forte ascendenza rinascimentale del concetto indicato, che trova nella perfezione il suo elemento-chiave.

assetto unitario. Viene così sottoposta a radicale critica ogni visione incardinata sulle proposizioni identiche, «ovvie e troppo omogenee».

La comprensione della centralità dell'armonia non deve però spingere a una sua interpretazione che postuli l'assenza di limiti, di ombre, di dissonanze: «Come nelle pitture le ombre sono necessarie, così nella serie delle cose umane è necessario che vengano i mali e gli scandali [...]. Anche la simmetria degli edifici non viene contemplata allo stesso modo da ogni luogo. E alcune pitture sono a tal punto regolate dalle leggi della prospettiva, che non vengono riconosciute se non da una posizione certa dell'occhio»⁴⁵. Per riprendere il riferimento alle arti figurative, anche la simmetria apparentemente più perfetta possiede in realtà elementi che rischiano di metterne in discussione la compattezza: al contrario di quanto emerge dalla rappresentazione voltairiana del *Candide*, l'itinerario leibniziano non si contraddistingue per un ottimismo sconfinato e quindi per un'esclusione recisa dei mali. L'idea, spesso invalsa, dell'armonia come dimensione pienamente «pacificata» non rende giustizia della complessità dello sforzo compiuto: in un'armonia ben fondata non possono mancare le dissonanze, purché esse non rivestano un peso preponderante. Una nozione strettamente connessa con quella di armonia, ovvero la *balance*, precedentemente richiamata, non implica una sorta di equilibrio «statico». L'armonia, nel suo distendersi fra metafisica, morale e politica, presenta alla propria base la ricerca di piena valorizzazione degli individui, dotati di ragione, in accordo con il bene comune. «Più si è saggi (*sage*), meno si hanno volontà separate e più le vedute e le volontà che si hanno sono collegate e comprensive. E ogni volontà particolare contiene un rapporto a tutte le altre, affinché siano concertate il meglio possibile»⁴⁶. Il rilievo sulla sapienza del singolo individuo non sfocia in un'accentuazione del suo carattere di separatez-

⁴⁵ *De Schismate* (1683), in A IV, 3, p. 259.

⁴⁶ *Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels* (12/04/1686), in GP 2, p. 19.

za e di assoluta indipendenza, ma al contrario è volto a un accordo fra le sostanze individuali o monadi. Si tratta di comprendere se la radice della consonanza in questione vada ricercata nel rapporto fra tali individui, o se condizione imprescindibile per la sua realizzazione sia rappresentata dall'azione di Dio in quanto supremo armonizzatore. Al di là del fatto che fuoriesce dai confini di questo articolo l'analisi del ruolo di Dio e al di là del fatto che non necessariamente le due opzioni indicate si pongono in contraddizione reciproca, all'interno dello scenario leibniziano la questione non può venir minimamente ridotta a un piano di apologetica cristiana, ma deve piuttosto venir articolata a partire dall'esigenza di individuare un fondamento logico della monadologia.

In ogni caso, l'indagine del nesso fra giustizia e armonia ha fatto emergere il tema cruciale del rapporto fra unità e pluralità. Un passo contenuto in un testo non direttamente politico, come *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, riprende il problema attraverso il riferimento al concetto di popolo: «Noi abbiamo un'infinità di piccole percezioni che non sappiamo distinguere: un gran rumore assordante, come ad esempio il mormorio di tutto un popolo (*peuple*) riunito, è composto da tutti i mormorii delle singole persone (*particulières personnes*), che non si noterebbero presi a parte, ma di cui si ha tuttavia una sensazione: questo soffio universale nelle canne non è che l'ammasso di una quantità di soffi particolari»⁴⁷. Il «soffio universale nelle canne» è costituito dal «popolo riunito», e i «soffi particolari» dalle «singole persone»: il popolo, nel suo carattere di massima apertura, svolge una funzione decisiva, ma, essendo «composto da tutti i mormo-

⁴⁷ *Considerations sur la doctrine d'un esprit universel unique* (1702), in GP 6, pp. 534, tr. it., *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, in SF, I, pp. 547-548. Cfr. Deleuze, *La piega*, cit., p. 36: «È l'accordo dei punti di vista singolari, o l'armonia, che sostituirà l'universale complicazione, e scongiurerà i pericoli di panteismo o d'immanenza. Deriva da questo postulato l'insistenza di Leibniz nel denunciare l'ipotesi, o piuttosto l'ipostasi di uno Spirito universale, che farebbe della complicazione un'operazione astratta dove si sprofonderebbero gli individui».

rii delle singole persone», non neutralizza le differenze tra gli individui. Infatti, sebbene tale elemento possieda una valenza unificante, in quanto «soffio universale nelle canne» contiene e non mortifica i «soffi particolari» di cui è composto, tentando così di tradurre in atto quel *conatus* verso la «molteplicità nell'unità» che rappresenta un segno distintivo della metafisica leibniziana.

In merito al rapporto fra universale e particolare, nella *Dissertatio* sul Nizolio Leibniz propone un'idea di universale distributivo:

Il Nizolio tenta di convincerci che un universale non è niente altro che tutti gli individui (*omnia singularia*) assunti simultaneamente e collettivamente [...]. In realtà c'è [...] un altro tipo di totalità discreta oltre il collettivo: cioè, il distributivo [...]. Se gli universali non fossero altro che collezioni di individui (*singularium collectiones*), ne seguirebbe che noi non potremmo possedere alcuna conoscenza mediante dimostrazione (*per demonstrationem*) [...], bensì soltanto una conoscenza (*scientia*) attraverso la collezione degli individui, o per induzione. Ma in questo modo le scienze sarebbero del tutto distrutte e gli scettici conseguirebbero la vittoria⁴⁸.

Se si intende dare vita a una vera e propria conoscenza dimostrativa o deduttiva, e non a una puramente induttiva, occorre declinare l'universale non come una «collezione di individui» ma come una totalità discreta fondata su una modalità distributiva. Così l'universale non si caratterizza per l'«inglobamento» degli elementi particolari a un unico schema: la relazione particolare-universale non viene concepita sulla base di una subordinazione del primo aspetto al secondo. Dal punto di vista politico, tale prospettiva non prevede l'eliminazione dei conflitti, a partire da un'idea «pacificata» della dimensione pubblica. Nonostante questo, talvolta sembra che Leibniz, pur ammettendo l'importanza

⁴⁸ *Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii* (1670), in A VI, 2, pp. 430-431, tr. it., *Dissertazione preliminare sull'edizione di opere altrui, sullo scopo dell'opera, sul discorso filosofico e sugli errori del Nizolio*, in SL, I, pp. 93-94.

delle dissonanze nella musica e delle ombre nella pittura, sottostimi il peso esercitato dalle fratture, dalle disunioni esistenti all'interno della comunità politica.

Occorre affrontare il rapporto fra la tematizzazione dell'armonia svolta nel presente paragrafo, e la precedente analisi della differenza fra la proporzionalità aritmetica e quella geometrica, con le sue implicazioni sul concetto di uguaglianza. *Prima facie* si potrebbe affermare che la logica dell'armonia è una logica delle differenze, seppur coordinate, non certo una logica dell'uguaglianza⁴⁹. Si rivela necessario rimarcare che l'armonia leibniziana è un'armonia barocca, fondata sull'infinito, sull'incommensurabile, per certi versi, accostabile alla polifonia di Bach, più che un'armonia classica⁵⁰. In ogni caso, estremamente complesso appare stabilire quanto le differenze indicate si traducano nella legittimazione di determinate gerarchie sociali, «mascherate» dal riferimento al merito, o se riflettano politicamente la molteplicità delle sostanze individuali o monadi, con i loro differenti punti di vista sul mondo. Nel declinare la questione in termini storico-politici, si possono fare due considerazioni, anche riprendendo quanto sottolineato in precedenza. La prima è che Leibniz si situa in uno scenario precedente alla Rivoluzione francese – per molti versi l'inizio della democrazia moderna –, in cui l'uguaglianza degli uomini non era stata ancora codificata sul piano giuridico. La seconda considerazione risulta connessa al contesto specifico leibniziano, rilevante per la comprensione non solo della sua riflessione politica ma anche della sua pratica politica (avendo Leibniz deciso non di intraprendere la carriera accademica, ma di operare come consigliere di principi): si tratta dello scenario dell'Impero germanico, con la struttura estremamente stratificata e composita sul piano sociale e politico. È vero che, dopo la pace di Westfalia, si sono verificati, seppur in modo

⁴⁹ Cfr. L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, John Hopkins Press, Baltimore 1963, tr. it. di V. Paggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1967), il Mulino, Bologna 2006².

⁵⁰ Cfr. n. 13.

ambivalente, processi di «statalizzazione»⁵¹, ma è anche vero che l'Impero germanico presentava ancora elementi in parte differenti rispetto alla Francia e all'Inghilterra, possedendo una conformazione non priva di dinamismo ma, nonostante questo, piuttosto «conservativa». In tale situazione la molteplicità degli assetti sociali e politici (si pensi alla dialettica fra l'elemento unitario della maestà imperiale e la pluralità delle sovranità dei principi) si intreccia con la presenza di gerarchie sociali feudali, anche di tipo servile. Inoltre l'articolazione *ständische* dell'Impero durò ben oltre la morte di Leibniz.

La tematizzazione operata da quest'ultimo riflette, seppur in modo complesso e non immediato, la forma politica indicata, che non possedeva una matrice egalaritaria. Su un piano più propriamente teorico, se si riprende la questione della tripartizione del diritto naturale, non si può nemmeno affermare che in Leibniz risulti operante *sic et simpliciter* una negazione dell'uguaglianza. Infatti, l'uguaglianza costituisce il punto di partenza, con sfumature giusnaturalistiche, del ragionamento leibniziano, in riferimento al diritto stretto, che comunque non viene eliminato ma semmai inglobato nel secondo grado, l'*aequitas*. Pur essendoci una preminenza della proporzionalità geometrica, essa presenta aspetti ambivalenti, e la proporzionalità aritmetica non viene cancellata. Inoltre il terzo e ultimo grado, con lo scenario della «repubblica universale» in quanto «comunità di tutti», rivela un carattere di uguaglianza, seppur in termini teologici, e oltrepassa sia la proporzionalità aritmetica sia la proporzionalità geometrica, essendo orientata al *bonum commune*, e non solo a *neminem laedere* né solo a *suum cuique tribuere*. Esso non deve essere inteso in termini statici, fissati una volta per tutte, ma sulla base di un percorso di continuo perfezionamento dell'uomo e della comunità.

⁵¹ Cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, Beck, München 1988, pp. 126-267.

La riflessione leibniziana non delinea un orizzonte alieno da contraddizioni e da limiti, ma piuttosto una modalità politica che si prefigge di far coesistere il riferimento a una pluralità di soggetti, ovvero individui e gruppi, con il riconoscimento della necessità di una struttura unificante. Ci si trova di fronte a un «universo pluralistico», fondato su una molteplicità di elementi, e non su una ricerca di *reductio ad unum*⁵². Tale approccio è volto a mettere in discussione ogni impostazione fondata sull'identificazione della politica con una sorta di hobbesiana «grammatica dell'obbedienza»⁵³ a una sovranità potenzialmente lesiva delle differenze specifiche. D'altro canto, seppur con alcune difficoltà interne, esso si rivela irriducibile anche a mera trascrizione dell'Impero germanico, e, ancor meno, a una sorta di generico scenario pre-moderno. La comunità leibniziana presenta alla propria base una forte capacità di modificarsi secondo una regola, e quindi una continua composizione e scomposizione delle parti, che non vengono subordinate all'intero ma al contrario declinate a partire da un confronto con esso, sulla base di un intreccio delle dimensioni temporali, in cui il presente è gravido dell'avvenire⁵⁴. All'interno di tale scenario dinamico, i corpi politici più stabili non sono quelli immutabili, ma quelli in cui la complessità, la varietà e l'elasticità dei loro nessi interni ne rendono difficile la dissoluzione in caso di urti.

⁵² Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932, tr. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1998³, in part. pp. 52-55.

⁵³ G.P. Gooch, *Hobbes*, Milford, London 1939, p. 15. Sul rapporto fra Leibniz e Hobbes: E. Marquer-P. Rateau (a cura di), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les Presses de l'Université de Montréal/Vrin, Montréal 2017.

⁵⁴ Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962², tr. it. di R. Bodei, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 134-136.

PRINCIPIO DI UTILITÀ E GERARCHIE PROPRIETARIE: PROSPETTIVE GEOMETRICHE NEL CALCOLO DELLA FELICITÀ

Paola Calonico

Abstract

I argue that some aspects of Jeremy Bentham's utilitarianism suggest the implicit adoption of the geometrical model of distributive justice. The well-known *felicific calculus* involves unequal distribution mainly because the measure of pleasure and pain depends on the class to which individuals belong, rather than functioning equally for all.

Keywords

Bentham, Jeremy; *felicific calculus*; giustizia distributiva; gerarchie proprietarie.

1. Introduzione: esiste una teoria *utilitaristica* della giustizia *distributiva*?

John Rawls, come è ormai noto, in *A Theory of Justice* rileva che per gli utilitaristi classici una «società» può definirsi «giusta» se «le sue istituzioni maggiori sono in grado di raggiungere il saldo più alto di utilità possibile, ottenuto sommando quella di tutti gli individui appartenen-

ti a essa»¹. Adottando questo principio, prosegue Rawls, l'utilitarismo classico si mostra indifferente nei riguardi delle diverse modalità di distribuzione delle risorse². La concezione utilitaristica della giustizia, così intesa, non si fonderebbe su un principio di ripartizione delle ricchezze e dei diritti stabilito *a priori*: «nessuna distribuzione di soddisfazioni è, di per se stessa, migliore di un'altra, con l'eccezione che una distribuzione più egualitaria è da preferirsi in caso di parità»³.

La lettura di Rawls è stata revocata in dubbio perché restituisce un'immagine dell'utilitarismo classico eccessivamente omogenea, nella quale vengono accomunate posizioni teoriche tra loro molto diverse, rinunciando a confrontarsi con le tesi di volta in volta sostenute, in particolare, da Bentham, Mill e Sidgwick⁴. Molti altri interpreti autorevoli dell'opera di Bentham, d'altra parte, hanno negato che egli abbia svilup-

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), tr. it. U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, cap. I, § 5. Le tesi di Rawls suscitarono sin da subito un dibattito partecipatissimo, sul quale si veda, ad esempio, uno dei primi lavori monografici di S. Maffettone, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Bibliopolis, Napoli 1982 (in particolare, cfr. cap. II).

² Di conseguenza, a suo avviso, «l'utilitarismo non prende sul serio la distinzione tra persone» (Rawls, *Una teoria della giustizia*, cap. I, § 5). Si veda G. Pellegrino, *La fabbrica della felicità. Liberalismo, etica e psicologia in Jeremy Bentham*, Liguori, Napoli 2010, p. 61 e ss.

³ Rawls, *Una Teoria della giustizia*, cit., cap. I, § 5. Si segnala che nella “riformulazione” della sua teoria Rawls distingue concettualmente il «problema della giustizia distributiva» dal «problema della giustizia allocativa» per rilevare che «in quanto concezione politica della giustizia, il principio classico di utilità (come è espresso, per esempio, in Bentham e Sidgwick) può essere considerato un adattamento dell'idea di giustizia allocativa volto a farne il principio unico, destinato a durare nel tempo, della struttura di base»: J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), tr. it. G. Rigamonti, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, cap. I, § 14.

⁴ Per una ricostruzione sintetica delle critiche mosse a Rawls in questo senso, e per i dovuti riferimenti bibliografici, si veda P. Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law* (1990), Oxford University Press, Oxford 2013, in particolare pp. 1-14.

pato una teoria della giustizia distributiva, talvolta persino anticipando proprio gli argomenti rawlsiani⁵. Queste interpretazioni costituiscono nel loro complesso quella che in letteratura è stata chiamata «obiezione distributiva»⁶ alla dottrina di Bentham: il suo utilitarismo risulterebbe indifferente alla distribuzione dei diritti e dei privilegi. Da tale prospettiva, anche una società in cui un solo individuo detiene tutte le ricchezze potrebbe essere utilitaristicamente auspicabile purché, tirando le somme, un tale stato di cose assicurasse la massima felicità complessiva.

In tempi più recenti, studiosi non meno autorevoli dell'opera benthamiana hanno messo in discussione la presunta insensibilità dell'utilitarismo al problema della distribuzione. In particolare, si sottolinea l'importanza che assume il principio di eguaglianza nella dottrina di Bentham⁷ e si rileva, inoltre, che nella sua visione il legislatore utilitarista dovrebbe attuare il principio di utilità attraverso il perseguimento dei «fini secondari della legislazione», vale a dire garantendo «sussistenza, abbondanza, sicurezza e eguaglianza»⁸. Si sostiene, per queste ragioni,

⁵ Parekh sostiene che «in Bentham's view there is no *prima facie* case for equality and fairness in the distribution of benefits or burdens. It is only the principle of general happiness that determines the pattern of distribution» (B. Parekh, *Bentham's theory of equality* (1970), ora in B. Parekh (ed.), *Jeremy Bentham: Critical Assessment*, Routledge, London-New York 1993, 4 voll., vol. III (*Law and Politics*), pp. 645-663, la frase è estrapolata da p. 658). Si vedano anche P. Burne, *Bentham and the Utilitarian Principle*, in «Mind», LVIII (1949), 231, pp. 367-368 e A. Goldworth, *The Meaning of Bentham's Greatest Happiness Principle*, in «Journal of the History of Philosophy», VII (1969), 3, pp. 315-321.

⁶ L'espressione è utilizzata da Pellegrino (*La fabbrica della felicità*, cit., p. 61), al quale si rinvia per una rassegna esaustiva delle repliche.

⁷ F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy. A Study of the Constitutional Code*, Clarendon Press, Oxford 1983, in particolare p. 220. Si veda anche G.J. Postema, *Jeremy Bentham and the Common Law Tradition* (1986), Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 144-155.

⁸ Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy*, cit., p. 29. Si veda anche M.E.L. Guidi, *Il sovrano e l'imprenditore: Utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Laterza, Roma-Bari 1991.

che l'utilitarismo benthamiano abbia affrontato il problema della distribuzione facendosi peraltro carico della tutela degli interessi individuali.

Questi aspetti della filosofia di Bentham sono stati diffusamente indagati nel fondamentale volume di Kelly al fine di dimostrare che egli avrebbe sviluppato una vera e propria teoria della giustizia *distributiva*. Secondo la sua lettura, la riflessione benthamiana sulla giustizia si fonda, per un verso, sul «principio formale» che prescrive al legislatore di rispettare le aspettative dei consociati (*security-providing principle*)⁹ e, per altro verso, sul «principio sostanziale» di giustizia che gli impone di garantire a tutti l'accesso alla proprietà (*disappointment-preventing principle*)¹⁰. In particolare, Kelly interpreta il progetto benthamiano di riforma delle *Poor Laws* come un tentativo di garantire a tutti i consociati l'accesso ai mezzi di *sussistenza* per dedurne che il «principio di utilità» comprende «un principio di giustizia distributiva»¹¹.

In realtà, esiste forse un'altra via da percorrere per mostrare che l'utilitarismo non fu indifferente al problema della distribuzione. Per farlo, occorre ridefinire l'interrogativo per appurare quale fosse la posizione di Bentham riguardo ai rapporti di produzione che si stavano delineando sul finire del Settecento. Da tale prospettiva, gli eventuali profili *redistributivi* delle proposte censorie benthamiane assumono una rilevanza tutto sommato trascurabile: quel che interessa è piuttosto indagare i fini *politici* dell'utilitarismo alla luce della contrapposizione tra proprietari e non-proprietari intesa come premessa indispensabile al nuovo modo di produzione. Su questo argomento, ben consapevole delle specifiche modalità di organizzazione del lavoro libero, Bentham si premura di sviluppare molteplici argomenti a sostegno degli assetti proprietari di

⁹ Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, cit., pp. 137-167.

¹⁰ Ivi, pp.168-207. Cfr. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, cit., pp. 415-421; Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy*, cit., pp. 105 e ss.

¹¹ Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, cit., pp. 106-123, in particolare p. 123.

fine secolo, volti principalmente all'adozione di politiche finalizzate a garantire l'efficacia del meccanismo di coazione al lavoro imposto dal bisogno. Nel prossimo paragrafo la sua replica più serrata alle istanze di livellamento della proprietà sarà assunta come premessa alla comprensione della considerazione utilitaristica della giustizia.

È possibile conciliare una tale adesione all'ordine proprietario con l'imperativo utilitaristico di massimizzare la felicità del maggior numero di consociati? Per offrire una risposta affermativa, e comprendere il senso profondo della soluzione utilitaristica, può essere utile interpretare i principi benthamiani attraverso i concetti di proporzione *aritmetica* e *geometrica*. In questo modo, si proverà a mostrare che l'ideale di giustizia di cui Bentham si fece sostenitore si fonda sull'adozione di un criterio *geometrico* di massimizzazione della felicità. Come si vedrà nel terzo paragrafo, il *felicific calculus* è un algoritmo che attribuisce rilevanza alle differenti sensibilità degli individui. L'idea di fondo è che *dolore* e *piacere* non siano percepiti allo stesso modo da tutti i membri della società: le sensazioni che effettivamente fanno seguito a un certo evento dipendono, in buona parte, dalle abitudini di vita del soggetto che si trova a farne esperienza. Pertanto, nella distribuzione delle risorse, a ciascun individuo spetta una quota proporzionale al grado di sensibilità al dolore e al piacere che lo caratterizza.

Si perviene, per questa via, alla fondazione di un relativismo computazionale che consente di aumentare il benessere dei consociati senza mettere in discussione le gerarchie sociali. Come si vedrà nel paragrafo conclusivo, infatti, Bentham era autenticamente convinto di poter accrescere la felicità della classe lavoratrice, ma le politiche utilitaristiche avrebbero dovuto raggiungere questo scopo principalmente disciplinando i desideri dei suoi membri piuttosto che attraverso una distribuzione egualitaria delle risorse.

2. La funzione delle gerarchie proprietarie

Secondo una lettura accreditata della dottrina benthamiana, il principio di utilità prescrive l'emancipazione degli «oppressi»¹². Il principale vincolo, a tale proposito, è rappresentato dalla tutela delle aspettative di chi trae giovamento dallo squilibrio di potere. Si tratterebbe, però, di un limite valicabile: modificando la disposizione delle aspettative delle classi sovraordinate, o compensandone l'immediata lesione con una somma di denaro, il legislatore potrebbe perseguire il superamento delle diseguaglianze sociali¹³.

Tuttavia, dalla lettura degli scritti benthamiani sembra emergere un progetto di governo che ha come obiettivo esplicito proprio il mantenimento del dominio *economico* dei proprietari sui non-proprietari piuttosto che la sua eliminazione, sia pure dilazionata nel tempo¹⁴. Al riguar-

¹² Il termine è mutuato dal lavoro di L. Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, de Gruyter, Berlin-New-York 1984. L'autrice ricomprende nella locuzione varie soggettività poste ai margini della società del XVIII-XIX secolo e prova a dimostrare che proposte di riforma elaborate da Bentham mirano effettivamente al loro riscatto. Nella sua indagine Campos Boralevi rileva d'altra parte alcune contraddizioni nell'opera benthamiana, come per esempio quella che si verificherebbe tra la portata *emancipatoria* del principio di utilità e la tutela della 'sicurezza'. Paradigmatica, al riguardo, è la sua analisi della proposta di abolizione graduale della schiavitù elaborata da Bentham (Ivi, pp. 142-158; sul punto, si vedano anche Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, cit., p. 213; F. Rosen, *Jeremy Bentham on Slavery and Slave Trade*, in B. Schultz, G. Varouxakis (eds), *Utilitarianism and Empire*, Lexington Books, Oxford 2005, in particolare pp. 35-36).

¹³ In altre letture, questo ruolo è assolto principalmente dal *disappointment-preventing principle* inteso come «principio sostanziale» di giustizia: Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, cit., in particolare cap. 7.

¹⁴ J. Bentham, *Writings on the Poor Laws (1795-1798)*, 2 voll., M. Quinn (eds.), Clarendon Press, Oxford 2001 e 2010. Per un'analisi dei propositi benthamiani che tiene anche conto dei rapporti di produzione si veda P. Rudan, *L'inventore della costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 119-165 (cfr. M.E.L. Guidi, *Il sovrano e l'imprenditore: Utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 180-194). Si tratta di una

do, la prima riflessione di Bentham risale ai numerosi scritti che dedica alla rieducazione dei criminali¹⁵. Le intuizioni originarie vengono ulteriormente sviluppate nella messa a punto di un progetto di riforma delle leggi assistenziali inglesi.

La proposta di Bentham di riforma delle *Poor Laws* muove dalla distinzione tra povertà e indigenza: il povero è il non-proprietario che trae

prospettiva forse sottostimata in altre interpretazioni (per esempio, G. Himmelfarb, *The Haunted House of Jeremy Bentham*, Duke University Press, Durham 1965; C.F. Bahmuller, *The National Charity Company, Jeremy Bentham's Silent Revolution*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1981).

¹⁵ Si vedano: J. Bentham, *A View of the Hard-Labour Bill* (1778), in J. Bowring (eds), *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), Russel & Russel, New York 1962, pp. 1-37; Id., *Panopticon; or, the Inspection-House* (1787), in J. Bowring (eds), *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), Russel & Russel, New York 1962, pp. 37-66; Id., *Postscript: Part I – Postscript: Part II* (1791), in J. Bowring (eds), *The Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), Russel & Russel, New York 1962, pp. 67-172; Id., *Panopticon versus New South Wales and other writings on Australia*, edited by T. Causer-Ph. Schofield, UCL Press, London 2022, pp. 69-312. Gli studiosi degli scritti sul *Panopticon* hanno preferito porre l'attenzione ad altri profili dell'opera (ad esempio, M. Ripoli, *Jeremy Bentham e l'invenzione del penitenziario*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XIX (1989), 2, pp. 255-84; M. Ripoli, *Finzioni. A proposito di una nuova interpretazione del Panopticon*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXVI (1996), 2, pp. 467-77), talvolta in aperto contrasto con la nota analisi foucaultiana (J. Semple, *Bentham's Prison. A Study of the Panopticon Penitentiary*, Clarendon Press, Oxford 1993; Id., *Foucault and Bentham: A Defence of Panopticism*, in «Utilitas», IV (1992), 1, pp. 105-120). Per un'analisi dei rapporti che intercorrono tra politiche punitive e modo di produzione si veda il lavoro pionieristico di G. Rusche, O. Kirchheimer, *Punishment and Social Structure* (1939), Russel & Russel, New York 1968, trad. it. D. Melossi, M. Pavarini, *Pena e struttura sociale*, il Mulino, Bologna 1978 (ma anche D. Melossi, M. Pavarini, *Carcere e fabbrica* (1977), il Mulino, Bologna 2018; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Editions Gallimard, Paris 1975, trad. it. A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993 e M. Foucault, *Società punitiva. Corso al Collège de France* (1972-1973), tr. it. D. Borca, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2016). Cfr. M.E.L. Guidi, 'My Own Utopia'. *The economics of Bentham's Panopticon*, in «European Journal of Economic Thought», XI (2004), 3, pp. 405-431.

sostentamento dal proprio lavoro; l'indigente è colui che non possiede proprietà né lavora¹⁶. Bentham prende posizione in un saggio del 1795 sulle forme di integrazione salariale – all'epoca garantite dal cosiddetto *Speenhamland System* e oggetto di discussione in Parlamento¹⁷ – affermando che solo l'*indigente* avrebbe dovuto beneficiare di misure assistenziali: la *povertà* induce al *lavoro* e il *lavoro* è fonte di *ricchezza*, dunque migliorare artificiosamente le condizioni materiali di vita dei lavoratori poveri avrebbe ostacolato il corretto funzionamento del meccanismo di coazione al lavoro imposto dal bisogno¹⁸. D'altronde, a Bentham è chiaro che qualora il soggetto pubblico non si fosse fatto carico in qualche modo delle necessità degli indigenti, costoro – in assenza di fonti lecite di sostentamento – sarebbero stati costretti a ricorrere alla “frode” o alla “forza” per sopravvivere, riproponendo per le strade inglesi il temibile stato di natura hobbesiano¹⁹.

¹⁶ Bentham, *Writings on the Poor Laws*, cit., vol. I, p. 3.

¹⁷ Pitt il giovane presentò nel 1796 in Parlamento un *Poor Bill* che proponeva, tra le altre cose, il sistema *Speenhamland* di integrazione salariale. Bentham criticò fortemente tale proposta nel saggio scritto l'anno seguente, dal titolo *Observations on the Poor Bill* (Bentham, *Writings on the Poor Laws*, cit., vol. I, pp. 222-228, 236-239). Si veda al riguardo K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944), tr. it. R. Vigevani, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2010, in particolare pp. 100 e ss.

¹⁸ Bentham, *Writings on the Poor Laws*, cit., vol. I, pp. 3-4. Costa lo ha definito come il «progetto giuridico a egemonia borghese», in particolare nella fase in cui esso «descrive e ricomprende il suo 'rovescio'», ovvero quei soggetti che «soddisfano i propri bisogni» non «dentro» ma fuori dalle «forme proprietarie», seppure non ancora «contro» le stesse. Il rapporto tra proprietari e non proprietari, o tra proprietà e lavoro, non assume caratteri conflittuali e antagonisti, ma viene presentato in chiave «armonica» e «positiva»: i non proprietari e i proprietari collaborano – nella «teoria socio-giuridica a egemonia borghese» – per il «benessere della società» (P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Varese 1974, pp. 228-331).

¹⁹ Bentham, *Writings on the Poor Laws*, cit., vol. I, p. 10. In altri termini, l'assistenza pubblica è l'unica misura che consente di tutelare la proprietà dalla sua «co-

Così inteso, il progetto benthamiano intende garantire l'*abbondanza* attraverso la riproduzione della povertà, e la *sicurezza* attraverso il governo dell'indigenza²⁰. Peraltro, il conferimento di una fonte di *sussistenza* agli indigenti è gravato dal rispetto del *less eligibility principle*, grazie al quale l'elargizione dei mezzi minimi di sopravvivenza risulta coerente con le esigenze del mercato del lavoro che si stava strutturando nel contesto inglese di fine secolo²¹.

Per chiarire il senso della proposta, può essere utile richiamare alcune pagine dedicate alla educazione che avrebbe dovuto essere impartita ai giovani indigenti nati nelle case di lavoro. Nei poveri – vi si legge – devono essere «incolcate» [*inculcate*] un paio di idee della massima importanza:

1. Che la condizione a cui essi sono destinati è buona, cioè favorevole alla felicità, come qualsiasi altra.
2. Che se così non fosse, nessun tentativo che ponessero in atto esercitando la loro forza collettiva per migliorarla potrebbe avere successo²².

stante 'aggreddibilità'. I non-proprietari sono qui intesi come soggetti che potrebbero agire – per soddisfare i propri bisogni – *contro* le forme proprietarie, in «trasgressione attiva» dello spazio giuridico di dominio borghese (si veda, ancora una volta, Costa, *Il progetto giuridico*, cit., p. 328 e p. 359). Si veda anche Rudan, *L'inventore della costituzione*, p. 100.

²⁰ Cfr. soprattutto Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, cit., pp. 73 e ss.; Rosen, *Jeremy Bentham and the Representative Democracy*, cit., pp. 200 e ss.; Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, cit., pp. 372 e ss.; Ph. Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 88 e ss.

²¹ Bentham, *Writings on the Poor Laws*, cit., vol. I, pp. 38-40. Lo nota Rudan, *L'inventore della costituzione*, cit., pp. 140-141. Cfr. tuttavia Bahmueller, *The National Charity Company*, cit., e M. Quinn, *The fallacy of non-interference: the poor panopticon and equality of opportunity*, «Journal of Bentham Studies», I (1997), pp. 1-28.

²² Bentham, *Writings on the Poor Laws*, cit., vol. II, p. 193.

Per scongiurare l'eventualità di sommosse, inoltre, era indispensabile convincere i non-proprietari che:

1. Una vita di lavoro [è] la sorte dell'uomo.
2. È impossibile che tutti possano esserne dispensati.
3. È impossibile che più di una piccola parte possa esserne dispensata²³.

Si sarebbe dovuto altresì insegnare che un cambiamento delle gerarchie, anche qualora ne fosse derivato «un qualche vantaggio», non avrebbe potuto manifestarsi senza «lotta». Infatti, «chiunque sia proprietario di qualcosa è disposto a fare tutto quel che può per evitare che gli sia sottratta senza il suo consenso». Perciò, qualunque tentativo di alterare l'ordine esistente si sarebbe risolto in una lotta contro i proprietari e a pagarne le conseguenze maggiori sarebbe stata la «comunità nel suo insieme», la quale sarebbe stata oggetto di una «grande distruzione». Conservare le ineguaglianze sarebbe stato dunque necessario per garantire l'esistenza stessa della società e chi, ciononostante, si fosse ostinato nella sua lotta contro la proprietà avrebbe dovuto essere considerato come una sorta di «nemico pubblico» perché così facendo avrebbe anteposto il proprio interesse personale alla preservazione della vita associata. E se anche – «contro ogni probabilità e ogni precedente» – «coloro che hanno proprietà sufficienti a consentire loro [di] vivere senza lavoro» fossero disposti a rinunciare ai loro privilegi senza lottare, comunque si tratterebbe di un «palliativo» ed il vantaggio che se ne potrebbe trarre sarebbe temporaneo²⁴.

²³ *Ibidem.*

²⁴ L'intero passaggio di cui si è dato conto è commentato da Schofield per dimostrare il timore benthamiano relativo alla possibilità di «placing political power in the hands of the propertyless», che sarebbe venuto meno solo con la 'svolta democratica' (P. Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 106-108). La lettura che contrappone l'iniziale conservatorismo di Bentham a una successiva propensione radicale è stata persuasivamente contestata da Rudan, le cui ricerche fanno risalire la «tensione

Si può contestare, a questo punto, la presunta indifferenza al problema della distribuzione. La salvaguardia dell'assetto proprietario, nella declinazione specifica che esso assume sul finire del secolo, sembra emergere con sufficiente chiarezza dalla sua opera: la distinzione tra proprietari e non-proprietari è necessaria e benefica poiché rappresenta la premessa su cui si regge la produzione di ricchezza e l'esistenza stessa della società. Al riguardo, è importante tuttavia rilevare che la tesi secondo la quale Bentham sarebbe sensibile al problema distributivo o, a maggior ragione, che avrebbe sviluppato una teoria della giustizia distributiva, non implica affatto che egli propenda per una regolazione egualitaria delle risorse. In tale contesto, per apprezzare fino in fondo l'idea di giustizia di cui Bentham si fece sostenitore, può essere utile passare la sua opera al vaglio della distinzione tra «proporzione aritmetica» e «proporzione geometrica».

3. I profili “geometrici” dell’algoritmo di calcolo della felicità

Il passo forse più noto dell'opera benthamiana è quello in cui si rileva che *dolore* e *piacere* sono i supremi padroni del genere umano, che essi «ci dominano in tutto quello che facciamo». È questo «dominio» a determinare la legge «del giusto e dell'ingiusto»: il principio di utilità prescrive che sia approvata «ogni azione» che promuova il piacere e di-

democratica» di Bentham già al suo *Fragment on Government*. Secondo questa lettura, in Codice costituzionale rappresenta per Bentham «lo strumento attraverso il quale compensare, secondo un principio di equivalenza, rapporti che per sua ‘natura’ devono restare asimmetrici» (Rudan, *L'inventore della costituzione*, cit., in particolare p. 242; ma si veda anche Id., *Bentham e la democrazia totale*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», VIII (2016), 1, pp. 1-13).

minuisca il dolore. La felicità, cioè la massimizzazione del piacere, è il fine a cui deve tendere l'autorità politica²⁵.

Altrettanto nota è l'elaborazione, da parte di Bentham, dell'algoritmo di calcolo della felicità, il celeberrimo *felicific calculus*. Per quanto non ci si aspetti che sia meticolosamente impiegato prima dell'adozione di ogni provvedimento legislativo, il calcolo della felicità determina il modello ideale a cui deve tendere ogni deliberazione politica: «si può sempre tenerlo presente, e più il procedimento realmente seguito in tali occasioni gli si avvicinerà, più quel procedimento reale si avvicinerà all'esattezza». È significativo, al riguardo, che i criteri di computazione siano diversi a seconda che ci si riferisca a una sola persona o a un gruppo: nel primo caso, il «valore» [*value*] del dolore e del piacere è determinato dalla loro «intensità», «durata», «certezza», «vicinanza», «fecondità» e «purezza»; nel secondo caso, oltre ai precedenti, rileva anche il parametro dell'«estensione», cioè «il numero delle persone» che subisce una qualche conseguenza dal provvedimento di cui si sta valutando l'opportunità²⁶. Il calcolo della felicità e il principio di utilità su cui si fonda si applicano a tutti i membri della comunità: secondo questa visione, apprezzare le conseguenze di una determinata scelta politica significa misurarne gli effetti avendo riguardo a tutti gli individui i cui interessi assumono rilievo.

Ma se, per un verso, l'utilitarismo di Bentham si basa su un modello computazionale in grado di includere la società nel suo complesso, per altro verso, non mancano nella sua opera criteri differenziali che finiscono per conferire un peso specifico diverso alle unità di calcolo rappresentate dagli individui. A tale proposito, nell'*Introduction* si rileva che il medesimo evento genera conseguenze diverse al variare degli individui e, talvolta, anche nei riguardi dello stesso soggetto in tempi diversi. Gli

²⁵ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1780-1789), J.H. Burns, H.L.A. Hart (eds), Althone Press, London 1970, p. 11.

²⁶ Ivi, pp. 38 e ss.

esiti esatti degli «episodi» potenzialmente capaci di generare dolore e piacere – le cosiddette «cause scatenanti» [*exciting causes*] – dipendono infatti da alcuni fattori che nel complesso determinano il grado di *sensibilità* degli individui, cioè la loro «disposizione» a provare dolore e piacere.

Il dolore e il piacere sono prodotti nella mente degli uomini dall'azione di determinate cause. Ma la quantità di piacere e di dolore non è uniformemente proporzionale alla causa [*the quantity of pleasure and pain runs not uniformly in proportion to the cause*]; [...] la quantità di piacere o di dolore che un uomo è soggetto a sperimentare in risposta ad una causa scatenante, dal momento che non dipenderà del tutto da quella causa, dipenderà in qualche misura da qualche altra circostanza o circostanze: queste circostanze, quali che siano, si possono denominare *circostanze che influenzano la sensibilità*²⁷.

Come la medesima forza applicata a una sfera determinerà movimenti diversi a seconda che il suo “momento” sia o meno in armonia con la forza di gravità, così la quantità di piacere o dolore provata dal singolo dipenderà da alcune circostanze che possono essere distinte in «primarie» e «secondarie»²⁸.

²⁷ Ivi, p. 51.

²⁸ Ivi, p. 52. Alla prima classe afferiscono «salute, forza, resistenza fisica, imperfezione fisica, quantità e qualità delle conoscenze, forza dei poteri intellettuali, fermezza mentale, stabilità mentale, tendenza delle inclinazioni, sensibilità morale, condizionamenti morali (*moral biases*), sensibilità religiosa, condizionamenti religiosi (*religious biases*), sensibilità simpatetica, condizionamenti simpatetici (*sympathetic biases*), sensibilità antipatetica, condizionamenti antipatetici (*antipathetic biases*), imperfezione mentale (*insanity*), occupazioni abituali, situazione pecuniaria, relazioni di simpatia, relazioni di antipatia, struttura fisica radicale (*radical frame of body*), struttura mentale radicale (*radical frame of mind*)». Sono circostanze secondarie, invece, il «sesso», l'«età», il «rango», l'«educazione», il «clima», il «lignaggio», il «governo» e la «religione professata». Bentham chiarisce la distinzione tra le due classi sostenendo che le circostanze secondarie esercitano «un'influenza sul *quantum* o sulla predisposizione della sensibilità umana [...] solo per mezzo di quelle primarie».

Le circostanze della prima classe, a loro volta, vengono implicitamente divise in due gruppi: quelle originarie – la cui influenza è difficilmente calcolabile – riguardano la costituzione fisica e mentale degli individui, mentre tutte le altre circostanze sono l’esito delle esperienze di vita di ciascuno. Ad esempio, la «situazione pecuniaria» risulta dal rapporto tra i bisogni e i mezzi di cui si dispone. A determinare il bisogno sono le «abitudini di spesa» e la «forza delle attese», infatti «è ben noto che i desideri di un uomo sono governati dalle sue abitudini», tanto che «il desiderio, e di conseguenza il dolore di privazione ad esso connesso, non esisterebbe affatto, se non per un precedente godimento». Per queste ragioni, «il *quantum* di sensibilità appare maggiore nei ranghi più alti che in quelli più bassi»²⁹.

Nel complesso si tratta, per Bentham, di questioni imprescindibili per stabilire alcuni contenuti essenziali della legislazione. Infatti, il legislatore deve tenere in debita considerazione le differenze condivise da «intere classi di persone nel loro insieme [...] senza alcuna differenza di grado degna di rilievo», come nel caso del rango e delle altre circostanze secondarie. Ai casi in cui il grado di sensibilità varia da individuo a individuo, senza possibilità di ripartire in classi la società, invece, potrà provvedere un «giudice» o un «magistrato esecutivo»³⁰.

In questo modo, Bentham salda il principio di utilità e le sue prescrizioni alla tutela degli assetti proprietari effettivamente vigenti, preservandoli e offrendone un’originale giustificazione attraverso l’inclusione di un criterio differenziale nell’algoritmo di calcolo del dolore e del piacere³¹. Si può portare in evidenza, così, l’adozione di una prospettiva

²⁹ Ivi, pp. 62-63.

³⁰ Ivi, pp. 69 e ss. Sul ruolo del giudice nella dottrina benthamiana si veda F. Ferraro, *Il giudice utilitarista. Flessibilità e tutela delle aspettative nel pensiero giuridico di Jeremy Bentham*, ETS, Pisa 2011.

³¹ Questo capitolo è stato oggetto di diverse interpretazioni in letteratura, cfr., almeno, Pellegrino, *La fabbrica della felicità*, cit., in particolare pp. 181 e ss.; Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, cit., pp. 24-25; W.C. Mitchell, *Bentham’s Feli-*

geometrica di regolazione della distribuzione. Per un verso, il *felicific calculus* è pensato come modello di misurazione ideale della felicità da applicare a tutti i membri della società: nell'orizzonte benthamiano, non esistono persone le cui sensazioni non incidano sul saldo del benessere. Per altro verso, tuttavia, nel riconoscimento effettivo dei diritti bisogna tener conto delle differenze di sensibilità che caratterizzano gli individui: il legislatore deve mettere in atto una distribuzione delle risorse che attribuisca quote minori a coloro che si dimostrano poco avvezzi alla ricchezza e ai suoi agi.

4. Considerazioni conclusive sulla felicità dei non-proprietari

Gli esiti gerarchizzanti del criterio geometrico di accrescimento della felicità si apprezzano in tutte le proposte di riforma del diritto che riguardano il governo della nascente *working class* inglese, alle quali Bentham dedica buona parte del suo lavoro di scrittura sul finire del Settecento. Solo ponendo l'accento sull'inclusione differenziale degli individui nella misurazione del piacere, del resto, sembra possibile restituire coerenza al progetto benthamiano di governo della società: il regime che avrebbe dovuto caratterizzare le istituzioni preposte al disciplinamento della classe lavoratrice discende con ogni evidenza dall'adozione di un

cific Calculus, in «Political Science Quarterly», XXXIII (1918), 2, pp. 161-183; A. Lapidus, N. Sigot, *Individual Utility in a Context of Asymmetric Sensitivity to Pleasure and Pain: An Interpretation of Bentham's Felicific Calculus*, in «European Journal of the History of Economic Thought», VII (2000), 1, pp. 45-78. Schofield, **Utility and Democracy**, cit., p. 27; sul punto cfr. M.E.L. Guidi, *Jeremy Bentham's Quantitative Analysis of Happiness and Its Asymmetries*, in L. Bruni-P.L. Porta (ed. by), *Handbook on the Economics of Happiness*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham-Northampton 2007, pp. 68-94. Si veda anche P. Rudan, *Society as a Code: Bentham and the Fabric of Order*, in «History of European Ideas», XLI (2016), 1, pp. 39-54, nel quale si rileva che «the detailed classification of the 'circumstances influencing sensibility' realized by Bentham [...] results from his conception of equality as equivalence among different social positions» (pp. 51-52).

relativismo computazionale. La riformulazione della legge, da questa prospettiva, comporta un incremento della felicità nella misura in cui garantisce che le aspettative dei non-proprietari non eccedano i limiti imposti dal salario e dalle specifiche modalità con le quali viene corrisposto.

La traccia forse più evidente dell'approccio utilitaristico che si è fin qui descritto si può trovare, ancora una volta, nelle pagine dedicate ai minori idealmente internati nelle case di lavoro³². Bentham chiarisce che i minori appartenenti all'«indigenous stock» avrebbero dovuto essere tenuti separati dal resto della popolazione della casa di lavoro per preservarli dalle influenze esterne, così da poter condurre su di loro degli esperimenti sociali³³. Dall'età di tre anni avrebbe dovuto essere precluso ai piccoli «indigeni» ogni contatto con soggetti esterni e ogni caso i minori avrebbero dovuto essere internati entro i ventiquattro mesi: in tal modo si sarebbero più facilmente adattati alle privazioni che a fini educativi e sperimentali sarebbero state loro imposte³⁴. Sin dai primissimi mesi di vita, non appena avessero dimostrato qualche «capacità per l'industria», sarebbero stati consegnati ai piccoli internati degli utensili-giocattolo a imitazione di strumenti di lavoro e il cui uso avrebbe sicuramente aumentato la loro «destrezza» nel maneggiarli. Per temperare i giovani corpi alle fatiche del lavoro, i piccoli avrebbero dovuto esercitarsi in silenzio, senza comunicare o collaborare, ripetendo meccanicamente alcuni movimenti semplici. Affinché nulla fosse andato sprecato, da ciascuno dei loro movimenti avrebbe dovuto trarsi un profitto: così, ad esempio, la corsa avrebbe dovuto essere impiegata per ricavarne energia, «dando movimento ad una macchina». Esercizi di questo genere sarebbero stati, secondo Bentham, di gran lunga preferibili agli sport allora in uso, spesso economicamente dispendiosi e non sempre adatti

³² Bentham, *Writings on the poor laws*, cit., vol. II, pp. 167-196.

³³ Ivi, pp. 74-75 e pp. 497-499.

³⁴ Ivi, pp. 61-65.

a sviluppare in modo armonico la muscolatura del futuro operaio. Così, a esempio, il *Fives*, tuttora noto come “tennis contro il muro”, avrebbe dovuto essere bandito dalla casa di lavoro perché avrebbe stimolato la muscolatura del solo braccio destro³⁵.

Il più importante beneficio di questo regime, cui si sarebbero affiancati esperimenti alimentari volti a ridurre al minimo la quantità e la qualità di cibo necessaria per il mantenimento degli indigenti, sarebbe stato quello di aumentare la *felicità collettiva*, in ossequio all’obiettivo di garantire la maggiore felicità del maggior numero. Infatti, secondo Bentham, «c’è una bella differenza» tra la «non somministrazione» *ab origine* di un agio ai piccoli “indigeni” e il rifiuto di concederlo loro quando ne abbiano già fatto esperienza: una cosa è «il semplice non possedere», un’altra è «la privazione», e solo in quest’ultimo caso si ha una diminuzione della felicità:

Che una sofferenza sia tale per un bambino, che ci sia una qualche diminuzione della sua felicità per essere stato escluso da un qualche divertimento in particolare, o anche da ogni occupazione di mero divertimento, dipende dal fatto che egli abbia o meno fatto esperienza del divertimento dal quale è escluso³⁶.

In piena coerenza con le premesse computazionali dell’utilitarismo, le condizioni dei non-proprietari avrebbero potuto assestarsi sugli standard minimi necessari ad assicurare la loro sopravvivenza continuando indefinitamente ad estrarre da loro profitto, senza bisogno di ricorrere ancora alla frusta e alla forza³⁷:

³⁵ Ivi, pp. 172-173.

³⁶ Ivi, p. 180.

³⁷ Non è possibile qui sviluppare un’analisi della teoria benthamiana del disciplinamento. Tuttavia, si segnala che in essa – sin dai primi scritti che Bentham dedica alla questione – un ruolo essenziale è svolto dalla circostanza che gli sforzi profusi nel lavoro siano prontamente ricompensati. Secondo Bentham, la logica premiale da adottare nelle istituzioni preposte al disciplinamento della classe lavoratrice (scuole, case di lavoro e, soprattutto, prigionie) avrebbe garantito alla società individui solerti

l'abitudine alla sovrabbondante dissipazione rappresenterebbe solo una dannosa iniziazione a una vita di lavoro, la vita assegnata a quella classe che non dispone di alcuna *Carta di Esenzione* in grado di dispensarla dal generale destino assegnato alla progenie di chi è chiamato a guadagnarsi il pane col sudore della propria fronte³⁸.

La stessa linea di demarcazione tracciata in base al principio della *less eligibility* avrebbe dovuto, per altro, essere ulteriormente spostata verso il basso. Non solo la nuova specie di lavoratori prodotta dalla *workhouse* avrebbe cessato di desiderare più di quanto si addicesse alla classe da cui proveniva, ma addirittura sarebbe stata pronta ad accettare un deterioramento ulteriore della propria condizione, se è vero che chi sta dentro, a maggior ragione un bambino, dovrà condurre un'esistenza se possibile ancor più miserabile di quella del *labouring poor*. In questo modo il costo della forza-lavoro esterna si sarebbe ridotto ancora, rendendo evidenti gli effetti del governo complessivo della povertà prodotti dal progetto assistenziale rivolto direttamente agli indigenti³⁹.

nel lavoro, dotati di inclinazioni e aspettative conformi al nuovo modo di produzione. Si vedano, per esempio, P. Calonico, *Jeremy Bentham e l'abolizione della schiavitù*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», L (2020), 1, pp. 245-262 e Id., *L'antipaternalismo di Jeremy Bentham: dal Panopticon alla House of Industry*, in «Ragion Pratica», LVII (2021), 2, pp. 495-516. Cfr. A. Facchi, *Diritto e ricompense: ricostruzione storica di un'idea*, Giappichelli, Torino 1994. Sul ruolo delle aspettative nella teoria giuridica benthamiana si veda Ferraro, *Il giudice utilitarista*, cit., in particolare pp. 393-415.

³⁸ Bentham, *Writings on the poor laws*, cit., vol. 2, p. 177. L'enfasi è aggiunta per sottolineare il probabile riferimento alla *Charter of Freedoms and Exemptions* (1629).

³⁹ Il progetto assistenziale ideato da Bentham esprime con ogni evidenza una razionalità politica alternativa a quella che aveva caratterizzato il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna (si vedano L. Coccoli, *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna*, Jouvence, Milano 2017; M. Bohlender, tr. it. S. Mezzadra, *Povert , lavoro e societ  civile. Il governo dei poveri nell'epoca della ricchezza delle nazioni*, in «Filosofia Politica», XIV (2000), 1, pp. 101-130; G. Procacci, *Governare la povert . La societ  liberale e la nascita della questione sociale*, il Mulino, Bologna 1998). Per una diversa

La dottrina di Bentham, così intesa, propone un'ideale di giustizia che presenta evidenti profili di proporzione geometrica. Nella sua visione, la società è composta da gruppi di individui diversamente esposti al dolore e al piacere e proprio per questo può essere regolata da un criterio gerarchico che valorizza le differenze. Il complesso sistema di disciplinamento che avrebbe assicurato una classe lavoratrice solerte ne avrebbe d'altra parte massimizzato la felicità proprio perché la sua misurazione non è assoluta. In questo senso, nella società utilitaristica effettivamente *il maggior numero*, o forse la stessa *totalità degli individui*, sarebbe stato *massimamente felice* del ruolo assegnatogli nell'ordine sociale esistente.

lettura del progetto benthamiano, cfr. F.M. Di Sciullo, *Gestire l'indigenza. I poveri nel pensiero politico inglese da Locke a Malthus*, Aracne, Roma 2013, pp. 161-202.

L'UGUAGLIANZA DI MARX. DAL *CAPITALE* ALLA *CRITICA DEL PROGRAMMA DI GOTHA*

Chiara Giorgi

Abstract

Marx's ideas on equality are examined in this article, building on his analysis in *Capital*, volume I, and in the *Critique of the Gotha Programme*. The starting point is the critique of the ideological role played by the liberal principle of formal equality, which was oblivious to the structural inequality of capital-labour relations of production. Marx, however, developed a more complex vision of equality – in combination with freedom, and recognising individual differences – as a key principle for addressing human needs and organising an alternative social order.

Keywords

Equality; Critique of the Gotha Programme; alternative social order; freedom; singularity.

1. Premessa

Questo saggio intende approfondire alcuni nodi dell'elaborazione di Marx intorno all'uguaglianza. Prendendo in considerazione alcuni passaggi del *Capitale* (in specie del primo libro) e altri testi, soprattutto la *Critica del Programma di Gotha*, si intende valorizzare non solo la più nota critica marxiana al ruolo ideologico svolto dall'uguaglianza formale, ignara delle diseguaglianze presenti sul terreno dei rapporti sociali di produzione, ma soprattutto la complessa visione dell'uguaglianza formulata da Marx. Quest'ultima torna più che mai attuale nel

contesto odierno di rimozione del suo significato eccedente, a partire da una concettualizzazione, quella marxiana, capace di veicolare il suo significato più trasformativo e radicale, in relazione alla libertà e alla reciprocità di ogni singolarità.

Nel primo paragrafo verrà ricostruita l'argomentazione che guida Marx nel decostruire l'uguaglianza – e la libertà – vigente nella sfera della circolazione, ben lontana dal regno della produzione dove i rapporti sociali tra gli esseri umani sono informati da sfruttamento e reale disuguaglianza. Si intende mostrare come proprio sul terreno dei rapporti sociali di produzione, delle contraddizioni che segnano il modo di produzione capitalistico, della logica *contraddittoria* del rapporto di capitale, emerge lo spazio dell'antagonismo di classe e dell'alternativa, pensata da Marx nei termini di un “bivio” e non di un semplice punto di arrivo. Un elemento questo di grande importanza per ribadire come nel *Capitale* sia ben presente la politica e la lotta di classe, a partire da quell'enunciato fondamentale secondo cui il capitale «non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose». Al contempo, si intende mettere in evidenza come la portata dei principi di uguaglianza e di libertà resti per Marx (e i suoi eredi) una questione aperta, posta in gioco di conflitti incessanti. Si tratta infatti di principi che appartengono all'orizzonte del diritto borghese, ma che contengono *anche* una dimensione rivoluzionaria, eccedente, “iperbolica”. A restare centrale per il presente e il futuro è allora la scommessa relativa a una loro riattivazione, a una loro risignificazione e a una loro pratica quali obiettivi di nuovi processi di soggettivazione e di inedite lotte. Centrale resta inoltre la riarticolazione tra uguaglianza e libertà a partire dai loro nessi costitutivi, affinché l'uguaglianza sia *concreta e realmente* vigente nei rapporti sociali e non comporti una neutralizzazione delle differenze (affinché non sia omologazione e livellamento); affinché la libertà si traduca in liberazione e non venga svuotata del suo significato relazionale.

Nel secondo paragrafo verrà preso dettagliatamente in esame il testo in cui Marx affronta le questioni che investono il futuro assetto sociale, di fronte all'urgenza politica di definire un progetto adeguato al nascente partito operaio tedesco. Nella *Critica del Programma di Gotha*, egli giunge al cuore delle problematiche che investono l'uguaglianza, la

giustizia sociale, il sistema dei bisogni, l'organizzazione di una nuova società. È proprio qui, nel corso di una critica serrata ai dogmi lassaliani, Marx va oltre il principio di equivalenza presente nella sfera della circolazione, l'uguale diritto borghese vigente nella prima fase della società comunista, per giungere a teorizzare, nella «fase più elevata della società comunista», una visione dell'uguaglianza radicata nel tessuto delle condizioni materiali, capace di accogliere e valorizzare le singolarità, le differenze; capace di tenere insieme la realizzazione personale con quella comune. Si tratta di un'uguaglianza reale, indissociabile dalla libertà, che implica un ordine sociale alternativo e che non può limitarsi alla richiesta di una parificazione giuridica, di una mera estensione dell'uguaglianza formale entro l'orizzonte del capitale, entro cioè un assetto materiale incapace di intaccare i rapporti di produzione esistenti. Rivendicare l'uguaglianza significa attaccare le disuguaglianze, ma significa anche aprirla a un percorso di liberazione sempre incompiuto e sempre realizzabile, motore della trasformazione. La celebre massima marxiana «ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni» sembrerebbe allora esprimere un ideale di giustizia egualitaria fondato sul riconoscimento delle differenze, sull'uguale valore di ciascuno e ciascuna, di tutti e tutte. Un ideale di uguaglianza che potrebbe dirsi geometrica, presupponendo un eguale impegno per chi ha bisogni e capacità diverse e al contempo un eguale livello di soddisfazione dei bisogni fondamentali, a partire dalle condizioni della produzione.

2. Dalla sfera della circolazione al regno della produzione

Nel primo libro del *Capitale* la critica di Marx alla distinzione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino quale espressione della «scissione dell'essenza umana» tra la realtà intessuta di disuguaglianze e la finzione vigente nella sfera della comunità politica (separata dal tessuto sociale) si inoltra verso nuovi sentieri¹. La messa in discussione del ruolo

¹ É. Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 88.

ideologico svolto da un'uguaglianza formale, appartenente al solo cielo del mondo politico, alienato e rovesciato, sorda alle disuguaglianze reali presenti nel tessuto sociale, viene ora calata nell'ambito della critica dell'economia politica. La forza del precedente smascheramento marxiano – dietro la proclamata universalità dei “diritti dell'uomo” si nasconde l'individuo borghese e proprietario; sotto il cielo dell'uguaglianza formale del *citoyen* operano le istanze materiali che producono la concreta disuguaglianza tra i *bourgeois* – si consolida e arricchisce nell'analisi scientifica delle dinamiche di funzionamento del capitale.

È nell'attenzione riservata da Marx alla trasformazione del denaro in capitale (capitolo quarto del primo libro del *Capitale*) che si trovano alcuni dei passaggi fondamentali per inquadrare la questione dell'uguaglianza. In verità, già nel primo capitolo dedicato alla merce, Marx si imbatte nel problema, affrontando la «forma di valore» (le merci «sono qualcosa di duplice: oggetti d'uso e contemporaneamente depositari di valore»²) che consente a cose differenti di essere commensurabili e quindi scambiabili. Non è il valore d'uso delle merci a rendere possibile la loro commensurabilità; essa deriva casomai dal loro essere prodotti del lavoro umano, da cui anche la nota definizione di valore come «tempo di lavoro socialmente necessario» a produrre una merce, il cui valore si identifica con il «tempo di lavoro richiesto per rappresentare un qualsiasi valore d'uso nelle esistenti condizioni di produzione socialmente normali»³. Merci quantitativamente differenti divengono qualitativamente uguali, e quindi scambiabili, in quanto espressione di una stessa unità: il lavoro umano astratto – loro sostanza sociale comune – che crea valore⁴.

² K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 79.

³ Ivi, p. 71. Come qui chiarisce Marx è «il tempo di lavoro socialmente necessario per fornire un valore d'uso che determina la sua grandezza di valore».

⁴ Come si è osservato – G. Cesarale, *Il capitale o della critica dell'economia politica*, in S. Petruccianni (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, eco-*

E chiarisce ancora Marx: un valore d'uso ha valore solo «perché in esso viene oggettivizzato, o materializzato, lavoro astrattamente umano». Dunque «se si prescinde dal valore d'uso dei corpi delle merci, rimane loro soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro», che tuttavia a loro volta si trasformano non appena li «abbiamo in mano», perdendo la loro concretezza (scompaiono le diverse forme concrete dei lavori), prescindendo dal loro essere «lavori utili determinati» e differenti volti a soddisfare un determinato bisogno sociale e riducendosi a «lavoro umano eguale, lavoro umano in astratto»⁵, «coagulo di lavoro umano indifferenziato»⁶. In tal senso,

*L'eguaglianza di lavori completamente differenti può sussistere solo se si fa astrazione della loro reale diseguaglianza, se li si riduce al carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di forza-lavoro umana, in quanto lavoro astrattamente umano*⁷.

Già qui subentrano alcuni motivi ricorrenti dell'opera magna marxiana: la questione cruciale del duplice carattere del lavoro, astratto e concreto (dove il primo rinvia al valore di scambio e il secondo al valore d'uso⁸), l'astrazione che caratterizza il capitale, la «spettrale oggettività» che circola nel mondo dello scambio e delle merci⁹ (il lavoro umano «crea valore ma non è valore. Diventa valore allo stato coagulato, nella

nomia, Carocci, Roma 2018, p. 248 –, la merce è «in ultima analisi, un valore d'uso prodotto dal lavoro in grado di essere scambiato».

⁵ Marx, *Il capitale*, cit., p. 70.

⁶ Ivi, p. 95.

⁷ Ivi, p. 105.

⁸ In *Per la critica dell'economia politica* (Editori Riuniti, Roma 1979, p. 16) Marx aveva già chiaramente messo in evidenza come il lavoro che crea valore di scambio è «lavoro *astrattamente generale e uguale*», mentre il lavoro che crea valore d'uso è lavoro concreto e particolare, il quale «si scinde in modi di lavoro infinitamente vari a seconda della forma e della materia».

⁹ Marx, *Il capitale*, cit., p. 70.

forma oggettiva»¹⁰). Così come emerge il ruolo fondamentale svolto dalla merce denaro, quale equivalente universale, generale, per tutte le altre merci (oltre che prodotto del lavoro umano generico).

È in queste pagine che emerge l'importante confronto con alcuni passaggi dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, grazie al quale si chiariscono ulteriormente i termini della questione. Marx riconosce a questi la grande intuizione di aver analizzato per la prima volta la forma di valore, ivi compresa la forma di denaro della merce. Aristotele sostiene infatti che:

il *rapporto di valore* al quale è inerente l'*espressione di valore* implica, a sua volta, che la casa venga posta come *qualitativamente eguale* al letto, e vede che queste cose, differenti quanto ai sensi, *non sarebbero riferibili l'una all'altra come grandezze commensurabili, se nell'essenza non partecipassero di tale eguaglianza*¹¹.

Aristotele, riporta Marx, coglie dunque che «lo scambio non può esserci *senza l'eguaglianza*, e l'eguaglianza *non* può esserci *senza la commensurabilità*». L'eguaglianza tra ciò che viene scambiato è così il presupposto della relazione fra le forme equivalenti del valore. Tuttavia, qui si ferma Aristotele, «rinunciando all'ulteriore analisi della forma di valore». È assente, infatti, nella sua elaborazione il concetto di valore ossia la consapevolezza che ciò che rende uguali due oggetti differenti è esattamente il lavoro umano in essi contenuti: lavoro umano eguale che li rende «*come egualmente valevoli*». Tale assenza è dovuta al fondamento della società greca sul lavoro servile e quindi sulla «*diseguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro*». L'arcano, spiega Marx, «dell'espressione di valore, l'*eguaglianza e la validità eguale di tutti i lavori*», in quanto «*lavoro umano in genere*» può essere decifrato quando «il *concetto della eguaglianza umana* possessa già la solidità di un pregiudizio

¹⁰ Ivi, p. 83.

¹¹ Marx, *Il capitale*, cit., p. 91.

popolare». E ciò è possibile soltanto in una società in cui la «*forma di merce* sia la forma generale del prodotto di lavoro e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini *come possessori di merci* sia il rapporto sociale dominante». Sono pertanto i limiti storici della società in cui visse Aristotele ad avergli impedito di comprendere il fondamento del rapporto di uguaglianza, sebbene il suo genio, sottolinea Marx, gli avesse permesso di scoprire «un *rapporto d'uguaglianza nella espressione di valore delle merci*»¹².

È chiaro a questo punto come la caratteristica dell'uguaglianza nel sistema di mercato sia riconosciuta da Marx come essenziale per comprendere teoricamente il funzionamento del capitalismo¹³, così come lo è la trasformazione in merce del prodotto del lavoro, che infatti solo in questa epoca storica è rappresentato come qualità oggettiva «d'una cosa d'uso», come, cioè, suo valore (come accennato, la merce è valore d'uso e valore di scambio, il quale, precisa Marx, non è che la forma di manifestazione del valore)¹⁴.

Dopo aver analizzato il modello di scambio fondato sulla merce, ove si ipotizza che si scambino equivalenti tempi di lavoro socialmente necessari; dopo aver approfondito i nodi che ruotano attorno alla merce denaro, anche essa nella sua duplice natura (detto in altri termini, dopo aver preso in esame i cicli M-D-M; D-M-D), Marx arriva ad affrontare quello che egli chiamerà «*l'arcano della fattura del plusvalore*», ossia il processo corrispondente a D-M-D'¹⁵. Qui la supposta equivalenza dello

¹² Ivi, pp. 91-2.

¹³ D. Harvey, *Introduzione al Capitale*, la casa Usher, Firenze 2012, p. 46.

¹⁴ Marx, *Il capitale*, cit. p. 94.

¹⁵ Ivi, p. 208. Il ciclo M-D-M ha come fine la soddisfazione dei bisogni, ossia il valore d'uso; il ciclo D-M-D ha come scopo il valore di scambio. Tuttavia, se il contenuto del primo ciclo «è assicurato dalla distinzione qualitativa fra il valore d'uso della prima merce» e quello della seconda e ultima, tra il primo e ultimo D del secondo ciclo vi è solo distinzione quantitativa. Per tale ragione D-M-D «acquista senso solo se viene trasformato in D-M-D', dove D' è uguale alla somma di denaro anticipata più un incremento». Cfr. Cesarale, *Il capitale*, cit., pp. 262-3.

scambio nel mercato “perfetto” si scontra con la non-equivalenza che è richiesta per la produzione di plusvalore. A risolvere questa contraddizione è l’esistenza di una merce particolare, la forza lavoro, venduta e comperata sul mercato e al contempo utilizzata per produrre insieme valore e plusvalore¹⁶.

Sul mercato gli individui si presentano dunque come eguali, in quanto proprietari di merci; essi si rapportano gli uni agli altri non già come il servo e il padrone dell’epoca feudale bensì come soggetti liberi che stipulano contratti di compravendita, rispettando le condizioni di uno scambio paritario. Assai diversa è invece la realtà che si nasconde sotto questa superficie, ed è questa che Marx intende svelare, affrontando dove ha origine il plusvalore, mettendo in chiaro che esso non deriva dallo scambio e dalle sue regole nella «forma pura» presupposta dal pensiero liberale classico. In tale forma, scrive Marx, «è uno scambio di equivalenti, quindi *non è un mezzo* di arricchirsi di valore»:

Se vengono scambiate merci oppure denaro e merci, cioè, *equivalenti*, evidentemente nessuno estrae dalla circolazione più valore di quanto non ve ne immetta. Quindi non ha luogo nessuna formazione di plusvalore¹⁷.

Se dunque «la circolazione, ossia lo scambio delle merci, non crea nessun valore»¹⁸; al contempo è «impossibile che il produttore di merci, al di fuori della sfera della circolazione e senza entrare in contatto con altri possessori di merci, valorizzi valori e trasformi quindi denaro o merce in capitale»¹⁹. Si ha così un «duplice risultato»: la trasformazione del denaro in capitale non avviene nella circolazione, ma deve avvenire anche entro essa. Il punto di partenza è lo scambio di equivalenti, ma l’evoluzione successiva – quella dal capitalista bruco al capitalista farfal-

¹⁶ Cfr. Harvey, *Introduzione*, cit., p. 110 e p. 121.

¹⁷ Marx, *Il capitale*, cit., pp. 191, 193.

¹⁸ Ivi, p. 196.

¹⁹ Ivi, p. 198.

la – è resa possibile dalla scoperta sul mercato di «una merce il cui *valore d'uso* stesso» possiede la «peculiare qualità d'essere *fonte di valore*». E proprio sul mercato il possessore di denaro trova questa merce specifica: «la *capacità di lavoro*, ossia *la forza lavoro*»²⁰.

L'attenzione riservata da Marx alla merce forza-lavoro e soprattutto alle *condizioni* che permettono al possessore di denaro di trasformare quest'ultimo in capitale (ovvero di trarre più valore dalle merci comperate e vendute²¹) permette di comprendere il ruolo svolto da quel «sistema della libertà e dell'uguaglianza» al centro dell'ideologia borghese dei diritti dell'uomo e il suo «legame privilegiato» con la forma della circolazione²². Scrive Marx:

In sé e per sé lo scambio delle merci non include altri *rapporti di dipendenza* fuori di quelli derivanti dalla sua propria natura... Affinché il possessore della forza lavoro la venda come merce, egli deve poterne disporre, quindi essere *libero proprietario* della propria capacità di lavoro, della propria persona. Egli si incontra sul mercato con il possessore di denaro e i due entrano in rapporto reciproco come *possessori di merci*, di pari diritti, distinti solo per essere l'uno compratore, l'altro venditore, *persone dunque giuridicamente eguali*²³.

Libertà e eguaglianza vigono nella sfera della circolazione delle merci rendendo possibile il continuo scambio tra equivalenti: entrambi i possessori di merci (di denaro da un lato e di forza-lavoro dall'altro) stipulano «il loro contratto come libere *persone*, giuridicamente pari» e scambiano equivalente per equivalente.

Tuttavia, il carattere apparente, astratto, “superficiale”, di questa libertà e di questa uguaglianza – corrispondente all'«*Eden dei diritti in-*

²⁰ Ivi, pp. 199-200.

²¹ Marx, *Il capitale*, cit. p. 200. Come noto per Marx la merce denaro ha una doppia natura, di merce vera e propria in quanto prodotto del lavoro umano e di equivalente universale per tutte le altre merci.

²² Balibar, *La filosofia*, cit., p. 89.

²³ Marx, *Il capitale*, cit., p. 200.

nati dell'uomo» – è ben presto demistificato da Marx, intento a seguire entrambi i soggetti «nel segreto *laboratorio della produzione* sulla cui soglia sta scritto: *No admittance except on business*». Qui è svelato il segreto del funzionamento del capitale, del modo di produzione capitalistico, «non solo *come produce il capitale*, ma anche *come lo si produce, il capitale*». Una delle immagini più evocative del *Capitale* proviene da queste pagine, ossia dalla forza con cui egli descrive lo scarto, o meglio il congedo, da «questa sfera della circolazione semplice, ossia dello scambio di merci» – ove appunto «regnano soltanto *Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham*» – e la discesa agli inferi delle violenze a cui il lavoratore salariato è sottoposto nei processi di valorizzazione del capitale²⁴:

L'antico possessore di denaro va avanti come *capitalista*, il possessore di forza-lavoro lo segue come *suo lavoratore*; l'uno sorridente con aria d'importanza e tutto affaccendato, l'altro timido, restio, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da spettarsi che la... *conciatura*²⁵.

Si può osservare come qui torni lo schema della riflessione presente nella *Questione ebraica*, in ordine alla scissione dell'umana essenza tra, in questo caso, il mondo del mercato dove dominano le cose (merci e denaro) e dove regna l'uguaglianza e il mondo della produzione in cui Marx mette a nudo i reali rapporti sociali tra gli uomini informati da sfruttamento, dalla reale ed «*eguale disuguaglianza*» dei lavoratori rispetto al capitale e alle sue personificazioni, i capitalisti²⁶. Si tratta allora di comprendere quale “partita” si giochi sul terreno dei rapporti sociali di produzione, rispetto ai rapporti di forza tra capitale e lavoro, in ordine all'asimmetria costitutiva del capitalismo e all'emergere, come a breve si vedrà, dell'antagonismo di classe.

²⁴ Marx, *Il capitale*, cit., p. 208.

²⁵ Ivi, p. 209.

²⁶ G. Ragona, *Il grande «livellatore»*. *Eguaglianza e disuguaglianza in Marx centocinquant'anni dopo*, in «Teoria Politica», IX (2019), p. 325.

A Marx interessa infatti non solo comprendere le leggi del modo di produzione capitalistico, ma anche le tendenze future, dove cioè quest'ultimo "apra" al processo rivoluzionario²⁷. In questa direzione, nel *Capitale* è ben ravvisabile la presenza della politica e della lotta di classe (come dello Stato, della legislazione, del diritto, mai disgiunti dal terreno del conflitto); da questo punto di vista, lo stesso significato dei "diritti dell'uomo" assume uno statuto contraddittorio. Essi appaiono infatti «come il linguaggio con cui si maschera lo sfruttamento e, *al contempo*, come linguaggio in cui si esprime la lotta di classe degli sfruttati: piuttosto che di una verità o di una illusione, si tratta dunque di una *posta in gioco*»²⁸.

Torna allora utile fare riferimento a uno degli assunti fondamentali del *Capitale*, illustrato sin dalle prime pagine e più volte ribadito a proposito del feticismo della merce e di quello del capitale: quest'ultimo, afferma Marx, «non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose»²⁹.

Da subito Marx mette infatti in chiaro che il feticismo è una caratteristica fondamentale della società capitalistica nella quale «quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi». Il carattere feticistico della merce (che infatti non sorge dal suo valore d'uso) viene svelato a partire dalla individuazione del suo arcano, consistente nel fatto che la forma merce,

come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine del carattere sociale del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, fa-

²⁷ Cfr. C. Giorgi, *Al di qua delle Utopie*, in L. Basile, C. Paolini, G. Zingone (a cura di), *Attraversamenti di Marx*, ETS, Pisa 2019, pp. 55-63.

²⁸ Balibar, *La filosofia*, cit., p. 90.

²⁹ Marx, *Il capitale*, cit., p. 828 e p. 634.

chendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti, esistente al di fuori di essi produttori³⁰.

L'analogia con il mondo della religione rende chiaro il meccanismo: qui i prodotti del cervello umano appaiono figure dotate di vita propria, indipendenti, «che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini». Lo stesso «fanno i prodotti della mano umana» nel mondo delle merci connotato quindi dal mascheramento delle effettive relazioni sociali tra i produttori ai quali «le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono...* come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*»³¹.

Scopo di Marx è cogliere le cose alla radice (ma, come aveva precisato ne *La critica della filosofia del diritto di Hegel*, «la radice per l'uomo, è l'uomo stesso»), portare alla luce ciò che gli esseri umani hanno in comune e che invece si presenta loro «nella forma di un'oggettività separata, confiscata». A Marx preme quindi analizzare il processo di produzione di plusvalore dove si dà lo sfruttamento del «lavoro vivo operario»³², ma anche far risaltare la possibilità di una sua «contestazione» in ordine all'emergere dell'antagonismo di classe. Il suo «ultimo» intento è delineare un orizzonte, quello del comunismo, nel quale si dissolva «l'opacità feticistica» della merce e si realizzi l'autogoverno dei liberi produttori associati, tornati in possesso del «governo dei nessi e delle mediazioni sociali»³³.

³⁰ Ivi, p. 104.

³¹ Ivi, p. 105. Chiarisce Marx: «Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci». A questo proposito cfr., da ultimo, S. Petrucciani, *Marx in dieci parole*, Carocci, Roma 2020, pp. 113 ss, a cui pure si rinvia per una problematizzazione dell'analogia tra alienazione economica e alienazione religiosa (pp. 23 ss).

³² S. Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Manifestolibri, Roma 2014, p. 71 e p. 83.

³³ Cesarale, *Il capitale*, cit., p. 260.

D'altronde, come si è sottolineato, proprio la formulazione del rapporto sociale di capitale permette di recuperare la problematica della "produzione di soggettività" connessa a quell'analisi del processo di valorizzazione del capitale che produce e riproduce le figure soggettive del capitalista e dell'operaio salariato, a loro volta necessario presupposto. Il termine *rapporto* implica infatti tanto le «condizioni di assoggettamento» quanto l'apertura alla trasformazione sul terreno stesso della valorizzazione del capitale su cui si «esprimono le contraddizioni e gli antagonismi che segnano il modo di produzione capitalistico – base materiale per la rottura della continuità della sua storia»³⁴. È la presenza, nel *Capitale*, della crescente contraddizione tra due opposte tendenze, socializzazione della produzione e sfruttamento della classe operaia (logica socializzante dello sviluppo delle forze produttive e logica del profitto) a consentire a Marx di mettere in primo piano la lotta di classe quale strumento che interviene in modo decisivo per la risoluzione di questa contraddizione, per la sua trasformazione in conflitto. Le lotte dei lavoratori per migliorare le proprie condizioni, le conquiste da essi strappate al capitale, il ruolo assunto dalla politica organizzata della classe operaia segnano la strada di un percorso di liberazione che porterà al superamento del capitalismo, alla «negazione della negazione» che «non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la *proprietà individuale* fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla *cooperazione* e sul *possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*»³⁵.

A questo proposito sono significative le pagine conclusive del capitolo sulla giornata lavorativa. È infatti in esso che, per la prima volta, compare il riferimento esplicito alla lotta di classe; qui si fronteggiano «la classe dei capitalisti e la classe degli operai»³⁶; qui si scontrano i

³⁴ Mezzadra, *Nei cantieri*, cit., p. 131.

³⁵ Marx, *Il capitale*, cit., p. 826.

³⁶ Ivi, p. 336.

continui tentativi del capitalista di «spremere dal valore d'uso della sua merce la maggiore utilità possibile» e «la voce dell'operaio» intento a lottare per i limiti della giornata lavorativa; qui si indicano le condizioni della «guerra civile» tra le due classi³⁷. Marx riprende allora il discorso di quei diritti eguali consacrati dalla legge dello scambio per affermarne il carattere antinomico rispetto al quale è soltanto la «forza», la forza politica e della politica organizzata dalla classe operaia ad avere l'ultima parola. Scrive infatti Marx che nello scontro tra il capitalista (che «sostiene il suo diritto di compratore») e l'operaio (che «sostiene il suo diritto di venditore») si manifesta «una *antinomia*: diritto contro diritto» e, aggiunge, «Fra diritti eguali decide la *forza*»³⁸.

Ritorna il riferimento critico al testo della Rivoluzione francese e ai suoi principi a cui Marx contrappone la legge di Stato conquistata dagli operai «come *classe*», frutto della lotta da essi ingaggiata per ridurre la giornata lavorativa, «*barriera sociale* potentissima, che impedisce a loro stessi di vendere sé e la loro schiatta alla morte e alla schiavitù, *per mezzo di un volontario contratto con il capitale*». Le parole finali di questo capitolo risuonano in tutta la loro carica:

Al pomposo catalogo – ironizza Marx – dei “diritti inalienabili dell'uomo” subentra la modesta *Magna Carta* di una giornata lavorativa limitata dalla legge, la quale “chiarisce finalmente *quando finisce il tempo venduto dall'operaio e quando comincia il tempo che appartiene all'operaio stesso*”³⁹.

È chiaro che la conquista di una siffatta legge di Stato non porta alla piena emancipazione dei lavoratori, irrealizzabile nel contesto capitalistico. Tuttavia, essa – al pari di altre leggi conquistate dalle lotte operaie

³⁷ Ivi, pp. 267 e 332.

³⁸ Ivi, p. 269.

³⁹ Ivi, p. 339.

e corrispondenti a una pratica di classe – sposta «l'orizzonte presente»⁴⁰, intaccando i rapporti di produzione esistenti. È questa una preziosa indicazione, fatta propria in seguito da Rosa Luxemburg, che consente di individuare quelle antinomie attorno alle quali «la 'lotta quotidiana e pratica per le riforme sociali' apre lo spazio in cui diviene attuale 'l'abolizione del sistema salariale'»⁴¹.

In questo orizzonte la portata dei principi di uguaglianza e di libertà resta una questione aperta. Se infatti essi fanno parte dell'orizzonte del diritto borghese e pertanto continuano a essere oggetto della critica di Marx nella loro dimensione astratta e apparente, essi – ma meglio sarebbe far riferimento alla proposizione dell'*égalité* – contengono al loro interno «un'imprescindibile dimensione rivoluzionaria, insurrezionale, eccedente (o 'iperbolica')»⁴². Il punto è allora come riattivare ogni volta e in modo permanente questa eccedenza nel conflitto tra le due figure soggettive determinanti il rapporto sociale capitalistico, come far “esplosione” le contraddizioni presenti nella stessa formula originaria, e universale, dei “diritti dell'uomo”. E ancora, come re-immaginarle, praticarle e rilanciarle quale obiettivo di nuovi conflitti; come riarticolare

⁴⁰ L. Basso, *Lo Stato nel "Capitale" fra genealogia e pratica politica*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, Manifestolibri, Roma 2018, p. 207. Come qui si commenta, è evidente che nello scontro tra le due classi esiste un'asimmetria forte relativa al fatto che «l'una è la classe dominante e l'altra quella dominata, ma, all'interno della regolazione della giornata lavorativa, la lotta stessa cambia i termini della questione [...] nel *Kampf* si costituiscono e si trasformano costantemente le relazioni fra gli individui e le classi, con le loro simmetrie e asimmetrie. In tale scenario l'elemento dello Stato viene a giocare una funzione cruciale».

⁴¹ Così Mezzadra, *Nei cantieri*, cit., p. 104 (riprendendo Luxemburg). Come qui si osserva «nella lotta sulla durata della giornata lavorativa era in gioco qualcosa di più che una riforma sociale» In tal senso si tratta «di riprendere l'indicazione marxiana, e di tornare ad analizzare il rapporto di capitale alla ricerca dei luoghi in cui la contraddizione che lo costituisce si presenta come *antinomia*».

⁴² É. Balibar, intervista di C. Giorgi, in C17 (a cura di), *Comunismo necessario. Manifesto a più voci per il XXI secolo*, Mimesis, Milano 2020, p. 295; Id., *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993, p. 87.

l'una con l'altra, nei loro nessi costitutivi, facendo sì che l'uguaglianza sia *concreta e realmente* vigente nei rapporti sociali (anziché mezzo necessario della riproduzione di quelli capitalistici⁴³) e facendo sì che essa non sia la «neutralizzazione delle differenze (il livellamento)», bensì «la condizione e l'esigenza della diversificazione delle libertà», in una prospettiva di «'egualizzazione' della libertà» e di «liberazione dell'uguaglianza»⁴⁴. Questa prospettiva ci introduce a un altro fondamentale testo marxiano: la *Critica al Programma di Gotha*.

3. Il diritto diseguale

Negli anni Settanta dell'Ottocento, dopo l'esperienza della Comune di Parigi e al termine di quella della Prima internazionale (1876), Marx si trova a fare i conti con la nascita del primo partito socialdemocratico di massa, con i suoi richiami ideologici all'uguaglianza dei diritti e dei bisogni, con un'idea di giustizia riassumibile nella formula dell'equa ripartizione, con l'anelito a un egualitarismo che livella ogni differenza e singolarità. Ma il confronto di Marx è stato e continua a essere anche con la Rivoluzione francese e, in particolare, con le parole d'ordine *liberté, égalité e fraternité* (divenute il motto repubblicano della Rivoluzione del '48). La *fraternité* era già stata messa in discussione da Marx tra gli anni Quaranta e Cinquanta con la prospettiva della lotta di classe e con l'esortazione “Proletari di tutto il mondo unitevi!”. Come si è visto, la *liberté*, oltre a essere stata già criticata in quanto fondata «sull'isolamento dell'uomo dall'uomo» e come strumento del «diritto dell'uomo alla proprietà privata»⁴⁵, era stata decostruita nella sua apparente esistenza,

⁴³ Cfr. É. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, De Donato, Bari 1976, p. 57 (nuova edizione, con un'introduzione di V. Morfino, Pgreco, Roma 2021).

⁴⁴ Balibar, *Le frontiere*, cit., p. 95; Id., *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, in «Parolechiave», LVII (2017), p. 26.

⁴⁵ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, III, 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 172.

in ordine al suo vigere, con l'uguaglianza, nella sfera della circolazione – il libero contratto tra il venditore della forza lavoro e il possessore di denaro – ben lontana dal regno della produzione (e dello sfruttamento).

L'egalité resta comunque «forse il punto più delicato, perché avvia la definizione del comunismo»⁴⁶. Definizione questa molto dibattuta dalla storiografia marxista a partire dalla nota considerazione secondo cui Marx non si occupò di tracciare una teoria esaustiva del comunismo, o meglio «un quadro della società comunista futura»⁴⁷. Tuttavia, come altrettanto noto, nell'opera di Marx vi sono immagini e richiami al comunismo a cominciare da quella presente nell'*Ideologia tedesca*: «il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»⁴⁸ (ma evocandone anche altre si potrebbe fare riferimento alla formula dell'autogoverno dei liberi produttori associati).

In particolare, è nella *Critica al Programma di Gotha* che Marx affronta i nodi che investono il futuro assetto sociale di fronte all'urgenza politica di definire un progetto adeguato al nascente partito operaio tedesco, «prima moderna organizzazione politica sostanzialmente marxista»⁴⁹. Come è noto, le glosse marxiane prendono corpo dal disappunto

⁴⁶ É. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001, p. 90.

⁴⁷ E. Hobsbawm, *Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo*, in *Storia del marxismo*, vol. 1, Einaudi, Torino 1978, p. 258. Come precisò Marx le sue non sarebbero state «ricette... per l'osteria dell'avvenire», paventando che con una descrizione accurata della società futura (del comunismo), ci si sarebbe allontanati dalle condizioni materiali date. Cfr. *Il Capitale*, cit., Poscritto alla seconda edizione, pp. 42 ss.

⁴⁸ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Opere complete*, 1845-1846, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 34.

⁴⁹ S. Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia. Gotha e dopo*, in Id. (a cura di), *Il pensiero*, cit., p. 310, a cui si rinvia per una disamina puntuale del testo di Marx. Cfr. inoltre per una trattazione complessiva delle questioni contenute nel testo marxiano, F. Zannino (a cura di), *Il Congresso di Gotha: partito operaio e socialismo*, Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco, vol. III, Franco Angeli, Milano 1977.

di Marx ed Engels nei confronti della bozza di programma del nuovo *Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands* sorto nel congresso di Gotha del maggio 1875 dal riavvicinamento e unificazione del lassaliano *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* e del *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (guidato da August Bebel e Wilhelm Liebknecht, e legato a Marx).

Nel testo scritto a caldo e diretto ai suoi fedelissimi (verrà pubblicato da Engels molto più tardi, nel 1891), Marx muove le proprie puntuali obiezioni ad alcuni dei principali dogmi lassalliani, tra i quali l'idea del lavoro come fonte di ogni ricchezza e il conseguente silenzio sulle condizioni materiali della società capitalistica, la legge bronzea dei salari che rende nulla la politica sindacale, l'approccio statalista. E sempre qui egli giunge al cuore della questione che investe l'uguaglianza, la giustizia sociale, il sistema dei bisogni, l'organizzazione di una nuova società.

Nella messa in discussione della «giusta ripartizione del reddito del lavoro» e del diritto al «reddito integrale del lavoro» che spetterebbero – secondo le tesi del programma del nuovo partito – ai lavoratori in una società emancipata, egli ha modo di ribadire non solo le proprie elaborazioni sul rapporto tra valore e lavoro (manifestazione quest'ultimo della forza-lavoro umana), ma soprattutto di descrivere come funzionerà la futura società. Rispetto alla giusta ripartizione, Marx contesta la definizione di un concetto di giustizia universalmente valido che permetta agli stessi borghesi di affermare che «l'odierna ripartizione è 'giusta'», sulla «base dell'odierno modo di produzione». E d'altra parte, si chiede, «Non hanno forse i membri delle sette socialiste le più diverse concezioni della 'giusta' ripartizione?»⁵⁰. Se i rapporti giuridici, come egli crede, sono regolati da quelli economici, esisteranno allora nelle diverse società concezioni altrettanto diverse della giustizia e pertanto non ha alcun senso veicolare un concetto generico e astratto di giustizia sociale, valido una volta per sempre e avulso dalle condizioni storico-materiali.

⁵⁰ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 12.

Sembra peraltro qui ricorrere la polemica presente nel *Capitale* verso Proudhon e il suo ideale di giustizia, la «justice éternelle» che denota una naturalizzazione dei rapporti economici e giuridici borghesi, della «forma della produzione delle merci... eterna come la giustizia»⁵¹.

Rispetto al “reddito integrale del lavoro” che compare nel primo paragrafo del programma («il reddito al lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società»), Marx sviluppa una dettagliata argomentazione volta a dimostrare che esso, nel suo insieme, è in verità «il prodotto sociale complessivo»⁵², il quale non può essere semplicemente ripartito tra i lavoratori che lo hanno generato in maniera tale che a ciascuno ritorni l'equivalente esatto di quanto ha prodotto⁵³. Tale impossibilità discende, secondo Marx, dal fatto che da esso si devono detrarre alcune voci fondamentali volte a soddisfare le esigenze collettive. Nel dettaglio, si deve detrarre ciò che serve per reintegrare i mezzi di produzione consumati; una parte supplementare per l'estensione della produzione; «un fondo di riserva o di assicurazione contro infortuni, danni causati da avvenimenti naturali, ecc.»⁵⁴. E ancora, prima di giungere alla ripartizione individuale, si devono detrarre le spese generali di amministrazione non pertinenti alla produzione; quanto indirizzato alla soddisfazione collettiva dei bisogni (scuole, istituzioni sanitarie, ecc.) che peraltro, sottolinea Marx, aumenterà notevolmente con lo sviluppo della nuova società; un fondo per gli inabili al lavoro o comunque ciò che rientra nel campo dell'assistenza ai poveri⁵⁵. In una battuta, come si è evidenziato, deve detrarsi quanto pertiene a «un robusto Stato sociale», di cui quindi la nuova società socialista dovrà dotarsi⁵⁶. La formulazione “reddito integrale del lavoro” si è dunque ridotta a “reddito del

⁵¹ Id., *Il capitale*, cit., p. 117.

⁵² Id., *Critica*, cit., p. 13.

⁵³ Cfr. Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia*, cit., p. 315.

⁵⁴ Marx, *Critica*, cit., p. 13.

⁵⁵ Ivi, p. 14.

⁵⁶ Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia*, cit., p. 316.

lavoro” che però non ha più senso dal momento che nella «società collettivista, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione i produttori non scambiano i loro prodotti» e la stessa categoria di valore, per come è presente nella società capitalistica, decade: i lavori individuali non esistono più infatti «come parti costitutive del lavoro complessivo attraverso un processo indiretto, ma in modo diretto»⁵⁷. Essi diventano cioè «consapevolmente articolazioni del complessivo lavoro sociale», laddove è ora la collettività a determinare cosa viene prodotto, quanto destinare alla soddisfazione dei crescenti bisogni collettivi, quanto al consumo individuale⁵⁸. È questa l'immagine di una prima società comunista, che tuttavia non si è ancora «*svilupata* sulla propria base», ma per «come *emerge* dalla società capitalistica»,

che porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le “macchie” della vecchia società dal cui seno essa è uscita.

In essa, spazio della *transizione* al comunismo, il produttore singolo riceverà, dopo tutte le detrazioni, «esattamente ciò che le dà»: la quantità identica di lavoro che egli ha dato alla società la riceverà in un'altra forma, tramite un meccanismo basato su uno «scontrino» da cui risulterà «che egli ha prestato tanto lavoro (dopo la detrazione del suo lavoro per i fondi comuni)», e con il quale egli ritirerà «dal fondo sociale tanti mezzi di consumo quanto costa il lavoro corrispondente»⁵⁹.

Se in questa prima fase della società comunista si è compiuto un decisivo passo in avanti rispetto a quella capitalistica – proprietà comune dei mezzi di produzione, ripartizione collettiva degli oggetti di consumo, determinazione collettiva e incremento di quanto volto alla soddisfazione dei bisogni sociali –, tuttavia ancora persistono le ombre della vecchia società. Domina ancora, e questo è un passaggio cruciale,

⁵⁷ Marx, *Critica*, cit., pp. 14-5.

⁵⁸ Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia*, cit., p. 316.

⁵⁹ Marx, *Critica*, cit., p. 15.

«lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di cose di valore uguale». Certo, chiarisce Marx, contenuto e forma sono mutati, ma per ciò che attiene alla ripartizione dei mezzi di consumo individuali tra i singoli produttori «domina lo stesso principio che nello scambio di equivalenti di merci: si scambia una quantità di lavoro in una forma contro una uguale quantità di un'altra»⁶⁰. Vige ancora il principio di equivalenza presente nella sfera della circolazione, l'uguale diritto del diritto borghese, che ha sì fatto un progresso (lo scambio di equivalenti che esisteva «solo *nella media*» ora si dà per il singolo caso), ma che resta nella sua forma – e limite – borghese.

Il diritto – precisa Marx – dei produttori è *proporzionale* alle loro prestazioni di lavoro, l'uguaglianza consiste nel fatto che esso viene misurato con *una misura uguale*, il lavoro⁶¹.

È dunque un diritto che applica una uguale misura, senza considerare che gli individui sono diversi e «disuguali», e non sottoponibili «a un uguale punto di vista», a meno di non considerarli «soltanto secondo un lato *determinato*», ad esempio, «*soltanto come operai*», prescindendo da ogni altra valutazione e dalle loro attitudini individuali. Viceversa, essendo i produttori l'uno diverso dall'altro, avendo diverse capacità di lavorare e essendo il lavoro prestato disuguale, «il diritto invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale»⁶².

Pertanto in questa prima fase dove vige ancora il principio “a ciascuno secondo il suo lavoro” si scambia ancora l'uguale con l'uguale e a tanto lavoro prestato corrisponde lo stesso corrispettivo. Una forma di uguaglianza, questa, del tutto carente e inadeguata per Marx, assimilabile a un principio di indifferenziazione. Il diritto uguale che continua a

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Ivi, p. 16.

⁶² Ivi, p. 17.

vigere – eredità della società borghese e del suo scambio di equivalenti⁶³ – è perciò «*un diritto della disuguaglianza*» il quale, non facendo proprie le differenze tra gli individui, sia rispetto alle loro diverse capacità, sia rispetto ai loro diversi bisogni, finisce per riconoscere «tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali»⁶⁴.

Ma le cose cambiano nella «fase più elevata della società comunista», dopo la fine della divisione del lavoro e del «contrasto fra lavoro intellettuale e fisico», dopo «che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza». Solo a questo punto «l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato» perché, come aveva affermato poco prima, il diritto non può mai essere più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale. E soltanto ora la società potrà «scrivere sulle sue bandiere: ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni!»⁶⁵.

La celebre massima marxiana, nella quale è racchiusa una delle principali formulazioni del comunismo, sembrerebbe allora esprimere quelle istanze di differenziazione (di contro a uniformazione) e individuazione, come di socializzazione e realizzazione comune (la libera cooperazione all'impresa comune) le quali, al di là di qualsiasi finalismo, idea regolativa, predeterminazione e limitazione, lanciano una sfida continua nel tempo.

Al contempo, questa massima sembrerebbe esprimere, come si è osservato, «un ideale di giustizia egualitaria» (che presuppone un eguale

⁶³ Come si è commentato (M. Prospero, *La teoria politica di Marx. Società, diritto, autonomia della politica*, vol. 2, Bordeaux, Roma 2021, p. 1046) ed emerge con forza il connotato astratto del diritto uguale e il carattere astratto del lavoro sono dunque intrecciati.

⁶⁴ Ivi, p. 16.

⁶⁵ Ivi, pp. 17-8.

impegno per chi ha bisogni e capacità diverse)⁶⁶, non dimentica delle singolarità e delle differenze, ben radicata nel tessuto delle condizioni materiali. Una uguaglianza comunista che «si ispira al principio della libera, spontanea e multiforme realizzazione di ciascuno»⁶⁷, a una «pratica della libertà come autodeterminazione», allo «sviluppo integrale delle capacità e della dignità umana»⁶⁸. Dunque, un'eguaglianza reale fondata sul «riconoscimento delle differenze», che implica un ordine sociale alternativo⁶⁹, e che pertanto non può limitarsi alla richiesta di una parificazione giuridica, di una mera estensione dell'uguaglianza formale entro l'orizzonte di dominio del capitale, entro un assetto materiale guidato dalle logiche della sua valorizzazione. In tal senso, Marx

⁶⁶ Petrucciani, *Marx*, cit., p. 174. In base all'«assunzione implicita» di questo principio «chi ha più bisogni riceverà di più di chi ne ha meno (e così entrambi potranno conseguire un *eguale* livello di soddisfazione); chi ha più capacità fornirà alla società un contributo maggiore di chi ne ha di meno».

⁶⁷ R. Caporali, *Uguaglianza*, il Mulino, Bologna 2012, p. 181.

⁶⁸ Prospero, *La teoria*, cit. p. 1049. In tal senso, si è proseguito, risiede qui il «criterio aristotelico» da Marx recuperato, ossia «il principio di una eguaglianza che per essere tale dovrebbe ascoltare le differenze e riconoscerne la valenza», senza però che ciò implichi «un assoluto, un invariante momento di giustizia che dall'esterno dei meccanismi giuridici positivi invoca la validità di un criterio assiologico nella regolazione dei rapporti».

⁶⁹ Ivi, p. 1052, a cui si rimanda anche per una approfondita riflessione sul tema del diritto in Marx, pp. 1102 ss. Come è stato inoltre osservato (L. Basso, *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Ombre corte, Verona 2012, pp. 172 ss), al pari dello Stato, anche il diritto non viene da Marx screditato «*sic et simpliciter*», bensì compreso «nel suo legame con la dinamica capitalistica, e quindi con i rapporti di forza che la attraversano». In proposito di grande rilievo fu E.B. Pasukanis (1927), *La teoria generale del diritto e il marxismo*, trad. it. De Donato, Bari 1975; per ulteriori volumi di discussione sulla questione, U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma 1962; P. Barcellona (a cura di), *L'uso alternativo del diritto. Scienza giuridica e analisi marxista; Ortodossia giuridica e pratica politica*, voll. 1 e 2, Laterza, Bari-Roma 1973.

non si situa al di là dell'eguaglianza⁷⁰, ma ne elabora una visione più complessa e differenziata.

Le ulteriori parole di Marx contengono una precisazione essenziale che va nella direzione di una chiara critica a un socialismo (come lo definisce volgare) volto a rivendicare interventi limitati ai soli meccanismi di distribuzione, incapaci di intaccare i rapporti di produzione. Un'indicazione a tutt'oggi valida a non separare il terreno della «ripartizione» dalle «condizioni di produzione»⁷¹; ossia il terreno della distribuzione – e dei processi redistributivi – da quello del modo di produzione.

Si potrebbe chiosare che, rispetto a entrambi, proprio la politica nella sua dimensione creativa, conflittuale e trasformativa continui a ricoprire un ruolo centrale, laddove le lotte e i progetti di liberazione ed emancipazione formulati «nella lingua della libertà e dell'eguaglianza» possono di entrambe riqualificarne il significato, alla ricerca di una uguaglianza reale «senza modelli che sia la differenza stessa, la complementarità e la reciprocità delle singolarità»⁷².

⁷⁰ Cfr. J. Texier, *Marx penseur égalitaire?*, in «Actuel Marx», II (1990), pp. 45-66.

⁷¹ Marx, *Critica*, cit., pp. 18-9.

⁷² Balibar, *È ancora possibile*, cit., p. 32; Id., *Le frontiere*, cit., p. 94.

SAGGI

PERPETUAL BY NATURE: THE MORAL CORE OF CORPORATE FORM

Giancarlo Anello

Abstract

In the present day, the enduring nature of corporations is taken for granted. However, this characteristic is not organic but a creation of western legal culture. This paper highlights the relevance of perpetual nature in the history of corporations in order to define the moral implications that perpetuity – as encapsulated in incorporation – maintains in corporate law today. After the introduction, the second section analyzes the origins of the corporate form, which is the theory of Pope Innocent IV in his *Commentaria*. The third section is dedicated to a review of the applications of perpetuity in the economic sector by monks and monasteries. The fourth section shows the potential and concrete applications that the principle of perpetuity had going forwards in the field of politics and in public and colonial law. The fifth and final section draws the conclusions on the moral potential of corporate form.

Keywords

Ecclesiastical Law; Monastic Law; Legal Personhood; Perpetuity; Future Generations.

1. Introduction: eternity and perpetuity in corporate law

Time, along with space, is one of the measures that scientists use to analyze physical and social reality. Time – especially – is the specific criterion that permits historians to evaluate situations after a certain length

(of time) has passed since a given phenomenon occurred so that it may be fully analyzed and understood. Accordingly, legal scholars have considered time as a factor of the legal experience and studied this concept through philosophical¹ and historical lens² in order to understand its effects on facts, norms, and institutions. In the past, to delimit time objectively was a fundamental cognitive problem and time measurability – by means of instruments, calendars, and other standards – was the way to relate this concept to the social and existential dimension of persons³. In Europe, the expansion of Christianity brought with it the conception of linear time, entailing that time derives simply from the geometric connection between two endpoints. According to the teaching of St. Augustine, the origin of time is in Creation, and the end of time in a Day of Judgment. The linearity of time derives simply from the geometric connection between these two endpoints⁴. In such a temporal landscape, subjects or institutions live their existence between temporal poles that, in turn, are measured by means of a form of abstract or objective time,

¹ G. Husserl, *Recht und Zeit. Fünf rechtphilosophische Essays*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1955 (It. translation, *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 1998, pp. 24-25); G. Capozzi, *Temporalità e norma nella critica della ragione giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1968; L. Bagolini, *Tempo obiettivato, tempo coscienziale e durata nell'esperienza giuridica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV serie, LVIII (1981), p. 83 ff.; S. Cotta, *Diritto e tempo. Linee di una interpretazione fenomenologica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV serie, LVIII (1981), p. 119 ff.; L. Del Santo (ed.), *Il diritto nel tempo, il tempo nel diritto: per una ermeneutica della temporalità giuridica*, Wolters Kluwer Padova 2016, p. XXIII ff.

² M. Bretonne, *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Bari 2004; M. D'Orta, *Diritto e tempo. L'idea di progresso del diritto dall'antichità alla modernità*, Giappichelli, Torino 2012.

³ E. Zerubavel, *The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective*, in «American Journal of Sociology», LXXXVIII (1982), 1 (Jul. 1982), pp. 1-23.

⁴ C. J. Greenhouse, *Just in Time: Temporality and the Cultural Legitimation of Law*, in «The Yale Law Journal», XCVIII (1989), 8, **Symposium: Popular Legal Culture** (Jun., 1989), pp. 1631-1651.

which is a kind of empty time not filled with historical events⁵. When time limits were not strictly defined, the words “perpetual” or “eternal” were used, thereby expressing the idea of the everlasting existence of someone or something. Even though these adjectives can be used as synonyms, they have different meanings, respect to the different effects time produces: “perpetual” means having a long duration – one longer than the ordinary life span of human beings but eventually modified or conditioned by the passage of time. By contrast, entities that are not at all modified by time are characterized as “eternal”. Obviously, this adjective does not regard human beings, and it is commonly reserved for God. In theological terms eternity is a God attribute and has some theoretical and practical consequences. Among them, eternity of God is a clear sign of the incompleteness of men, who are mortal beings and could aspire to completion only in salvation. In other words, linear time is a constant marker of the contingent and incomplete nature of human society and of every individual’s life⁶, quantifies the durability of a legal phenomenon, and is a tool to qualify the secular or divine nature of a legal subject or institution.

However, as said before, in legal language, “eternity” or “perpetuity” often overlap when they are referred to a specific type of subject, the one which is the matter of this investigation: the corporate person. *Eternity* of corporations – originally dependent on theological reasoning – became *perpetuity* and was extended to secular uses and the formation of

⁵ See for example J. C. Riofrio Martinez Villalba, *Prospettiva metafisica del tempo giuridico*, in L. Del Santo (ed.), *Il diritto nel tempo, il tempo nel diritto: per una ermeneutica della temporalità giuridica*, Wolters Kluwer Padova 2016, p. 275 ff.; P. Arciprete, *La concezione “apocalittica” del tempo (e alcuni suoi riflessi sul diritto)*, in L. Del Santo (ed.), *Il diritto nel tempo, il tempo nel diritto: per una ermeneutica della temporalità giuridica*, Wolters Kluwer Padova 2016, p. 293 ff.; see also S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.

⁶ Greenhouse, cit., p. 1635.

businesses. This paper aims at highlighting the difference between the two qualities and relate this difference to the present corporate law.

Historically, the idea of the corporation was, clearly and for the first time, established by the medieval canon lawyers for theological and practical reasons. Shortly thereafter it was progressively extended to many branches of the Church, and, afterwards, it was applied beyond the boundaries of ecclesiastical law, to be referred to secular authorities, political bodies, cultural institutions, and, finally, businesses. Not being present in other religious laws⁷, corporate theory was one of the most groundbreaking innovations of a flourishing European culture, one whose implications would have been striking in the public law and commercial law of the medieval and modern West. The practical advantages originating from these characteristics were the reason for the success of the corporate form that was progressively applied to secular entities like cities, universities, kingdoms, and even bridges. Today, the theory of incorporation is the legal reasoning that adopts all the extreme analogies with an “organism” into a corporate unit. It applies to groups, communities, and collectivities and establishes the possibility of creating perpetual entities in the field of law, obliterating the limits beyond the time frame of a normal, human life span. As mentioned before, usually, in contemporary corporate law, eternity and perpetuity are used as synonyms, even though historically a difference can be drawn according to the theological or secular context of its use. For example, since the time of the Romans, corporations have been considered to be immortal, but today their “immortality” relies on different legislation: it most often means that there is continuous or perpetual succession for an indefinite and unlimited time unless the corporation is dissolved in one of the

⁷ T. Kuran, *The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence*, in «American Journal of Comparative Law», **LIII (2005)**, pp. 785-834; see also, M.J. Broyde, S.H. Resnicoff, *Jewish Law and Modern Business Structures: The Corporate Paradigm*, in «The Wayne Law Review», **XLIII (1997)**, Wayne L. Rev. 1685.

ways codified by the law. In American legislation, the proposed duration of a legal entity must be stated in the incorporation charter. Moreover, in nearly every state, the limit of duration is usually 20 to 50 years, with possible renewal for a similar period⁸. In other legislation, there are no specific limits, and the duration can be effectively indefinite, thus, so to speak, eternal. The *Codex Iuris Canonici* of 1983 (canons 113 and 120, which reiterates principles also contained in the Codex of 1917⁹) states that the legal *person* is perpetual by its nature (“*natura sua, perpetua est*”)¹⁰ and ceases to exist if lawfully suppressed by the competent authority, or if inactive for a hundred years. This provision still refers to the theological grounding of the corporate form, whose origin can be found in the theorization of the legal personhood of the Church, when ecclesiastical bodies had to serve an idea of divine justice that was not only universal, but also eternal.

Yet, it should be remarked that the first idea of corporate form was not created for business purposes or, at the very least, the theory of incorporation did not aim to directly serve economic purposes. Traces of the primordial nature remains in some elements of the corporate form, specifically perpetuity and purposes, and continues to dictate the suc-

⁸ H.L. Wilgus, *Corporations and Express Trusts as Business Organizations*, part II, in «Michigan Law Review», XIII (1915), 3, p. 219.

⁹ Codex Iuris Canonici of 1917, canon 102 that reads: §1. Persona moralis, natura sua, perpetua est; extinguitur tamen si a legitima auctoritate supprimatur, vel si per centum annorum spatium esse desierit. § 2. Si vel unum ex personae moralis collegialis membris supersit, ius omnium in illud recidit.

¹⁰ In addition to physical persons, the 1983 Codex recognizes two other categories of persons, moral and juridical persons (see Canon 113): “Moral persons” are those who come into existence without the intervention of any outside authority, as is the case of the Catholic Church itself and the College of Bishops. Moral persons, however, usually operate through juridical persons, as recognized by the law and, as such, are subject of their respective rights and obligations. “Juridical persons” are created by the law and are aggregates of persons or things (see Canon 114). Juridical persons are perpetual by nature (Canon 120, § 1).

cess of this idea. For example, as far as duration is concerned, originally the eternal nature of the ecclesiastical corporation has justified the autonomous jurisdiction of the Church before other authorities. “Eschatologically” the Church was both end and means in terms of God’s worship. As a consequence, while what was “good” for the faithful could not be identified in a specific moment of time, it would have been discoverable as a continuing process of reification/embodiment of the social and collective interests as interpreted by the Church itself¹¹. At the same time, the eschatological approach justified the centrality and the independence of the hierarchy in furthering its institutional purpose. Moreover, the combination of long duration and centrality of interests justified the corporation as a whole, as it is the perfect instrument for going beyond the limits of the human life span and achieving far-reaching goals. It is not an accident that, according to this logic, the “modern” corporate form was defined as a self-standing legal entity with its own interests, one not determined by the interests of others, even those of its shareholders.

In the present day, the perpetual aspect of the original corporate form still appears to be secularized or neglected. The corporate form has been adopted in trade and commercial law quite uncritically, without any insightful review of its peculiar eschatological origins and its consequences on legal agency and its powers. Even though corporations have been considered efficient, self-renewing, deathless entities since their origins, there are only a few articles concerning implications for the business corporation to act with a long-term¹² view, and there are

¹¹ M. T. Black, *The Theology of the Corporation: Sources and History of the Corporate Relation in Christian Tradition*, PhD thesis presented to the Faculty of Theology of the University of Oxford, October 2009, p. 39.

¹² A. A. Schwartz, *The Perpetual Corporation*, in «80 George Washington Law Review», 764 (2012). Schwartz explains that modern corporation is obliged to act with a long-term view because it has “perpetual existence” under the law. See also L.A. Stout, *The Corporation as a Time Machine: Intergenerational Equity, Intergen-*

only a few studies about the moral and legal implications of perpetual range of action of business legal persons¹³. Surely, Anglo-American law, judges, and lawyers have reiterated the doctrine that a corporation is an everlasting entity¹⁴, but in spite of the enormous effect that perpetuity has had in the history of law, its implications in the business sector of today are largely under examined.

For this reason, this paper contends that the perpetual nature of business corporations should be investigated further. Perpetuity is a fundamental characteristic that is encapsuled in the corporate form that brings with it prosocial and moral consequences that are overly underrated. In order to reach this goal, this paper tries to highlight the ontological connection between perpetuity and corporate form since the origin of this concept, then evaluate the consequences of perpetuity for the success of this legal technology and, finally, outline what are the moral implications of perpetuity of the corporate form, at present day.

Given that time and perpetuity are objects of interest, a historical method should be applied. A historical survey on this topic may offer

erational Efficiency, and the Corporate Form, in «38 Seattle University Law Review», (2015), p. 685 ff.

¹³ R. Hardack, *Bad Company: The Corporate Appropriation of Nature, Divinity, and Personhood in U.S. Culture*, in «British Journal of American Legal Studies», 8 (2019), 2, p. 255.

¹⁴ A. W. Machen Jr., *Corporate Personality*, in «Harvard Law Review», XXIV (1911), 4, p. 257 states: «The orthodox American lawyer would be apt to say, ‘A corporation is a fictitious, artificial person, composed of natural persons, created by the state, existing only in contemplation of law, invisible, soulless, immortal’». Moreover, M. Welters, *Towards a Singular Concept of Legal Personality*, in «Canadian Bar Review», XCII (2013), 2: p. 418 openly declares that «based on the historical development of the corporation, [...] the essential attributes of a corporation are name, perpetual succession and state sanction. Perpetual succession means that there is no change in the ownership of property of the corporation when the members change, while state sanction means that mere association cannot lead to the creation of a corporation; the state must approve of its corporate existence. If those attributes are present, then there is a corporation – a separate legal person».

deeper and more specific insight on the social and long-term implications of corporation theory in the present day¹⁵. A historical review can also be useful for practical reasons: at present, a number of issues concerning the theory of incorporation depend on the moral premises of the behavior of legal actors involved in corporate activity: the long and short-term debate, agency problems, the separation and the holding of property, shareholders' primacy, and the like. In turn, these profiles are partially dependent on a traditional notion of corporation as a "virtuous fellowship". Very few business and incorporation professionals, and only those profoundly aware of the importance and the uniqueness of a forward-looking perspective for historical, moral, and scientific reasoning, are qualified to correctly understand the implications and power of perpetuity in the incorporation process.

To best carry out the investigation, this paper has been divided into sections: following this introduction, the second section analyzes the origins of the corporate form, which is the theory of Pope Innocent IV, who was the author of the Commentaries that definitively defined the form of incorporation of the Church. The third section is dedicated to a review of the rudimentary applications of perpetuity in the economic sector by medieval legal actors and institutions, such as monks and monasteries. The fourth section shows the potential and concrete applications that the principle of perpetuity had going forwards in the field of politics and in public and colonial law. The fifth and conclusive section describes the contributions of other scholars to this discussion in an attempt to define the moral implications that perpetuity, as encapsulated in the incorporation, maintains in corporate law today.

¹⁵ Needless to say, this relationship involves the connection between the goals of the corporation and the activities (both cognitive and material) necessary to achieve them. In other words, the relationship between goals and activities aligns with the traditional attitude of corporations to perpetuity. This issue is strictly dependent on the historical development that recognized the corporation as a privilege conveyed to groups with a purpose which could create a public benefit.

2. Incorporation theory in the reasoning of Innocent IV: the eternal dimension of corporate form

The eternal nature of corporations had its origins in the medieval theory of personhood and in the fictional design of a legal person as a legal body, which had obliterated its mortal nature for theological and practical reasons. The origins of corporate reasoning are generally connected to the theory of Pope Innocent IV, Sinibaldo de Fieschi¹⁶ (1195-1254). In the XIII century, it was common for the Pope to decide certain practical questions in a casuistic way while including general observations in order to rationalize the decision¹⁷. Sinibaldo, who had analyzed the types of legal bodies of his day in depth in his scholarship¹⁸, was fully aware of the variety of forms that moral persons could assume (hospitals, *ecclesiae*, cities, universities, and monastic orders). At that time, the Church, as well as its different particular emanations, was the living proof of the durability of communities that had enjoyed preliminary versions of the corporate form. However, in the mind of Sinibaldo, for theological reasons, the Church was a unique type of legal body. It was not founded by the free will of its members but by God himself, and, therefore, it had to be universal and immortal (*ecclesia numquam moritur*).

Pope Innocent IV drew up the incorporation theory in two passages, which outlined two key determinations and rationales that informed the understanding of his fiction theory.

¹⁶ A. Melloni, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Marietti, Genova 1990.

¹⁷ M. Koessler, *The Person in Imagination or Persona Ficta of the Corporation*, in «9(4) *Louisiana Law Review*», (1949), p. 437.

¹⁸ Innocentius IV, *Commentaria in quinque libros decretalium*, Venezia 1570 annotated extensively by F. Ruffini, *La classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV) ed in Federico Carlo di Savigny*, Fratelli Bocca, Città di Castello 1898.

1. The first key passage referred to the announcement of the rule that ecclesiastical corporations (*collegia*) could deliver an oath sworn by a single person representing the college, rather than oaths respectively sworn by several members. Pope Innocent's rationale for this decision being, "since the college is in corporate matters figured as a person"¹⁹. This passage suggests that a *collegium* should have been imagined as a human individual, but, far from establishing a total identity, the Pope was ultimately recommending that a legal technique/device be employed to solve conveniently practical problems – and this innovation was "the treatment of a corporation as a separate legal entity".
2. Furthermore, Pope Innocent IV determined that an *universitas* could not be sanctioned by excommunication. The rationale given was the following: "since corporation as well as Chapter, Tribe, and so on, are legal terms rather than names of persons"²⁰. In other words, Pope Innocent IV was aware of the reasonable limits of the legal fiction conveyed by the aforementioned passage. That is to say, while the corporation could have been treated *as if* it were human, it was actually not a human and, therefore, the law could not have been extended to matters where the legal measure was based on the assumption of the existence of a human soul in the subject (as with excommunication).

Much better than in the past and for the first time expressly, these determinations and rationales shaped the legal personality of the Church. Firstly, the corporation was considered as a separate legal entity to its members. Secondly, being considered a separate legal entity, it had inherent limitations as a legal fiction and could not have been treated as though it were a natural human being. It should be noted that Sinibaldo

¹⁹ Koessler, cit., p. 437.

²⁰ Ivi, p. 438.

focused on the twofold problem of the nature and the effects of the corporate idea. More exactly, Sinibaldo strived to solve a double-barrelled issue: on one side, distinguishing the legal and eternal institution of the Church from the physical bodies of the faithful; on the other side, establishing a legal entity to carry out and achieve the economic goals of charity, solidarity, and public assistance of the religious community. In order to do so, Sinibaldo applied the widely cited St. Paul's metaphor of the Church as a body (*corpus mysticum*) in an "organic" and systematic way. According to the Pope, under certain circumstances, the community was a totality giving meaning and values to its single parts. The analogy with the physical person led Sinibaldo to reason about the body as well as about the agency profile. Furthermore, he was the author of a specific rationale about what moral implications the passing of time might have on the application of the corporate form. To this point, his words were as follows:

Universitas non potest excommunicari; quia impossibile est, quod universitas delinquat; quia universitas sicut est capitulum, populus, gens, et huiusmodi, nomina sunt iuris, et non personarum; ideo non cadit in causa excommunicatio²¹.

The underlying legal motive for such reasoning was that a corporation was the same after the commission of a crime as it was at the time of a given crime. The consequences of a criminal condemnation would also stay with those who would be born long after the commission of the crime, but – Sinibaldo asked – how could such individuals ever consent to the delictal action? In his view, such a result would have been supremely unfair²²:

²¹ Innocentius IV, cit., caput LII, X, De Sent. Exc., p. 557.

²² M. J. Rodriguez, *Innocent IV and the Element of Fiction in Juristic Personalities*, in «Jurist», **XXII** (1962), 3, p. 300.

eadem est universitas, quae est tempore delicti, et quae futuro tempore, quae nullo modo delinquant; esset autem multum iniquum, quod huiusmodi, qui nullo modo delinquant, excommunicarentur²³.

Eventually, the juristic implications of the corporate form of the Church were also investigated from the point of view of property rights. In the earlier discussions on the ownership of the property, it was generally assumed that property remained with the local community in some way. Innocent IV definitely held that the *dominium* was vested in the whole *aggregatio fidelium*, given that the Pope was the head of the body (*corpus Christi*):

non praelatus sed Christus dominium et possessionem rerum ecclesiae habet... vel ecclesia habet possessionem et proprietatem... id est aggregatio fidelium quae est Corpus Christi capitis²⁴.

A remarkable effect of the diffusion of the standardized, corporate form must be highlighted: as the corporate status of churches, monasteries, and charitable bodies proliferated, the subsequent legal rights bestowed on individuals through corporate membership became more precisely defined and legally effective. For example, memberships in a cathedral chapter gave canons the right to a prebend that could be defended in ecclesiastical courts against any counterclaim or in the case of misrecognition of duties²⁵.

Therefore, Sinibaldo not only received the credit for outlining the perpetual nature of the corporation, but also for defining its moral and legal consequences and, in so doing, established an original and inde-

²³ Innocentius IV, ivi.

²⁴ B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge at the University Press, Cambridge 1955, p. 140.

²⁵ J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas, San Paolo, Ciniello Balsamo 1998, p. 494 ss.*

pendent paradigm of legal subjectivity. The completeness and functionality of this model, in the following centuries, came to be known as the reason for the success of the theory in medieval public law.

In summary, in Sinibaldo's day, the range of the legal entities (*universitates*) was extensive and varied, in that it included not only ecclesiastical entities but political bodies, as well. Some aspects of the theory were already applied to monastic orders, universities, hospitals, kingdoms, cities, and even to bridges²⁶, but the benefits of the application of an organic corporate form to the different entities of the universal Church were enormous.

The theory served both abstract and practical purposes. Pre-existing but primitive forms of corporate personhood were specified and unified under the universal organization and legitimation of the Roman Church. The advantages of the corporate form for proprietary interests and the effectiveness of a perpetual agency of hierarchy was immediate. Lord Bracton, writing in the XIII century, noted:

If an abbot, or prior claim land in the name of their church upon the seisin of their predecessors the declaration should not be from abbot to abbot, or prior

²⁶ In medieval times, the building and maintenance of a pons (bridge) was often considered a pious act that could deliver one from sin. To accomplish these tasks, congregations with a moral personality were founded. After its construction, the bridge could become an autonomous institution bearing legal personality. In such cases, its rights were administered by a community whose members would maintain the structure and give some kind of assistance to travellers and pilgrims crossing it. A famous example of such a corporation is the Avignon bridge. See M. Nice Boyer, *The Bridgebuilding Brotherhoods*, in «Speculum», XXXIX (1964), 4 (Oct., 1964), p. 639 and 641-642. See also, <https://www.catholic.com/encyclopedia/bridge-building-brotherhood>. In the same vein, guilds and other lay congregations were also interested in religious activities to obtain recognition of their personhood. For example, guilds sponsored masses, prayers for the dead, church building, religious art, plays and parade floats based on the Bible or the lives of saints, see A. Porterfield, *Corporate Spirit. Religion and the Rise of the Modern Corporation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018, pp. 44-45.

to prior, nor should there be mention of the intermediate abbots or priors, because in colleges and in chapters the same corporation always remains, although they all die successively and others are substituted in their place, as may be said of flocks of sheep, where there is always the same flock, although all the sheep or heads successively depart, nor does any individual of them succeed to another by right of succession in such manner that the right descends by inheritance from one to another, because the right always pertains to the church, and remains with the church. And accordingly if the abbot or the prior, the monks or canons successively die, the house remains to eternity²⁷.

This excerpt shows the extent to which Sinibaldo's conceptualization was ready to intercept the needs already present in the different branches of the Church, contemporaneously satisfying exigences of independence, self-regulation, and economic power. Even the most distant monasteries scattered throughout Europe would have been able to claim their autonomy on the basis of belonging to the body of the Church. This autonomy would have implied some legal privileges toward political authority (and ecclesiastical authority, as well) regarding property rights, the right to sue and be sued, as a unitary entity, a centralized system of management of properties, and the power of jurisdiction on the members. These conditions made the religious orders, then spreading across Europe, a force that marked the social and economic development of the region for centuries. Needless to say that the perpetuity of their legal nature contributed to this far-reaching achievement.

3. Perpetuity in monastic corporations

By the XI-XII century, a great number of monasteries spread across Europe. These institutions represented a big variety of religious orders that were animating the religious life of that time. For such institutions to survive, the growing ranks of monks needed to develop methods to fi-

²⁷ Henry of Bracton, *Treatise on Laws of England*, (c. 1264), Vol. 5, Twiss's Ed., p. 447.

nance their religious activities. In spite of the preconceptions and stereotypes about the anti-materialistic style of life at that time, monasteries and monks were among the most prevalent and creative sources of economic activities, loan capital, and investment practices. Of course, monasteries were institutions in which the cenobitic style of life stimulated the long-term aspects of communal life²⁸. Clearly, the perpetual nature of monasteries was grounded on a sound symbolic field: the body and the name of the saintly founder was preserved in the dedicated church or in the cemetery to carry his memory through generations and into eternity²⁹. Moreover, monasteries made their perpetual nature an element of their legal structure while trying to achieve economic goals in a similar way to that of modern and contemporary corporations, thus their charters and statutes are the place to find information about the implications of perpetuity in early corporate reasoning.

Among the variety of legal entities that inhabited Medieval society, monasteries were very similar to contemporary sophisticated and multinational corporations in many respects³⁰: first of all, they were an extraordinary example of legal persons who shared the eschatological

²⁸ According to Emile Durkheim, there were two circuits of social life: the first, the everyday, is the short-term, individuated and materialistic one; the other, the social, is the long-term, collective and idealized one – even spiritual, as cited in C. Hann, K. Hart, *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*, Polity Press, Malden MA 2011, p. 94. To the minds of many, the topic of economics falls under the first circuit, whereas most societies attempt to subordinate this to their own cultural or religious conditions, i.e., the second circuit, cf., B. Jansen, *The Monastery Rules. Buddhist Monastic Organization in Pre-Modern Tibet*, University of California Press, Oakland-CA 2018, p. 85.

²⁹ R. Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshipers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton University Press, Princeton 2013.

³⁰ R. Roehl, *Plan and Reality in a Medieval Monastic Economy: The Cistercians*, in «The Journal of Economic History», **XXIX, No. 1**, The Tasks of Economic History (Mar., 1969), pp. 180-182. The Cistercian economic program might be categorized as a “firm” rather than a “national” plan (to employ somewhat anachronistic terminology); that is to say, it was related to the economy of an individual monastery but it

nature of ecclesiastical corporations but were also interested in carrying on economic activities to maintain their properties, self-government, and, sometimes, autonomous wealth. The constitution of the monastic community would have depended on a charter that organized the legal structure of the monasteries, their representatives, their religious and secular purposes, as well as their internal organization. Needless to say, this model resembles the process of incorporation by law which was later adopted and utilized by the modern English and American law practice³¹. To put it simply, religious communities established themselves through their own constitutions (*constitutiones*), their self-governing norms. Even though from the fifth century onwards an increase in the number of Latin *regulae* occurred, the principle according to which the *regula* was considered the foundational legal category was never challenged. In spite of the different names that these deeds may have, like *charismata*, *decreta*, *praecepta*, *leges*, *normae*, *institutiones*, *instituta*, *ordines*, they were the legal charter of the monastery³².

was capable of indefinite reiteration, in as many abbeys as might be desired. Thus, the provision was made for the growth and expansion of the Order, p. 180.

³¹ L.P.Q. Johnson, *Law and Legal Theory in the History of Corporate Responsibility: Corporate Personhood*, in «35 Seattle University Law Review», (2012) 1135.

³² A. Diem, P. Rousseau, *Monastic Rules (Fourth to Ninth Century)*, in A. Beach, I. Cochelin (eds), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 181. In summary, until the end of the sixth century we must approach the development of monasticism under three premises. First, there was no one monasticism but rather an infinite variety of more or less “regulated” monasticisms. Second, the textual basis of monastic life – its *regula*, if we want to call it that – could manifest itself in yet another confusing variety of different texts and genres. A *regula* can hide in a story, in an ascetic admonition, in a theological treatise, in a letter, in a charter, in a law, or in the acta of councils of concerned bishops. Third, there was, however, a slow development toward a “regulated” way of life that did use *regulae* as we know them in the way that we expect them to be used. Benedict, the Master, and, to a certain extent, Caesarius could already make the claim that there was no alternative to a regulated communal life: you either live *sub regula vel abbate* or you are a *monachus gyrovagus* or *sarabaita*.

A second pillar of the monastery that resonates similar to contemporary board of directors was the authority and role of the abbot as a representative of Christ and as supreme judge³³. Given that the abbot was elected for life, there could be no separation between the law and the abbot, therefore, the nature of the monastery was based on an enduring perspective or, at least, on the long-lived perspective of the abbot. Other legal principles were expressed in other minor rules, such as oblation, vows, internal hierarchy, elections, and the rules concerning the personal *status* of monks.

As far as the members of the corporation were concerned – the monks –, the long-durée perspective regarded them, too. Monastic *Regulae* were usually considered as *regulae totius vitae* and were intended to regulate the individuals' existences (*tota vita*), including daily business activities. In the *regulae vitae*, moral and legal regulation had to cover every aspect of the life of the monks. This characteristic was clearly expressed in the formula, often repeated in different charters, according to which monks had to obey *usque ad mortem*. As Bernardo of Chiaravalle wrote, bring obedience “up to death” means making the limits of obedience (*oboedientiae limes*) coincide with the limits themselves of the time (*ipsa extremitas temporis*) in which existence takes place. The duration of obedience is life-long, and the end of obedience coincides with the very end of life³⁴.

³³ G.D. Guyon, *Un grand juriste européen: Saint Benoît de Nursie*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», (2003), 10, pp. 49 ff. G. D. Guyon, *Le temps et le droit dans la Règle bénédictine (Il tempo ed il diritto nella Regola benedettina)*, in “Le temps et le droit, Actes des journées Internationales de la Société d’Histoire du Droit” (Il tempo ed il diritto, Atti delle giornate Internazionali della Società di Storia del Diritto), Nizza 2000, Università di Nizza “Sophia Antipolis”, Centro di Storia del diritto, Nizza 2002, pp. 37-50.

³⁴ Bernardo da Chiaravalle, *De praecepto et dispensatione*, in *Opere di San Bernardo*, I, Fondazione di studi Cistercensi, Milano 1984, p. 516 ff.

Another similarity to the contemporary business corporation regarded the objective of the legal entity, called the *propositum*. The *propositum* had to uphold both the individual and the communal purpose³⁵ of the monastery and represented the core ideal that permeated the institution and, in a broader sense, monastic law. More practically, it was the institutional goal and served to regulate present and future aspects of the life of the monastery and the monks. For example, the *Carta Caritatis Prior*, which was drafted before the 1119 by Stephan Harding, the second abbot of Cîteaux, pointed to a future that had to be regulated. This objective foresaw further steps and activities, like the formation of an organization of common life, and was universally respected in spite of the great distances; finally, it was upheld by the mutual responsibility of all its adherents.

For these reasons, the moral and legal legacy of perpetuity became a general characteristic of the monastic communities, and therefore, practical activities were also affected. In summary, a perpetual³⁶ written text,

³⁵ This idea is not so far from the contemporary conception of the social economic function of corporations. For example, the American Law Institute provided a regulation to balance the economic function of the corporation and the social function, *Principles of Corporate Governance: Analysis and Recommendations* § 2.01 (1994): 2.01 The Object and Conduct of the Corporation

(a) Subject to the provisions of subsection (b)... a corporation should have as its objective the conduct of business activities with a view to enhancing corporate profit and shareholder gain.

(b) Even if corporate profit and shareholder gain are not thereby enhanced, the corporation in the conduct of its business:

(1) Is obliged, to the same extent as a natural person, to act within the boundaries of law;
 (2) May take into account ethical considerations that are reasonably regarded as appropriate to the responsible conduct of business; and
 (3) May devote a reasonable amount of resources to public welfare, humanitarian, educational, and philanthropic purposes.

³⁶ As mentioned, in religious literature, the notion of everlasting existence is sometimes expressed by the word ‘sempiternal’, whereas ‘eternal’ may be ascribed to a secondary metaphysical sense, one not conditioned by time and reserved for God.

a person elected for life, and organizational *regulae totius vitae* were the pillars of the corporate organization of the monastery, and its legal basics were regulated on “long-durée” normative purposes. Unlike the common people who were used to living in secular time (*saeculum*), the monks lived in eternal time, that is to say that every moment of the monk’s life was sacralized by its submission to the *Regula* (the monastic law). As a result, the specific quality of the temporal dimension of monastic life was so crucial that it influenced many other aspects of life, even economic activities. Yet, in spite of this philosophical and religious mindset regarding the practical administration of property and the relationship between the community and the outside world, long lasting goals and contingent conditions were regulated to balance perpetuity and flexibility. The institutionalization of a religious community, and, even more so, that of a congregation of monasteries, did not come to an end with the first acts of foundation. Thus, one of the greatest achievements of a future-oriented stance was the development of an awareness that the validity of the perpetual principles of the monastic organization was dependent on a certain flexibility when it came to their enforcement. Above all, an organization that at the beginning may have seemed suited to a particular goal had to be constituted in a way that made change possible. This was the only way that allowed for the possibility of reacting both to internal decline and to changing outward circumstances, to correct mistakes and to adapt anew – essentially, to regenerate itself. The Cistercians precociously institutionalized perpetual reform as the duty of their periodical *capitulum generale*. The other orders then followed. The Premonstratensians, for example spoke of a “repairing of the order” that was to happen every year at this gathering. Of the highest importance, in this regard, was the need to distinguish precisely between that which was to be upheld as unchanging and that which could be changed. For example, Peter the Venerable, as leader of the Cluniac order, brought the point home compellingly for monastic affairs in the first half of the XII century. As he explained in the prologue of his statutes, what was immutably prescribed by God as an eternal law was not to be changed by man. By contrast, that which had mere-

ly been commended to humanity as useful, however, could very well be changed. Thus, all that concerned (monastic) virtue was to remain unchanged, whereas the means of assistance that led to virtue could certainly be modified – not the principles of faith, hope, and love, but rather the regulations governing fasting, vigils, manual labor, and so on. All orders adopted similar conceptions³⁷.

The perpetuity of monasteries was a motivating factor for investment in many ways. Actually, the corporate shield of monasteries was a motivating factor for wealthy lay families seeking protection for their properties and estates. During the Carolingian era, the Archbishop Boniface criticized the practice of religious charters being granted to noblemen by the king, given that by utilizing charters of incorporations monasteries could become economic assets that elites could invest. For example, lands to protect could have been donated by wealthy families to the king. Utilizing a charter of incorporation to legalize these properties, such as monasteries or churches, the king, in turn, might bestow that monastery on a favored subject (such as an abbot), with the result that the latter may be afforded the possibility to live a lay (or religious wealthy) life and have churches and monasteries granted to him. More broadly, noble and wealthy families were interested in the regime of the property of such institutions that shielded them from expropriations and taxes. By founding monasteries, such families received spiritual benefit and kept lands and wealth from being divided through inheritance and under their control. In fact, monastic properties might be managed by sons, daughters, or widows who acted as proprietors in their role as abbots or abbesses³⁸.

³⁷ G. Melville, *The Institutionalization of Religious Orders (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, in A. Beach, I. Cochelin (eds), cit., p. 797.

³⁸ See for this example, Porterfield, cit., pp. 32-33. A similar system of lay ownership was present in the Buddhist tradition, see G. Schopen, *Lay Ownership of Monasteries and the Role of the Monk in Mulasarvastivadin Monasticism*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», XIX (1996), 1, p. 84.

This brief review of the practical applications of perpetuity to the organization of monasteries demonstrates the extent to which the corporate form had advantages not only in the ideological but also in the economic sector. At a later date, similar advantages would be extended to secular trade companies and commercial societies. In the meantime, incorporation theory was applied in the political and public sphere, and the perpetual nature of corporate forms widely discussed and emphasized. An understanding of those transformations is necessary for comprehending the implications of perpetuity on the structure and the potential of the “what-it-perpetually does” notion of incorporation today.

4. Perpetual corporations in medieval and modern public law

During the Middle Ages, the theory of incorporation influenced not only the notions of legal reasoning but also those of legal imagination³⁹. Generally speaking, the word “corpus mysticum” was part of the political jargon and referred both to the ecclesiastical and the secular collective entities⁴⁰. The metaphor of the body was part of the political medieval aesthetic⁴¹ and was used to discuss the relationship between the head and the body itself. Through understanding both *ecclesia et regnum* as *corpora*, there was also considerable space for reflection on the relationship between the head and the body. Moreover, the question of whether the church was a *persona ficta* seemed to imply the legal possibility that

³⁹ A.W. Machen Jr., *Corporate Personality (continued)*, in «Harvard Law Review», **XXIV** (1911), 5, p. 361.

⁴⁰ C.J. Nederman, *Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages*, in «Pensiero politico medievale», **II** (2004), pp. 59-87.

⁴¹ E. Steiner, *Piers Plowman, Diversity, and the Medieval Political Aesthetic*, in «Representations», Vol. 91, No. 1 (Summer 2005), p. 4 ff.

it did not exist in the way a physical person did⁴². The perspective that clung to the transience of the body and its decay was obliterated by analogical reasoning. On the contrary, the metaphor fostered the eternity of the legal persons. This misrepresentation of reality had a political motivation which was that of supporting the stability of the ecclesiastical authority, a quality that was taken for granted because the *ecclesia universalis* was founded by God himself, and, therefore, it could not be a mortal entity, – as said before, *ecclesia numquam moritur*⁴³.

To achieve the same goal, the stability of secular entities, the theory of the corporation as an artificial person was powerful in shaping subsequent medieval theories concerning political power. Alongside ecclesiastical entities, cities began to assume the organization of corporate entities in order to achieve some degree of independence from the imperial power, as well as from the papacy⁴⁴. The famous scholar Baldus De Ubaldis was the jurist that most developed this topic, applying the same theory to the collective as that which the different city-states were experiencing. According to Baldus, the *populus* as an abstract entity was, legally speaking, one person. In order to describe the dual nature of the *populus* as a corporeal unity composed of its members, he designated it as a *persona universalis*⁴⁵ – one person composed of many. A corporate body of this sort still had an attribute denied to its members: a *persona*

⁴² P. J. Stern, *The Corporation in History*, in G. Baars & A. Spicer (eds), *The Corporation: A Critical, Multi-Disciplinary Handbook*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 22.

⁴³ L. Ribarevic, *Leviathan and Medieval Universitas: Hobbes's Debt to Canon Law*, in «History of Political Thought», XXXVIII (2017), 1, p. 100.

⁴⁴ A. Porterfield, *Religious Roots of Corporate Organization*, in «Settle University Law Review», XLIV (2021), p. 476.

⁴⁵ The use of the concept of “universal” in political medieval language can be misleading. It becomes clearer if one considers that the Latin etymology derives from the expression “*ad unum vertere*” which roughly means to convert many things into a unity. It should be noted that a general rule of Roman law contended that what was publicly done by the majority applied to everyone, “*Refertur ad universos, quod pub-*

universalis was also a *persona perpetua* and, therefore, immortal⁴⁶. This specific point requires an excursus: many of Baldus' interpreters made reference to the Roman jurist Alfenus Varo, a previous source for the notion of the immortality of the *populus*. In the Digestus (D.5.1.76)⁴⁷, Alfenus considered the people as a "thing" that did not modify itself because of a change in its elements. This statement from Alfenus had no direct connection to corporation theory and contended only that the concept of *people* is constant; that is to say, whether they are alive today or died over a hundred years ago is inconsequential. This excerpt was mentioned by the Glossators to indicate the principle of perpetuity of the people. Baldus, commenting on this passage, linked this principle to the corporate form of cities. According to Baldus, the city-community

lice fit per maiorem partem", see D. 50, 17, 160, 1, thus the principle of majority easily turned into a principle of universality.

⁴⁶ Quoting Baldus: "[...] *populus proprie non est homines, sed hominum collectio in unum corpus mysticum et abstractivum sumptum, cuius significatio est inventa per intellectum*" (ad C.7.53.5: Baldus de Ubaldis, *Lectura in VI-IX libros Codicis*, Johannes Siber, Lyon, 1498, fol. 236r).

⁴⁷ Alfenus, libro sexto digestorum. Proponeretur ex his iudicibus, qui in eandem rem dati essent, nonnullos causa audita excusatos esse inque eorum locum alios esse sumptos, et quaeretur, singulorum iudicium mutatio eandem rem an aliud iudicium fecisset. respondi, non modo si unus aut alter, sed et si omnes iudices mutati essent, tamen et rem eandem et iudicium idem quod antea fuisset permanere: neque in hoc solum evenire, ut partibus commutatis eadem res esse existimaretur, sed et in multis ceteris rebus: nam et legionem eandem haberi, ex qua multi decessissent, quorum in locum alii subiecti essent: et populum eundem hoc tempore putari qui abhinc centum annis fuisset, cum ex illis nemo nunc viveret: itemque navem, si adeo saepe refecta esset, ut nulla tabula eadem permaneret quae non nova fuisset, nihilo minus eandem navem esse existimari. quod si quis putaret partibus commutatis aliam rem fieri, fore ut ex eius ratione nos ipsi non idem essemus qui abhinc anno fuisset, propterea quod, ut philosophi dicerent, ex quibus particulis minimis consisteremus, hae cotidie ex nostro corpore decederent aliaeque extrinsecus in earum locum accederent. quapropter cuius rei species eadem consisteret, rem quoque eandem esse existimari.

was perpetual because it was universal – a person composed by many – and, thus, was as a corporation⁴⁸:

The people however never die – as this text says – [...] My question is whether a city, continuing to exist through new citizens who are adventitious rather than native ones, is said to be the same city. My answer is that it is [...] because a universal cannot die just as mankind cannot die⁴⁹.

Here, more exactly, are the Latin words of Baldus on this point:

Quero nunquid civitas durans in novis civibus non naturalibus sed adventitiis dicatur eadem civitas? Respondeo sic [...] quia quod universale est non potest morte perire sicut homo in genere non moritur⁵⁰.

What is significant, from the perspective of political theory, is Baldus's acute perception of the abstract and perpetual aspects of the *populus* of a city-republic and, more broadly, the universal nature of the goals of the legal person which was the reason for the perpetuity of the legal person. In turn, the corporate form was the legal instrument to achieve political stability and community goals in perpetuity. Connecting “general” interest to “perpetual” action was the original contribution that secular jurists, like Baldus, gave to the theory of incorporation: the corporation was a self-standing legal entity with its own interests, one that corresponded to the collective interest of the people. Given that the people are a perpetual entity, their interests cannot be identified

⁴⁸ J. Canning, *Kantorowicz's Interpretation of Baldus' Corporation Theory in the Light of Later Research*, in Thomas Frank, Daniela Rando (eds), *Ernst Kantorowicz (1895-1963). History as Cultural Inquiry*, Pavia University Press, Pavia 2015, p. 116 ff.

⁴⁹ J. Canning, *The Political Thought of Baldus De Ubaldis*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 189 and J. Canning, *The Corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in «History of Political Thought», I (1980), 1, p. 9 ff.

⁵⁰ Baldus de Ubaldis, *Commentarium super pace Constantie*, ad v. “Imperialis clementie”, Leonardus Gerla, Pavia 1495, fol. 1v.

in a specific moment of time; they can be considered as a continuing process of reification of the collective interest in the long run, which requires the perpetual autonomy of the government of the city.

For the same political objectives, the theory was further developed by another generation of legal scholars, the Commentators, who agreed that because the people were perpetual, they could enact measures which were similarly perpetual, as in the case, for instance, of legislation and banishment. Soon, this logic was implicitly or explicitly extended to any corporate and secular body, such as the University of Bologna⁵¹.

Furthermore, the authority of kingdoms was supported through a variation of the same theory involving, this time, the body of the king⁵². The continuity guaranteed first by the Church and then by law was now ensured by the *corpus* of the king himself, which never died, so to speak, being the eternal body of the State. A similar notion was even elaborated

⁵¹ It is not by chance that William Blackstone, in discussing the difference between mere associations and the “artificial person” of the corporation in his *Commentaries on the Laws of England*, chose the representation of a college in a university: «If this were a mere voluntary assembly, the individuals which compose it might indeed read, pray, study, and perform scholastic exercises together, so long as they could agree to do so; but they could neither frame, nor receive, any laws or rules of their conduct; none, at least, which would have any binding force, for want of a coercive power to create a sufficient obligation. Neither could they be capable of retaining any privileges or immunities; for, if such privileges be attacked, which of all this unconnected assembly has the right, or ability, to defend them? And, when they are dispersed by death or otherwise, how shall they transfer these advantages to another set of students, equally unconnected as themselves? ... But when they are consolidated and united into a corporation, they and their successors are then considered as one person in law: as one person, they have one will, which is collected from the sense of the majority of individuals: this one will may establish rules and orders for the regulation of the whole, which are a sort of municipal laws of this little republic», see W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England in Four Books*, Edition J.B. Lippincott Co., Philadelphia 1893, Book I, Chapter 18, Of Corporations, pp. 467-468.

⁵² E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

by the “corporation sole” in England⁵³, where the legal entity entailed a separate personality for an individual position in the church (e.g., the bishop), where all the successors of that role were considered as a single entity. In the same vein, the advantages of applying perpetuity to political powers emerged even more strongly in the modern age, when applied to the public law and to the theory of the national State⁵⁴: State, as defined by Hugo Grotius, was not the fruit of a divine commandment, the very outcome of original sin, but the result of a contract between individuals intended to ensure social peace. The State was now a body of which the king was only the head. To this point, Grotius states:

nam imperium, quod in Rege est ut in capite, in populo manet ut in toto, cuius pars est caput⁵⁵.

Given the caducity of the king’s body, in the subsequent modern political imagination, the “corpus” was tacitly supplanted by the metaphor of the machine, and this substitution had several effects on the concrete organization of the State and its activities. Therefore, it is no wonder that, in Hobbes, the images of a mechanism definitely prevailed. It was a reversal of medieval organicism, in which the model was mathematical-mechanistic and transmitted directly by nature. For example, in the introduction of Leviathan, institutions were no longer bodies, but cogs⁵⁶.

⁵³ T.F. Bathurst, *The Historical Development of Corporations Law*, in «37 Australian Bar Review» 217 (2013), p. 218.

⁵⁴ J. McLean, *Pluralism and the Personality of the State by David Runciman*, in «The University of Toronto Law Journal», XLIX (1999), 1, pp. 123-149.

⁵⁵ F. Todescan, *Dalla «persona ficta» alla «persona moralis». Individualismo e matematicismo nelle teorie della persona giuridica del sec. XVII*, in «Quaderni fiorentini», XI/XII (1982/83), tomo I, p. 64.

⁵⁶ <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>. Court decisions sometimes referred to corporations as robots, see *Wrigley v. Notting-*

This set of ideas, concepts, and imaginaries would have increasingly involved the private sector and business schemes: in the context of the modern state, public and private systems take shape, which differ according to whether individuals have come together to pursue their respective purposes or interests, at the initiative of the sovereign or by a private entrepreneur⁵⁷. Thus, the further development of the modern business corporation is often described as a process of migration of the corporate form from a public to a private capacity⁵⁸. Even these private systems operate through the legal imagination and theory of representation but with a basic difference: while, in the first case, the merger with the sovereign was perfect and the submission was absolute, in the second case, it was subject to the sovereign and was, therefore, limited to specific areas. Among the so-called “contract theorists”, Grotius – again – understood colonial trade companies as bodies that operated simultaneously within and externally to the sovereignty of the state, especially in the extra-European world⁵⁹. Grotius had the Dutch East India Company in mind along with its vast geographical range of action⁶⁰, but he did not address the perpetuity of the legal person or, better put, took for granted the perpetual nature of the corporation and did not individuate the implications this perspective could have on legal personhood and legal agency.

Later, the original canonist paradigm of the perpetual corporation carried through into the Anglo-American law for practical reasons. The

ham, 141 S.E. 2d 859, 861 (Ga. App. 1965), rev'd on other grounds, 144 S.E. 2d 749 (Ga. 1965).

⁵⁷ Todescan, cit., pp. 82-83.

⁵⁸ D. Ciepley, *Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation*, in «107(1) American Political Science Review», (2013), p. 141.

⁵⁹ S. Gialdroni, *East India Company. Una storia giuridica (1600-1708)*, il Mulino, Bologna.

⁶⁰ P.J. Stern, *The Company-State. Corporate Sovereignty & the Early Modern Foundations of the British Empire in India*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 41 ff.

purpose of the separate holding of property was essential for permitting the aggregation of capital and, indirectly, for achieving the global commercial goals of the new colonial businesses. The charters of incorporation afforded some contractual remedies to merchants' joint stock companies in case of unincorporated ventures⁶¹, and the emergence of early modern nation-state was crucial for the application of this organization to the business law⁶². In modern England, for example, the State used incorporation to control merchants' groups through the concession of privileges and to exploit their enterprises to reach new markets in the colonies of India and America⁶³. Because the State held the power to withhold chartering, it was able to demand that such business corporations take the public interest into account. In the American colonies, churches, religious societies, and religious colleges were also quite common, and some already had charters granted by the Parliament or the King. These ecclesiastical models of corporate form permitted lay organizations and businesses to seek a recognition of this same privilege. The benefit was reciprocal: not surprisingly, in colonial America, Roger Williams was able to argue that government should protect religious freedom and access to corporate association by placing churches on the same footing as any other corporation, a body of professionals, or a business⁶⁴. In Anglo-American law, successive landmarks included the

⁶¹ P.G. Mahoney, *Contract or Concession. An Essay on the History of Corporate Law*, in «Georgia Law Review», XXXIV (2000), p. 884 ff.

⁶² J.P. Davies, *Corporations. A Study of the Origin and Development of Great Business Combinations and of their Relations to the Authority of the State*, Volume II, Putnam's Sons, New York-London 1905, pp. 66 ff.

⁶³ P. Ireland, *Capitalism without the Capitalist: The Joint Stock Company Share and the Emergence of the Modern Doctrine of Separate Corporate Personality*, in «Legal History», XVII (1996), 1, pp. 40 ff.

⁶⁴ R. Williams, *The Bloody Tenent of Persecution, for cause of Conscience, discussed*, London 1644, p. 25.

English decision “Case of Sutton’s Hospital”⁶⁵ and the American decision “Dartmouth College v Woodward”⁶⁶. In both of them, the profile of perpetual succession was a fundamental step of the rationale. The corporate ontology definitely entailed the creation by charter of an actual entity capable of deploying its powers and activities without limits – like God himself – toward an undefined future⁶⁷.

5. Conclusion. The hidden morality of corporations

The perpetual powers and eternal perspectives of corporations are not organic but a creation of western legal culture⁶⁸. Such principles reflect an idea which grew out of a specific religious, cultural and historical environment. The first perpetual corporation was the Church and its associations. The same relationship between “universal” purposes and institutional goals was the reason for which secular and public bodies – cities, kingdoms, states – have progressively adopted this enduring perspective of legal protection. Later, a broader spectrum of the uses of corporations for business was developed. Around the early XVI century,

⁶⁵ D. Chan Smith, *Earthly Cities: Common Law Corporate Ideas and the Case of Sutton’s Hospital*, draft on file with the author. Interestingly enough, the author states that the public purpose of the corporation arose not because incorporation was a concession of the state but rather because a corporation was a form of government that brought order to society, a type of order inspired by theological ideas [and ecclesiastical jurisdiction, even though the author refers rather to the notion of “economic theology”], p. 36 of the draft.

⁶⁶ *Dartmouth College v Woodward*, (1819), 4 Wheat 518 (USSC) at 35, and see its comment, M.M. Blair, *How Trustees of Dartmouth College v. Woodward Clarified Corporate Law*, in «Vanderbilt Law Research Paper», Posted: 20 Apr 2021 https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3830603.

⁶⁷ D. Litowitz, *The Corporation as God*, in «Journal of Corporation Law», XXX (2005), 3, p. 504; R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, 2004.

⁶⁸ For a comparative analysis, see G. Anello et al., *Sacred Corporate Law* in «45 *Seattle University Law Review*», (2021), p. 413 ff.

the corporate form evolved from “a hallmark of religious and political life”⁶⁹ to a significant option for the coordination of commercial life that led to joint stock companies and the models of the Dutch VOC and the English East India Company⁷⁰. Eventually, these companies overcame the obsolete and unstable commercial partnerships of the Mediterranean region⁷¹ and inspired the contemporary global competitive forms of enterprise. Many years after its creation, the legal concept of corporation was broad enough and flexible enough to accommodate a wide range of circumstances: ecclesiastical corporations, monasteries, municipalities, brotherhoods, companies, Indian tribes⁷², and the Crown⁷³.

However, ecclesiastical institutions were not business-corporations, or, at least, the organization of the Church did not aim to directly serve material and economic interests. Rather, it sought to guarantee the stability and the long-lasting duration of its political and legal authority. For this reason, at present day, it might look like business corporations have nothing in common with their historical precedents. Nothing but perpetuity.

Coming to the contemporary, many large companies are primarily agents of commerce and serve huge economic interests. Ladell McWhorter observed the following:

⁶⁹ Stern, *The Corporation*, cit., p. 25.

⁷⁰ D. Ciepley, *Member Corporations, Property Corporations, and Constitutional Rights*, in «Law & Ethics of Human Rights», **XI (2017), 1**, p. 25.

⁷¹ G. Mignone, *Un contratto per i mercanti del Mediterraneo. L'evoluzione del rapporto partecipativo*, Jovene, Napoli 2005; T. Kuran, *Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation*, in «Journal of Economic Perspectives», **XVIII (2004), 3**, pp. 78 ff.

⁷² According to Welters, cit., p. 451, Indian tribes also meet the essential requirements for corporate status: they have the sanction of the state, the capacity to own property separate from the members, and perpetual succession.

⁷³ McLean, cit., p. 145.

Human beings can and do form collective entities with intentions and capacities to act that exceed them as both individuals and aggregates. Such entities can become significant political forces – witness for-profit corporations. Over the past century, we have seen for-profit corporate entities overwhelm the power of many governments – which have at times themselves been understood as corporate entities – and reshape the world. Most governments today cannot effectively withstand corporate forces and, in any case, most are not very responsive to people’s material needs. We need entities that can, and those entities will themselves have to be corporate, collectives that surpass in strength and knowledge the aggregated individuals who compose them⁷⁴.

Corporations can put future generations’ standings in danger and in turn they do across generations of members, shareholders, and directors. Such an interpretation may raise an important moral dilemma, concerning the enduring capabilities of corporations. To put it in question form – do present-day business corporations, which have their roots in the same fictional theory and share the same enduring characteristics, exhibit any benefits from this structure? Does the maximization of profit and wealth depend on the idea of long-durée perspective assessment that seems to be part of the nature of the corporation itself? And, if so, does the long-durée perspective imply a prosocial attitude and future generations’ interest encapsulated in the purpose itself of the corporate form?

Actually, these questions seem to resemble a lively debate that divide contemporary experts of corporate law on the nature and purpose of corporations. On one end of the spectrum, a robust group of scholars advocated that business corporations are meant to be run with the exclusive goal of maximizing shareholder financial value. On the opposite end of the spectrum, an equally robust group of scholars advocated that corporations should be run in the interest of its stakeholders, including equity and debt investors, employees, customers, suppliers, communi-

⁷⁴ L. McWhorter, *The Morality of Corporate Persons*, in «The Southern Journal of Philosophy», LV (2017), Spindel Supplement, p. 146.

ties, but also society at large and the planet. If the present debate seems to have reached a stalemate, by contrast, history's lesson coming from the perpetual corporations seems to tip to one side rather than to the other, due to the fact that stressing the importance of the perpetuity would suggest an altruistic and moral potential of the corporate form⁷⁵. As this research explains, perpetuity was originally a quality that served political goals: first, the stability of the Church; then, the ecclesiastical jurisdiction of different legal entities that were dependent on the Church, such as monasteries, chapters, and charitable bodies. Assuming the corporate form, these entities preserved their properties and freedom of agency for centuries. As a matter of fact, the constitution of a corporation conferred some practical advantages which allowed members of a relevant group to make claims on property and pass these rights and privileges onto future generations for centuries, thereby achieving goals and pursuing purposes that a human being could never accomplish. Later, secular corporations like universities, cities and municipalities, lay brotherhoods, even States benefitted from the advantages of the perpetual nature of the corporate form.

⁷⁵ A pro-social vein is present in many episodes of the history of the corporate form. Another example comes from the introduction of the limited liability principle, in the debate before the English Parliament in 1850. Quite interestingly, the limitation of responsibility was a measure to benefit entrepreneurs of modest means, rather than a protection of the industrial class. John Stuart Mill, talking before the committee on investments for the middle and working class, affirmed: «A limitation of the responsibility, so far as relates to the working classes themselves, might not be essential [because if they began a small business they would invest nearly all of their wealth in it]; but still I think that an alteration of the law in regard to the responsibility of partners would be of great importance to those associations, not for the sake of the responsibility of the [entrepreneurs], but in order to induce persons of capital to advance it to them for those purposes. I think that the great value of a limitation of responsibility, as relates to the working classes, would be not so much to facilitate the investment of their savings, not so much to enable the poor to lend to those who are rich, as to enable the rich to lend to those who are poor» as quoted in Mahoney, *cit.*, pp. 891-892.

But – it should be noted – historically, the incorporation was strictly dependent on the purposes of legal entities and on the alignment of public and private interests. Corporations were instruments to achieve longstanding goals in a way that no physical person could ever do. Incorporation was depending on time and distance, notably on the specific capability of the corporation to address far-reaching and long standing goals in the interest of future generations. To a certain extent, the same process qualifies morality. Even morality, in fact, is not an objective dimension of human value and depends on time and distance⁷⁶. Standing apart from fellow philosophers, David Hume focused on the way in which moral attitudes can be affected by time. For example, he clearly stated:

though distance both in space and time has a considerable effect on the imagination, and by that means on the will and passions, yet the consequence of a removal in space are much inferior to those of a removal in time. Twenty years are certainly but a small distance of time in comparison of what history and even the memory of some may inform them of, and yet I doubt if a thousand leagues, or even the greatest distance of place this globe can admit of, will so remarkably weaken our ideas, and diminish our passions. A West-Indian merchant will tell you, that he is not without concern about what passes in Jamaica; though few extend their views so far into futurity, as to dread very remote accidents⁷⁷.

Hume was stating that the more time passes from an event, the more difficult it is to be empathetic with it. On the contrary, a behavior that considers the interests of future generations is surely more moral and altruistic than a behavior focused on the present day. The further – he

⁷⁶ C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Dieci riflessioni sulla distanza*, Quodlibet, Macerata 2019, especially chapters 7 and 8, particularly pp. 232 ff. mentioning Diderot's and Hume's essays.

⁷⁷ David Hume, *Treatise of Human Nature* Hume, Book II, section VII, Of Contiguity and Distance in Space and Time.

remarked – the distance in the future is, the more valuable it is to look ahead in comparison to looking backwards the same distance into the past. In a passage of his *Treatise*, Hume writes:

There is another phaenomenon of a like nature with the foregoing, viz, the superior effects of the same distance in futurity above that in the past. This difference with respect to the will is easily accounted for. As none of our actions can alter the past, `tic not strange it shou'd never determine the will. But with respect to the passions the question is yet entire, and well worth the examining⁷⁸.

Hume suggests that the more an action is far reaching (in the future), the more it must be considered to be a moral action. Therefore, it follows that a “perpetual” perspective must correspond to a “moral” perspective. After all, this statement is not far from the already mentioned principle of Baldus de Ubaldis according to which perpetuity and generality were the different sides of the same coin. Thus, it is not a casualty that similar principles are applied to the present corporate form and to its far-reaching purposes. To this end, a theory of corporate purpose has recently stressed the importance of a far-reaching purpose. More exactly, this theory finds the most interesting and unique feature of corporate entities to be the possibility of perpetual existence and “immortal investing”. This unique corporate characteristic implies that the primary economic purpose of the business corporation is to pursue economically beneficial projects likely to succeed only over long or uncertain periods of time (long-term production theory)⁷⁹. A quotation of the original article is useful to underline this remarkable point:

Among modern business corporations, the public company comes closest to fitting the notion that the primary purpose of corporate entities is to pursue

⁷⁸ Ivi.

⁷⁹ L.A. Stout, *The Economic Nature of the Corporation*, in F. Parisi (ed.), *The Oxford Handbook of Law and Economics*, vol. 3: *Private and Commercial Law*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 353 ff.

long-term projects. This is because public corporations whose shares are traded in a somewhat efficient stock market (...) provide incentives for the present generation of investors to pursue projects that may not generate profits for decades – as long as those future profits can be captured in today’s share price. Public corporations thus help the limits to altruism that might otherwise lead the present generation to underinvest in projects that benefit future generations⁸⁰.

In the same vein, other corporate scholars argue that a far reaching or “visionary” corporate governance proved to be more profitable and definitely more successful in the long run for private companies, as well. More specifically, researchers Collins and Porras⁸¹ find that in corporations with the highest profits over the long term, managers and workers viewed the purpose of the company as an end unto itself, catapulting the company to success. In those companies, a collective sense of purpose and a far-reaching vision were deeply intertwined. Moreover, they underline that while avoiding the term “religion”, such models of corporate governance stress the importance of a “vision” or a “credo”, and the harmonious balance between the opposing demands of an immediate profit and high moral results. Not surprisingly, – it is possible to add here – the reference to a religious vision is not necessary, because the eschatological dimension appears to be encapsulated in the perpetuity of the corporate form⁸².

To put it succinctly, the eternal nature of the corporate form has forged its long-durée structure, so that, even today, perpetuity shapes the basic elements of the corporate form. Even though perpetuity was more evident in the past and in religious forms, it is still an intrinsic characteristic of the corporate form. It still originates from the principle of perpetual succession, which is – in turn – the *raison d’être* of the

⁸⁰ Ivi, p. 353.

⁸¹ J.C. Collins, J.I. Porras, *Built to Last: Successful Habits of Visionary Companies*, Harper Business, New York 1994, especially Chapter 6 “Cult-Like Cultures”.

⁸² To this point, see also Porterfield, *Corporate Spirit*, cit., pp. 179 ff.

incorporation. Indubitably, corporations are self-standing legal entities with their own interests, ones not determined by the interests of others, even those of shareholders. Moreover, corporations are legal fictions that allow for the realization of interests and goals that a physical person could never accomplish alone. For this reason, these interests are transcendent, ahistorical, and pro-social by nature because they do not depend on the judgment of a few of individuals but on the judgement of generations⁸³. Lastly, the benefits of corporations cannot be identified in a specific moment of time but is discoverable as a continuing process of reification/embodiment of corporate interests in the long-term. This process is moral by nature. In spite of the objective of a corporation, which can change, it is the long-durée perspective of a purpose “on its creation” that characterizes the corporation in a moral sense: by involving more people over a longer span of time, it is more altruistic than a short-term objective, embodied in the egoistic – present – interest of a select few.

⁸³ Even in recent times, the Social Teaching of the Church has justified philosophically the perpetuity of the action of the Church as a process of creating the individual human being. See, P.J. Vaghi, *Meeting God in the Upper Room: Three Moments to Change Your Life*, Servant, Cincinnati 2017, p. 42. In the *Mater et Magistra*, St. John XXIII writes, “The permanent validity of the Catholic Church’s social teaching admits of no doubt”. He continues, “This teaching rests on one basic principle: individual human beings are the foundation, the cause and the end of every social institution.” St. John XXIII concludes by stating that “On this basic principle, which guarantees the sacred dignity of the individual, the Church constructs her social teaching.” “The social order and its development must invariably work to the benefit of the human person, since the order of things is to be subordinate to the order of persons, and not the other way around.’ Respect for human dignity can in no way be separated from obedience to this principle” (CSD 132, GS 26).

L'ILLECITO E LA PENA NELLA FILOSOFIA HEGELIANA

Annachiara Carcano

Abstract

The essay focuses on Hegel's conception of crime and punishment as it appears in the *Elements of the Philosophy of Right*. After delineating the central aspects of the Hegelian philosophy of law, attention will be given to the definition of the concept of *Unrecht* and its relevance for the Hegelian concept of recognition. Finally, after an analysis of the concepts of action and imputation, an attempt will be made to answer whether or not it is correct to consider Hegel a mere retributivist.

Keywords

Unrecht; Crime; Punishment; Imputation; Retributivism.

Premessa

Sebbene lo scopo dello scritto sia l'illustrazione della concezione hegeliana di illecito e pena, vorrei iniziare la trattazione del tema partendo da una disamina – seppur breve, e dunque necessariamente lacunosa – dell'impianto teorico rappresentato nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Lo scopo che modestamente mi propongo è di delineare una sorta di percorso dal generale – il concetto di diritto – al particolare – il concetto di illecito e la pena –, passando attraverso la nozione di responsabilità per l'azione e, dunque, della sua imputabilità all'agente.

1. L'idea di diritto e il diritto astratto

Nella concezione hegeliana il diritto è caratterizzato come l'esserci della volontà libera essente in sé e per sé. Diritto è «esserci della *volontà libera*» ovvero «la libertà come idea», «qualcosa di *sacro in genere* [...] poiché esso è l'esserci del concetto assoluto»¹. È necessario comprendere cosa Hegel intenda con l'espressione: il diritto è l'«esserci della *volontà libera*». Nella *Scienza della Logica*, egli afferma specificamente che «*Da-sein ist bestimmt Sein*» e dunque che «l'esserci è essere determinato»². Nondimeno, il *Da-sein* è determinato solo nel momento in cui si definisce nel confronto e nella mediazione con l'altro, quando mostra l'aper-

¹ G.F.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820, tr. it. di G. Marini e B. Henry, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 2020, §§ 29-30. (Di seguito, tutte le citazioni dai Lineamenti di filosofia del diritto si riferiranno all'edizione italiana indicata e saranno menzionati con la sigla PhR). Si noti, inoltre, che Hegel stesso non manca di sottolineare come tale posizione sia in contrasto con la teoria, all'epoca generalmente accettata, proposta da Kant nella *Metafisica dei costumi*. Nell'ottica hegeliana, l'opera di Kant soffriva dell'errore di porre la particolarità e l'individualità al centro dell'idea di diritto, al posto dell'universalità dello spirito e della volontà razionale. Cfr. PhR § 30, Annotazione. Nella consapevolezza dell'estrema vastità della letteratura secondaria sulla filosofia hegeliana, per un'introduzione cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Azzate 1996; C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Laterza, Roma-Bari 2021; R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2021; N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Mimesis, Milano-Udine 2022; P. Becchi, *Le filosofie del diritto di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1990; P. Rossi, *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

² G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812, tr. it. di A. Moni e revisione di C. Cesa, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. I, p. 102.

tura alla relazionalità³. Se questo è l'esserci dell'*io*, l'esserci della volontà significa rapporto reciproco tra volontà libere, come ribadito anche nel § 23 dei *Lineamenti*.

Per potersi avere una volontà libera essente in sé e per sé è necessario che la volontà si determini in sé e rispetto agli altri. Il rapporto reciproco tra le volontà è l'elemento fondativo del diritto, ciò che impone a ciascuno di essere una persona e rispettare e riconoscere gli altri come tali⁴. Detto altrimenti, il riconoscimento è il diritto⁵.

Fin dal principio, nella teoria dello spirito oggettivo, Hegel mostra un tratto fondamentale del suo impianto teorico: l'idea di diritto non può svilupparsi indipendentemente dalla volontà dell'uomo, dalla volontà essente *in sé e per sé*. Pur nella sua caratterizzazione volontaristica – anzi proprio a causa di tale connotazione – l'idea hegeliana di diritto non è statica e determinata una volta per tutte. A partire dal primo momento dello spirito oggettivo l'idea⁶ subisce un processo di arricchimento progressivo che culmina nell'Eticità⁷.

³ F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel*, Carrocci Editore, Roma 2011, p. 119.

⁴ PhR § 36.

⁵ Il concetto di riconoscimento – o, per meglio dire, di lotta per il riconoscimento – lo troviamo esposto dettagliatamente nella *Fenomenologia dello Spirito*, dove si afferma che «l'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto». Cfr. G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi Libri, Milano 1995, pp. 275-277. Per approfondire cfr. anche F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carrocci Editore, Urbino 2008, nonché Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit.

⁶ Da intendersi come unità del concetto e dell'oggettività. Sul punto cfr. G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, tr. it. a cura di A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 2013, § 213. Di seguito, tutte le citazioni della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* si riferiranno all'edizione italiana indicata e saranno menzionati con la sigla Enz.

⁷ PhR § 32, Aggiunta.

Nel diritto Hegel, si sa, distingue tre momenti: *das abstrakte Recht*, *die Moralität* e *die Sittlichkeit*. Il Diritto Astratto, descritto nella parte prima dei *Lineamenti*, viene ulteriormente ripartito in tre determinazioni che costituiscono la primigenia manifestazione dell'esserci immediato della libertà⁸: *das Eigentum*, *der Vertrag* e *das Unrecht*⁹.

Nella proprietà l'individuo dà una sfera esterna alla propria libertà per poter essere come idea ed essere riconosciuto dagli altri individui. La proprietà, intesa come esserci della personalità, richiede non solo un mero atto di volontà del soggetto, bensì anche la materiale apprensione, cioè il possesso, della cosa¹⁰. Solo in questo modo la materia della cosa diventa, a tutti gli effetti, proprietà del singolo¹¹:

il razionale della proprietà risiede non nell'appagamento dei bisogni, bensì in ciò, che la mera soggettività della personalità toglie sé. Per la prima volta nella proprietà la persona è come ragione¹².

In questa esteriorizzazione della volontà non è fatto riferimento all'interazione con altri individui – con altre volontà –, perciò, evidenzia Ilting, nella teoria hegeliana

la proprietà [...] è soltanto la pretesa all'esclusivo potere di disposizione, in nessun modo un diritto al libero potere di disposizione, fondato nel comune riconoscimento di norme che regolano l'acquisto della proprietà a cui perciò corrisponde un dovere di tutte le persone rimanenti di non interferire in questo diritto¹³.

⁸ PhR § 40: «il diritto è in primo luogo l'esserci immediato, che la libertà si dà in modo immediato».

⁹ Configurazioni è il termine utilizzato da Hegel stesso per indicare i diversi momenti interni dell'idea di diritto. Cfr. PhR § 32.

¹⁰ PhR § 51.

¹¹ PhR § 52.

¹² PhR § 41, Aggiunta.

¹³ K.-H. Ilting, *La "Filosofia del diritto" di Hegel come fenomenologia della coscienza della libertà*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», (2010), 2, p. 324.

Nel momento in cui la proprietà non è costituita in capo ad un soggetto solo per mezzo della volontà del singolo e dell'apprensione della cosa, ma a causa di una volontà comune a più soggetti, si costituisce la sfera del contratto¹⁴. In questo modo si manifesta la capacità del singolo di andare oltre la propria volontà accidentale¹⁵.

L'instaurazione di rapporti contrattuali tra gli individui è frutto della ragione e cioè, afferma Hegel nell'annotazione al § 71, «l'idea dell'esserci avente realtà». Sempre nel § 71 viene esplicitato che presupposto essenziale del contratto è il riconoscimento reciproco di coloro che intervengono, proprio in quanto il riconoscimento è già contenuto nello spirito oggettivo.

Nondimeno, sebbene si parli di volontà comune, è necessario specificare che questa è solo relativamente universale¹⁶, perciò le due volontà – particolare e universale – unite nel concetto possono non esserlo nella realtà¹⁷. La volontà particolare può sempre contravvenire al diritto stabilito nel contratto e alla sfera di reciproco riconoscimento che per mezzo di questo si era creata

è accidentale che la loro volontà particolare [dei contraenti n.d.r.] sia in accordo con la volontà *essente in sé*, la quale ha una sua esistenza unicamente grazie a quella¹⁸.

Se l'accordo tra la volontà comune e quelle particolari è un fatto casuale, quando la volontà particolare si determina di per sé diversa dalla

¹⁴ PhR § 71.

¹⁵ T. Brooks, *Is Hegel a retributivist?*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», XLIX/L (2004), pp. 115-116.

¹⁶ Iltting, *La "Filosofia del diritto" di Hegel come fenomenologia della coscienza della libertà*, cit., pp. 328-329.

¹⁷ V. Giacché, *Note sui significati di "libertà" nei lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di Lettere e Filosofia», XX (1990), 2, pp. 585-587.

¹⁸ PhR § 81.

volontà universale ecco che si manifesta contro ciò che il diritto è in sé: «fa la sua apparizione la negazione [...] appunto l'illecito»¹⁹.

2. L'illecito: definizione e tipologie

Per trattare dell'illecito è centrale l'analisi del § 82 dei *Lineamenti*:

nel contratto il diritto *in sé* è come un che di posto la sua universalità interna come un che di *comune* dell'arbitrio e della particolare volontà. Questa *apparenza* del diritto [...] nell'*illecito* procede mutandosi in parvenza [...]. Ma la verità di questa parvenza è che essa, tale parvenza, è nullità e che il diritto ristabilisce sé tramite la negazione di questa sua negazione, tramite il quale processo della sua mediazione, di ritornare a sé dalla sua negazione, esso determina sé come *reale e valido*, laddove dapprima era soltanto *in sé* e qualcosa di *immediato*.

Per descrivere il passaggio dalla sfera del contratto a quella dell'illecito e per dare una definizione di quest'ultimo, Hegel utilizza i due termini "apparenza" e "parvenza". Per comprendere il loro significato è utile fare riferimento all'aggiunta di Gans al § 82, dove l'apparenza è definita come «l'essenza in relazione all'inessenziale», il diritto che ancora non è *in sé* e *per sé*, ma solo *in sé*, essendo determinato dall'incontro delle volontà particolari nella volontà comune del contratto. La volontà soggettiva non si è ancora liberata della sua immediatezza e mira esclusivamente all'affermazione del proprio diritto soggettivo e non al diritto *per sé*, in quanto tale²⁰. Invece, nell'illecito, e dunque quando una volontà particolare contravviene al diritto sancito nel contratto, l'apparenza diventa parvenza e perciò, afferma Hegel, nullità. Parvenza è «il non-vero, il quale, mentre vuole esser per sé, dilegua, e in questo dileguare l'essenza ha mostrato sé come essenza, cioè come potenza della

¹⁹ Ivi, Aggiunta.

²⁰ Iltting, *La "Filosofia del diritto" di Hegel come fenomenologia della coscienza della libertà*, cit., p. 330.

parvenza». L'illecito è riaffermazione della volontà particolare che nega il diritto *in sé*, nondimeno proprio grazie a ciò l'essenza – dapprima solo in potenza in quanto diritto solo *in sé* – è posta nella condizione di poter riaffermare pienamente se stessa come diritto *in sé* e *per sé*.

Prima di analizzare le tre fattispecie di illecito può rivelarsi utile una breve notazione di carattere strettamente terminologico: Hegel, per riferirsi alla sezione terza del Diritto Astratto, utilizza il termine *das Unrecht*, tradotto in italiano, per l'appunto, come “illecito”. Tuttavia, i termini che in tedesco letteralmente significano illecito nel senso di delitto sono *das Verbrechen*, *das Delikt*, *die Straftat* o ancora il termine *Vergehen* che indica violazione, reato o, nuovamente, delitto. Il sostantivo *das Unrecht*, invece, si riferisce letteralmente all'ingiustizia o, preferibilmente, alla negazione del diritto. Questo mette fin da subito in evidenza il punto centrale della dottrina hegeliana dell'illecito: il delitto, ponendosi come una rottura con la volontà universale del diritto *in sé* e *per sé*, deve essere considerato una negazione del diritto e perciò un allontanamento dalla giustizia che lo Stato tende a realizzare²¹. Questo è il *fil rouge* che attraversa tutta la concezione hegeliana come si esporrà in seguito.

Ora, come anticipato, nei *Lineamenti* sono individuate tre determinazioni dell'illecito: i) l'illecito senza dolo; ii) la frode e iii) la coercizione e il delitto.

Il primo, l'illecito senza dolo, è la forma meno grave di illecito, essendo che l'individuo che lo commette ritiene erroneamente di rispettare la legge, accorgendosi solo in seguito di averla violata²². Le volontà particolari dei singoli, perciò, possono collidere; tuttavia, in queste collisioni giuridiche la rivendicazione di ciascuno avviene sulla base di un fondamento giuridico. Siamo nell'ambito della lite civile e la questio-

²¹ Sul punto cfr. fr. J.-F. Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, in «Filosofia politica», I (2002), pp. 129-141.

²² M.D. Dubber, *Rediscovering Hegel's theory of crime and punishment*, in «Michigan Law Review», XCII (1994), 6, pp. 1606-1607.

ne riguarda solo la «*sussunzione* della cosa sotto la proprietà dell'uno o dell'altro», il giudizio è semplicemente negativo, nel predicato «vien negato soltanto il particolare»²³. Quanto appena detto viene affermato anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* dove, al § 497, si afferma che «l'illecito in buona fede», essendo un semplice giudizio negativo, trova la sua espressione nella causa civile, dove sarà un terzo – un giudice – a comporre la lite e ciò in quanto

il giudizio del diritto in sé, non ha interesse per la Cosa, ed è il potere di darsi esistenza di fronte a quell'apparenza²⁴.

La frode è il secondo tipo di illecito descritto e, naturalmente, è una fattispecie più grave della prima. In questo caso, un individuo viene indotto al contratto attraverso una falsa rappresentazione resa dall'altro contraente²⁵. Mentre commette una frode, l'individuo sa di violare il diritto, ma inganna il prossimo rappresentandolo come qualcosa di diverso da quello che è in realtà²⁶. La frode – l'illecito con dolo – determina lo svuotamento del contenuto del diritto *in sé*, del quale viene mantenuta soltanto la «relazione formale»²⁷.

Ciò che accomuna le prime due categorie di illecito è che in esse, colpevolmente o dolosamente che sia, viene fatto richiamo alla legge: la volontà particolare non è diretta alla negazione *tout court* del diritto, diversamente dalla coercizione e dal delitto.

Questa distinzione fra le tre tipologie di illecito è evidenziata nel § 95 dei *Lineamenti*:

²³ PhR §§ 84-85.

²⁴ Enz. § 497.

²⁵ PhR §§ 87-88.

²⁶ Dubber, *Rediscovering Hegel's theory of crime and punishment*, cit., p. 1607.

²⁷ Enz. § 498.

la prima coercizione come violenza esercitata da chi è libero, violenza che lede l'esserci della libertà nel senso *concreto* di esso, il diritto come diritto, è *delitto*, – un *giudizio negativamente infinito* nel suo senso più completo, ad opera del quale vien negato non soltanto il particolare, la sussunzione di una cosa sotto la mia volontà (§ 85), bensì in pari tempo l'universale, l'infinito nel predicato del mio, la *capacità giuridica* e invero senza la mediazione della mia opinione (come nella frode) (§ 88), precisamente contro questa opinione, – la sfera del *diritto penale*²⁸.

Nel delitto la negazione di particolare e universale avviene senza che il soggetto leso possa avere voce in capitolo, il criminale riconosce solo se stesso come soggetto di diritto, mentre nega il riconoscimento all'altro. Essendo questa la forma più grave di illecito diventa materia di competenza del diritto penale.

È ora necessario porre l'accento sul significato di due espressioni che Hegel utilizza nel § 82: i) delitto come esistenza nulla²⁹; ii) pena come negazione della negazione.

La teoria della nullità del delitto non costituisce un *novum*: questa locuzione era già utilizzata almeno a partire da Ulpiano ed era sicuramente nota alla dottrina tedesca, tanto che è probabile che lo stesso Hegel si sia riferito agli studi di Ernst Klein in materia³⁰. Nondimeno, sussiste una significativa differenza nell'uso dell'espressione in parola. Per Klein il delitto è nullo da un punto di vista più propriamente giuridico, la nullità è data dal fatto che l'azione, essendo *contra legem*, non può avere effetti giuridici ovvero non può produrre quegli effetti giuridici che una norma di legge riconnette alla propria osservanza. Completamente differente è il punto di vista hegeliano. Essendo volontà particolare e universale nei concetti di libertà e diritto coincidenti, una loro contraddizione

²⁸ PhR § 95.

²⁹ Per approfondire cfr. S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, CEDAM, Padova 2001, pp. 91 e ss.

³⁰ D. Tafani, *Pena e libertà in Hegel*, in C. De Pascale, *La Civetta di Minerva. Studi di Filosofia Politica tra Kant e Hegel*, ETS, Pisa 2007, pp. 205-207.

non può che determinare un'esistenza nulla³¹. Le tesi della nullità del delitto assume una valenza chiaramente metafisica: dal momento che la volontà universale costituisce l'essenza ultima della volontà particolare, una contrapposizione tra le due può esistere, ma non avere realtà³². Il delitto non possiede un'autonoma realtà etica per l'intrinseca contraddizione che si determina tra volontà particolare e universale: la lesione del diritto, per quanto possa consistere in un'esistenza positiva, è nulla e la manifestazione di tale nullità è l'annullamento della lesione stessa³³. A ciò si aggiunga che il delitto sarebbe nullo anche in quanto intrinsecamente contraddittorio: il rapporto tra gli individui è determinato dal loro reciproco riconoscimento, nondimeno nel momento in cui taluno lede l'altro sottrae se stesso proprio a tale riconoscimento³⁴. Solo per mezzo della negazione della validità del delitto possiamo riaffermare il diritto e la volontà universale.

Ora, la naturale prima forma di risposta all'azione delittuosa è la vendetta³⁵. Tuttavia, questa non è altro che una nuova affermazione di una volontà particolare e determinata e, perciò, «è al tempo stesso una nuova lesione»³⁶. La vendetta non fa altro che alimentare un ricorso di lesione ed esposizione della nullità dell'azione lesiva destinato a progredire all'infinito. Il diritto come assoluto non può essere tolto per opera di una volontà particolare: «l'estrinsecazione del delitto è in sé nulla, e

³¹ Tafani, *Pena e libertà in Hegel*, cit., pp. 205-207.

³² Ivi, pp. 207-208.

³³ PhR § 97.

³⁴ K. Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, a cura di P. Becchi, Guerini e Associati, Milano 2002, p. 37.

³⁵ Essa è naturale proprio perché costituisce l'impulso immediato dell'uomo alla giustizia, alla riparazione del torto.

³⁶ Enz. § 500. Sul punto cfr. anche Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, cit., pp. 137 e ss. dove l'autore evidenzia come, nella filosofia hegeliana, la vendetta debba essere necessariamente superata per ragioni strettamente giuridiche e per perseguire una giustizia che sia, per l'appunto, punitiva e non già vendicativa. Cfr. PhR § 103.

questa nullità è l'essenza dell'effettuazione del delitto»³⁷. Il meccanismo distruttivo di una giustizia vendicativa viene superato solo attraverso l'ingresso «in un terzo giudizio – disinteressato – che è la pena»³⁸. Solo così è possibile rendere manifesta la nullità del delitto, riaffermare la validità del diritto *in sé e per sé* e, conseguentemente, ripristinare la realtà etica³⁹.

Da qui muoviamo verso l'espressione per cui la pena sarebbe negazione della negazione. L'interpretazione preferibile non è di carattere squisitamente formale-matematico⁴⁰, bensì prende le mosse dal concetto stesso di diritto e da quello di superamento.

Per negazione non deve intendersi un momento per l'appunto meramente negativo, essendo che è solo per mezzo della negazione dell'illecito che il diritto ristabilisce se stesso⁴¹: attraverso la pena si nega l'affermazione di una volontà unilaterale estrinsecata nel delitto, togliendo validità allo stesso «che altrimenti varrebbe» come diritto⁴².

Tutto ciò si ricollega con il verbo *aufheben*, la cui portata viene chiarita da Hegel nella *Scienza della Logica*, più precisamente trattando della dottrina dell'essere⁴³:

la parola togliere ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere e nello stesso tempo far cessare, metter fine. Il conservare stesso

³⁷ PhR § 97, Aggiunta

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ La vendetta è la manifestazione di una volontà soggettiva, particolare e, perciò, la sua estrinsecazione è una lesione in sé contraddittoria; la pena irrogata dallo Stato ricade nel monopolio della violenza pubblica che, essendo espressione della volontà universale, disinnescava il meccanismo della colpa e garantisce la riaffermazione del diritto *in sé e per sé*. Cfr. PhR § 102 e sua Annotazione.

⁴⁰ Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., p. 46.

⁴¹ Come si legge anche nell'aggiunta al § 82 «l'essenza ha negato la negazione di sé, ed è così ciò che è corroborato».

⁴² PhR § 99.

⁴³ Hegel, *Scienza della Logica*, cit., pp. 100-101.

racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da una esistenza aperta agl'influssi estranei, affini di ritenerlo. – Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato.

Mentre l'utilizzo del termine italiano “togliere”, così come “negazione”, includono delle connotazioni esclusivamente negative, il concetto di *aufheben* va ben oltre, sottintendendo una logica di superamento e conservazione del pregresso che, perdendo il carattere di immediatezza, entra nell'unità con l'opposto⁴⁴.

L'irrogazione della sanzione è fondamentale per giungere al superamento del delitto e la riaffermazione del diritto *in sé e per sé*, la pena ha lo scopo di negare l'unilateralità della volontà particolare affermata con il delitto per farla rientrare nell'unità della volontà universale. È lo stesso concetto di delitto a implicare come necessaria la pena⁴⁵ e, attraverso questa si trapassa al secondo momento dello spirito oggettivo, la Moralità.

3. L'azione, l'imputazione e la responsabilità

Riflettere sull'illecito e la pena impone, come anticipato, la considerazione del concetto di responsabilità per l'azione e, dunque, della sua imputabilità all'agente. Gli imprescindibili punti di partenza sono, perciò, l'azione e l'endiadi “sapere e volere”.

L'azione è l'esteriorizzazione, la manifestazione sul piano fattuale, della libertà morale della volontà soggettiva: «l'estrinsecazione della vo-

⁴⁴ Per approfondire il concetto di *aufheben* cfr. B.C. Birchall, *Hegel's notion of Aufheben*, in «Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy», XXIV (1981), 1, pp. 75-103; J.E. Maybee, *Hegel's Dialectics*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Winter Edition, 2020, nonché Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, cit., pp. 107-112.

⁴⁵ Tafani, *Pena e libertà in Hegel*, cit., p. 208.

lontà come volontà *soggettiva* o *morale* è azione»⁴⁶. Per aversi tale volontà soggettiva è necessaria la transizione da persona a soggetto e ciò può avvenire solo per mezzo della riflessione della volontà entro di sé che, attraverso il superamento dell'immediatezza, diventa infinita e perciò *in sé e per sé*⁴⁷. Solo una volta raggiunto questo stato la volontà può «esser reale»⁴⁸.

Inoltre, affinché l'azione possa dirsi morale, devono sussistere tre determinazioni, più precisamente

deve dapprima concordare con il mio proponimento [...]. Il proponimento concerne soltanto l'elemento formale, per la volontà esteriore sia anche come un che di interiore in me. Di contro, nel secondo momento ci si interroga sull'intenzione dell'azione, cioè sul valore relativo dell'azione in relazione a me; il terzo momento infine è [...] il valore universale dell'azione, il *bene*⁴⁹.

Tuttavia, è necessario porre l'accento anche sulla coppia formata da sapere e volere – *Wissen und Wollen* –, dal momento che la volontà si lascia imputare «solo ciò che ha saputo e voluto entro se stessa»⁵⁰. La volontà è, infatti, ciò che consente la manifestazione oggettiva ed esteriore di quanto è stato pensato; ancor di più, la volontà deve rendersi pensante e avere come suo scopo la realizzazione della libertà⁵¹. Volontà e pensiero (*Denken*) sono per Hegel strettamente connessi, rappresentano un'entità non disgiungibile:

⁴⁶ PhR § 113.

⁴⁷ PhR § 105.

⁴⁸ PhR § 106.

⁴⁹ PhR § 114, Aggiunta.

⁵⁰ Enz. § 504. Sul punto, cfr. anche K. Vieweg, *La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità*, in G. Battistoni, *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 89-99.

⁵¹ G. Battistoni, *Wissen und Wollen: il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel*, in Id., *Fondamenti per un agire responsabile*, cit., pp. 105-106.

coloro che considerano il pensare come una particolare, peculiare *facoltà*, separata dalla volontà [...] mostrano fin da principio che non san proprio nulla della natura della volontà⁵².

Per mezzo dell'intelligenza, del pensiero, l'individuo è in grado di rappresentarsi interiormente lo scopo che sarà poi esteriorizzato dalla volontà attraverso l'azione, costituendo perciò il punto di unione tra l'elemento teoretico e quello pratico⁵³.

A ciascuna delle tre determinazioni dell'azione – proponimento, intenzione e bene – corrisponde un diverso equilibrio tra il momento intellettuale e quello volitivo ai fini dell'imputabilità della stessa⁵⁴.

Nel proponimento l'accento è posto sulla volontà, possono essere imputate all'agente esclusivamente le conseguenze immediate e dirette, volute e realizzate attraverso l'azione: «il fatto può venir *imputato* soltanto come *responsabilità della volontà*; – *il diritto del sapere*»⁵⁵. L'imputazione a questo primo livello non riguarda, invece, le conseguenze accidentali determinate dalle «potenze esteriori»⁵⁶ che interrompono o comunque influiscono grandemente sul nesso di causalità.

È parimenti il diritto della volontà, *imputare* a sé soltanto il primo [le conseguenze necessarie dell'azione n.d.r.], poiché soltanto quelle conseguenze risiedono nel suo *proponimento*⁵⁷.

Per l'intenzione rileva non solo che l'individuo abbia contezza della qualità universale dell'azione, ma altresì l'abbia realizzata in quanto vo-

⁵² PhR § 5, Annotazione.

⁵³ Battistoni, Wissen und Wollen: *il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G. W.F. Hegel*, cit., pp. 103-104.

⁵⁴ Hegel, delineando la struttura della Moralità, fornisce le basi per determinare l'imputabilità dell'azione all'individuo. Cfr. PhR § 114.

⁵⁵ PhR § 117.

⁵⁶ PhR § 118.

⁵⁷ *Ibidem*.

luta e saputa – *als gewuß und gewolt* – come essere pensante⁵⁸. Ciò che assume maggior peso in questo momento è, per l'appunto, l'elemento intellettuale perché l'individuo deve essere pienamente consapevole delle conseguenze della sua azione affinché possa essere ritenuto responsabile. Per queste ragioni, Hegel afferma la non imputabilità di «fanciulli, deboli di mente, pazzi ecc. nelle loro azioni»⁵⁹, questi sono casi in cui gli individui non debbono esser trattati come entità pensanti e come volontà, le loro azioni sono dominate dagli impulsi senza la mediazione della ragione.

Infine, nell'ultima determinazione dell'azione rilevano in pari misura sia il volere che il sapere. L'individuo, afferma Hegel, deve sapere il concetto di bene⁶⁰ e deve proporsi di realizzarlo esteriormente, precisamente la volontà soggettiva «*deve* render fine e portare a compimento il medesimo»⁶¹. Si potrebbe dire che Hegel fonda la responsabilità dell'agente e delle sue conseguenze su ciò l'individuo avrebbe dovuto sapere⁶². Dunque, il meccanismo dell'imputazione opera non solo con riguardo a ciò che l'individuo sa nel momento in cui agisce, bensì anche rispetto a ciò che rientrava nella sua sfera di conoscibilità⁶³:

il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi *chiaramente rappresentato* l'illecito e la punibilità dell'azione medesima, per potergli questa venir imputata come delitto – quest'esigenza, che pare preservargli il diritto della sua soggettività morale, gli nega piuttosto l'immanente natura intelligente, la quale nella propria attiva presenzialità non è legata alla figura psicologico-wolffiana

⁵⁸ PhR § 120.

⁵⁹ § 120, Annotazione.

⁶⁰ Battistoni, Wissen und Wollen: *il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel*, cit., p. 111. Cfr. PhR § 131, Aggiunta.

⁶¹ PhR § 131. Inoltre, come affermato in PhR § 137: «la verace coscienza morale è la disposizione d'animo di voler ciò che è buono *in sé e per sé*».

⁶² Battistoni, Wissen und Wollen: *il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel*, cit., p. 112.

⁶³ *Ibidem*.

di *rappresentazioni chiare*, e soltanto nel caso della follia è così stravolta da esser separata dal sapere e operare singole cose⁶⁴.

L'intelligenza è ciò che consente all'individuo la rappresentazione interiore del buono da perseguire e realizzare esteriormente attraverso l'azione⁶⁵. Perciò, se rettamente esercitata, l'intelligenza permette all'uomo di orientarsi verso il bene oggettivamente e universalmente inteso, piuttosto che lasciarlo in balia degli impulsi e dell'arbitrio che lo condurrebbero verso l'illecito. Nonostante nella Moralità manchi ancora quell'oggettivazione dei contenuti che è possibile solo nell'Eticità⁶⁶, l'individuo che agisca secondo intelligenza deve «voler ciò che è buono in sé e per sé»⁶⁷. Il riconoscimento di ciò che è buono non si limita solo alla rappresentazione chiara⁶⁸ del buono, ognuno è in grado di sapere se la propria azione è illecita o meno e determinarsi di conseguenza.

Quanto appena detto dimostra come la concezione etica di Hegel sia profondamente oggettivista, dal momento che la bontà di un'azione – la sua legalità – non può essere valutata rispetto alla coscienza individuale – dunque, rispetto alla morale soggettiva –, ma rispetto alla sua rispon-

⁶⁴ PhR § 132, Annotazione.

⁶⁵ Il soggetto deve essere ritenuto responsabile anche di quelle determinazioni che, pur non essendo conosciute, avrebbero potuto essere sapute. Questo significa porre alla base dell'imputazione la mera possibilità di sapere. Cfr. G. Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020, p. 149.

⁶⁶ Ciò è espressamente affermato sempre in PhR § 137. Nell'Eticità non v'è solo il ricongiungimento tra la volontà soggettiva particolare e quella universale, bensì anche la sostantivizzazione dei principi e dei doveri.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Sul concetto wolffiano di rappresentazione chiara basti qui ricordare che essa deve intendersi nel senso di rappresentazione completa e adeguata e cioè in grado di permettere la conoscenza della cosa e delle sue caratteristiche. Cfr. P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007, pp. 40 e ss.

denza a principi oggettivi e stabili ricavabili dal singolo su basi quasi intuizionistiche.

4. La giustificazione della pena

Posto l'accertamento della responsabilità del singolo delinquente, è ora necessario comprendere come Hegel legittimi la potestà punitiva statale.

Giustificare la pena non significa semplicemente addurre delle motivazioni a sostegno della sua irrogazione, ma anche, e soprattutto, ricondurre il momento della punizione alla dinamica dialettica e al processo del riconoscimento⁶⁹

le diverse considerazioni che attengono alla pena come apparenza e alla sua relazione con la coscienza particolare, e concernono [...] cioè in modo precipuo meramente rispetto alle *modalità* della pena, son certo di essenziale riguardo, ma presuppongono la fondazione che il punire sia *giusto* in sé e per sé⁷⁰.

In particolare, la considerazione per cui la pena sia giusta *in sé e per sé* porta Hegel alla polemica con l'illuminismo e la moralizzazione della pena da questo determinata⁷¹: gli *Aufklärer* bersagli della sua critica sono, in particolare, Ernst Klein, Cesare Beccaria e Anselm Feuerbach.

Il primo avrebbe proposto una visione non solo eccessivamente semplicistica della pena, ma anche irrazionale: non può volersi un male solo «per il fatto *che c'è già un altro male*»⁷². La questione riguarda l'illecito e la giustizia e non un generico male che deve essere riparato per conseguire un altrettanto generico bene⁷³.

Probabilmente Hegel non condivide la definizione stessa di punizione fornita da Klein nei suoi *Grundsätze des gemeinen deutschen und*

⁶⁹ Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 103.

⁷⁰ PhR § 99, Annotazione.

⁷¹ Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, cit., p. 135.

⁷² PhR § 99, Annotazione.

⁷³ *Ibidem*.

preussischen peinlichen Rechts. In questo testo, il giurista tedesco, ai paragrafi 9 e 10, afferma che per punizione deve sostanzialmente intendersi la sanzione che consegue l'illecito, nel momento in cui la situazione precedente l'azione criminosa non possa essere ristabilita attraverso il perseguimento del diritto, ovvero quando l'agente rimanga in una situazione che potremmo definire di illegittimo vantaggio rispetto alla persona offesa⁷⁴. Hegel deve aver ritenuto scontata o, per l'appunto, semplicistica la tesi di Klein per cui la sanzione ha lo scopo di ristabilire il bene esercitando sul reo la minor violenza possibile, dal momento che «si tiene conto anche nell'uomo malvagio del temperamento razionale»⁷⁵.

La critica a Beccaria, invece, si concentra sull'errata adesione alla visione contrattualistica dello Stato che ha permesso all'illuminista italiano di escludere la legittimità della pena di morte:

chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio di ucciderlo?
[...] Non è dunque la pena di morte un *diritto* [...], ma è una guerra dalla nazione con un cittadino⁷⁶.

Tuttavia, ricorda Hegel, lo Stato non è un contratto e la punizione, qualunque essa sia, deve essere applicata a prescindere dal consenso dei singoli ad essa. Nell'Annotazione al § 100 del *Lineamenti* si legge che la pena è il momento in cui il delinquente viene trattato – onorato – come

⁷⁴ E.F. Klein, *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts*, 1796, Hemmerde und Schwetschke, Halle, p. 6, § 9.

⁷⁵ Ivi, p. 8, § 10, (trad. mia). Sulla necessità di considerare il razionale del reo, mi pare possa notarsi una certa assonanza con la tesi hegeliana di cui al § 100 dei *Lineamenti* (v. *infra*). Si noti, peraltro, che Klein conclude il paragrafo in questione – il § 10 – sostenendo, in relazione al tipo di reato di cui si sia reso colpevole il reo, la necessità di eliminarlo fisicamente come se fosse un ostacolo.

⁷⁶ C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, 1764, a cura di R. Fabietti, Mursia, Milano 1973, cap. 28.

essere razionale⁷⁷, ma soprattutto che il momento della pena è quello in cui la giustizia prende forma nello Stato. È comunque interessante notare, nella polemica con Beccaria, come Hegel si concentri sull'argomento consensualistico, sebbene questo non sia quello più importante nell'impianto teorico garantista dell'italiano⁷⁸.

Infine, l'ultimo bersaglio della critica hegeliana è la concezione psicologica della pena di Anselm Feuerbach⁷⁹. Il giurista, infatti, riteneva

⁷⁷ Leggendo l'Annotazione a PhR § 100 si possono dedurre due considerazioni: i) la pena trae il suo stesso concetto – la sua essenza potremmo dire – dalla necessità di ristabilire il rapporto di reciproco riconoscimento violato attraverso il diritto; ii) la finalità della pena è primariamente quella retributiva, senza che questo automaticamente escluda le concorrenti funzioni special e general preventiva.

⁷⁸ Per quest'ultimo, infatti, una ragione sufficiente ad escludere la pena di morte risiederebbe nella sua sostanziale inefficacia tanto da un punto di vista general preventivo, quanto da quello special preventivo. La spettacolarizzazione della violenza istituzionalizzata, infatti, lungi dal suscitare nei cittadini il terrore delle leggi, porta a sentimenti di sdegno o, addirittura, di compassione. Dall'altro lato, il reo sarebbe ben più scoraggiato dal commettere delitto se si prospettasse un'intera vita di schiavitù, piuttosto che un momento di sofferenza. Per di più, sostiene Beccaria, «moltissimi risguardano la morte con viso tranquillo e fermo, chi per fanatismo, chi per vanità, che quasi sempre accompagna l'uomo al di là dalla tomba, chi per un ultimo e disperato tentativo o di non vivere o di sortir miseria; ma né il fanatismo né la vanità stanno fra i ceppi o le catene, sotto il bastone, sotto il giogo». Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. 28. Si noti, altresì, che la medesima critica mossa da Hegel è rinvenibile anche nella *Metafisica dei costumi*, nella quale Kant ritiene che il «marchese Beccaria» sia mosso «da un sentimento compassionevole | di affettata umanità». Tuttavia, questi non sarebbero altro che «sofismi e cavilli giuridici. Nessuno subisce una pena perché l'ha voluta, ma perché ha voluto un'azione punibile [...] è impossibile voler essere puniti». Cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, tr. it. di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei Costumi*, Bompiani, Milano 2006, pp. 279 e 281.

⁷⁹ Secondo questa concezione, la pena deve presentarsi come un male maggiore rispetto a quello derivante dall'insoddisfazione per non aver potuto commettere l'illecito. Di fatto, la pena è strutturata nei confronti del cittadino come una coercizione psicologica. Sul punto cfr. G. Jacobs, *Staatliche Strafe: Bedeutung und Zweck*, 2004, tr. it. di D. Valitutti, *La pena statale. Significato e finalità*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019, pp. 18 e ss.

praticamente impossibile conseguire la rieducazione del colpevole, il quale è «oggetto di coazione immediata; motiva inoltre [...] la forza contro di lui come interruzione del suo desiderio di delinquere»⁸⁰, pertanto, lo scopo del legislatore è di «sollecitare un ‘disgusto’ del soggetto nel compimento del male»⁸¹. Hegel critica profondamente questa concezione, la sanzione penale ha una connotazione fortemente simbolica che mira al «ripristino della norma violata» e del meccanismo del riconoscimento, non perseguendo scopi intimidatori ed esclusivamente general preventivi attraverso la minaccia dei possibili delinquenti⁸².

È evidente, dalla breve analisi delle sue posizioni polemiche, come la riparazione del delitto e la pena siano per Hegel quasi esclusivamente questioni di giustizia – proprio in opposizione al *Unrecht* – non avendo altro scopo che quello di *rimuovere* il delitto⁸³.

Nondimeno, è necessario prendere in considerazione la strategia teorica giustificativa e fondativa della pena nel sistema hegeliano.

In tal senso, le vie percorse sono due: i) la sussunzione del delinquente sotto la propria legge, che potremmo chiamare argomento della legge e ii) argomento del riconoscimento⁸⁴.

In base alla prima tesi, il delinquente attraverso la sua azione afferma, l’universalizzabilità della massima in base alla quale ha agito: se egli ha commesso un omicidio ha, di fatto, pronunciato la sentenza di morte per se stesso⁸⁵

⁸⁰ L. Avitabile, *Legalità e giustizia. I Feuerbach e Radbruch. Un’interpretazione con Giuliano Vassalli*, Giappichelli, Torino 2021, p. 120.

⁸¹ Ivi, p. 121.

⁸² Jacobs, *Staatliche Strafe: Bedeutung und Zweck*, cit., p. 26.

⁸³ Nel senso di *Aufhebung* visto *supra* (par. 2). Cfr. Kervégan, *La teoria hegeliana della giustizia*, cit., pp. 136-137.

⁸⁴ Nell’esposizione farò espresso riferimento all’opera di Seelmann. Cfr. Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., pp. 65 e ss. È necessario, peraltro, osservare che il primo argomento, quello della legge, è di derivazione kantiana, mentre quello del riconoscimento subisce le evidenti influenze del pensiero di Fichte.

⁸⁵ Ivi, p. 67.

la pena [...] è anche un *diritto posto nel delinquente* stesso, cioè entro la sua volontà *essenteci*, entro la sua azione. Poiché nella sua azione come azione di un *essere razionale* è implicito che essa è qualcosa di universale, che ad opera di essa è stabilita una legge ch'egli nella sua azione ha riconosciuto per sé, sotto la qual legge egli dunque può venir sussunto, come sotto il *suo* diritto⁸⁶.

In questo modo, non solo il reo viene onorato come un essere razionale, bensì Hegel sembra suggerire che la punizione non provenga dall'esterno in virtù di una qualche ragione morale eteroimposta. La pena è una manifestazione del delitto, una sorta di necessità promanante dall'illecito stesso⁸⁷.

Nondimeno, questo argomento non può non mostrare la sua intrinseca contraddittorietà (Seelmann parla a proposito di contraddizione performativa⁸⁸): se il presupposto della pena è la commissione di un'azione illecita e cioè di una azione ispirata ad una massima non universalizzabile perché non coincidente con la giustizia e il bene, come può lo Stato giustificare la punizione in base all'universalizzazione di quella stessa massima che, in quanto promanante dalla volontà soggettiva del delinquente, si è detto non essere universalizzabile?

Se operassimo una *reductio ad hitlerum* dell'argomento appena presentato, si potrebbe addirittura affermare l'assenza di un diritto dello Stato alla punizione del delinquente:

se il principio del delinquente è per lui un crimine, se è sbagliato, se è irrazionale per il criminale, come può trasformarsi in qualcosa di giusto, conforme a diritto e razionale per noi?⁸⁹

⁸⁶ PhR § 100.

⁸⁷ P.J. Kain, *Hegel and Right. A study of the Philosophy of Right*, SUNY Press, New York 2018, p. 44.

⁸⁸ Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., p. 70.

⁸⁹ Kain, *Hegel and Right. A study of the Philosophy of Right*, cit., pp. 44-45.

Tuttavia, non appare condivisibile la conclusione affrettata per cui l'argomento hegeliano della legge «semplicemente non è un buon argomento»⁹⁰. Probabilmente, considero più corretto ritenere che l'argomento in parola più che nel dare effettivamente una legittimazione all'irrogazione della sanzione, sembra essere convincente nel momento in cui stabilisce la necessità di trattare il delinquente come un essere razionale, di rimproverarlo proprio in virtù della sua ragione⁹¹.

Si potrebbe, perciò, affermare che quello che a prima vista poteva apparire come un argomento a sostegno di una concezione retributiva della pena, sembra essere più vicino ad una concezione special-preventiva o, ancora, alla finalità rieducativa della stessa. Il rimprovero, infatti, ha senso nel momento in cui un soggetto ne comprende il motivo ed evita di commettere nuovamente delle azioni che si sono rivelate sbagliate – illecite. La stessa ragione di fondo che muove un soggetto al rimprovero è proprio l'intento rieducativo del rimproverato – esattamente come un genitore rimprovera il figlio nella speranza che, in futuro, si comporti in modo differente.

Il secondo argomento presentato da Hegel è, come accennato, quello del riconoscimento e, come suggerisce il nome, è necessario proprio partire dal concetto di riconoscimento per poterlo comprendere.

Il diritto e i rapporti sociali si basano, lo si è detto, sulla reciprocità del riconoscimento: ogni volontà individuale si riconosce in sé e in quanto diversa dall'altro e, soprattutto, riconosce l'altrui volontà individuale. Tuttavia, nel momento in cui taluno si determina nel delitto, sottrae il riconoscimento all'altro obbligandolo a sottomettersi al proprio arbitrio. È in questo momento che deve, perciò, intervenire la pena con la sua funzione di ristabilimento dell'equilibrio sotteso al meccanismo di riconoscimento turbato: essa degrada lo *status* giuridico del delinquente ponendolo sullo stesso piano in cui egli aveva obbligato la vit-

⁹⁰ Ivi, p. 45.

⁹¹ Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., pp. 71-72.

tima⁹². È solo in questo modo che il reciproco riconoscimento diventa nuovamente possibile⁹³, solo in questo modo è possibile preservare il sistema di riconoscimento del diritto come diritto.

Questo argomento mette in luce un aspetto del delitto che finora era passato inosservato: l'azione delittuosa non esaurisce i suoi effetti sul soggetto leso, ma coinvolge, in un qualche modo, anche dei soggetti terzi o, per meglio dire, quei soggetti che partecipavano al reciproco riconoscimento⁹⁴. Tuttavia, su quest'ultimo punto Hegel ammette che

il punto di vista della *pericolosità* dell'azione per la società, attraverso di che da un lato vien rafforzata la gravità del delitto, ma dall'altro lato la potenza (divenuta sicura di se stessa) della società abbassa l'*importanza* esteriore della lesione⁹⁵.

Con ciò egli non intende svalutare o diminuire l'importanza "sociale" del reato, semplicemente dimostra come l'effettivo danno al riconoscimento possa ritenersi trascurabile quando l'illecito sia commesso in società maggiormente organizzate – sicure di sé⁹⁶. In questo modo, la pena non si giustifica in quanto necessità assoluta per riparare l'equilibrio del riconoscimento.

Resta, a questo punto, da chiarire cosa si intenda con degradazione dello status giuridico del reo, cercando soprattutto di capire fino a che punto può rivelarsi utile, al fine del ristabilimento dell'equilibrio⁹⁷.

⁹² Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., pp. 68-69.

⁹³ Ivi, p. 69.

⁹⁴ Questo aspetto, per quanto desumibile dall'argomento del riconoscimento, viene meglio esposto da Hegel nel § 218 dei *Lineamenti*. Solo nella società civile è possibile comprendere l'aspetto di pericolosità sociale del delitto. Senza dimenticare che sottolineare l'aspetto di pericolosità sociale dell'illecito è anche un modo per evidenziare la finalità general-preventiva che la pena dovrebbe avere.

⁹⁵ PhR § 218.

⁹⁶ Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., p. 74.

⁹⁷ Ivi, pp. 75 e ss.

Il fatto che lo *status* del delinquente venga degradato simmetricamente a quanto accaduto alla vittima della lesione non deve far appiattire la concezione hegeliana della pena sull'arcaica legge del taglione. L'argomento del riconoscimento, ponendosi nel solco del superamento del contrattualismo illuministico, spiega "semplicemente" il ristabilimento dell'equilibrio operato dalla pena, nulla invece dicendo sul *quantum* o sulla necessità dell'esatta corrispondenza tra lesione e sanzione. La pena non sottrae il riconoscimento al reo, ma lo riconduce alla condizione di uguaglianza rispetto al suo simile e lo porta «nuovamente alla normale misura di chi riconosce e di chi viene riconosciuto»⁹⁸.

Gli argomenti presentati da Hegel per la giustificazione della pena presentano un punto di contatto: entrambi, infatti, potrebbero essere ricondotti alla cosiddetta auto-contraddittorietà, sebbene inquadrata da punti di vista differenti, del comportamento del delinquente. Secondo l'argomento della legge, il delinquente agendo secondo la propria massima ammette che la stessa sia universalizzabile e che, di conseguenza, possa essere applicata anche a lui. Questo atteggiamento del singolo, tuttavia, è completamente contraddittorio in sé dal momento che attraverso le sue azioni l'assassino afferma di poter essere egli stesso ucciso⁹⁹. Dal punto di vista del riconoscimento, invece, il reo ledendo il meccanismo fondamentale su cui fonda la sua partecipazione alla società, esclude se stesso dal riconoscimento in quanto persona. In questo modo si manifesta l'intrinseca natura auto-contraddittoria del delitto: colui che in forza della sua volontà particolare ha voluto ergersi sopra le altre vo-

⁹⁸ Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, cit., p. 112. In questo senso ritorna esattamente quel concetto di *aufheben*: il superamento del delitto attraverso l'irrogazione della sanzione implica che il delinquente venga fatto rientrare nell'unità con l'opposto e, perciò, che la volontà particolare che si era eretta sopra le altre nella sua immediatezza venga ricondotta nel meccanismo del riconoscimento del diritto *in sé e per sé*.

⁹⁹ Ivi, pp. 92-93.

lontà particolari, ha finito, a causa delle sue azioni, per non essere più riconosciuto nella sua dignità di persona e di volontà¹⁰⁰.

5. Hegel retributivista?

Giunti a questo punto è necessario porsi tale domanda per comprendere se la concezione hegeliana sia effettivamente di stampo più strettamente retributivista ovvero se sia possibile rintracciare nella sua teoria anche altre funzioni della pena.

Da subito ritengo si possa precisare che quella di Hegel non rappresenti una surrettizia e sofisticata riproposizione della *lex talionis*: il mero fatto che una delle più importanti funzioni della pena sia quella retributiva non può giustificare una conclusione così affrettata. Tuttavia, bisogna chiarire cosa Hegel intenda quando afferma che «il togliere il delitto intanto è retribuzione»¹⁰¹.

L'identità tra illecito e sanzione non riposa sull'assoluta uguaglianza nelle «caratteristiche specifiche, bensì nelle caratteristiche essenti *in sé* della lesione, – secondo il *valore* della medesima»¹⁰². Tale identità riguarda il fatto che la pena, essendo a sua volta una lesione, diviene la manifestazione della nullità del delitto e, dunque, conduce al suo superamento¹⁰³.

Ora però, se l'uguaglianza riguarda il concetto, come determinare concretamente la pena?

La risposta di Hegel a tale interrogativo è tanto chiara quanto poco dirimente

¹⁰⁰ Ivi, pp. 113-114.

¹⁰¹ PhR § 101.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 114.

non è possibile alcuna determinazione assoluta (cfr. § 49); questa *nel campo della finità* rimane soltanto un'esigenza [...] la quale esigenza però procede all'infinito e permette soltanto un'*approssimazione* che è perenne¹⁰⁴.

L'uguaglianza è solo una regola per determinare approssimativamente il trattamento sanzionatorio che il delinquente merita attraverso l'irrogazione di una pena che sia *comparabile*, nel suo essere lesione, per qualità universale al delitto¹⁰⁵. È evidente, perciò, che questa non può essere considerata una vera e propria teoria esclusivamente retributiva della pena.

Per meglio comprendere tale conclusione, può rivelarsi opportuno leggere, in contrapposizione a Hegel, la concezione kantiana della pena che, nella *Metafisica dei Costumi*, segue un principio di assoluta identità quantitativa e qualitativa tra delitto e sanzione.

Il filosofo di Königsberg, nell'opera citata, dopo aver moralizzato la legge penale definendola un imperativo categorico¹⁰⁶, traccia la distinzione tra pena naturale e pena giuridica – «*naturalis*» e «*forensis*»¹⁰⁷ –, affermando che quest'ultima

deve essere inflitta al colpevole sempre ed esclusivamente *perché ha commesso un crimine*. [...] Egli deve essere riconosciuto *passibile di pena*, prima di poter pensare di ricavare in questo modo un qualche utile [...].

¹⁰⁴ PhR § 101, Annotazione.

¹⁰⁵ Sempre nell'annotazione al § 101, Hegel è chiaro nel dire che furto e rapina nulla hanno di esteriormente uguale alle pene con le quali sono sanzionate – pena pecuniaria o detentiva che sia – tuttavia, «secondo il loro valore, la loro qualità universale di esser lesioni, essi sono cose *comparabili*». Nella determinazione concreta del *quantum* di pena dobbiamo ricordare che Hegel contempla l'azione di circostanze attenuanti (PhR § 132), nonché ammette che la minore pericolosità sociale possa determinare una mitigazione della pena irrogata (PhR § 218).

¹⁰⁶ Kant, *Metafisica dei Costumi*, cit., p. 273.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

Ma, soprattutto, ed è questo il punto che qui più interessa, alla domanda circa il tipo e il grado di punizione che la giustizia pubblica deve adottare come principio e criterio Kant risponde

nessun altro se non il principio di uguaglianza [...]. Soltanto il *diritto di guidrigildo (ius talionis)*, con cui si intende però solo quello davanti alla sbarra del tribunale (non nel tuo giudizio privato), può stabilire con precisione la qualità e quantità della pena. [...] se ha commesso un omicidio, deve *mori-re*. In questo caso non c'è alcun surrogato che possa soddisfare la giustizia. [...]¹⁰⁸.

Ecco, dunque, che – sebbene non escluda la necessità che la pena svolga una funzione general-preventiva¹⁰⁹ – emerge anche nella concezione kantiana quello che pare essere un rifiuto della riparazione vendicativa del crimine. Nondimeno, tale sfera permane¹¹⁰, innanzitutto, nel momento in cui si stabilisce l'assoluta necessità di uguaglianza sostanziale del binomio crimine-sanzione e, secondariamente con l'affermazione

persino se la società civile con tutti i suoi membri si sciogliesse di comune accordo [...] prima dovrebbe venire giustiziato anche l'ultimo assassino che si trova in carcere, affinché ciascuno abbia ciò che le sue azioni hanno meritato e la colpa di sangue non ricada sul popolo che non ha sollecitato quella punizione, perché il popolo infatti può essere considerato complice di questa violazione pubblica della giustizia¹¹¹.

Quello di Hegel, invece, penso possa essere definito come un vero e proprio sforzo di argomentare la necessità e indefettibilità della pena, a prescindere dalla misura concreta o dalla forma in cui sarà determi-

¹⁰⁸ Ivi, pp. 273-277.

¹⁰⁹ Cfr. Jacobs, *La pena statale. Significato e finalità*, cit., pp. 13 e ss.

¹¹⁰ A tal proposito, Stella parla di una vera e propria «follia vendicativa». Cfr. F. Stella, *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 180-183.

¹¹¹ Kant, *Metafisica dei Costumi*, cit., p. 277.

nata, abbandonando la dimensione vendicativa in favore della giustizia punitiva¹¹².

Il nocciolo della concezione hegeliana può essere rintracciato nell'annotazione al § 100 dove si esprime la necessità che la pena

venga riguardata come contenente il *di lui* proprio *diritto*, in ciò il delinquente viene *onorato* come essere razionale. – Quest'onore non gli viene concesso, se il concetto e la misura della sua pena non vien preso dal suo fatto stesso; – altrettanto poco anche, se egli vien considerato soltanto come animale nocivo che sia da rendere innocuo, o entro le finalità dell'intimidazione ed emenda.

Gli spunti offerti da questa annotazione sono diversi e mostrano come la sanzione sia per Hegel un prisma con molte sfaccettature.

Da un lato, viene presentata la necessità che la pena sia commisurata al fatto di reato, richiamando così l'esigenza di una giustizia del caso concreto, di un esercizio equo della giurisdizione. Dall'altro, invece, si precisa che la pena non può essere irrogata al solo fine di eliminare il delinquente, trattandolo come una minaccia da neutralizzare o come un soggetto passivo da ricondurre, con precisi intenti correzionalisti, entro la legalità.

Dunque, non penso sia azzardato sostenere che, nella prospettiva hegeliana, la sanzione assuma diverse funzioni, da quella retributiva, a quella rieducativa, passando per la special-preventiva positiva.

¹¹² La mancanza della dimensione vendicativa è data anche dalla teorizzazione della sfera della grazia. Essa è altra rispetto a quella del diritto, tuttavia si pone come una seconda via, un'alternativa, per l'eliminazione del delitto. La grazia è un diritto promanante dalla sovranità del monarca che, attraverso la «realizzazione del potere dello spirito» può cancellare l'azione delittuosa e annullarla nel «perdono e nell'oblio». PhR § 282. Sul punto, ritiene diversamente Stella, per il quale quella di Hegel è una concezione della pena sostanzialmente sovrapponibile a quella kantiana, sebbene argomentata con motivazioni diverse e «riconducibili alla sua complessa visione idealistica». Cfr. Stella, *La giustizia e le ingiustizie*, cit., p. 182.

Della prima si è già avuto modo di dire: la lesione cagionata dall'irrogazione della sanzione deve corrispondere per qualità universale alla lesione provocata dal delitto, non potendo questo dirci nulla sull'effettiva commisurazione di *quantum* e *quo modo* della stessa. Parimenti, si è già discussa la concezione della pena orientata alla rieducazione del condannato: essa si fonda sulla razionalità dell'uomo e sulla possibilità che le ragioni del "rimprovero", mosso attraverso la pena, siano comprese.

La funzione special-preventiva positiva è strettamente connessa a questa prospettiva. I teorici dell'emenda sostengono che anche il più pericoloso e malvagio dei criminali può redimersi, comprendere le proprie colpe e fare ammenda per le stesse: la pena ha il preciso scopo di correggere la devianza del delinquente.

Probabilmente una lettura di Hegel come teorico dell'emenda può apparire forzata, nondimeno nel momento in cui egli ritiene necessario trattare il delinquente come un essere razionale, presuppone la possibilità di instaurare con lo stesso un dialogo, ripristinando il meccanismo del riconoscimento violato per mezzo dell'azione delittuosa.

Vi è, tuttavia, un ultimo aspetto dell'impianto teorico hegeliano che pare si armonizzi ben poco la lettura appena suggerita: la pena di morte.

Se si insiste, come si è fatto, sulla funzione rieducativa e special-preventiva positiva della pena, sembra inspiegabile il motivo per cui Hegel sostenga la condanna capitale. L'aggiunta al § 101 afferma espressamente che:

se ora nella retribuzione non si può pervenire all'uguaglianza specifica, è ben altrimenti per l'assassinio, sul quale pende necessariamente la pena di morte. Poiché qui la vita è l'intera estensione dell'esserci, così la pena non può consistere in un *valore*, che per la vita non c'è, bensì di nuovo soltanto nella privazione della vita.

Sebbene questo passo dei *Lineamenti* abbia indotto molti – tra i quali anche Bobbio – a interpretare Hegel quasi come un teorico della *lex talionis* a là Kant, ritengo necessario precisare che la pena di morte è sì espressione di una concezione retributiva, tuttavia lo è nel "senso" hegeliano del termine. Anche qui, ritengo possa essere utile una lettura in comparazione con la concezione kantiana.

Infatti, per Kant non vi è nessuna pena, al di là di quella capitale, che possa riparare alla lesione definitiva del bene vita. Qui la questione punitiva diventa un problema di giustizia commutativa (come rappresenta anche lo stesso paragone tra la pena e l'istituto germanico del *guidrigildo*), ovvero un problema di riparazione e soddisfazione di una pretesa di giustizia. Dall'altro lato, il complesso schema idealista hegeliano porta a ritenere che, essendo la lesione cagionata dall'omicidio sostanzialmente incommensurabile, non può che essere punita con una lesione a sua volta incommensurabile per qualità universale che è, per l'appunto, rappresentata dalla pena capitale. Il fatto che poi anche le caratteristiche specifiche delle lesioni di delitto e sanzione siano identiche potrebbe dirsi essere quasi accidentale¹¹³.

Si potrebbe, addirittura, azzardare che la pena capitale, nell'impianto hegeliano, si giustifichi anche quale unico modo per poter onorare come essere razionale l'omicida: una volta che si è oltrepassata una certa soglia di gravità della lesione delittuosa, l'unica strada percorribile è la sanzione definitiva – si possono rileggere in questo senso sia l'argomento della legge, che quello del riconoscimento.

Tuttavia, anche così letta e giustificata, la pena di morte continua ad essere in contrasto con le altre finalità di cui si è detto. Nondimeno, ciò che si è cercato di articolare senza forzature interpretative è una caratterizzazione prismatica della concezione della pena nella filosofia hegeliana in cui a seconda dei casi, delle circostanze e delle letture può prevalere un volto o l'altro.

¹¹³ In un certo senso, si potrebbe sintetizzare – e probabilmente mi si dovrà perdonare la banalizzazione – la differenza teorica tra i due filosofi tedeschi nel modo seguente: mentre per Kant il motto è “una vita per una vita”, per Hegel diventa “una lesione per una lesione, a patto che la qualità universale delle stesse sia la medesima”. Sul punto cfr. Brooks, *Is Hegel a retributivist?*, cit., p. 120, nonché T. Brooks, *Hegel on Crime and Punishment*, in T. Brooks e S. Stein, *Hegel's political philosophy: on the normative significance of method and system*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 215-216.

NOTE

LA FILOSOFIA NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO¹

Serena Vantin

1. Se si incominciassse a leggere *El nacimiento de la Filosofía del derecho* di Rafael Ramis Barceló dall'ultima pagina ci si imbatterebbe in un'affermazione che racchiude una lezione importante, e forse anche il senso, dell'intera opera: «Hegel fu l'ultimo autore di una “filosofia del diritto” erede degli ideali della corrente maggioritaria della *philosophia iuris*, il cui canto del cigno fu precisamente la sua opera *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. La *Philosophie des Rechts* soccombette dinanzi alla “filosofia del diritto positivo”, che in realtà era (e sarebbe rimasta) una “teoria” induttiva, costruita da e per i giuristi: una “filosofia” *ad usum privatum*»².

Adottando il metodo rigoroso della *Begriffsgeschichte* e costellando le proprie pagine di lunghe citazioni, il Catedrático delle Isole Baleari sviluppa, in effetti, una tesi originale che si propone di colmare il vuoto causato dalla «scarsissima considerazione»³ che la filosofia del diritto avrebbe sinora dimostrato per la storia concettuale del suo stesso

¹ Riflessioni a partire da *El nacimiento de la Filosofía del derecho* di Rafael Ramis Barceló.

² Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, cit., p. 227. Tutte le traduzioni dallo spagnolo nel testo sono mie.

³ Ivi, p. 19.

lemma⁴. Sfidando la *vulgata* riconducibile al *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* di Rudolf Stammler⁵, in base alla quale Gustav Hugo sarebbe stato «il primo» a utilizzare la nozione di “filosofia del diritto”⁶, mentre all’opera hegeliana del 1821 si dovrebbe il merito di averla «popolarizzata»⁷, Ramis Barceló non si accontenta della narrazione consumata e scandaglia la storia alla ricerca di «manuali, tesi e dissertazioni»⁸ che richiamino il concetto da cui *Philosophie des Rechts e Rechtsphilosophie* sarebbero discesi, appunto quello di *philosophia iuris*.

Dopo aver riconosciuto il debito intellettuale nei confronti delle *Lezioni di filosofia del diritto* di Giorgio Del Vecchio⁹, al quale non era sfuggita una monografia del 1650 dal titolo *De vera philosophia juris* del giurista tedesco Chopius, invero già citato da Leibniz¹⁰, l’autore segue in parallelo due strade: quella che contrappone la *vera philosophia* alla filosofia *simulata*¹¹, e quella che segue le tracce del concetto di *philosophia iuris* a ritroso nei secoli, sino al XVI, e prima ancora nel campo semantico dell’espressione affine di *philosophia legalis*.

Un tale lavoro archeologico di scavo porta alla luce molteplici riflessioni sulla natura di una disciplina che solo in tempi (relativamente) recenti sarebbe stata ridotta da costola della filosofia a mera teoria, a

⁴ Tra tutti, valga come esempio quanto Norberto Bobbio scrive in *Natura e funzione della filosofia del diritto*, in Id. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, pp. 37-51, in part. p. 37: «Il cercare una qualsiasi definizione di filosofia del diritto è un’inutile perdita di tempo».

⁵ R. Stammler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1928, p. 1, n. 1.

⁶ Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, cit., p. 19.

⁷ Ivi, p. 11.

⁸ *Ibidem*.

⁹ G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto* (1920), Giuffrè, Milano 1965, p. 195 e n. 1. Cfr. R. Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, cit., p. 20.

¹⁰ G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* (1667), Verlag Detlev Auvermann, Glashutten im Taunus 1974, Teil II, § 13.

¹¹ Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, cit., p. 38.

causa di una vicenda storica singolare che l'avrebbe resa un'eccezione al servizio di un sapere altrimenti pressoché esclusivamente tecnico, facendone un insegnamento incardinato oggi prevalentemente nei Dipartimenti di Giurisprudenza piuttosto che nei corsi di Laurea filosofici, dove potrebbe trovare invece una collocazione più pertinente in termini epistemologici assieme alle altre «filosofie al genitivo (filosofia della storia, della religione, del linguaggio, ...)»¹².

Alla luce di queste prime considerazioni e seguendo la traiettoria dell'autore, nelle prossime pagine proveremo a tracciare un collegamento, sebbene cursorio, tra Hegel, Thomasius, e persino Adam Smith e, infine, getteremo uno rapido sguardo ad altre storie della filosofia del diritto nostrane.

2. Come si è anticipato, secondo Ramis Barceló, il termine *Philosophie des Rechts* impiegato nei *Grundlinien* hegeliani rappresenterebbe l'apice di una risalente corrente interpretativa, evolutasi nei secoli attraverso una pluralità di espressioni affini, quali *philosophia legalis* e *philosophia iuris*, che, pur sostenendo la «completa subordinazione del sapere giuridico alla filosofia»¹³, sarebbe in seguito divenuta, paradossalmente, l'emblema della «vittoriosa emancipazione» conseguita «dai giuristi sui filosofi»¹⁴. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, infatti, «i giuristi» si autoproclamarono «'filosofi'» di una nuova *vera philosophia* che nasceva «nelle Facoltà di diritto da parte di Dottor[i] in Diritto che spesso [già] insegnava[no] altre discipline giuridiche»¹⁵, la quale in seguito sarebbe giunta a fondare addirittura una «scienza filosofica» del «diritto positivo» particolare¹⁶.

¹² Ivi, p. 225.

¹³ Ivi, p. 224.

¹⁴ Ivi, p. 209.

¹⁵ Ivi, p. 212.

¹⁶ Ivi, p. 203.

Se questo è l'esito, la distanza dagli intenti che Hegel, filosofo per eccellenza, dichiarava nella Prefazione della sua opera non potrebbe essere più evidente: concepiti come un «compendio filosofico»¹⁷, i *Grundlinien* esplicitamente «presuppon[gono]» «il modo filosofico»¹⁸, ancorché facciano attenzione a evitare «l'affaccendamento superfluo» di «sempre ricuocer e servir da tutti i lati lo stesso vecchio cavolo»¹⁹. Ben lungi dal voler propinare il «cavolo riscaldato»²⁰, il volume si prefigge piuttosto lo scopo di «*comprender[e]*» una «verità» «altrettanto antica quanto apertamente esposta e nota nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione»: comprenderla nel senso di «conquistare al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale, affinché esso appaia giustificato dal pensiero libero, il quale non sta fermo a ciò che è dato»²¹.

La comprensione di cui parla Hegel è il frutto di uno studio filosofico di cui si sia fatta «fatic[osa]» esperienza: egli contrappone la «fatica della conoscenza e dell'intellezione razionale guidata dal concetto pensante»²² all'«irrequieto agitarsi della riflessione e della vanità»²³. Non è un caso che colui che viene appellato il «condottiero di questa fatuità»²⁴ e «ciarlataneria»²⁵ è proprio²⁶ un giurista che, improvvisatosi filosofo,

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 3.

¹⁸ Ivi, p. 4.

¹⁹ Ivi, p. 5.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 9.

²³ Ivi, p. 7. Cfr. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Adelphi, Milano 2015, p. 13, dove è citato il «continuo svolazzare intorno alla fiamma della vanità».

²⁴ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 8.

²⁵ Ivi, p. 10.

²⁶ Hegel si riferisce a Jakob Friedrich Fries. Sul pensiero di quest'ultimo, cfr. Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, cit., p. 203.

avrebbe commesso, a dire di Hegel, una lunga serie di ingenuità²⁷. Al contrario, la filosofia è un affare serio: «scandaglio del razionale»²⁸, «tempo di essa appreso in pensieri»²⁹, faro in grado di illuminare «nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente»³⁰. In definitiva, se «la ragione non si contenta dell'approssimazione»³¹, la filosofia del diritto è materia per veri filosofi e non per studiosi di «letteratura indefinita»³² che, «mentre dimostrano che [...] la filosofia è per essi qualcosa di interamente estraneo, pure la trattano come qualcosa che per loro è bell'e liquidata»³³.

3. A dispetto degli intenti hegeliani, l'espressione *Philosophie des Rechts* finì comunque per essere accostata, a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo, alla nascita di una «filosofia del diritto positivo» appannaggio dei giuristi³⁴. Viceversa, l'idea di una «filosofia del diritto naturale» viene ascritta da Ramis Barceló all'opera di Christianus Thomasius³⁵, studioso eclettico, al contempo sia «giurista» sia «filosofo»³⁶, il quale del resto veniva indicato da Benedetto Croce come l'iniziatore della filosofia del diritto in senso proprio³⁷.

In particolare, già negli anni giovanili, Thomasius redasse una dissertazione dal titolo *Philosophia iuris ostensa in doctrina de obligatio-*

²⁷ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 8.

²⁸ Ivi, p. 13.

²⁹ Ivi, p. 15.

³⁰ Ivi, p. 14.

³¹ Ivi, p. 16.

³² Ivi, p. 11.

³³ Ivi, p. 12.

³⁴ Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, cit., p. 217.

³⁵ Ivi, p. 135.

³⁶ Così F. Battaglia, *Christiano Thomasio. Filosofo e giurista* (1936), CLUEB, Bologna 1982. Sulla formazione eclettica di Thomasius, cfr. in part. ivi, pp. 8-10.

³⁷ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016, p. 10.

nibus et actionibus, difesa a Lipsia nel 1682, dove collocò il concetto di obbligazione a fondamento del diritto e della socialità³⁸. Ideando una sorta di «contrattualismo prestorico (o astorico)»³⁹, l'autore affermava in effetti che la prima forma di «vita sociale»⁴⁰ fu quella sperimentata da Adamo nella relazione con Dio. «Se Adamo ha riconosciuto l'obbligazione di obbedire ai comandi di Dio», spiega ancora Ramis Barceló citando Tim Hochstrasser, «la relazione sociale [tra Dio e l'uomo] era già implicita nel momento della Creazione» e la determinazione di uno stato di natura pre-sociale di derivazione hobbesiana non risultava in alcun modo necessaria⁴¹. In questi termini, come rilevava Felice Battaglia in una preziosa monografia dedicata al giureconsulto tedesco, a Thomasius va riconosciuta «un'enorme importanza» poiché seppe portare «a risultati definitivi» le intuizioni che furono già di Grozio e della Scuola del diritto naturale⁴², enucleando la giuridicità come sfera distinta dalla morale e dal decoro, esteriormente coercibile e intersubiettiva, nonché del tutto indipendente da ogni elemento divino⁴³. Si legge infatti nei

³⁸ Cfr. anche C. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1705, 1718), trad. it. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, a cura di G. Dioni, Franco Angeli, Milano 2013, Capitolo V, §VIII, p. 172.

³⁹ Battaglia, *Christiano Thomasio. Filosofo e giurista*, cit., p. 118.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, pp. 118-119. Ciononostante, si veda il Capitolo IV, §1, di C. Thomasius, *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., p. 149.

⁴² Battaglia, *Christiano Thomasio. Filosofo e giurista*, cit., p. 218.

⁴³ Ivi, p. 434, Thomasius è definito «padre della filosofia giuridica moderna». Sul superamento della distinzione tra *ius perfectum* (intersubiettivo e coercibile) e *ius imperfectum* (intersubiettivo ancorché non coercibile), a favore della tripartizione tra *justum*, *honestum* e *decorum*, cfr. in part. pp. 221, 244, 320. Per un commento sulle tre massime, rispettivamente “non fare agli altri ciò che non vuoi essi facciano a te” (la regola del *justum*, che rappresenta «il minimo senza cui la società non sussiste»), “fai a te ciò che vuoi gli altri facciano a sé” (la regola dell'*honestum*, ovvero «il massimo di moralità umana»), “fai agli altri ciò che vuoi essi facciano a te” (la regola del *decorum*, il quale è «utilissimo per la vita sociale»), cfr. ivi, pp. 225-226, 248-249. Alla luce di queste considerazioni, Battaglia definisce Thomasius il «costruttore» di un «diritto

Fondamenti del diritto di natura e delle genti (1718) che il bene è «triplice» e i suoi principi sono «contemporaneamente» l'onesto, il decoro e il giusto: «il giusto è l'opposto del male estremo, come ciò che è detto ingiusto. L'onesto è lo stesso bene superiore, l'opposto del quale è il turpe; è, infatti, turpe soccombere (anche con dolore) alle passioni. Il decoro è lo stesso bene di genere medio e l'indecoroso è il male di genere medio, evidentemente un bene e un male imperfetti»⁴⁴. Alla luce di ciò, occorre guardarsi dal «ritenere che la legge naturale e la legge positiva, quella divina e quella umana siano specie della stessa natura». Là dove la legge natura e quella divina «si riferiscono a consigli, piuttosto che a comandi», la legge umana propriamente detta «riguarda soltanto le norme del comando»⁴⁵, le cui pene, «palpabili e visibili», sono «più idonee e incutere timore negli stolti»⁴⁶.

In tal senso, Thomasius «inaugura una nuova via e apre alla scienza più vasti orizzonti»⁴⁷, e forse non sbaglia Ramis Barceló a sottolineare che proprio questa è la strada che avrebbe condotto alla nascita della disciplina filosofico-giuridica come materia autonoma, non soltanto nell'ambito degli studi continentali ma anche in area anglofona dove, come pure viene notato, la più risalente formulazione dell'espressione inglese *philosophy of law*, precedente alle formule che sarebbero state

umano» (ivi, p. 434). Cfr. Thomasius, *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., in part. Capitolo VI, §§XL-XLII, pp. 201-202.

⁴⁴ Ivi, Capitolo IV, §LXXXIX, p. 167.

⁴⁵ Ivi, Capitolo V, §XXXIV, p. 176.

⁴⁶ Ivi, Capitolo V, §LVII, p. 182.

⁴⁷ Battaglia, *Christiano Thomasio. Filosofo e giurista*, cit., p. 251.

poi impiegate da Jeremy Bentham e da John Austin, risulta attribuibile ad Adam Smith, studioso di formazione filosofica, in *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Nell'ultima pagina di tale corposa opera, infatti, si legge che «molto tardi la filosofia del diritto ha cominciato a essere trattata per se stessa, senza riguardo per le istituzioni particolari di ciascuna nazione»⁴⁸. Il merito di questa, seppur tardiva, considerazione viene attribuito in particolare al *De iure belli ac pacis* (1625) di Ugo Grozio, ma l'autore esprime il proposito di impegnarsi in prima persona in una futura ricerca sulla «storia della giurisprudenza». Della mancata realizzazione di un tale intento Smith avrebbe dato conto, più di trent'anni più tardi e poco prima di morire, nel secondo paragrafo dell'Avvertenza alla VI edizione del volume: «[la ricerca sulla storia della giurisprudenza] è un'opera che finora non ho intrapreso perché impedito dalle medesime occupazioni che non mi avevano consentito finora di rivedere l'opera presente. Per quanto sia consapevole che la mia età molto avanzata non mi lasci molte prospettive di riuscire a eseguire quest'opera in modo per me soddisfacente, tuttavia, [...] non ho abbandonato del tutto il mio progetto»⁴⁹.

4. Da queste brevi considerazioni potremmo desumere che, tra gli autori fondamentali nella storia del concetto di filosofia del diritto evocati, alcuni furono di formazione prevalentemente filosofica (Hegel, Smith) altri di provenienza ibrida (Thomasius). È dunque interessante accostare questa constatazione a quanto Norberto Bobbio rilevava in un celebre saggio dedicato alla *Natura e funzione della filosofia del diritto*, ovvero che «i maggiori contributi alla filosofia del diritto sono stati dati da giuristi con interessi filosofici piuttosto che da filosofi con interessi per il diritto»⁵⁰.

⁴⁸ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano 2016, p. 640.

⁴⁹ Ivi, p. 78.

⁵⁰ Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 43.

Nel testo, Bobbio aggiungeva peraltro che è una «fortuna» che le storie della filosofia del diritto siano poche, dal momento che «per forza di cosa e non per capriccio», «esse mett[o]no insieme alla rinfusa teorie politiche come la *Repubblica* di Platone e teorie della giustizia e del diritto come il libro V dell'*Etica Nicomachea*, o, per venire ai tempi moderni, la teoria politica e giuridica di Hobbes con la sociologia giuridica (avanti lettera) di Montesquieu o della scuola storica, la logica giuridica di Leibniz con la filosofia politica di Hegel; e finiscono per racchiudere in una sola opera, che pretende di essere unitaria, una storia delle ideologie politiche, una storia delle dottrine politiche, una storia della teoria del diritto propriamente detta. Alla qual sorte non sfuggono neppure le storie apparentemente più omogenee del diritto naturale»⁵¹.

La critica è affilata, e forse non del tutto peregrina⁵². Ad ogni modo, qualche tentativo di elaborare storie filosofiche del diritto coerenti, come dimostra il lavoro discusso in questa nota, è senza dubbio stato compiuto. Soltanto nel panorama degli studi italiani a cavallo tra anni Cinquanta e Settanta, non si possono non ricordare almeno la *Storia della filosofia del diritto* di Giorgio Del Vecchio, pubblicata nel 1958; la fortunata opera omonima di Guido Fassò in tre volumi, il primo dei quali è del 1966, in seguito parzialmente riveduta e aggiornata da Carla Faralli; e le *Lezioni di storia della filosofia del diritto* degli anni 1970-1977 di Vincenzo Palazzolo.

Limitandoci a un raffronto tra questa selezione di *historiae*, sembra importante notare che la formazione dei loro autori resta in secondo piano, rilevando semmai soltanto in via indiretta, mentre ciò che emerge

⁵¹ Ivi, p. 39.

⁵² Ciononostante, come riporta Carla Faralli nella Prefazione alla nuova edizione della *Storia della filosofia del diritto* di Guido Fassò, in due lettere private Bobbio dichiarò al professore bolognese tutto il suo entusiasmo, la sua «meraviglia» e addirittura la sua «quasi invidiosa ammirazione»: cfr. C. Faralli, Prefazione a G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001, vol. I, p. 12. Nel volume, comunque, Fassò replicò alla critica bobbiana: cfr. ivi, pp. 21-24.

chiaramente è piuttosto la precisa, preliminare opzione teorica su che cosa sia la filosofia del diritto e quale sia il suo statuto epistemologico. Ad esempio, non stupisce che secondo Del Vecchio «la storia della filosofia del diritto ci mostra anzi tutto che in ogni tempo si è meditato» sugli «stessi» problemi, quelli del rapporto tra diritto e «giustizia», rivelando come questo nesso «corrispond[a] ad un bisogno naturale e costante dello spirito umano»⁵³, là dove invece a giudizio di Fassò per comprendere appieno «i problemi filosofici del diritto» occorre mostrarli «nella loro *necessità*, nel loro nascere non solo dall'esperienza dell'individuo, ma dall'esperienza storica dell'umanità»⁵⁴. In modo per certi aspetti affine, Palazzolo riconosce che il «compito della filosofia del diritto» è «particolarmente arduo»⁵⁵ perché la sua esigenza di autonomia deve essere coniugata con «l'esperienza pratica e sociale»⁵⁶ al fine di «evitare astrattismi mentali ed arbitrarie entificazioni»⁵⁷.

Si tratta di scelte estremamente eloquenti e rivelatrici delle inevitabili assunzioni di fondo a proposito della concezione o del concetto di una disciplina che, per essere indagata in una prospettiva diacronica, necessariamente selettiva, richiede una preventiva scelta interpretativa⁵⁸.

In conclusione, alla luce dell'opera di Ramis Barceló, si potrebbe affermare che, se la distinzione tra filosofi e giuristi può avere un qualche valore relativo quando riferita alle elaborazioni filosofico-giuridiche autoriali, la stessa perde di significato se rivolta ad autori di *storie* di quelle elaborazioni. In quest'ultimo caso, ciò che risulta rilevante è semmai la

⁵³ G. Del Vecchio, *Storia della filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 1958, p. 3. Del Vecchio si laureò in Giurisprudenza all'Università di Genova.

⁵⁴ Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. I, p. 25. Fassò si laureò a Bologna prima in Giurisprudenza poi in Filosofia.

⁵⁵ V. Palazzolo, *Lezioni di storia della filosofia del diritto, Parte I, Anno accademico 1790-1791*, Libreria Goliardica, p. 1 (dispensa rilegata).

⁵⁶ Ivi, p. 4.

⁵⁷ Ivi, p. 1.

⁵⁸ Cfr. R. Dworkin, *Law's Empire*, Belknap Press, Cambridge, MA 1986, in part. pp. 45-86.

decisione, spesso presupposta, se privilegiare del lemma “filosofia del diritto” la prima o l’ultima parola. D’altro canto, la storia concettuale dell’espressione sembra rivelarci della disciplina, *pace* Bobbio, le origini e una natura a lungo prevalentemente *filosofiche*.

LETTERE DAL «PONTE». BOBBIO E SATTA INTERLOCUTORI DI CALAMANDREI

Carlo Pontorieri

Nella ormai imponente fortuna degli scritti di Piero Calamandrei nei cataloghi degli editori italiani (a cui va aggiunta la riedizione in *open access* da parte della Roma TrE-Press della vasta collazione delle *Opere giuridiche* realizzata da Mauro Cappelletti per la Morano a partire dagli anni '60), un posto particolare meritano gli epistolari. Finora erano stati pubblicati i carteggi del giurista fiorentino con i suoi familiari¹, ma negli ultimi anni hanno visto la luce due nuovi importanti contributi: l'epistolario con Norberto Bobbio², e una raccolta di lettere con Salvatore Satta³.

¹ P. Calamandrei, *Zona di guerra. Lettere, scritti e discorsi (1915-1924)*, Laterza, Roma-Bari 2004; Id., *Ada con gli occhi stellanti*, Sellerio, Palermo 2005; P. e F. Calamandrei, *Una famiglia in guerra. Lettere e scritti (1936-1956)*, Laterza, Roma-Bari 2008.

² P. Calamandrei, N. Bobbio, *Un «Ponte» per la democrazia. Lettere 1937-1956*, a cura di M. Gisondi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020. Questo epistolario, con un apparato di note ricchissimo, per riferimenti bibliografici e biografie dei personaggi citati, raccoglie il carteggio tra i due studiosi conservato presso l'«Archivio Calamandrei» dall'Istituto Storico Toscano della Resistenza e dell'Età Contemporanea di Firenze e dal Centro Studi Piero Gobetti di Torino. L'opera è aperta da due riflessioni di Maurizio Viroli e Giulio Conticelli e da un denso saggio introduttivo del curatore Marcello Gisondi. La raccolta si compone di 57 lettere, in gran parte inedite, fatte salve tre lettere di Calamandrei a Bobbio, già pubblicate negli anni '60, e da un'appendice nella quale appaiono le missive tra diversi interlocutori su un progetto di un' *Antologia giudiziaria*, da pubblicare per Einaudi.

³ S. Satta, *Lettere a Piero Calamandrei: 1939-1956*, a cura di A. Giusto e C.F. Casula, il Mulino, Bologna 2021. Questo epistolario è composto da 23 lettere del giurista sardo a Calamandrei e cinque di quest'ultimo al Satta, che si chiude con il mes-

Ciò che accomuna i due epistolari è l'arco temporale: quello con Bobbio comincia nel '37, con un biglietto di condoglianze di Calamandrei al filosofo torinese per la dipartita della madre, il cui incipit è: «Caro avvocato»; quello con Satta parte invece due anni più tardi: entrambe le missive però si concludono con Calamandrei che, seppure con due formule leggermente diverse, saluta stringendo la mano ai due interlocutori, in un'epoca che aveva invece abolito la stessa stretta di mano: un *clin d'oeil* tra sicuri antifascisti.

Calamandrei, infatti, aveva guardato con simpatia alla prolusione di Satta al suo corso di Diritto processuale civile nell'università di Padova del 1936, poi pubblicata sulla «Rivista di procedura civile», col titolo *Gli orientamenti pubblicistici della scienza del processo*⁴, nella quale il giurista sardo imbastì una dura polemica, non priva di quei toni sarcastici che caratterizzano anche il suo stile letterario, verso le tenden-

saggio di Ada Cocci Calamandrei, di ringraziamento per la commemorazione della figura di Calamandrei a dieci anni dalla scomparsa. Anche in questo caso le lettere dell'interlocutore del giurista fiorentino sono state reperite presso l'«Archivio Calamandrei» dell'Istituto Storico Toscano della Resistenza e dell'Età Contemporanea di Firenze, mentre le lettere di Calamandrei a Satta sono state rinvenute nel «Fondo Salvatore Satta» presso il Dipartimento di scienze umanistiche e sociali dell'Università di Sassari. I curatori, una critica letteraria, l'altro storico contemporaneista, introducono l'epistolario con due ponderosi saggi attraverso i quali si dipana il rapporto di Satta con Calamandrei sul piano della comune dimensione di «due giuristi letterati», riportando la travagliata vicenda della pubblicazione del *De profundis*, scritto dal giurista sardo negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale. All'epistolario tra i due grandi giuristi si accompagnano una lettera inedita di Riccardo Bacchelli a Satta, il giudizio di Massimo Mila per il diniego della pubblicazione per l'Einaudi del romanzo sattiano, una pagina su Oscar Wilde del giurista sardo, nonché la cartolina con la quale Giuseppe Capograssi gli consigliava di inviare il manoscritto dell'opera anche a Benedetto Croce, il quale «legge tutto», ed altre importanti testimonianze.

⁴ S. Satta, *Gli orientamenti pubblicistici della scienza del processo*, in «Rivista di procedura civile», I (1937), pp. 32-49; ora in Id., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Ilisso, Nuoro 2004, pp. 173-186, con una successiva postilla.

ze germanizzanti della dottrina italiana in materia di processo civile⁵. Nonostante qualche asprezza e l'innescò di uno scambio polemico con Cristofolini e Carnelutti⁶, la critica a una pubblicizzazione integrale del processo civile italiano, volendo imitare quanto si stava realizzando nella Germania nazionalsocialista, in realtà intersecava analoghe riflessioni e prese di posizione dello stesso Calamandrei, nella temperie che stava precedendo in Italia la redazione del nuovo Codice di procedura civile, che lo avrebbe visto protagonista⁷. Il maestro fiorentino citò proprio la prolusione patavina di Satta e la replica a Carnelutti in apertura di un suo articolo tre anni più tardi, nel quale offre questo desolato panorama di quegli anni:

...progressivo affievolimento del diritto soggettivo fino a ridursi a un interesse occasionalmente protetto; allargamento del diritto amministrativo a scapito del diritto civile; assorbimento del giudizio civile nella giurisdizione volontaria o nella giustizia amministrativa; aumento dei poteri discrezionali del giudice; annebbiamento dei confini non solo tra diritto privato e diritto pubblico,

⁵ Cfr. P. Grossi, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico 1850-1950*, Giuffrè, Milano 2000, p. 245.

⁶ S. Satta, *Orientamenti e disorientamenti nella scienza del processo*, in «Il Foro italiano», IV (1937), pp. 276-287; ora in Id., *Soliloqui* cit., pp. 187-198. È interessante notare che in questa riedizione il nome di Cristofolini sia riportato come C., la polemica personale verso l'amico e collega, nel frattempo venuto a mancare, è messa da parte; nella postilla al primo saggio Satta aveva aggiunto pure che «ovviamente non potrei oggi sottoscrivere quasi nessuno degli argomenti sui quali ho fondato la dimostrazione della mia tesi, che appaiono anzi spesso in contraddizione col successivo svolgimento del mio pensiero». Poco prima aveva scritto che «a questa opposizione (alle teorie pubblicistiche del processo ndr), non era estranea, anche se inconfessata, l'influenza del clima politico del momento». Dunque, la ripubblicazione era dovuta esclusivamente a «ragioni storiche».

⁷ Cfr. P. Calamandrei, *Sul progetto preliminare Solmi. Relazione approvata dalla Facoltà di giurisprudenza della R. Università di Firenze nella sua seduta del 28 luglio 1937*, in Id., *Opere giuridiche* cit., pp. 295-385 (spec. pp. 367-368); *Abolizione del processo civile?*, in «Rivista di diritto processuale civile», XV (1938), pp. 336-340, ora in Id., *Opere giuridiche* cit., pp. 386-390.

ma anche tra diritto sostanziale e diritto processuale; discredito crescente non solo delle codificazioni, ma della stessa legge intesa come norma generale e astratta preesistente al giudizio; [...] tutti questi sono aspetti che il processualista segue con ansietà nel suo specchio: nel quale si riflette, in formule di teoria, il vasto travaglio del mondo⁸.

Del resto, nella stessa sua prima lettera di questo epistolario egli confida a Satta di aver perfettamente compreso «quanta passione e quanto tormento» vi fossero alla base di quella «coraggiosa e brusca» presa di posizione su questi «argomenti di studio, nei quali ci è ancora dato di avere qualche opinione».

La gran parte delle lettere con i due interlocutori riguarda però il dopoguerra: ora è Bobbio docente all'università di Padova, città nella quale era stato arrestato nel '43 per attività sovversiva, mentre Satta era stato eletto Rettore dell'università di Trieste, città a quel tempo ancora occupata e con uno status irrisolto. In quanto Rettore, eletto «nella sola elezione libera da quando esistono elezioni, non escludo votassero pure i bidelli», una «sublime illegalità»⁹, egli pronunciò il 25 novembre 1945 un memorabile discorso di inaugurazione dell'anno accademico, a cui volle dare come titolo: *L'Università di Trieste nella luce delle libertà democratiche*. Calamandrei giudica «bellissimo» il discorso, prontamente recapitatogli dal giurista sardo.

⁸ P. Calamandrei, *La relatività del concetto di azione*, in «Rivista di diritto processuale civile», XVI (1939), 1, pp. 22-46; ripubblicato in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Cedam, Padova 1940, vol. IV, pp. 79-101; ora anche in Id., *Opere giuridiche*, cit., pp. 427-449. Per una lettura più ampia dei rapporti tra Calamandrei e Satta cfr.: P. Carta, *Lo spirito "religioso" del diritto: Salvatore Satta e Piero Calamandrei*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXX (2004), pp. 93-118.

⁹ S. Satta, *L'Università di Trieste nella luce delle libertà democratiche*, ora in *Soliloqui*, cit., pp. 427-435.

A quel tempo il maestro fiorentino era già a capo della rivista «Il Ponte», il cui primo numero era uscito nel fatidico aprile del 1945¹⁰. Tanto nell'epistolario con Bobbio, che in quello con Satta, la rivista appare spesso come lo sfondo dei dialoghi tra gli interlocutori; anzi, il rapporto epistolare con Bobbio sembra seguire gli scritti che il filosofo torinese offre a «Il Ponte», spesso a seguito delle sollecitazioni di Calamandrei.

Il primo contributo del filosofo torinese alla rivista è dedicato a *The Open Society and Its Enemies* di Karl R. Popper¹¹. Bobbio era stato nel Regno Unito, incontrando Harold Laski, e divenendo ammiratore della temperie laburista che andava maturando a quell'epoca in Inghilterra¹². La recensione popperiana di Bobbio mostra già alcuni aspetti che saranno propri della riflessione bobbiana matura: l'articolarsi dell'analisi per grandi dicotomie, che così mostra la sua origine teorica, nonché la ricorrente tematica del rapporto tra politica e cultura, tra intellettuali e potere¹³, che il filosofo torinese avrebbe ripreso successivamente anche su «Il Ponte», in un articolo dal titolo *La forza non politica*, attraverso il richiamo a Julien Benda e Benedetto Croce, per il quale la forza non politica dell'intellettuale si identifica con la sua forza morale¹⁴. A Julien

¹⁰ Su Calamandrei a capo de «Il Ponte»: A. Colombo, *Alla testa del "Ponte"*, in P. Barile (a cura di), *Piero Calamandrei. Ventidue saggi su un grande maestro*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 513-551.

¹¹ N. Bobbio, *Società chiusa e società aperta*, in «Il Ponte», II (dicembre 1946), 12, pp. 1039-1046.

¹² Sul viaggio in Inghilterra del filosofo torinese cfr.: *Sulle spalle di giganti. A proposito di un viaggio in Inghilterra di Norberto Bobbio*, a cura e con un'introduzione di A. Di Iovine, in «Costituzionalismo.it», III (2017), reperibile sul web all'indirizzo: https://www.costituzionalismo.it/costituzionalismo/download/Costituzionalismo_201703_645.pdf (URL consultata il 15 dicembre 2022), che collaziona gli interventi di Bobbio su quel viaggio.

¹³ Cfr. M. Gisondi, *Il contributo di Bobbio al «Ponte» di Calamandrei*, in N. Bobbio, P. Calamandrei, *Un ponte*, cit., pp. XXXIV-XXXVI.

¹⁴ N. Bobbio, *La forza non politica*, in «Il Ponte», IX (marzo 1953), 3, pp. 271-272.

Benda Bobbio avrebbe dedicato successivamente l'articolo più corposo pubblicato su «Il Ponte» negli anni di Calamandrei, nel quale avrebbe affrontato più analiticamente il tema del «tradimento dei chierici» all'interno della speculazione dell'autore francese¹⁵.

Il rapporto epistolare con Satta è invece segnato dalle traversie incontrate per la pubblicazione del suo *De profundis*. Il giurista sardo aveva scritto l'opera negli ultimi anni della guerra in una casa di famiglia della moglie in Friuli: un racconto segnato dall'amarezza e dalla ricerca delle ragioni storiche ed esistenziali per cui l'italiano borghese medio, che Satta definisce «uomo tradizionale», aveva dapprima capitolato di fronte al fascismo, poiché questo ne difendeva i privilegi sociali, salvo poi sperare nella sconfitta bellica della stessa Italia, fino alla «morte della Patria»¹⁶. *Un solitario processo sull'ultimo quarto di secolo della storia italiana*, attraverso un *estranianti sguardo dall'alto*, ha scritto Remo Bodei¹⁷. L'opera era stata rifiutata dalla Einaudi, con un durissimo giudizio del musicologo Massimo Mila: non solo per il sentimento di sconfitta e di morte che pervade lo scritto, nel quale un'ombra cupa si estende fino alla stessa guerra partigiana, quanto pure per «il catastrofico pessimismo che Le fa vedere il nostro popolo come un abulico e passivo oggetto di storia». Mila definisce Satta come il «tipico assente», accusandolo di essere «estraneo agli ambienti antifascisti», quegli stessi che formavano la redazione dell'Einaudi, composta interamente da ex partigiani, come egli tiene a sottolineare. Satta replica a Mila con l'invio del suo discorso all'università di Trieste e poche parole di commento.

¹⁵ N. Bobbio, *Julien Benda*, in «Il Ponte», XII (agosto-settembre 1956), 8-9, pp. 1377-1392.

¹⁶ La ripubblicazione per Adelphi dell'opera è alla base del dibattito che si è sviluppato a seguito di E. Galli della Loggia, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2003.

¹⁷ R. Bodei, *Prefazione* a S. Satta, *De profundis*, Ilisso, Nuoro 2003. La successione delle pubblicazioni del *De Profundis* sembra dunque questa: Cedam, Padova 1948; Adelphi, Milano 1980; Ilisso, 2003.

Tuttavia, Calamandrei, che durante le settimane del referendum istituzionale e dell'elezione dell'Assemblea Costituente, aveva ricevuto il manoscritto sattiano, aveva un'opinione diversa. Anche se sul *De profundis* l'epistolario collazionato in questa raccolta non appare completo (è riportata la risposta di Satta ad alcune critiche di Calamandrei, ma non vi è la lettera in cui egli le esprime), abbiamo invece la lettera nella quale il maestro fiorentino giudicò lo scritto «stupendo», volendolo subito pubblicare. Satta appare sinceramente grato ed emozionato per il giudizio calamandreiano: «per me ha un'importanza immensa che un Uomo come te, che hai lottato e sofferto per la libertà, sia rimasto commosso dalla lettura: è segno che non ti è sfuggito che al fondo dello spietato esame di coscienza sta una incrollabile e quasi soprannaturale speranza». Così una parte del *De profundis* appare su un numero de «Il Ponte», che anche in questa occasione, come per Primo Levi, si fa ospite di testimonianze ed esami di coscienza di grande rilievo letterario e morale¹⁸. Calamandrei ha intenzione di far pubblicare l'opera nella sua interezza tra i «Quaderni del Ponte» per La Nuova Italia, ma il parere opposto di Tristano Codignola e Corrado Tumiatì, fa naufragare l'idea. Nonostante Satta scriva allora a Calamandrei di rinunciare alla pubblicazione, immaginando manzonianamente che un giorno quel manoscritto sarebbe stato ritrovato da uno studente di Scienze politiche, al lavoro per una tesi sul sentimento degli italiani durante la Seconda guerra mondiale, l'opera esce nel 1948 a spese dell'autore per le edizioni Cedam, la casa editrice giuridica che pubblicava gli scritti di Satta: l'affermazione verso un vasto pubblico sarebbe arrivata solo po-

¹⁸ Cfr. S. Calamandrei, *Salvatore Satta e Piero Calamandrei*, in «Il Ponte», 1 Marzo 2021, reperibile sul web all'indirizzo: <https://www.ilponterivista.com/blog/2021/03/01/salvatore-satta-e-piero-calamandrei/> (URL consultata il 20 dicembre 2022).

stuma, sulla scia de *Il Giorno del giudizio*, divenuto, anch'esso postumo, un successo internazionale¹⁹.

L'andamento dell'epistolario con Bobbio si muove invece tra le richieste e proposte di collaborazione al «Ponte» da parte del maestro fiorentino e le risposte e controproposte del filosofo torinese. Calamandrei mostra di desiderare una presenza costante di Bobbio tra gli autori della rivista, e gli scrive che «tutte le volte che vedo apparire su altre riviste scritti tuoi che sarebbero adattissimi per il Ponte [...] ci resto male». Siamo negli anni tra la Costituente e l'inizio della lunga e contrastata vicenda dell'attuazione della Costituzione, ed è interessante notare che nel gennaio del 1950 Calamandrei chiedo a Bobbio di scrivere un profilo di Emmanuel Mounier, ma il filosofo rifiuta: è uno dei due soli rifiuti che Bobbio oppone a Calamandrei. L'interesse di Calamandrei per il filosofo francese non era estemporaneo: ritroviamo infatti il nome di Mounier nel suo discorso inaugurale al Congresso internazionale di diritto processuale civile, tenuto a Firenze nel settembre di quello stesso anno, che il maestro fiorentino pubblica poi col titolo di *Processo e giustizia*²⁰. In questo testo, fondamentale per comprendere l'ultima fase del pensiero calamandreiano, egli costruisce un dialogo con alcuni scritti di

¹⁹ S. Satta, *Il giorno del giudizio*, Cedam, Padova 1977; ora Adelphi, Milano 1979. George Steiner sul «New Yorker» il 19 ottobre 1987, in occasione della pubblicazione della traduzione inglese, ha paragonato Satta a Tacito, Swift, Stendhal, in un articolo intitolato *One Thousand Years of Solitude*.

²⁰ P. Calamandrei, *Processo e giustizia*, pubblicato in *Atti del Congresso internazionale di diritto processuale civile tenuto a Firenze 30 settembre – 3 ottobre 1950*, Cedam, Padova 1953; ripubblicato varie volte, tradotto in lingua spagnola da S. Sentis Melendo, in «Revista de derecho procesual civil», I (1952), e in P. Calamandrei, *Derecho procesual civil*, vol. III, Ediciones Juridicas Europa-America, 1962; ora in *Opere giuridiche*, cit., pp. 563-578.

Francesco Carnelutti²¹, Giuseppe Capograssi²² e l'ultima riflessione di Salvatore Satta, nel suo *Il mistero del processo*²³. Di fronte al mondo sopravvissuto al totalitarismo nazifascista, Calamandrei rifiuta, in esordio, *l'Heri dicebamus* crociano, piuttosto preferendo l'espressione *Hic sunt ruinae*, e si domanda, con «angoscioso smarrimento»:

se in questi anni, migliaia e migliaia di volte la sentenza ha servito in tutto il mondo a dar forma ufficiale di legalità all'assassinio e al latrocinio, se queste forme che parevano garanzia di giustizia si son prestate così docilmente a far apparire rispettabili i più abominevoli estermi e gli sfoghi dei più bestiali istinti criminali, come possiamo sul serio continuare ad aver fede nella scienza che ha elaborato questi meccanismi disposti a servire ogni padrone?²⁴

In questo contesto egli cita il «memorabile» numero di «Esprit» e quella «grande anima» che fu Emanuel Mounier; ma anche Salvatore Satta e le sue «commosse pagine» sul mistero del processo, segnate da «profondo pathos umano». Tuttavia, il maestro fiorentino non fa propria la tesi sattiana dell'assenza di uno scopo del processo: lo scopo del processo, per Calamandrei, esiste ed è quello che la sentenza sia giusta «o che, almeno, la sentenza ingiusta sia sempre più rara»: questo è anche il compito alla base della stessa scienza processualistica, che solo in tal senso può dirsi «utile»²⁵. Il processo diventa allora il luogo della ricerca della verità, una verità che analogamente esiste, nonostante tutti

²¹ F. Carnelutti, *Torniamo al giudizio*, in «Rivista di diritto processuale civile», I (1949), pp. 165-174.

²² G. Capograssi, *Giustizia, processo, scienza, verità*, in «Rivista di diritto processuale civile», (1950), I, ora in Id., *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. V, pp. 51-75. Anche questo saggio di Capograssi imbastisce un dialogo con Carnelutti e Satta sul tema del giudizio.

²³ S. Satta, *Il mistero del processo*, in «Rivista di diritto processuale civile», (1949), I. Ora in Id., *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994 e in Id., *Soliloqui*, cit., pp. 39-50.

²⁴ Calamandrei, *Processo e giustizia*, cit., p. 566.

²⁵ Ivi, pp. 568-572.

gli argomenti contrari della filosofia e della stessa scienza giuridica novecentesca. Tuttavia, una ricerca della verità che deve coniugarsi sempre col rispetto della persona: «e vorrei che questo ‘personalismo’ (adopto questa espressione nel senso oggi corrente tra i filosofi) entrasse d’ora innanzi a correggere gli eccessi dell’astrattismo e del dogmatismo anche nello studio del processo»²⁶.

La rivista, nel frattempo, cresce anche grazie alla pubblicazione di importanti numeri monografici: sullo sfondo ci sono la guerra fredda, i primi timidi passi per l’attuazione della Costituzione e le propensioni politiche del suo direttore. La previsione costituzionale dell’ordinamento regionale offre così a Calamandrei l’occasione per un viaggio in Italia attraverso dei numeri monografici dedicati alle singole regioni italiane: Bobbio è ovviamente chiamato a collaborare al numero del Piemonte, Satta a quello della Sardegna. Il filosofo si dedica a un ritratto del maestro Gioele Solari²⁷, alla sua lezione civile in un ambiente universitario torinese in cui si erano mosse figure di primo rilievo dell’antifascismo italiano, come Gobetti e Mautino, allievi e tesisti del maestro, o Francesco Ruffini, a cui Calamandrei aveva dedicato qualche anno prima un’introduzione alla riedizione de *I diritti di libertà*²⁸. Satta invece, per il numero dedicato alla Sardegna, dopo lunghe insistenze di Calamandrei, offre un contributo molto più letterario, diviso tra humour, introspezione psicologica, e un certo dolente patriottismo isolano, su *Lo spirito religioso dei Sardi*²⁹. Anticipando alcuni temi del successivo capolavoro *Il giorno del giudizio*, egli ricostruisce tale spirito attraverso la dimensione giuridica: la legge, il peccato, il tribunale, il giudizio,

²⁶ Ivi, p. 577.

²⁷ N. Bobbio, *Funzione civile di un insegnamento universitario*, in «Il Ponte», V (agosto-settembre 1949), 8-9, pp. 1124-1131.

²⁸ P. Calamandrei, *L’avvenire dei diritti di libertà*, in F. Ruffini, *I diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1946, pp. VII-LVI.

²⁹ Satta, *Lo spirito religioso dei Sardi*, in «Il Ponte», VII (1951), 9-10, pp. 1332-1335 Ora in Id., *Soliloqui*, cit., pp. 449-451.

la morte, la redenzione, e oltre la stessa fede, la vocazione alla santità: «assurda, anacronistica vocazione, che ci vieta di inserirci nel processo della storia, e ci porta fatalmente a risolvere la storia nell'utopia»³⁰.

Un altro tema per il quale Calamandrei chiede il contributo ai due eminenti studiosi, di cui è traccia negli epistolari, è la valutazione del «Caso Oppenheimer», ovvero il rifiuto da parte del fisico americano di partecipare nel dopoguerra alle ricerche per la realizzazione della bomba all'idrogeno, in seguito alla sua crisi di coscienza dopo Hiroshima e Nagasaki. Il problema della legittimità di tale rifiuto, a fronte di un ipotetico ordine legale dell'autorità, interseca evidentemente anche la personale ricerca del maestro fiorentino sulla legalità e la sua crisi secondo-novecentesca, segnando anche una delle tappe del suo stesso percorso intellettuale³¹. Calamandrei così elabora un questionario, dal titolo: *Le responsabilità dello scienziato (a proposito del Caso Oppenheimer)*, chiedendo il contributo di studiosi delle più diverse discipline: rispondono infatti alla sollecitazione de «Il Ponte», tra gli altri, Edoardo Amaldi, Guido Calogero, Giuseppe Capograssi, Eugenio Garin, Arturo Carlo Jemolo, e ovviamente Norberto Bobbio e Salvatore Satta.

Il filosofo torinese inquadra la condizione di Oppenheimer come il contrario logico del «caso Galileo»: ora «non è più l'individuo che chiede di poter fare ciò che le pubbliche istituzioni gli hanno finora proibito; ma di poter non fare ciò che le stesse pubbliche istituzioni minacciano di imporgli», manifestando così la sua personale «naturale

³⁰ S. Satta, *Lo spirito religioso*, cit.

³¹ Su questo aspetto del pensiero calamandreiano, *ex plurimis*: N. Bobbio, *Introduzione* a P. Calamandrei, *Opere politiche e letterarie*, vol. I, *Scritti e discorsi politici*, a cura di N. Bobbio, La Nuova Italia, Firenze 1966; *Piero Calamandrei*, in N. Bobbio, *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Lacaia, Manduria 1964, pp. 239-265; P. Grossi, *Stile fiorentino. Gli studi giuridici nella Firenze italiana 1859-1950*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 142-168; Id., *Lungo l'itinerario di Piero Calamandrei*, in *Nobiltà del diritto. Profili di giuristi*, tomo II, Giuffrè, Milano 2014, pp. 1-12; G. Zagrebelski, *Una travagliata apologia della legge*, in P. Calamandrei, *Fede nel diritto*, a cura di S. Calamandrei, Laterza, Roma Bari 2008, pp. 3-43.

inclinazione verso l'obiettore di coscienza»³². Opposta è invece la posizione di Satta³³, il quale, paragona la questione al cercatore d'oro di Jack London, che decide di nascondere l'oro, poiché causa di tanti mali nel mondo. In realtà, per il giurista sardo, la ricerca della verità esaurisce in se stessa la propria moralità, mentre «la vera immoralità sarebbe nei custodi della morale che, per salvare la morale, volessero vietare alla verità di rivelarsi». La vicenda di Galileo, infatti, mostra l'immoralità degli inquisitori di fronte allo scienziato pisano, ma «lo scienziato non si propone né può proporsi una simile domanda»³⁴. Piuttosto, egli aggiunge, sarebbe il caso di discutere se vietare la fabbricazione della bomba, domandandosi pure se possa esistere una «guerra giusta», nella quale l'uso di tale bomba potesse essere moralmente giustificato. Significativo è che anch'egli concluda il suo intervento sul caso Oppenheimer con un riferimento al tema dell'obiezione di coscienza, ritenendolo, tuttavia, un «atto rivoluzionario», che implicherebbe necessariamente una certa «responsabilità giuridica». Il quadro interpretativo sattiano è dunque saldamente ancorato sui principi della legalità otto-novecentesca e la distanza con la riflessione di quegli anni di Calamandrei, come si vedrà anche attraverso le successive vicende che coinvolgono il giurista fiorentino e lo stesso Bobbio, non poteva essere più pronunciata.

Il dialogo epistolare tra Calamandrei e Bobbio risente, infatti, di una maggiore comunanza di idee, a partire da quella comune fede nel socialismo liberale quale «utopia incompiuta»³⁵, che si era vista rappresentata nella breve esperienza del Partito d'Azione, a cui entrambi avevano aderito. Le stesse scelte della rivista, che dedica un suo numero alla fine di quel partito, e il numero monografico dedicato a *L'esperienza sociali-*

³² N. Bobbio, *Due paradossi storici e una scelta morale*, in «Il Ponte», X (giugno 1954), 6, pp. 965-968.

³³ S. Satta, *La responsabilità dello scienziato*, in «Il Ponte», X (giugno 1954), p. 993 Ora in Id., *Soliloqui*, cit., pp. 264-266.

³⁴ *Ivi.*

³⁵ E. Collotti, *Un'Italia civile che non esiste più*, in «Il Ponte», Ottobre 2021.

*sta in Inghilterra*³⁶, rispecchiano questa comune visione. Dopo il viaggio di Bobbio, anche Calamandrei era stato, infatti, in visita nel Regno Unito, riportando una serie di valutazioni e analisi del modello inglese di produzione giurisprudenziale del diritto e dello stesso costume giudiziario britannico, che avevano contribuito in modo significativo alla sua riflessione più strettamente teorica³⁷. Tuttavia, il colloquio epistolare con Bobbio mostra come il richiamo all'esperienza politica inglese, dunque dei laburisti alla loro prima prova di governo, rappresenti per i due interlocutori innanzitutto il modello politico per la realizzazione di future riforme socialiste nel resto d'Europa, avendo offerto tutela ai diritti sociali, senza aver incrinato l'impianto liberale delle istituzioni: «è l'unica difesa, onesta, che ci rimane contro i comunisti», scrive Bobbio a Calamandrei. In questa prospettiva, non solo l'esperienza laburista britannica, ma anche le socialdemocrazie scandinave, compaiono su «Il Ponte» come esempi di una terza via europea e socialista, a fronte della divisione del mondo tra regimi capitalisti e comunisti sancita dalla guerra fredda³⁸. Tuttavia, la fine dell'esperienza inglese, dopo una sola legislatura, a causa della vittoria monca del Labour alle elezioni politiche successive, vide nascere una dura polemica tra Togliatti e lo stesso Calamandrei, con al centro la pretesa superiorità delle «democrazie popolari»; una polemica in cui i toni irrispettosi assunti da Togliatti verso il maestro fiorentino sono commentati da Bobbio nell'epistolario con partecipato sdegno e amarezza.

La posizione de «Il Ponte» nella guerra fredda fu originale: Calamandrei in parlamento aveva votato contro l'adesione dell'Italia alla NATO; e se mantenne ferma la sua opposizione al comunismo, questa non divenne mai aperto anticomunismo. Su questo crinale, tuttavia, l'epistola-

³⁶ «Il Ponte», VIII (maggio-giugno 1952), 5-6, *L'esperienza socialista in Inghilterra*.

³⁷ Cfr. p. es.: P. Calamandrei, *Processo e democrazia*, CEDAM, Padova 1954, ora in *Opere giuridiche*, cit., pp. 618-702 (spec. le pp. 636 e 685-687).

³⁸ «Il Ponte», VIII (novembre 1952), 11, *Democrazia e socialismo in Scandinavia*.

rio mostra l'altro rifiuto di Bobbio di una proposta di ricerca arrivatagli dal maestro fiorentino. Quest'ultimo, infatti, in un'epoca nella quale l'editore Einaudi aveva pubblicato i *Quaderni dal carcere* di Gramsci, era rimasto colpito da una frase nella quale il pensatore e rivoluzionario sardo aveva costruito un parallelo tra metodo istruttorio e filosofia della prassi, chiedendo a Bobbio un intervento sul tema. Il filosofo, nella sua lettera di risposta, osserva invece come «l'avvicinamento tra i nuovi metodi processuali e la filosofia della prassi sia arbitrario o per lo meno sia tanto generico che non se ne può cavar nulla», negando la possibilità di un suo contributo.

Guerra fredda e rapporti col comunismo, italiano e internazionale, continuano a segnare l'andamento dell'epistolario e della collaborazione di Bobbio con «Il Ponte». Nel fascicolo pubblicato nel gennaio 1954, anticipando di due anni il XX Congresso del PCUS, che avrebbe contrassegnato la destalinizzazione e consacrato la linea della «coesistenza pacifica», Bobbio scrive un articolo in cui si augura che quell'anno possa inaugurare la fine della guerra fredda e l'inizio di una coesistenza tra i due blocchi, considerandola «l'unica soluzione non catastrofica della storia di questo secolo»³⁹. Tuttavia, un'altra esperienza comunista, diversa da quella sovietica, costituisce l'occasione per un approfondimento dell'amicizia tra i due e le rispettive famiglie: il viaggio nella Cina popolare nell'autunno del 1955. Si trattò di un viaggio ufficiale di una delegazione di intellettuali italiani, tra i quali anche Carlo Bernari, Cesare Musatti, Carlo Cassola, Franco Fortini e Antonello Trombadori; una delegazione politica, guidata da Pietro Nenni, contemporaneamente si recò a Pechino, il cui governo non era stato ancora riconosciuto dalla Repubblica italiana⁴⁰. È da ricordare che in quegli stessi anni il figlio

³⁹ N. Bobbio, *Elogio della coesistenza*, in «Il Ponte», X (gennaio 1954), 1, pp. 12-13.

⁴⁰ A quel viaggio in Cina «Il Ponte» ha dedicato un numero speciale: *La Cina e Il Ponte sessantacinque anni dopo*, a cura di Silvia Calamandrei, 5, 2020. Recentemente è stato edito anche: *Sguardi dal ponte. Il dialogo Italia-Cina e il viaggio nel*

di Calamandrei, Franco, era corrispondente per l'Unità dalla capitale cinese⁴¹.

Il viaggio in Cina produsse nel successivo 1956 un corposo numero monografico straordinario de «Il Ponte», dal titolo *La Cina d'oggi*, a cui Calamandrei contribuì con ben cinque articoli e la cura di un articolato corredo di documenti, tra cui non si possono non notare le *Lettere dei condannati a morte della Resistenza cinese*, evidentemente a costruire un parallelo con l'esperienza partigiana italiana. La presenza di autori stranieri è contrassegnata da un saggio di Paul Ricoeur e da numerosi contributi cinesi. Tra gli scritti di Calamandrei, particolare rilievo ha il saggio *Giudici e leggi*, nel quale egli prova a individuare le «isole» di legalità presenti nel mare di un ordinamento in fieri, come quello cinese postrivoluzionario. Bobbio invece contribuisce al numero speciale de «Il Ponte» con una sua analisi delle *Linee fondamentali della Costituzione cinese*, nella quale, mettendo lucidamente in evidenza come questa si differenzi, nel riconoscimento di una pluralità di statuti proprietari, inclusa la proprietà capitalistica privata, da quelli delle «repubbliche popolari» europee, sviluppa un suo ragionamento sul carattere compromissorio di ogni costituzione e della stessa Costituzione cinese⁴². L'eco calamandreiana nella riflessione di Bobbio è evidente: lo stesso Calamandrei, infatti, aveva definito anche la Costituzione italiana un compromesso politico. Bobbio però mostra che, se è evidentemente riscontrabile un compromesso anche nel testo costituzionale cinese, tale aspetto è assunto negativamente dalla stessa Costituzione maoista, come fase necessaria, ma transitoria, sulla via cinese al socialismo, che

1955 della delegazione culturale guidata da Piero Calamandrei, a cura di S. Bertolotti, S. Calamandrei, e R. Taiani, Fondazione Museo Storico del Trentino, Trento 2022.

⁴¹ Silvia Calamandrei, figlia di Franco, ha ricostruito la sua vicenda tra Italia e Cina in: Id., *Attraverso lo specchio. Cina, andate - ritorni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021.

⁴² N. Bobbio, *Linee fondamentali della Costituzione cinese*, numero straordinario e supplemento de «Il Ponte», XII (aprile 1956), 4, pp. 220-230.

non poteva saltare la fase storica della proprietà borghese; mentre nel pensiero più autenticamente democratico e «nell'ideologia che ispira le forme liberal-democratiche dominanti l'Europa occidentale», osserva Bobbio, «il compromesso si ritiene appartenga all'essenza stessa della democrazia». Per questo profilo, gli interventi su «Il Ponte» di Bobbio sono interessanti anche per una ricostruzione della biografia intellettuale del filosofo torinese. Se, infatti, l'articolo sulla coesistenza pacifica si fondava sul presupposto che «il diritto nasce dalla delimitazione dei confini e delle autonome zone d'influenza»⁴³, idea che evidentemente il filosofo torinese aveva mutuato dal *Nomos della Terra*, pubblicato da Carl Schmitt nel 1950⁴⁴; questo richiamo al compromesso come «essenza della democrazia» appare come una citazione tacita di *Vom Wesen und Wert der Demokratie* di Hans Kelsen⁴⁵.

Questo è anche lo stesso periodo nel quale l'epistolario tra Calamandrei e Bobbio vira su un altro tema, che interseca la nuova attenzione del maestro fiorentino per la dimensione giurisprudenziale del diritto in quegli anni cruciali di prima attuazione della Costituzione repubblicana: la redazione di un'*Antologia giudiziaria*, da pubblicare per Einaudi, che desse conto dell'effettiva penetrazione o meno dei principi costituzionali nella concreta prassi giurisdizionale. Il lavoro di reperi-

⁴³ Id., *Elogio della coesistenza*, cit., p. 99.

⁴⁴ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlino 1950. Bobbio aveva conosciuto Carl Schmitt a Berlino nel 1937, e recensito nel 1939 sulla «Rivista internazionale di filosofia del diritto» il saggio schmittiano *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*; nel dopoguerra gli inviò la sua edizione del *De cive* hobbesiano. Dopo un lungo periodo di allontanamento, il filosofo torinese riprese i suoi rapporti con Schmitt negli anni '80. Su questa vicenda: N. Bobbio, *Autobiografia*, Laterza, Bari-Roma 1997, pp. 143-152. Lo stesso Bobbio appare citato nel *Glossarium*, opera postuma del giurista di Plettenberg, alla nota del 10 aprile 1948.

⁴⁵ Hans Kelsen: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2 ed., C.B. Mohr, Tübingen 1929, trad. it. di G. Melloni, *Essenza e valore della democrazia*, in H. Kelsen, *La democrazia*, intr. di G. Gavazzi, il Mulino, Bologna prima ed. 1955.

mento delle sentenze più esemplari e sintomatiche fu affidato al giudice aostano Federico Dumontel, ma l'opera non avrebbe mai visto la luce a causa dell'improvvisa scomparsa di Calamandrei. Diversa sorte toccò invece a un volume dedicato al processo Dolci, nel quale Bobbio era stato sentito come testimone, insieme a Elio Vittorini, Carlo Levi e altri intellettuali⁴⁶; mentre Calamandrei faceva parte del collegio difensivo dell'imputato. Com'è evidente, in quella vicenda s'intersecavano i temi dell'obiezione di coscienza, lo «sciopero alla rovescia», e soprattutto la declinazione di un principio di legalità ormai da informare sui principi costituzionali.

Il discorso in favore di Danilo Dolci, il 30 marzo 1956, costituì l'ultima arringa di Calamandrei: partendo dal «dialogo eterno tra Creonte e Antigone», egli osservò amaramente che se a quel tempo Creonte si trovava a difendere «la legalità del testo unico di pubblica sicurezza del tempo fascista», Antigone-Dolci non invocava più leggi «non scritte», poiché «la nostra Costituzione è già stata scritta da dieci anni»: dunque, sarebbe toccato ai giudici non certo «difendere una legalità decrepita», piuttosto «creare gradualmente la nuova legalità promessa dalla Costituzione»⁴⁷. Si trattò, per molti versi, del testamento politico-spirituale di Calamandrei. Come detto, il libro dedicato alla vicenda, di cui è traccia nell'epistolario, a differenza dell'*Antologia giudiziaria*, fu pubblicato nel dicembre del 1955, per i tipi di Laterza⁴⁸.

Il 1956 è l'anno della morte di Calamandrei: Norberto Bobbio riesce ad incontrarlo per un'ultima volta durante le vacanze estive al Poveromo, in Versilia. Nel numero de «Il Ponte» dedicato alla memoria del

⁴⁶ Il filosofo torinese aveva anche scritto la prefazione per il libro di Danilo Dolci, *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari 1956.

⁴⁷ P. Calamandrei, *In difesa di Danilo Dolci*, prefazione di G. Fofi, postfazione di P. Beneduce, Editoriale Scientifica, Napoli 2015, pp. 23-24.

⁴⁸ **AAVV**, *Processo all'articolo 4 nella documentazione di Achille Battaglia, Norberto Bobbio, Piero Calamandrei, Alberto Carocci, Federico Comandini, Danilo Dolci, Mauro Gobbini, Vittorio Gorresio, Carlo Levi*, Laterza, Bari 1955.

fondatore, lo stesso Bobbio pubblica un commiato dal titolo: *Addio a Piero Calamandrei. Egli era quello che avrei voluto essere*⁴⁹. Dieci anni dopo avrebbe firmato la sua *Introduzione alle Opere politiche e letterarie* del maestro fiorentino, disegnandone con chiarezza il profilo politico e intellettuale⁵⁰. Ancora nel decennale dalla scomparsa, Salvatore Satta presiede la commemorazione pubblica di Calamandrei nell'Aula magna dell'Università di Roma, con una «interpretazione, intellettuale, morale e spirituale, religiosamente completa, della personalità del mio caro»⁵¹, come gli scrisse Ada Cocci Calamandrei, ringraziandolo, nella lettera che chiude l'epistolario.

⁴⁹ N. Bobbio, *Addio a Piero Calamandrei. Egli era quello che avrei voluto essere*, in «Il Ponte», XII (1956), 10, pp. 1642-1643.

⁵⁰ Bobbio, *Introduzione*, cit.

⁵¹ Satta, *Lettere a Piero Calamandrei*, cit., p. 196. La commemorazione sattiana col titolo *Interpretazione di Calamandrei*, già pubblicata da Giuffrè, Milano 1967, è ora rinvenibile in Id., *Soliloqui*, cit., pp. 401-11.

PERIMETRARE IL CONCETTO DI GIUSTIZIA¹

Maria Borrello

1. Premessa

Tra i molti temi che hanno impegnato – e impegnano ancora – la riflessione filosofico-giuridica, la giustizia occupa indubbiamente una posizione preminente, rappresentando una questione fondamentale e al contempo problematica. La domanda “che cos’è la giustizia?” è stata infatti affrontata e discussa in una amplissima varietà di prospettive che, se da un lato scoraggiano a offrirne una presentazione adeguata e sistematica, dall’altra rivelano l’inesauribilità di tale interrogativo. Da questa medesima domanda, in particolare, si avvia anche la riflessione proposta da Corrado Del Bò in *La giustizia. Un’introduzione filosofica*, recentemente edito da Carocci.

Si tratta di un testo assai denso e ricco, la cui peculiarità risiede nell’intento, dichiarato dall’autore, di incentrare l’analisi sul contenuto di senso che esprime il termine giustizia, dunque sul concetto².

Non si tratteggia infatti, in queste pagine, il disegno di una società giusta: l’autore «evita di incantarci con un mondo immaginario di inar-

¹ Considerazioni a partire dal testo di Corrado Del Bò, *La giustizia. Un’introduzione filosofica*, Carocci, Roma 2022.

² Del Bò, *La giustizia. Un’introduzione filosofica*, cit., p. 14.

rivabile splendore»³, non solo perché non vi è nulla di utopistico o irrealizzabile nella sua proposta teorica, ma perché, più radicalmente, il ragionamento sviluppato non si iscrive nel *mare magnum* delle riflessioni in tema di giustizia che, nel gergo di Rawls, ne rappresentano specifiche concezioni⁴. In altri termini, il testo non propone un'analisi dell'insieme di regole che governano i ruoli, definendo i tratti caratterizzanti e essenziali di istituzioni giuste; e parimenti, il testo non si sofferma su quali siano le leve dell'agire che rispondono alla naturale propensione al giusto insita nell'umano⁵: il *focus* dell'analisi, per contro, si attesta sulla possibilità di identificare un perimetro del concetto di giustizia in quanto tale, per consentire di chiarire *quali* siano le questioni di giustizia.

Avvantaggiandosi di uno stile espositivo estremamente chiaro e lineare, le argomentazioni fornite da Del Bò in ordine alla definizione del concetto di giustizia accompagnano così il lettore e la lettrice entro la trama complessa in cui si tesse l'idea di giustizia. Un percorso impervio, che si situa nell'intersezione tra la dimensione etica e quella propriamente giuridica⁶. Interrogare la giustizia, il suo senso, si traduce allora,

³ A. Sen, *L'idea di giustizia* (2009), tr. it., Mondadori, Milano 2010, p. 117.

⁴ Rawls distingue infatti il concetto di giustizia (vale a dire il contenuto di senso minimo, univoco e condiviso) dalle concezioni di giustizia (dunque le specifiche interpretazioni del concetto di giustizia, le diverse rappresentazioni possibili della sua operatività), cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, **The Belknap Press of Harvard University Press**, 1971, pp. 26-27. Per illustrare l'approccio e l'obiettivo del suo lavoro teorico, inscrivendosi entro la prima modalità, Del Bò richiama espressamente la distinzione proposta da Rawls (Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., pp. 14-15).

⁵ S. Veca, *La bellezza degli oppressi*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁶ Come è noto, diritto e morale intrattengono un rapporto complesso, da cui discende la classica distinzione tra giuspositivismo e giusnaturalismo; nell'immensa bibliografia di riferimento, si rimanda emblematicamente a H. Hart, *Il concetto di diritto* (1961), tr. it., Einaudi, Torino 1991; e J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, tr. it., Giappichelli, Torino 1996. Tale rapporto sembra peraltro complessificarsi ulteriormente nelle teorizzazioni più recenti, in particolare in riferimento alla declinazione della giustizia globale; anche in questo caso la produzione teorica risulta estremamen-

in queste pagine, nell'intrattenersi nello spazio identificato dal nesso che lega diritto e morale; se, infatti, «è il valore della giustizia ciò che fa girare la macchina del diritto»⁷, è altresì vero che la questione della giustizia non appartiene in via esclusiva al campo giuridico poiché essa, in quanto *valore*, è parte della morale divenendo così, secondo le parole di Hart, «la più pubblica e la più giuridica delle virtù»⁸. Sono dunque questi due ambiti, distinti e contigui, o *separabili* seppur non separati⁹, a identificare il terreno entro il quale si muove l'autore per perimetrare lo spazio di senso della giustizia.

A partire da un approccio analitico, il ragionamento proposto nel testo di Del Bò si scandisce, in particolare, tramite differenziazioni ed esclusioni, scartando ciò che impedisce di far emergere la specificità che le questioni di giustizia manifestano, pervenendo così a definire in modo precipuo il *dove* in cui si dispiega il concetto di giustizia. Più precisamente, il testo sembra procedere con una modalità edile, poiché l'analisi svolta, definendo e circostanziando i concetti, consente di rilevare le impalcature concettuali che reggono le differenti e possibili concezioni della giustizia. *La giustizia* di Del Bò, risultato di ricerche e studi che si sono dislocati in un arco di tempo ampio, si caratterizza allora per questa modalità chiarificatrice rispetto agli strumenti concettuali con i quali *una* società giusta può essere appunto edificata. I primi due capitoli, infatti, provvedono a definire la giustizia rispettivamente nel rapporto con l'etica e il diritto; ciò consente di delineare precipuamente, nel terzo capitolo, il concetto di giustizia; fissati i caratteri essenziali

te ampia e diversificata; si rimanda, tra altri a: S. Veca, *L'idea di giustizia globale*, in «Rivista di filosofia», il Mulino (2017), pp. 17-32; I. Trujillo, *Giustizia globale: le nuove frontiere dell'uguaglianza*, il Mulino, Bologna 2007.

⁷ Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 37.

⁸ Hart, *Il concetto di diritto*, cit., p. 196. Del Bò, nella medesima prospettiva, afferma che la giustizia costituisce «una parte dell'etica», in Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 17.

⁹ Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 41.

del concetto di giustizia, il testo procede poi, nei tre capitoli seguenti, a considerare le diverse forme che può assumere, proponendone una tassonomia, a partire dalla distinzione tra modalità attributiva (che comprende le forme della giustizia allocativa, della giustizia sociale e della giustizia commutativa) e modalità riparativa (che comprende le forme della giustizia rettificatrice, della giustizia retributiva, della giustizia di transizione).

Si può rintracciare, in questo procedere analitico sul terreno della giustizia, una modalità in un certo senso prossemica: non v'è dubbio infatti che la giustizia sia stata considerata nella storia del pensiero, seppur nelle molteplici e differenti declinazioni, come qualcosa di non completamente disponibile all'uomo; come emblematicamente rappresentata nella mitologia greca, Dike, la dea della giustizia, originariamente vicina all'umanità, decide di auto-esiliarsi tra le stelle, distanziandosi così dagli uomini e dai loro conflitti¹⁰; una distanza che indica evidentemente equanimità (da quella posizione lo sguardo di Dike non poteva che essere distaccato e quindi neutrale), ma che metaforicamente segnala anche la sua irraggiungibilità; cosicché, come viene affermato nel testo di Del Bò, «la giustizia completa, più che uno stato di cose che può trovare attuazione, rimane un orizzonte verso il quale incamminarsi»¹¹.

Se, dunque, si comprende in questo senso il tentativo ininterrotto o, per usare le parole di Del Bò, il tentativo “infinito” di decifrarne il contenuto, di tratteggiarne contorni e caratteri essenziali, d'altra parte, seguendo il percorso proposto da Del Bò, si ha l'impressione che la giustizia, colta nell'ampiezza delle sue possibili manifestazioni, pur restando irraggiungibile, può essere certamente *avvicinabile*.

Per questa ragione, a mio parere, il vantaggio evidente dell'approccio definitorio assunto nel testo rispetto al concetto di giustizia non si

¹⁰ Come riporta nella quarta di copertina M. Ricca, *Dike meticcia. Rotte di diritto interculturale*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.

¹¹ Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 132.

esaurisce nella sua intrinseca capacità di chiarire; mi sembra infatti possibile proseguire il percorso delineato dall'autore, proiettandone l'analisi. La tesi proposta, che consiste nel rilevare come «l'idea di giustizia è concettualmente connessa all'idea di diritto soggettivo, ovvero al riconoscimento di una pretesa, morale o legale, da parte di qualcuno a ricevere qualcosa»¹² si rivela dunque particolarmente fertile. Pertanto, dopo aver delineato gli aspetti salienti del percorso argomentativo realizzato nelle pagine del testo, seppur solo sommariamente e senza pretendere di restituirne compiutamente la ricchezza, mi soffermerò sulla problematicità sostanziale che il rapporto tra giustizia e diritti soggettivi manifesta; le mie considerazioni procederanno allora secondo due direttrici: chiarificazione e proiezione.

2. Chiarificazione

Come già rilevato, l'intenzione delle considerazioni poste nel testo di Del Bò è di chiarire il concetto di giustizia al fine di individuare quali siano le questioni di giustizia.

Questa esigenza chiarificatoria, d'altra parte, non è sorprendente: che la giustizia sia una questione complessa è un dato incontrovertibile per la riflessione filosofico-giuridica; che la giustizia sia al contempo un'istanza che emerge costantemente nell'esperienza esistenziale di ciascuno, come singolo e come gruppo, appare altrettanto indiscutibile. La pervasività della giustizia e la correlata necessità di chiarirne il senso sembrano suggerire che avvenga per la giustizia ciò che accade a quanto è molto *esposto* che, in quanto si impone troppo alla nostra percezione, rimane non visto; la giustizia sarebbe cioè così *evidente*, da rendere difficile una visione capace di coglierla nella sua integralità, secondo quella medesima difficoltà che Herbert Hart rintraccia nelle definizioni del concetto di diritto, le quali, egli dice, «gettano una luce che ci permette

¹² *Ibidem.*

di vedere molti aspetti che stavano nascosti; ma la luce è talmente fulgida che ci impedisce di vedere il resto: ci lascia perciò senza una chiara visione del fenomeno nella sua totalità»¹³.

Come una luce fulgida, dunque, la giustizia sembra necessitare di quella che, in termini althusseriani, è definita *lettura sintomale*¹⁴, un procedimento che implica una lettura sistematica, rigorosa e critica, capace di costruire un percorso teorico che, in un rimando frequente e costante a esempi pratici, individua le domande dietro le risposte e le pratiche dietro le teorie. L'impostazione assunta nel testo sembra corrispondere a questa modalità: come l'autore afferma infatti nella introduzione al suo testo, egli si propone di «unificare i numerosi e differenti usi del termine 'giustizia' all'interno di una cornice teorica sistematica [...] [cercando] di individuare il *quid* che distingue la giustizia all'interno del discorso normativo (etico e giuridico)»¹⁵; egli si avvale, infatti, con frequenza, di esempi pratici, di riferimenti a ipotesi di questioni di giustizia contese, e così la cornice teorica si arricchisce di suggestioni e accoglie contenuti che vengono lasciati aperti, esposti cioè alla rivalutazione.

In questa tensione tra idee e contenuti, teorie e pratiche, il testo assume una linea di indagine assai interessante, che consiste nel considerare la giustizia nella sua dimensione normativa, quale standard per le azioni: viene cioè identificata come proprietà dell'agire, e non degli agenti. In tal senso, essa indica questioni di "spettanza"¹⁶; questo concetto diviene il punto archimedeo per individuare e comprendere il senso della giustizia, che viene così a coincidere con la formulazione: "è giusto perché ci spetta". Per stabilire cosa significhi che qualcosa ci spetta, l'autore rinvia alla prospettiva milliana, per la quale c'è giustizia quando qualcu-

¹³ Hart, *Il concetto di diritto*, cit., pp. 4-5.

¹⁴ Questo è l'approccio messo in atto da Althusser nella sua lettura del pensiero di Marx. Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it., Mimesis, Sesto San Giovanni (Mi) 2008.

¹⁵ Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 17.

¹⁶ Ivi, p. 55.

no può pretendere qualcosa¹⁷; in altri termini, ci spetta ciò che abbiamo il diritto di esigere e, in questo senso, diviene possibile per l'autore rilevare la coincidenza concettuale tra giustizia e diritti soggettivi¹⁸. Se cioè analizziamo la giustizia cercando di coglierla nella sua estensione, possiamo scorgere, proprio in questo riferimento all'esistenza di diritti (in particolare, di diritti soggettivi), il limite; una questione di giustizia, in altri termini, che consiste nell'avere ciò che ci spetta, implica che quel *quid* possa essere preteso: implica cioè la titolarità di un diritto e, in questo senso, coincide con i diritti soggettivi.

L'individuazione di tale rapporto di coincidenza costituisce l'esito di un percorso, che sembra utile riprendere, anche se solo sommariamente, nel quale si pone in evidenza il legame strettissimo che intercorre tra giustizia e principio di uguaglianza.

La grammatica dell'uguaglianza risulta, in effetti, fondamentale per comprendere il concetto di giustizia e rilevarne le caratteristiche e le peculiarità. L'individuazione del *nucleo concettuale* della giustizia proposta nel testo procede, infatti, dal riferimento al principio di uguaglianza e, in particolare, dall'idea che l'istanza di giustizia richieda una risposta giuridica declinata secondo i principi di imparzialità e non discriminazione, determinando così un'eguaglianza di trattamento¹⁹; tuttavia Del Bò mette bene in luce come l'eguale trattamento, procedendo da una prospettiva comparativa, non possa esaurire e comprendere tutte le ipotesi in cui si pone una questione di giustizia; rileva, infatti, come il terreno della giustizia sia in realtà ben più ampio ed esteso, includendo anche situazioni che non richiedono alcuna comparazione e conclude,

¹⁷ J.S. Mill, *Sulla libertà* (1859), tr. it., Il Saggiatore, Milano 1993. Del Bò riprende e discute la definizione di diritto elaborata da Mill, nel paragrafo 3.4, *Giustizia e diritti* (Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., pp. 67 e ss.).

¹⁸ Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 68.

¹⁹ Il riferimento è, in particolare, alla prospettiva elaborata da Hart, da cui Del Bò muove, proponendone però il superamento. Cfr. Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., pp. 57 e ss.

in tal senso, che: «lasciar fuori dai discorsi sulla giustizia le situazioni non comparative significa, in altre parole, impoverire il discorso sulla giustizia»²⁰. Propone pertanto di estendere la semantica dell'uguaglianza, passando dall'*eguale trattamento* al *trattamento come eguali*, e riconoscendo quindi che a soggetti in posizione diversa spetti un *quid* differente.

La giustizia deve cioè saper coniugare eguaglianza e differenza. Tale differenziazione, tra l'altro, si rivela necessaria in gran parte delle situazioni concrete in cui ci ritroviamo a dover ragionare secondo giustizia²¹ ed è in questi termini comprensivi che l'autore invita a considerare la giustizia come *suum cuique tribuere*.

La dimensione di spettanza propria della giustizia viene poi ulteriormente specificata, poiché a seconda delle caratteristiche contingenti proprie di una situazione in cui occorra procedere con una valutazione secondo il principio di giustizia, “dare a ciascuno il suo” potrà implicare sia un'attribuzione di qualcosa sia una correzione dello *status quo*; sulla base della distinzione aristotelica tra funzione attributiva e funzione correttiva, il testo propone dunque una tassonomia ed essa fornisce un quadro sistemico entro il quale si chiarisce, secondo l'intento, il senso della giustizia: l'autore afferma infatti che: «la giustizia si trova dove sono in gioco i diritti»²², siano essi volti a una ripartizione (allocativa, sociale, commutativa) o a una correzione (propriamente rettificatrice, retributiva e di transizione).

Tuttavia, per riprendere la metafora della luce da cui si è avviato questo paragrafo, la definizione proposta del concetto di giustizia se da un lato si rivela certamente chiara, dall'altro si rivela altresì *aperta*. Infatti, come si afferma nel testo, se sul piano concettuale si può inferire la coincidenza tra diritti soggettivi e giustizia, sul piano normativo sarà la

²⁰ Ivi, p. 65.

²¹ Ivi, p. 62.

²² Ivi, p. 71.

scelta etico-politica a determinare quali siano i diritti soggettivi, a quali diritti sia cioè riconosciuto il valore di una pretesa giusta²³. Ne consegue che questa linea di demarcazione, atta a individuare il perimetro della giustizia e consentire di identificare le questioni di giustizia, è una linea mobile; in altri termini, ciò che riconosciamo come una questione di giustizia dipende comunque essenzialmente da un'operazione – che appunto fissa il punto di distinzione, i confini – arbitraria, che ovviamente varia nel tempo e nello spazio. Pertanto, l'arco dei diritti soggettivi diviene la cornice, l'involucro entro il quale la giustizia si colloca, ciò che consente il manifestarsi fenomenico della sua ricchezza e poliedricità; ma al contempo varia in base alle differenti concezioni di giustizia che presiedono la sua elaborazione.

La tutela dei diritti si manifesta così sia come asse di legittimazione della giustizia sia come fine di essa. Giustizia e diritti soggettivi intrattengono dunque un rapporto dinamico. Tale dinamismo consente allora di proseguire la riflessione, a partire dalla definizione data, permette cioè di andare oltre il testo poiché, se il concetto di giustizia può essere validamente perimetrato attraverso il riferimento ai diritti soggettivi, è però ciò che accede entro quel perimetro a consentirci di comprendere il senso della giustizia. E in questo senso, la relazione biunivoca che lega giustizia e diritti soggettivi costituisce un'occasione per provare a considerare anche la dimensione sostanziale della giustizia.

3. Proiezione

Prima di procedere secondo questa modalità che ho definito *proiettiva*, mi sembra doveroso giustificare la mia divagazione. Come infatti già rilevato, *La giustizia* di Del Bò è un testo molto ricco che, senza dubbio, offre già entro il suo perimetro molteplici spunti di riflessione. Sono in effetti molti i temi trattati, tra i quali, in ordine sparso: il rapporto tra

²³ Ivi, p. 68.

diritto e morale, in particolare in riferimento alla possibilità di un diritto ingiusto e le implicazioni della cosiddetta “formula di Radbruch”²⁴; la questione della legalità, intesa come rapporto tra certezza del diritto e giustizia²⁵; il rapporto tra giustizia e forza e la questione strettamente connessa del potere²⁶; il tema del pluralismo morale e le relative implicazioni sul versante del multiculturalismo e del diritto intergenerazionale²⁷; la questione del merito e l’ambiguità in cui incorre nel dibattito pubblico l’idea di meritocrazia²⁸; la disobbedienza civile e l’obiezione di coscienza²⁹; l’ingiustizia epistemica³⁰. Non si tratta certamente di un elenco esaustivo, ma ritengo sia sufficiente per dare la misura della ampiezza dello spettro teorico entro il quale si colloca l’analisi realizzata nel testo. Tutti questi temi, così come gli esempi pratici cui il testo ricorre per chiarire il concetto di giustizia, lasciano emergere, sullo sfondo, la costellazione delle differenti concezioni della giustizia; richiamano e mettono in questione i criteri e i caratteri che definiscono una società giusta. Seppure esuberi l’intento del testo, mi sembra pertanto possibile e proficuo muovere alcuni passi in questo sentiero secondario e provare a saggiare la portata del concetto di giustizia, così come è ivi definito, considerando quindi le implicazioni di questo riferimento al giusto.

In particolare, la pertinenza di tale divagazione può essere ricondotta al cuore della definizione del concetto di giustizia, vale a dire alla relazione dinamica che essa intrattiene con i diritti soggettivi: tale dinamismo dipende infatti essenzialmente dal modo di intendere l’idea di giusto. Come è stato infatti rilevato, «il diritto alla giustizia è il diritto

²⁴ Del Bò, *La giustizia. Un’introduzione filosofica*, cit., pp. 38 e ss.

²⁵ Ivi, pp. 43 e ss.

²⁶ Ivi, pp. 85 e ss.

²⁷ Ivi, pp. 31 e ss.

²⁸ Ivi, pp. 61 e ss.

²⁹ Ivi, pp. 49 e ss.

³⁰ Ivi, p. 69.

che la società sia governata giustamente»³¹. La dimensione normativa della giustizia, in altri termini, dipende da quell'insieme di valori che, al contempo, esprimono e informano una certa società. Infatti, le fonti, i loro parametri di legittimità e i criteri di legittimazione dipendono dai valori incarnati dai destinatari delle prescrizioni normative, dai luoghi e dalla relazionalità in cui possono emergere quei valori, in sintesi: dal modo, sfumato e variabile, di intendere l'idea di giustizia diffuso a livello sociale. In altri termini, come Salvatore Veca suggerisce: «i principi di giustizia presuppongono un 'noi', ma questo noi non è universalistico quanto piuttosto particolare e contingente e, quindi, prevede altri»³². L'affermazione di Veca è molto densa e fertile e potrebbe pertanto essere sviluppata lungo più direzioni: ciò che interessa sottolineare in questa sede è, tuttavia, principalmente l'idea che la possibilità di comprensione della giustizia non possa prescindere dal considerare il soggetto, il *noi*, che la dispone e ne dispone. Tralasciando il tema dell'alterità, implicato dalla rappresentazione di questo *noi*, appare rilevante il riferimento alla sua dimensione contingente e quindi variabile: ne risulta infatti un'idea di giustizia «capace di trovare concettualizzazione mediante il farsi della società e la vita degli stessi individui e delle comunità»³³.

La giustizia traduce così un'istanza di cambiamento, che può essere rintracciata nei termini definiti da Del Bò, vale a dire come il risultato della relazione biunivoca che la lega ai diritti soggettivi; tale biunivocità, in altri termini, testimonia di una contaminazione che si realizza sul piano dei valori secondo una duplice linea: di riflessività (nel senso che il noi si riflette nella giustizia e questa riflette il *noi*) e responsività politica delle istituzioni democratiche (nel senso che la giustizia dipende dalle

³¹ T. Nagel, *È possibile una giustizia globale?*, introduzione di S. Veca, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 37.

³² S. Veca, *I problemi di una teoria della giustizia globale*, in «Il Politico», I (2006), pp. 15-24. Ivi, p. 18.

³³ M. Ricca, *Democrazia interculturale e educazione giuridica. Apprendere l'uso del diritto nella scuola multi-etnica*, 2017.

scelte etico-politiche, è sempre la risposta che formuliamo, attraverso le istituzioni, rispetto alla domanda che l'altro pone). E in questi termini manifesta la sua natura *conflittuale*.

Si tende, in effetti, a considerare la giustizia come soluzione del conflitto, come composizione o neutralizzazione degli opposti *interessi*; tuttavia, essa intrattiene con la conflittualità una relazione più essenziale, che va intesa come valore positivo, generativo. Se, infatti, le differenti concezioni possibili della giustizia evidenziano l'impossibilità di riferirsi a un unico criterio di valutazione corretto³⁴, è proprio da tale modalità oppositiva che discende la possibilità della giustizia di venire in essere; il sovrapporsi delle rappresentazioni, che propongono contemperamenti di valori diversi, nutrono il confronto orientato al raggiungimento di una intesa; ed è questo confronto a costituire l'essenza di una società autenticamente democratica, in cui la giustizia – intesa nella sua coincidenza con i diritti soggettivi – può dunque trovare occasione per realizzarsi.

In conclusione, lo scrutinio filosofico rigoroso condotto nelle pagine de *La giustizia* di Del Bò non si limita a realizzare una sorta di *actio finium regundorum*, atta a chiarire il concetto di giustizia; la perimetrazione del concetto, così come proposta in questo testo, delinea altresì un orizzonte entro il quale possono collocarsi percorsi e prospettive; non si arresta né si esaurisce entro il piano definitorio; non si limita a consentire di rischiarare la giustizia, offrendo un criterio valido per stabilire quali siano le questioni di giustizia; consente anche di identificare le condizioni di possibilità della giustizia e tratteggia quindi lo spazio di senso di una giustizia possibile.

³⁴ Del Bò, *La giustizia. Un'introduzione filosofica*, cit., p. 31.

Finito di stampare nel mese di xxxx 2023
da Impressum S.r.l. - Marina di Carrara (MS)
per conto di Pisa University Press - Polo Editoriale CIDIC - Università di Pisa