

Prima Parte
Beccaria nella storia dei diritti

Il «difensore dell'umanità». Cesare Beccaria, l'Illuminismo italiano e i diritti dell'uomo

Vincenzo Ferrone

Che la cultura illuministica italiana, erede del Rinascimento e del moderno umanesimo¹, possa aver partecipato da protagonista alla nascita del linguaggio dei diritti dell'uomo nel corso del XVIII secolo ne erano molto più consapevoli i contemporanei che gli storici a noi vicini². Persino uno studioso acuto come Franco Venturi ha sempre sostanzialmente ignorato il rilievo della questione dei diritti nella cultura illuministica italiana. Come molti intellettuali della sua generazione lo ha fatto probabilmente sull'onda del pregiudizio idealistico figlio di Benedetto Croce che riteneva il linguaggio politico dei diritti astrattamente retorico, privo di autentico interesse storico e comunque da sempre vittoriosamente osteggiato e filosoficamente "superato" nel corso dell'Ottocento³. Chi invece per tempo aveva segnalato l'esistenza di una «nobile scuola» politica a Napoli, centrata proprio sui diritti naturali nel suo secolare intrecciarsi con la storia delle nazioni, fu Pierre-Louis Ginguené autore di una *Histoire littéraire d'Italie* in dieci volumi e autorevole giornalista politico a Parigi, prima e dopo la Rivoluzione francese. «Sino dal principio del XVIII secolo – egli scrisse nel 1807 – s'era formata a Napoli una grande scuola di filosofia politica. Giambattista Vico, genio ardito, esteso e profondo, ma scrittore bizzarro e sovente oscuro, gettò ne' suoi *Principi di scienza nuova* i germi che Genovesi suo allievo, spirito luminoso e metodico, rese fecondi. I principi del diritto naturale, del diritto delle genti e della legislazione furono stabiliti in questa scuola su d'altre basi che nol furono in quelle di Grozio e di Pufen-

¹ Sul rilievo dell'umanesimo italiano nella storia dell'occidente cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1994.

² Il contributo italiano al dibattito europeo sui diritti dell'uomo risulta sottovalutato anche nella recente opera di L. HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, dove si parla del solo Beccaria, ignorando ad esempio, l'apporto fondamentale dell'illuminismo napoletano.

³ Sull'ostilità della cultura italiana di matrice idealistica contro i diritti dell'uomo cfr. V. FERRO-NE, *Bobbio, l'Illuminismo e l'età dei diritti*, *Rivista Storica Italiana*, CXVIII, 2006, pp. 258-267.

dorf»⁴. Filangieri e Pagano ne erano stati gli ultimi e più famosi interpreti. E tuttavia qui è di Cesare Beccaria, dei giovani intellettuali che animavano il periodico «Il Caffè»⁵, l'Accademia dei Pugni e del loro importante apporto al dibattito europeo sui diritti che intendiamo parlare.

Il punto di partenza non può che essere il vero e proprio processo intentato sulle pagine del «Caffè» a Grozio, a Pufendorf e a tutti coloro che nella penisola volevano rilanciare le tesi neostoiche in pieno Settecento. In quelle pagine roventi che apparvero dal 1764 al 1765, parallelamente alla pubblicazione di specifiche opere capaci finalmente di coniugare diritti naturali e passioni, giusnaturalismo contrattualistico e utilitarismo, Rousseau ed Helvétius, vennero formulate critiche durissime contro la tradizione del diritto naturale elaborato nel secolo precedente nell'Europa del Nord. L'accusa principale era quella di voler sostenere che «la sociabilità dell'uomo è la sorgente del diritto propriamente detto», ribadendo in tal modo non solo la ferrea centralità dei doveri e l'astratto razionalismo etico del secolo precedente, ma di voler minare l'autentico spirito repubblicano e antidispotico implicito nel riaffiorante linguaggio dei diritti naturali dell'uomo inteso in primo luogo come individuo.

Ma per comprendere bene il senso politico di quella dura presa di posizione da parte degli illuministi milanesi occorre sottolineare il fatto che proprio in quel periodo aveva cominciato a prendere corpo in Italia un rapido cambiamento di umori della cultura cattolica nei confronti di quelle che sino ad allora erano state considerate le opere eretiche e da bandire di protestanti come Grozio e Pufendorf. Nel 1757, Giambattista Almici aveva finalmente tradotto in italiano, e con grande entusiasmo, *Il diritto della natura e delle genti* di Pufendorf facendone un granitico baluardo avanzato del diritto naturale cristiano contro neoepicurei, atei e seguaci di Hobbes, di Locke e di Machiavelli. Lo aveva fatto ribadendo nell'introduzione il fondamento divino dell'autorità civile, i presupposti religiosi del diritto naturale, e ciò al di là di ogni vincolo confessionale di fronte al nuovo implacabile nemico che sembrava voler fare a meno dell'esistenza stessa di Dio per riflettere sulla morale, sulla politica, sul diritto. Negli anni successivi molte opere provenienti dal mondo cattolico si scagliarono contro Helvétius e Rousseau con l'obiettivo dichiarato di ribadire la centralità della legge naturale, il principio stoico della sociabilità nonché il razionalismo tomistico rivisitato e aggiornato da settori importanti della scienza moderna⁶. Il riformismo cattolico, infine, avviato da opere significative come

⁴ Cfr. il profilo di Filangieri fatto da Ginguené per la *Biographie universelle* di Michaud e tradotto in italiano nell'edizione della *Scienza della legislazione* di Milano 1807, vol. I, pp. 7-20. Sul tema mi sia consentito il rinvio al mio *The politics of Enlightenment. Constitutionalism, Republicanism, and the Rights of Man in Gaetano Filangieri*, Anthem Press, London-New York-Delhi, 2012.

⁵ Restano fondamentali su quell'ambiente le pagine scritte da F. VENTURI, *La Milano del «Caffè»*, in *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 645 ss.

⁶ Una precisa e riccamente documentata ricostruzione del dibattito si trova in Ph. AUDEGEAN,

quella di Ludovico Antonio Muratori, *Dei difetti della giurisprudenza*, apparso nel 1742, e ulteriormente rafforzato sul piano politico dal papato di Benedetto XIV, sembrava in grado di aver la meglio nella rinnovata battaglia per l'egemonia culturale in Italia. Fu in quel contesto che i milanesi misero in scena il loro clamoroso processo a Grozio sulle pagine del «Caffè».

Quel processo, seppure sommariamente, merita pertanto di essere raccontato non solo perché segnalava una svolta importante nella cultura italiana, ma perché ci consente di ribadire i punti salienti della crescente avversione illuministica contro l'astratto diritto naturale del secolo precedente e di documentare come, anche in ambienti differenti da quello parigino, andasse ormai sempre più diffondendosi il linguaggio dei diritti naturali, declinato con originalità all'interno delle nuove scienze dell'uomo e di una progressiva politicizzazione della morale e del diritto.

Grozio era impietosamente accusato dai milanesi, e in particolare da Alessandro Verri, il giurista del gruppo, autore dell'articolo, di aver frainteso e calunniato Carneade, nel suo volume *De iure belli ac pacis*, presentandolo come un «mostro», un «abominevole sofista» che aveva negato, con sottili argomenti filosofici improntati allo scetticismo, l'esistenza stessa del diritto naturale e dei «principi di giustizia universale» a favore di una interpretazione tutta epicurea e convenzionalista di quest'ultima in cui «è giusto ciò ch'è utile». In realtà – secondo Verri – le tesi di Carneade non erano affatto così peregrine e schematiche come lasciava intendere lo studioso olandese. Nel lottare contro il fanatismo della setta degli stoici che vedevano solo doveri, egli aveva detto ben altro, rilanciando per intero la concezione epicurea della «parola utilità», nei termini del saggio che comanda le sue passioni, non restringendola certo alla sola ricerca del piacere immediato:

Carneade non ha mai sostenuto questa assurdistima tesi [...]. Entrino in questa espressione *utilità* anche i rimorsi che rodono i cuori colpevoli, entrino i sentimenti morali di compassione, ed essi ancora sieno riposti nei motivi utili di seguir la giustizia. Perché utile è il risparmiare i rimorsi, utile, anzi d'una necessaria utilità, egli è il sollevare i mali altrui quand'essi ci recano dolore all'animo, nel che consiste la commiserazione, madre della beneficenza⁷.

Per i milanesi, era venuto il tempo di porre rimedio a quelle antiche condanne e di ripensare finalmente la filosofia morale su basi neoepicuree, come punto di equilibrio della «sensibilità col raziocinio»⁸, ricercando la feli-

Passions et liberté. Loi de nature et fondement du droit en Italie à l'époque de Beccaria, in *Studi settecenteschi*, 23 (2003), pp. 197-278.

⁷ Cfr. *Di Carneade e di Grozio*, in «*Il Caffè*» 1764-1766, a cura di G. FRANCONI-S. ROMAGNOLI, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 708.

⁸ *Alcune idee sulla filosofia morale*, in «*Il Caffè*», cit., p. 689.

cità – obiettivo primario e indiscusso di ogni nuova morale illuministica – attraverso il controllo delle passioni, indirizzando verso l'utilità pubblica gli interessi individuali, senza alcuna concessione alle tradizioni religiose, trasformando l'astratto e geometrico diritto naturale degli epigoni di Pufendorf in una nuova «scienza dell'uomo» su solide basi empiriche e sperimentali. Una scienza in cui l'uomo era studiato oltre che per le sue componenti razionali ed emotive anche da un punto di vista storico, indagando il mondo delle passioni, rifiutando quei «sistemi arbitrari fondati su ciò che dovea o potea essere, non su ciò che è stato»: «Partiamo dall'uomo e da' suoi principii, profitiamo di essi, fabbrichiamo su di essi» era la perentoria conclusione del «Caffè»⁹ che si candidava in tal modo a partecipare in prima fila alla nascita della nuova cultura politica dell'Illuminismo europeo.

Non a caso i capi d'accusa più corrosivi e impietosi del processo, destinati a scavare un solco incolmabile rispetto alla tradizione giusnaturalistica del Settecento, investivano frontalmente soprattutto lo smascheramento ideologico del significato politico che si nascondeva dietro i tanto celebrati libri di Grozio e di Pufendorf riproposti dai riformatori cattolici italiani¹⁰. Rilanciando le feroci accuse di Rousseau nel *Contrat social*, apparso pochi anni prima, ambedue erano infatti denunciati come nemici dell'uomo e della sovranità popolare, fautori del dispotismo e del potere assoluto dei sovrani. A Grozio in particolare non era neppure risparmiata l'accusa di essere un vero e proprio schiavista.

Benché avesse avuto il grande merito di aver rilanciato «i diritti sacrosanti di natura» per primo in età moderna, egli ne aveva tradito l'autentico spirito repubblicano, il carattere inalienabile e universalistico, difendendo l'assolutismo, «la tirannia», usando la tesi dello schiavo naturale di Aristotele per legittimare l'esistenza in natura di «popoli schiavi», di «nazioni serve» che rinunciavano per sempre alla loro sovranità a favore di un re despota. «È lecito a qualunque uomo il darsi in servitù, dice il nostro autore, dunque anche a una nazione». Con questa perentoria affermazione volta a «distruggere la sediziosa opinione di coloro i quali sostennero che possa la nazione giudicare il suo sovrano e condannarlo a morte», Grozio, secondo gli implacabili giornalisti del «Caffè», aveva dato via libera al dispotismo, trasformando l'originaria matrice repubblicana del contrattualismo in un patto di dominio assoluto in cui l'uomo «da persona è divenuto cosa»¹¹, schiavo, corpo privo di dignità e di diritti inalienabili assimilabile a merce qualsiasi. La stessa ipocrisia e malafede era evidente nella difesa del cosiddetto principio d'intervento umanitario con-

⁹ Di alcuni sistemi del pubblico diritto, in «Il Caffè», cit., p. 737.

¹⁰ Sulle traduzioni di Pufendorf nella seconda metà del Settecento in Italia cfr. A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 182 ss.

¹¹ Di alcuni sistemi del pubblico diritto, cit., p. 717.

tro «quelle genti che violano i primitivi diritti come nemici dell'uman genere». Quell'opinione – sottolineavano sarcasticamente i milanesi – aveva «comodamente servito alle conquiste dell'America e può servire in altre occasioni, Si conquista e si paga un giureconsulto [...]. Chi dunque di Carneade e di Grozio ha offeso la giustizia? Chi ha vantato i diritti di natura per conoscerli e violarli o chi, meno ipocrita e più umano, sembrando, a chi non lo intese, di distruggerli, gli ha professati e non mise in fuga che le chimere?»¹². Insomma, il linguaggio dei diritti naturale in relazione al gran tema della ridefinizione dell'idea di giustizia era davvero di casa a Milano nei primi anni Sessanta¹³.

Tutte queste idee erano state ancora più chiaramente sintetizzate e ribadite anche da Pietro Verri nel suo volumetto del 1763, *Meditazioni sulla felicità*, in cui mostrava di aver compreso bene la lezione che veniva da Parigi con le opere di Rousseau e di Helvétius e di voler procedere ormai oltre nella ricerca di quella nuova scienza della legislazione che, proprio muovendo dal moderno linguaggio dei diritti dell'uomo e dal riconoscimento delle passioni, doveva finalmente dare al riformismo illuministico quell'arsenale indispensabile per cambiare l'arcaica società europea d'Antico regime. «La legislazione più perfetta di tutte – scriveva a tal proposito Verri – è quella in cui i doveri e i diritti dell'uomo sieno chiari e sicuri, e dove sia distribuita la felicità colla più eguale misura possibile su tutti i membri»¹⁴.

Il piccolo libro di Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, che apparve nel 1764, s'inseriva di diritto in quel contesto culturale dell'Accademia dei Pugni e della redazione del «Caffè» che guardavano con grandi ambizioni intellettuali al dibattito europeo.

L'autore era ben consapevole di ciò che stava scrivendo e del rilievo che il nuovo linguaggio dei diritti dell'uomo andava assumendo nella lotta per riformare il caos giuridico dell'Antico regime, dove, arcaici e contraddittori ordinamenti di origine corporativa e cetuale si contrapponevano gli uni altri («queste leggi che sono uno scolo de' secoli i più barbari» scriveva con amarezza), e dove il diritto penale si fondava sulla tortura, sull'arbitrio dei magistrati, sulla negazione di quello che Pietro Verri già nel 1763 definiva per la prima volta

¹² *Ibid.*, p. 720.

¹³ Cfr. ad esempio i continui riferimenti ai diritti naturali presenti in G. GORINI CORIO, *Politica, diritto e religione per ben pensare*, Agnelli, Milano, 1742, pp. 240 ss.

¹⁴ Cfr. P. VERRI, *Meditazioni sulla felicità*, a cura di G. FRANCONI, Ibis, Como, 1996, p. 61. Sull'evoluzione di questo testo che Verri ripubblicò nel 1778 con il nuovo titolo *Discorso sulla felicità* e in particolare su questa citazione cfr. la *Nota introduttiva* di G. Francioni al *Discorso sulla Felicità* in *Edizione nazionale delle opere di Pietro Verri, III, I Discorsi e altri scritti degli anni Settanta*, a cura di G. PANIZZA, con la collaborazione di S. Contarini, G. Francioni, S. Rosini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, p. 174. Sul pensiero di Verri in quegli anni cfr. C. CAPRA, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 177 ss.

con grande chiarezza «l'inalienabile diritto naturale alla difesa»¹⁵ di ogni essere umano.

Quel *pamphlet* era anzitutto un testo dichiaratamente politico che chiamava alla lotta contro l'Antico regime: conteneva pagine piene di sentimento e di partecipazione per l'umanità oppressa e schiacciata da leggi assurde e violente, dalle disuguaglianze di ogni tipo¹⁶. La traduzione francese fatta da Morellet del 1766 ne stravolse secondo alcuni il significato autentico, trasformandolo in un trattato giuridico, assassinandolo, come scrisse indignato Diderot¹⁷. Ciononostante, quel testo scatenò lo stesso in tutta l'Europa la prima grande campagna d'opinione a favore dei diritti dell'uomo e di un diritto penale meno feroce e disumano con il suo celebre «teorema generale» posto al termine dell'opera che affermava seccamente: «Perché ogni pena non sia una violenza di uno o di molti contro un privato cittadino, dev'essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata a' delitti, dettata dalle leggi»¹⁸.

Il volumetto di Beccaria, si presentava come un appassionato, ma allo stesso tempo rigorosamente argomentato, appello a ripensare le fondamenta stesse della società e di una filosofia della storia che aveva sempre intrecciato con esiti terribili religione e politica, peccato e delitto, crimine e colpa, spirito di vendetta e sovranità. Le famose pagine di Montesquieu contro la tortura, la segretezza, la violenza del processo inquisitoriale e la trasgressione sistematica dei diritti di difesa, acquistavano un significato nuovo nella prospettiva originale di Beccaria che riconsiderava le radici stesse del diritto penale in Occidente, mettendo al centro non solo la sicurezza dei cittadini e dello Stato, ma anche, e per la prima volta clamorosamente «i diritti degli uomini» come la

¹⁵ Cfr. P. VERRI, *Orazione panegirica sulla giurisprudenza milanese*, in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, a cura di F. VENTURI, Torino, Einaudi, 1965, p. 132.

¹⁶ Cfr. A. BURGIO, *L'idea di eguaglianza tra diritto e politica nel Dei delitti e delle pene*, in Cesare Beccaria. *La pratica dei Lumi*, a cura di V. FERRONE-G. FRANCONI, Olschki, Firenze, 2000, pp. 79 ss. che ricorda le dure parole di Beccaria contro la differenza nelle pene riservate ai nobili e la chiara denuncia sociale di matrice rousseauiana presente nel pamphlet: «Chi ha fatto queste leggi? Uomini ricchi e potenti che non si sono mai degnati di visitare le squallide capanne del povero [...] attacchiamo l'ingiustizia alla sua sorgente».

¹⁷ Cfr. le reazioni negative e indignate di Grimm, di Diderot e di molti altri *philosophes* commentata da F. Venturi in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., pp. 338 ss. Oggi, disponiamo in lingua francese di una splendida edizione fedele e riccamente annotata a cura di Philippe Audegean, *Des délits et des peines*, introduction, traduction et notes par Ph. Audegean, texte italien établi par G. Francioni, ENS, Paris, 2009, mentre per l'Italia occorre segnalare l'*Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, diretta da Luigi Firpo, in cui spicca per rigore e ricchezza d'informazione sulle fonti il vol. I con il testo, finemente annotato, *Dei delitti e delle pene*, a cura di GIANNI FRANCONI, Mediobanca, Milano, 1984.

¹⁸ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., p. 104.

libertà e la felicità. L'uomo era infatti da intendere sempre come fine e mai come cosa, nella sua individualità di essere titolare di diritti naturali inalienabili che viveva in società e nella storia secondo un pensiero che già preannunciavano Kant e l'emancipazione illuministica di fine secolo. «Non vi è libertà – scriveva con profonda convinzione Beccaria nel capitolo contro le leggi barbare che consentivano la tortura – ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi di esser *persona* e diventi *cosa*»¹⁹.

Il volumetto *Dei delitti e delle pene* fu davvero il primo capolavoro europeo del nuovo umanesimo illuministico rispettoso dei diritti e della loro pratica politica: un piccolo libro dalla grande ambizione, frutto anche di discussioni collettive, che intrecciava finalmente morale, politica e diritto; deciso a sostenere «gl'interessi dell'umanità», a difendere i diritti individuali in un settore come il diritto penale allora cruciale per avviare una moderna politica di riforme. E che questo fosse l'autentico obbiettivo del *pamphlet* lo scrisse con umiltà, ma anche con estrema chiarezza, lo stesso autore in un breve passaggio da cui emergeva evidente la consapevolezza di aver scritto un'opera destinata a fare di lui «la voix du défenseur de l'humanité», come scrisse Morellet²⁰, in ogni angolo del Continente.

Se sostenendo i *diritti degli uomini* e dell'invincibile verità contribuissi a strappare dagli spasimi e dalle angosce della morte qualche vittima sfortunata della tirannia o dell'ignoranza, ugualmente fatale, le benedizioni e le lacrime anche di un solo innocente nei trasporti della gioia mi consolerebbero dal disprezzo degli uomini²¹.

Non v'è dubbio che la presenza decisiva del linguaggio dei diritti naturali, secondo lo schema contrattualistico di Rousseau, mutuato però anche direttamente da Locke e da Burlamaqui, accanto al costante riferimento alla filosofia utilitaristica di Helvetius, rendeva, ieri come oggi, affascinante l'intero libretto²². Beccaria conosceva assai bene il linguaggio dei diritti naturali, come del

¹⁹ *Ibid.*, p. 50. Il corsivo è mio. Nella loro dura polemica contro la tortura (cfr. § XVI), l'originalità dei milanesi, in primo luogo di Pietro Verri e poi dello stesso Beccaria, stava non tanto nel considerare un assurdo l'idea che «il dolore divenga il crociuolo della verità, quasi che il criterio di essa risieda nei muscoli e nelle fibre di un miserabile», ribadendo quanto fosse fondamentale la «libertà personale, carissima all'uomo, carissima all'illuminato legislatore», quanto per il riferimento fatto, per la prima volta esplicitamente, all'esistenza di un inalienabile diritto naturale alla difesa da parte di ogni individuo.

²⁰ Cfr. l'introduzione alla traduzione francese di Morellet, *ibid.*, p. 330.

²¹ *Ibid.*, p. 31. Il corsivo è mio.

²² Sul pensiero di Beccaria sono rilevanti oltre agli interventi di F. Venturi, già citati, il recente lavoro di Ph. AUDEGEAN, *La philosophie de Beccaria. Savoir punir, savoir écrire, savoir produire*, Vrin, Paris, 2011, nonché i contributi contenuti in *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*, convegno

resto tutto il gruppo milanese. Ne fece però un uso esplicito e specifico solo dove lo ritenne assolutamente indispensabile, e sempre all'interno di un paradigma, destinato a divenire una sorta di originale variante tutta italiana nella costruzione di una moderna filosofia del diritto illuministico che mescolava con accorto equilibrio diritti e utilitarismo, il giusto e l'utile, sempre nel nome e per conto dell'umanità dell'uomo come individuo.

Nel capitolo dedicato al tema dei *Processi e prescrizione*, riflettendo, ad esempio, sul rilievo della certezza della pena a partire dallo studio della natura dei delitti, egli fece appello alla nuova scienza dell'uomo invocata da Hume e da Rousseau, spiegando, in termini di diritti, la differenza tra i «delitti atroci» contro la persona e i «delitti minori» contro le cose: «Questa distinzione – scrisse – ha il suo fondamento nella natura umana. La sicurezza della propria vita è un diritto naturale, la sicurezza dei beni è un diritto di società»²³. Il primo andava maggiormente tutelato, facendo quindi crescere il tempo della prescrizione e rendendo rapido il processo, nel secondo caso poteva invece avvenire l'inverso. Sui due fondamentali diritti naturali alla vita e alla libertà altrettanto chiara era la sua posizione: essi andavano protetti in ogni modo contro il dispotismo e l'anarchia in quando «beni che formano l'inalienabile ed ugual patrimonio del cittadino»²⁴.

Ma fu soprattutto nell'argomentare la clamorosa proposta di abolire la pena di morte – mai «veramente *utile e giusta* in un governo bene organizzato» – che il linguaggio dei diritti, ancora una volta preso in considerazione insieme con la filosofia utilitaristica della società e delle giustizie, venne rilanciato, lasciando tracce importanti e spunti di riflessione destinati a segnare, ancora ai nostri giorni, la coscienza e la sofferta meditazione di tutti noi sulla spinosa questione. E non poteva essere diversamente in quanto quella proposta inattesa e stupefacente che sorprese tutti in ogni angolo del continente per la sua estrema radicalità, per la sua coraggiosa vocazione utopica nell'affrontare il tema della pena capitale, metteva alla prova l'intero impianto teorico del *pamphlet*, la sua concezione di fondo a favore di una natura fatta di uomini uguali, liberi e responsabili, di una società civile moderna, di un rapporto equilibrato tra individuo e società; interrogava la stessa definizione di giustizia, del potere sovrano, di definizione della pena: scatenando sentimenti profondi, paure ancestrali, saggiando le possibili risposte di politici e di religiosi²⁵.

di studi per il 250° anniversario della nascita promosso dal Comune di Milano, profusioni di S. Romagnoli e G.D. Pisapia, Cariplo-Laterza, Roma-Bari, 1990, in particolare il saggio di G. FRANCIOSI, *Beccaria filosofo utilitarista*, pp. 9 ss. che insiste giustamente sulla grande differenza tra il filosofo lombardo e Bentham destinato, nei suoi libri, a diventare un feroce e irridente critico della teoria dei diritti dell'uomo. Sono da vedere anche i saggi in *Cesare Beccaria. La pratica dei Lumi*, cit.

²³ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., p. 74.

²⁴ *Ibid.*, p. 75.

²⁵ Sul rilievo del dibattito europeo circa il diritto di punire scatenato dal pamphlet di Beccaria

Da dove nasceva e traeva la sua legittimità il diritto di punire? In base a quale principio, a quale scelta religiosa o secolare scienza dell'uomo aveva trovato spazio e fondamento, dalla notte dei tempi e presso tutti i popoli della terra, la terribile pratica della pena di morte, lo spettacolo così diffuso dei supplizi che non avevano però «mai resi migliori gli uomini»? «Qual può essere il diritto che si attribuiscono gli uomini di trucidare i propri simili»²⁶?

Dal punto di vista della concezione utilitaristica e secolarizzata della giustizia, intesa come «vincolo necessario per tenere uniti gli interessi particolari che senz'esso si scioglierebbe nell'antico stato di insociabilità»; e della legge come «volontà generale» che attribuiva al sovrano il potere di punire per difendere «il deposito della salute pubblica dalle usurpazioni particolari», la sola e «vera misura dei delitti» non poteva essere altro che «il danno della società». Il fine della pena – spiegava Beccaria – non doveva essere l'espiazione di un peccato o la vendetta riparatrice per un delitto, bensì «impedire al reo dal fare nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne uguali. Quelle pene dunque e quel metodo d'infliggerle deve esser prescelto che, serbata la proporzione, farà un'impressione più efficace e più durevole sugli uomini, e la meno tormentosa sul corpo del reo»²⁷.

Da queste solide basi era infatti possibile, secondo il filosofo milanese, muovere e dimostrare che la pena di morte non era né utile, né necessaria «durante il tranquillo regno delle leggi», salvo nel caso di anarchia, di guerre civili e di attentato alla «sicurezza della nazione». La prova storica della sua mancata deterrenza stava nel fatto che la proliferazione e la crescente efferatezza dei supplizi, dai tempi antichi ai nostri giorni, non avevano minimamente scalfito la determinazione dei delinquenti, anzi questi erano cresciuti. Più efficace poteva invece rivelarsi, sempre in una logica utilitaristica, la condanna ai lavori forzati, alla «schiavitù perpetua»: «Non è il terribile ma passeggero spettacolo della morte di uno scellerato, ma il lungo e stentato esempio di un uomo privo di libertà, che, divenuto bestia di servizio, ricompensa colle sue fatiche quella società che ha offeso, che è il freno più forte contro i delitti»²⁸ precisava a tal proposito Beccaria.

cfr. F. VENTURI, *Utopia e riforma*, cit., pp. 119 ss. che tuttavia – come del resto anche altri studiosi autorevoli di Beccaria – non fa alcun riferimento al tema dei diritti dell'uomo presente invece in modo decisivo e caratterizzante nel libretto del milanese.

²⁶ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., § XXVIII. *Della pena di morte*, pp. 62 ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 31. Per una differente, e non sempre convincente, interpretazione del pensiero di Beccaria come prova della creazione da parte delle culture dei Lumi del moderno sistema delle prigioni al fine di redimere e governare la società civile cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976 (ed. or.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975). Va segnalato che Foucault ignora ogni riferimento al dibattito sulla pena di morte e ai diritti dell'uomo in Beccaria e nel Settecento europeo.

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

La proposta, com'è noto, suscitò ovunque un gran dibattito nell'opinione pubblica europea, sollecitando prese di posizione autorevoli, critiche anche da parte di molti altri illuministi che facevano notare il carattere utopico di quella proposta, oppure, la crudeltà e la non minore ferocia e violenza implicita nell'ipotesi di condanna alla «schiavitù perpetua» di un essere umano. E tuttavia tra i giuristi e nei circoli illuministici più sensibili alla nascente stagione di riforme politiche dell'Antico regime ciò che sorprese fu soprattutto il tentativo di Beccaria, in avvio del capitolo, di negare la legittimità della pena di morte anche dal punto di vista del contrattualismo e dal linguaggio dei diritti. Egli lo fece polemizzando direttamente con Rousseau che aveva legato il diritto alla conservazione alla vita da parte dei contraenti del contratto sociale con il potere del sovrano di garantirne l'esercizio avendo a sua disposizione la pena di morte contro gli assassini e i nemici della società.

Beccaria capovolgeva le conclusioni del ginevrino contestandone le stesse premesse: spiegando che la pena di morte non era legittimata dalla sovranità e dalle leggi frutto del contratto in quanto esse non erano che il risultato della messa in comune di frammenti ridotti della libertà naturale degli individui;

una somma di minime proporzioni della libertà privata di ognuno; esse rappresentano la volontà generale che è l'aggregato delle particolari. Chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio di ucciderlo? Come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo tra tutti i beni, la vita? – ma soprattutto, altra precisazione di un certo peso – come si accorda un tal principio coll'altro, che l'uomo non è padrone di uccidersi; e doveva esserlo se ha potuto dare altrui questo diritto o alla società intera? Non è dunque la pena di morte un *diritto*, mentre ho dimostrato che tale essere non può, ma è una guerra della nazione con un cittadino, perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere²⁹.

In realtà, queste argomentazioni secondo cui il moderno linguaggio dei diritti non consentiva di avallare la pena di morte, come aveva invece sostenuto Rousseau e prima di lui Locke; e che la partita andasse tutta giocata nell'ambito della utilità sociale di quella pena non convinsero per niente. Molti furono gli interventi polemici in Europa nel Settecento. Fattori di una rigorosa teoria etica e retributiva della pena, Kant e Hegel non amarono affatto i ragionamenti di Beccaria arrivando a concludere che la pena di morte era addirittura doverosa: il primo non esitò a sentenziare che solo la morte poteva soddisfare la giustizia nel caso di un assassinio: «Se egli ha ucciso, egli deve *morire*», scrisse nella *Dottrina del diritto*; il secondo sostenne addirittura che solo

²⁹ *Ibid.*, p. 62.

punendo con la morte il colpevole lo si riscattava e lo si onorava come essere razionale³⁰.

Nel 1783, Gaetano Filangieri, replicando a Beccaria ripropose con vigore e lucidità il tema della legittimità della pena di morte proprio sulla base del linguaggio dei diritti mettendo un punto fermo alla questione, ma anche rilanciando inquietanti interrogativi. Egli spiegò che il diritto di punire non era di natura convenzionale, ma andava interpretato come un diritto naturale preesistente al contratto: qualcosa di simile a un «sentimento profondo», un bisogno istintivo di giustizia comune a tutti gli uomini dalla notte dei tempi.

Avere dalla natura i diritti, ma non il potere di punire chi li violava non aveva infatti alcun senso. La logica di quel linguaggio andava assunta per intero, sia quando faceva riferimento ai soli individui, sia quando ne regolava i comportamenti tra di loro. Nessuno poteva, ad esempio, dubitare che fosse giusto difendersi da un'aggressione: in quello «stato di naturale indipendenza ho io il diritto di uccidere l'ingiusto aggressore? Niuno ne dubita. Se io ho dunque questo diritto sulla sua morte, egli ha perduto – scriveva Filangieri – il diritto alla sua vita, giacché sarebbe *contraddittorio*, che due diritti opposti esistessero nello stesso tempo»³¹. Semmai la questione era la modalità di trasmissione e di realizzazione di quel diritto di punire nell'ambito della società civile attraverso il contratto. Ma a tal proposito andava anzitutto precisato che il potere del sovrano di infliggere la pena di morte non dipendeva affatto – come avevano invece sostenuto Rousseau, Beccaria e altri ancora – dalla cessione dei diritti individuali «che ciascheduno aveva su sopra se medesimo, ma dalla cessione dei diritti che ciascheduno aveva sopra gli altri»; ciò apriva la strada all'interpretazione del significato autentico dell'eguaglianza naturale. Se si accettava che l'uomo avesse dei diritti e che questi fossero *eguali* per tutti gli esseri viventi allora non vi era alcun dubbio che il diritto di punire nascesse dal basso, e il suo esercizio andasse garantito in termini repubblicani di coinvolgimento di tutti nell'esercizio della giustizia.

Contro Pufendorf e tutti i fautori dell'assolutismo che vedevano necessariamente nella pena un «atto di autorità di un superiore verso un inferiore», Filangieri portava al centro del dibattito finalmente la funzione cruciale di una corretta interpretazione del principio di eguaglianza nel linguaggio dei diritti cogliendone l'importanza anche come elemento di giustificazione della pena di morte.

³⁰ Su queste posizioni di Kant e di Hegel cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 187 ss. Sulle reazioni nel corso del Settecento, invece, cfr. quanto raccolto da F. Venturi in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit.

³¹ Cfr. G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, edizione critica diretta da V. Ferrone, 7 voll., vol. IV, *Delle leggi criminali. De' delitti e delle pene*, a cura di G. TOCCHINI-A. TRAMPUS, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo «G. Stiffoni» Edizioni della Laguna, Venezia-Mariano del Friuli, 2003-2004, p. 23.

Che cosa s'intende per uguaglianza naturale, io domando? Questa non può essere altro che l'uguaglianza de' diritti. Gli uomini sono dunque uguali nello stato naturale, perché hanno uguali diritti. Se dunque uno perde un diritto, nel mentre che gli altri lo conservano, colui che lo perde non è più naturalmente uguale a coloro che lo conservano, ma questi sono a lui superiori. Or nello stato naturale colui che attenta un diritto di un altro, perde (come si è veduto) nel tempo stesso il diritto corrispondente ch'egli aveva; in questo caso dunque egli non è più eguale al resto degli uomini, e per conseguenza tutti gli altri, che non han perduto alcun diritto, sono superiori a lui, e come superiori possono punirlo. Il delitto dunque, nel tempo stesso che distrugge l'uguaglianza, trasmette il diritto di punire³².

In definitiva, con Filangieri, la scoperta paradossale e clamorosa, già presente in Locke e Rousseau, secondo cui diritti dell'uomo, nati per difendere l'esistenza e la dignità umana, si prestavano invece a legittimare sul piano razionale la pena di morte, esplose in tutto il suo fragore. E la questione resta ancora oggi irrisolta nonostante siano stati fatti generosi tentativi teorici di ribaltare quell'inquietante conclusione³³. Come spiegare infatti l'apparente contraddizione tra l'adesione di quasi tutti gli Stati alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, dove si ribadisce solennemente la centralità del diritto alla vita, e contemporaneamente il larghissimo ricorso alla pena di morte?

E tuttavia, a ben vedere, nei *Delitti e delle pene*, Beccaria pareva aver intravvisto per tempo questa terribile e contraddittoria conclusione che tuttora continua a mettere di fronte diritti e pena di morte in paesi moderni e civili come gli Stati Uniti d'America. Le sue pagine più convincenti sull'argomento restano infatti quelle in cui, difendendo con passione la «causa dell'umanità», s'interrogava sull'irriducibile vitalità della pena capitale attraverso i secoli, negando, sia le ragioni della tradizione ad essa favorevole («La storia degli uomini ci dà l'idea di un immenso pelago di errori»), sia le ragioni della razionalità giuridica. In ultima analisi, solo la mitezza, la tolleranza, il sentimento profondo d'umanità e di amore verso i propri simili gli sembravano potessero cancellare per sempre il supplizio dalla storia dell'umanità: «Parmi un assurdo che le leggi che sono l'espressione delle pubblica volontà, che detestano e pu-

³² G. FILANGIERI, *Delle leggi criminali. De' delitti e delle pene*, cit., p. 28.

³³ Cfr. ad esempio, L. FERRAJOLI, *Il fondamento della pena capitale*, in *Il diritto di uccidere. L'enigma della pena della morte*, a cura di PIETRO COSTA, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 57 ss. Ferrajoli ritiene che con Hobbes e la tutela del diritto alla vita come fondamento dello stato e del diritto si siano gettate le fondamenta teoriche per rifiutare la pena di morte: «È proprio questo il fondamento filosofico più solido e inconfutabile del rifiuto della pena di morte: l'argomento contrattualistico della tutela della vita, la quale proprio perché è la sola giustificazione dell'intero artificio giuridico, non può essere contraddetta dalla giustificazione quale che sia della pena di morte» (p. 61). A me tuttavia pare che i dubbi sul piano teorico rimangano. A ben vedere la contrarietà alla pena di morte resta sempre e soltanto una scelta etica da perseguire con coraggio e decisione.

niscono l'omicidio, ne commettano uno esse medesime, e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio». Nel profondo del proprio animo tutti avrebbero dovuto ammettere di provare orrore per la pena di morte. Chi non avvertiva ripugnanza e timore verso il mestiere del boia? Chi nel proprio cuore pensava «esser la vita propria in potestà di alcuno fuori che della necessità che col suo scettro di ferro regge l'universo»³⁴?

Insomma, laddove l'umanesimo cristiano, (nonostante i primi Padri della Chiesa, interpretando correttamente il messaggio evangelico fossero contrari), aveva finito col legittimare nei secoli la pena capitale³⁵, il nuovo umanesimo illuministico di Beccaria e dei filosofi milanesi si rivelò sorprendentemente capace di difendere, per la prima volta in Occidente, con coraggio e determinazione proprio quel diritto alla vita destinato a diventare la bandiera delle gerarchie vaticane e di quei cristiani che, ancora oggi, contraddittoriamente, combattono l'aborto e ammettono invece senza esitazione la pena di morte³⁶. Ma qualcuno pare ormai aver dimenticato quella pagina gloriosa in difesa dell'uomo scritta a Milano dai seguaci del «Caffè».

³⁴ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., p. 68.

³⁵ Non bisognerebbe mai dimenticare che la Chiesa prese una dura posizione contro la richiesta di Beccaria di abolire la pena di morte cfr. A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano*, cit., p. 178. Sul fatto che ancora nel catechismo ufficiale della Chiesa cattolica del 1992 non si esclude «in casi di estrema gravità la pena di morte», cfr. D. ZOLO, *Il patibolo e la guerra. La pena di morte come supplizio religioso*, in *Il diritto di uccidere*, cit., pp. 30 ss. Cfr. su questi tempi anche A. PROSPERI, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Torino Einaudi, 2013.

³⁶ Cfr. la posizione di J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 229 ss.

Dei delitti e delle pene. *Lecture napoletane*

Pasquale Matarazzo

SOMMARIO: 1. Nella «scuola» genovesiana. – 2. Diritto di punire e società di antico regime. – 3. «Equità maschera dell'arbitrio». – 4. Tortura giudiziaria e nuovo processo penale. – 5. Nella rivoluzione. – 6. Tra Decennio francese e Restaurazione.

1. Nella «scuola» genovesiana

Nelle pagine che seguono si intende riattraversare alcune letture che del testo di Beccaria si fecero a Napoli, nelle province, in Sicilia a partire dagli anni Sessanta del XVIII secolo, sottolineando il ruolo avuto da Antonio Genovesi, la circolazione all'interno della cosiddetta «scuola» genovesiana, le reazioni notevolmente articolate che innescò la prima edizione napoletana delle opere di Beccaria, il fecondo intrecciarsi di *Dei Delitti* con la lotta politica coeva, negli anni Settanta-Ottanta, nonché il continuo riferimento al *pamphlet* nelle convulse vicende seguite alla scoppio della rivoluzione di Francia, alla scoperta delle congiure giacobine e alla proclamazione della repubblica nel 1799, fino ad arrivare, dopo la prima restaurazione e il Decennio francese, agli anni immediatamente successivi all'esperienza costituzionale del 1820-21 che videro riproporsi l'attenzione per *Dei delitti e delle pene*, definito dai promotori della prima edizione napoletana un vero e proprio «Codice della morale politica di tutti gli Stati e di tutte le Nazioni»¹.

Gli studiosi che hanno ricostruito la fortuna di Beccaria a Napoli² appaio-

¹ *Opere diverse del marchese Cesare Beccaria Bonesana patrizio milanese*, Parte Prima, *A' lettori*, Nella Stamperia di Giovanni Gravier, Napoli, 1770. Un ampio saggio, che rende conto in maniera più approfondita dei percorsi attraverso i quali fu accolto, discusso, esaltato o contestato il testo di Beccaria nel Mezzogiorno borbonico, è in corso di pubblicazione.

² Cfr. gli studi di A.M. RAO, «*Delle virtù e de' premi*»: la fortuna di Beccaria nel regno di Napoli, in *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*, Convegno di studi per il 250° anniversario della nascita,

no concordi nel ritenere determinante il ruolo avuto da Antonio Genovesi nel sottrarre precocemente *Dei delitti e delle pene* alla mera discussione giuridica. L'abate salernitano ne fece il fulcro della riflessione sui diritti in un contesto culturale particolarmente incline a tradurre sul piano politico la tematica giusnaturalistica dei diritti dell'uomo³. In riferimento al Mezzogiorno, quindi, e in una prospettiva orientata a ricostruire il dibattito intellettuale e il suo intrecciarsi con le dinamiche sociali, politiche ed istituzionali, quello che maggiormente interessa non è tanto il riconoscimento della radice schiettamente retributivistica del diritto di punire propria di Genovesi, quanto le implicazioni connesse alla posizione giusnaturalistica della sua filosofia morale. L'insistenza nella *Diceosina* – ma anche in luoghi meno indagati come il Dialogo XXIV, *Delle pene de' delitti* – sulla necessità di reintegrare i diritti conculcati e di riparare alla menomazione inflitta dal delitto ripristinando l'ordine preesistente⁴, appare inconciliabile con la teoria penale beccariana di natura pattizia e impronta utilitaristica, fondata sulla prevenzione, generale e speciale. Questo però non esclude la possibilità di registrare una sostanziale sintonia in relazione alla umanizzazione delle pene e al rifiuto della loro durezza, considerata inutile e dannosa in quanto concausa dell'incremento dei tassi di comportamenti criminali. Un altro aspetto che avvicinava i due autori, ed allo stesso tempo li allontanava da Montesquieu, è da individuare nella polemica nei confronti della giustizia cetuale. Condannare come faceva Beccaria il ricorso a pene diverse sulla base del rango sociale, incrociava il “cuore pulsante” delle riflessioni genovesiane, la questione dell'eguaglianza dei diritti. Nelle pagine della *Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Genovesi ridefiniva il concetto di giustizia ancorandolo al rispetto dei diritti⁵ e faceva dell'eguaglianza

prolusioni di S. Romagnoli e G.D. Pisapia, Cariplo-Laterza, Milano, 1990, pp. 534-586; R. PASTA, *Il «Dei delitti e delle pene» in Italia: appunti e riflessioni*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXV, 2, 1995, pp. 313-339; G. IMBRUGLIA, *Riformismo e illuminismo. Il Dei delitti e delle pene tra Napoli e l'Europa*, in *Cesare Beccaria. La pratica dei Lumi*, a cura di V. FERRONE-G. FRANCESCONI, Leo S. Olschki, Firenze, 2000, pp. 99-126.

³ Sul ruolo avuto dalla cultura illuministica napoletana nel delinearsi, nel corso del XVIII secolo di un nuovo linguaggio dei diritti dell'uomo si vedano i fondamentali studi di V. FERRONE, in particolare *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari, 2003 e il recente *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

⁴ Perentoriamente Genovesi considerava la «santa giustizia» soddisfatta laddove il reo fosse condannato a perdere un diritto «eguale e del medesimo genere» rispetto a quello violato, si trattasse finanche della vita: A. GENOVESI, *Dialoghi ed altri scritti. Intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di E. PII, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, pp. 309-317.

⁵ In tal senso V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 302-307. Per Genovesi «non v'ha giustizia, dove non v'ha diritti, che sono il regolo della giustizia». Di quest'ultima la più autentica radice risiede nella «similitudine di natura, e con ciò l'egualità de' diritti ingenerati di tutti gli uomini»: A. GENOVESI, *Della Diceosina, o sia filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di N. GUASTI, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo “G. Stiffoni”, Venezia, 2008, pp. 82-146.

di fronte alla legge una chiave per provare a scardinare le logiche del privilegio e delle immunità, proprie dell'antico regime, tracimando pericolosamente – e qui stava la grande novità introdotta dai riformatori illuministi, a Milano e a Napoli – dal terreno della morale a quello, ben più gravido di potenzialità eversive, della politica.

Il richiamo al principio della proporzione tra crimini e sanzioni costituiva un possibile terreno d'incontro con Beccaria per alcuni autori legati alla lezione di Genovesi, ma comunque vincolati ad una concezione retributiva della pena che considerava una norma di giustizia naturale sottrarre al reo un diritto uguale a quello violato. Tale constatazione può aiutare a contestualizzare l'apporto fornito soprattutto dai giuristi che intervennero nella seconda metà degli anni Sessanta nel dibattito sul diritto di punire e, indirettamente, sulla stessa questione della legittimità del potere del sovrano. Appare questo il caso di Giacinto Dragonetti, autore alla metà degli anni Sessanta, di un *Trattato delle virtù e de' premi*⁶, una sorta di prolungamento della riflessione beccariana sull'utilità sociale degli onori e delle ricompense, destinato a notevole successo anche all'estero⁷. Esso già nel titolo tradiva il legame con l'opera di Beccaria di cui, stando agli auspici dell'editore, doveva replicare il successo nelle vendite. Direttamente legato al *Dei delitti* – lo stesso Genovesi lo presentava come una «imitazione dell'operetta del signor marchese Beccaria» – il lavoro di Dragonetti in realtà si proponeva come una sorta di programma riformatore da sottoporre al giovane Ferdinando IV alla fine della Reggenza ed intendeva divulgare la denuncia genovesiana dell'immobilismo e del privilegio quale presupposto ineludibile di ogni programma di riforma e sviluppo nel drammatico frangente seguito alla crisi del 1764-65⁸. Negli stessi gruppi giurisdizionalisti si muoveva Damiano Romano, erudito giurista e fervente cattolico, che pubblicò nel 1768 *L'origine della società civile* con l'intento di confutare le tesi di Rousseau ma senza esimersi dal condannare quanti, «sottilizzando in pregiudizio della quiete del genere umano, hanno negato ai principi il diritto di condannare gli uomini a morte»⁹.

⁶ [G. Dragonetti], *Delle virtù e de' premi*, s.l., a spese di G.G. [G. Gravier, Napoli], 1766.

⁷ A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei lumi*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 177.

⁸ Su Dragonetti e la sua opera si rinvia a A.M. RAO, «*Delle virtù e de' premi*», cit., pp. 561-569. Si vedano inoltre: L. CEPPARRONE, *Dragonetti Giacinto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 41, Istituto dell'Enciclopedia Italiana "G. Treccani", Roma, 1992, pp. 663-667; R. AJELLO, *Verso una giustizia non soltanto formale. La critica di Rousseau, Beccaria, Dragonetti all'idealismo giuridico formalistico*, in *Frontiera d'Europa*, XV, 2009, 1-2, pp. 9-425 (il denso saggio è seguito dalla ristampa a cura di G. De' Tiberiis, della prima edizione di *Delle virtù e de' premi*, *ivi*, pp. 426-464); G. DE TIBERIIS, *L'illuminista oscurato. Giacinto Dragonetti. Per una normativa premiale delle virtù sociali*, in *Frontiera d'Europa*, XVI, 2010, 1, pp. 183-270, L. BRUNI, *Il "Delle virtù e dei premi" di G. Dragonetti (e una polemica di B. Croce)*, in *Storia del pensiero economico*, 2010, 1, pp. 33-49. Recentemente è stata pubblicata una nuova edizione dell'opera: G. Dragonetti, *Trattato delle virtù e dei premi*, a cura di M. GIOVANNETTI, Carocci, Roma, 2012.

⁹ D. ROMANO, *L'origine della società civile*, Napoli, 1768, p. 458, ma si veda G. IMBRUGLIA, *Riformismo e illuminismo*, cit., pp. 107-108.

Di un tale *milieu* intellettuale tesseva le lodi il trentino Carlantonio Pilati autore di opere, quali le *Riflessioni di un Italiano sopra la Chiesa in generale e Della riforma d'Italia*, che a Napoli suscitavano reazioni e commenti, anche perché spesso accomunate negli intenti polemici al *Dei delitti e delle pene*. Evidenziando la pericolosità per la saldezza delle prerogative sovrane insita nelle argomentazioni di Pilati e Beccaria, il frate cappuccino e amico di Genovesi, Felice Maria da Napoli – traduttore di scritti giansenistici in tema di morale, buon conoscitore di Grozio e Cumberland, impegnato a redigere dissertazioni sulla legge naturale – stigmatizzava l'«irregolarissima forma di governo basata sui «capricci del popolo» che gli sembrava cogliere nelle pagine del riformatore trentino e del celebre marchese lombardo. Denunciando i pericoli per la stabilità dello Stato, il cappuccino sottolineava l'elemento democratico sotteso alla richiesta di abolizione della pena di morte. Negare il diritto di infliggere la pena capitale equivaleva a privare il monarca del «Sommo imperio» e a sottomettere normativamente la sua autorità ai «consigli», cioè al consenso, dei sudditi¹⁰.

Disporre oggi, in una pregevole edizione critica, del carteggio di Cesare Beccaria consente di fruire di uno strumento prezioso per ripercorrere la circolazione del fortunato opuscolo anche nel Mezzogiorno e soprattutto nelle province, dove si andava organizzando la cosiddetta «scuola» genovesiana. Le lettere inviate dai suoi esponenti all'autore di *Dei delitti* la rendono una presenza «viva, attiva, concreta ... tutt'altro che un'espressione indebita e astratta»¹¹ e contribuiscono a mettere in evidenza diverse e inattese posizioni al suo interno, legate alla progressiva scoperta delle profonde crepe della crisi dell'antico regime e, quindi, alla necessità di misurarsi con una realtà conflittuale che imponeva di scegliere tra modelli sociali differenziati o, addirittura, antagonisti.

Tra le lettere giunte a Milano, quella di Benedetto Rocco, «prete secolare napoletano ... di 30 anni» ha avuto grande presa sugli studiosi¹², anche perché consente di «cogliere la portata del mito di Beccaria»¹³. Sollecitato da Antonio Genovesi alla lettura dei «pochi fogli» di *Dei delitti*, Rocco dell'opuscolo dell'uomo «più illuminato» e «più grande del secolo» apprezzava la tensione umanitaria e condivideva l'esigenza di una mitigazione del diritto penale. In particolare, si mostrava convinto del fatto che la crudeltà delle pene non avesse alcuna capacità di scoraggiare i propositi delinquenti, al contrario,

¹⁰ Sul punto sia consentito rinviare a P. MATARAZZO, *Carlantonio Pilati e Napoli*, in *Carlantonio Pilati. Un intellettuale trentino nell'Europa dei lumi*, a cura di S. FERRARI-G.P. ROMAGNANI, F. Angeli, Milano, 2005, pp. 225-226.

¹¹ A.M. RAO, «*Delle virtù e de' premi*», cit., p. 545.

¹² Cfr. F. VENTURI, *Introduzione*, in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. VENTURI, Einaudi, Torino, 1965, pp. XV-XVI.

¹³ R. PASTA, *Il «Dei delitti e delle pene» in Italia*, cit., p. 338.

essa avrebbe contribuito a rendere la società più violenta. Occorreva invece perseguire i reati all'insegna della «docilità legislativa», poiché «quando la crudeltà diventa un vizio nazionale il correggerla coll'ultimo supplizio sarebbe lo stesso che punire la crudeltà colla crudeltà». In linea con quanto ricavava dal celebre opuscolo, Benedetto Rocco confidava nella forza pedagogica delle leggi. Solo una legislazione fondata sullo studio delle «creature umane» avrebbe potuto sortire effetti positivi e rendere «umanissimi i popoli più feroci»¹⁴.

La fortuna del libretto di Beccaria si intrecciava a Napoli con l'articolarsi politico e culturale dell'Illuminismo meridionale, sollecitando discussioni, interrogativi, prese di posizione¹⁵. Dalla «scuola genovesiana» doveva partire, nel 1770, l'iniziativa che avrebbe portato alla prima edizione napoletana degli scritti del celebre marchese¹⁶. Lo stampatore Giovanni Gravier rese disponibile una raccolta di tutte le opere allora note, aggiungendo, nel 1771, un terzo tomo contenente le *Ricerche intorno alla natura dello stile*, impresse a Milano solo un anno prima. Vero promotore della complessa operazione fu un altro discepolo di Genovesi che nel 1768 aveva curato la ristampa milanese delle *Lezioni di commercio*. Nativo di Atri in Abruzzo, Troiano Odazi aveva trascorso tre anni a Milano, frequentando assiduamente casa Beccaria, piacendo «ai beaux esprits della crassa Insubria» – come ebbe a dire con la consueta, caustica ironia, Ferdinando Galiani¹⁷ – e impegnandosi, ma senza successo, nella ricerca di un impiego come bibliotecario presso il conte Carlo di Firmian¹⁸. Personaggio ambiguo e poco amato dalla storiografia, Odazi avrebbe successivamente occupato, nel 1782, la cattedra genovesiana rimasta vacante dalla morte del primo titolare, pubblicando saggi su problematiche economiche e fiscali. Arrestato con l'accusa di aver partecipato alla congiura del 1794, nello stesso anno, forse suicida o avvelenato, fu trovato morto in carcere¹⁹.

¹⁴ La lettera di Rocco del 27 settembre 1771 riprodotta da Venturi in C. Beccaria, *Dei delitti delle pene*, cit., pp. 215-216, è ora disponibile in C. BECCARIA, *Carteggio*, a cura di C. CAPRA-R. PASTA-F. PINO PONGOLINI, in ID., *Opere*, Edizione nazionale diretta da L. FIRPO e G. FRANCONI, vol. V, Mediobanca, Milano, 1996, pp. 310-311.

¹⁵ Ancora dalla provincia, ove svolgeva le funzioni di magistrato, proveniva Romualdo Silvio Pascali, autore di un *Supplimento alla legislazione*, edito anonimo ed inviato al marchese Beccaria nel 1771: v. A.M. RAO, «Delle virtù e de' premi», cit., pp. 556-557.

¹⁶ *Opere diverse del marchese Cesare Beccaria Bonesana patrizio milanese*. Prima edizione napoletana, nella stamperia di Giovanni Gravier, 1770-71.

¹⁷ F. Galiani a L. Mehus, Napoli 12 luglio 1774, in F. GALIANI-L. MEHUS, *Carteggio (1753-1786)*, a cura di G. NICOLETTI, Bibliopolis, Napoli, 2002, pp. 107-110.

¹⁸ Per l'attribuzione ad Odazi dell'iniziativa di pubblicare le opere di Beccaria si veda quanto scrive G. Aubert a P. Verri il 18 febbraio 1774, in A. LAY, *Un editore illuminista: Giuseppe Aubert nel carteggio con Beccaria e Verri*, in *Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino*, Classe di Scienze morali, serie IV, n. 27, Torino, 1973, p. 219. Cfr. inoltre L. FIRPO, *Le edizioni italiane del «Dei delitti e delle pene»*, in C. BECCARIA, *Opere*, cit., vol. I, pp. 507-508. Ad Odazi si deve l'indirizzo *A' lettori* che apriva il primo volume dell'edizione Gravier.

¹⁹ Divorato da «un'inquietudine ed una sensazione interna penosa» lo descrive F. Galiani nella