



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

*Felicità e libertà – concetti principali della filosofia politica dell’illuminismo italiano*

di Wolfgang Rother

**Sommario:** Lo schema d’interpretazione della presente analisi tratteggia la differenza delle concezioni dell’eudemonismo politico, da un lato, e del liberalismo, dall’altro. L’attribuzione della prima concezione alla filosofia politica del tardo assolutismo e della seconda all’epoca definita storicamente dalla rivoluzione francese e teoricamente dal pensiero politico di Kant si rivela solo limitatamente atta alla descrizione adeguata del discorso politico dell’illuminismo italiano. L’analisi delle letture di Rousseau da parte di Beccaria e Dalmazzo Francesco Vasco dimostra un precoce profilarsi del pensiero della libertà rispetto al discorso utilitaristico sulla felicità il quale, in genere, viene inteso come caratteristico della filosofia politica dell’illuminismo. Le due concezioni non solo non si escludono, ma risultano persino teoricamente intrecciate una con l’altra. In Beccaria, questo intreccio trova la sua espressione nel cosiddetto utilitarismo che trasforma la formula della maggiore felicità possibile in quella del minimo dei mali. In ultima analisi, l’utilitarismo negativo è però la negazione dell’utilitarismo, ovvero la sua trasformazione nel principio della massima libertà possibile. L’antidispotismo risoluto di Beccaria, Vasco e Paradisi conduce, infine, a una relativizzazione dell’eudemonismo politico. Con i succitati pensatori che radicalizzano il concetto di libertà del contrattualismo rousseauiano la filosofia politica italiana dell’illuminismo viene a essere una delle precoci protagoniste dello stato di diritto liberale.

*Felicità e libertà – concetti principali della filosofia politica dell'illuminismo italiano*

di Wolfgang Rother

*Introduzione: fra aristotelismo e Kant*

Nella dichiarazione d'indipendenza americana del 1776, si aggiungono all'accenno alla verità «auto evidente» che tutti gli uomini sono uguali tre «diritti inalienabili» dell'uomo: il diritto alla vita, alla libertà e alla felicità, «pursuit of happiness».<sup>1</sup> Tredici anni più tardi nella *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* l'Assemblée nationale stabilisce, nell'articolo 1, che libertà e uguaglianza degli uomini sono beni naturali e imperdibili<sup>2</sup> e definisce, subito dopo, che il fine dello stato consiste nel conservare «i naturali e intoccabili diritti dell'uomo». Questi diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino sono il diritto alla libertà, alla proprietà, alla sicurezza e alla resistenza all'oppressione.<sup>3</sup> Che la dichiarazione parigina si ispiri a quella americana è noto. Thomas Jefferson, l'autore della dichiarazione d'indipendenza americana, visse a Parigi dal 1784 al 1789 in qualità di ambasciatore e intrattenne strette relazioni con i rivoluzionari francesi. Tuttavia, se si paragonano i due documenti tanto simili, colpisce una differenza essenziale. Nella *Déclaration* parigina manca *the pursuit of happiness*, mentre si colloca al primo posto il significato fondamentale della libertà che si sottolinea ulteriormente con il diritto alla resistenza all'oppressione esplicitamente menzionato.

Che la felicità non figuri più fra i diritti fondamentali e fra i fini dello stato non è un caso, bensì indizio di uno spostamento degli accenti nel discorso politico dell'illuminismo. L'eudemonismo politico è un fenomeno dell'assolutismo illuminato che si dimostrò nella prassi della tecnologia statale di render felici i sudditi come ampia tutela da parte dell'autorità tramite vasti interventi in processi sociali ed economici. L'eudemonismo è l'impronta della tradizione politica dell'epoca preilluministica e del

---

<sup>1</sup> We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. (*Declaration of Independence*, 4 luglio 1776).

<sup>2</sup> Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, art. 1)

<sup>3</sup> Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. (ibid., art. 2)

primo illuminismo, inserita nella tradizione del wolffianismo<sup>4</sup> e dell'aristotelismo politico con il suo postulato eudemonistico situato in una condizione di tensione teorica rispetto alle rivendicazioni di libertà dei pensatori del diritto naturale dell'ultimo quarto del Settecento.<sup>5</sup> Lo spostamento del pensiero di felicità e libertà presente nel paragone tra dichiarazione americana d'indipendenza e dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino rappresenta un cambio di paradigma nella filosofia politica, ossia la sostituzione dell'assolutistico eudemonismo aristotelico con il pensiero kantiano di libertà.

Nel suo scritto *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, apparso nel 1793 tre anni dopo la *Déclaration* francese, Kant presenta l'argomento filosofico per cui la libertà è l'unico diritto dell'uomo e del cittadino e non può quindi esistere un diritto alla felicità. Egli argomenta con il carattere aprioristico del diritto, anteposto a ogni fine empirico, quindi anche alla felicità a cui aspirano tutti gli uomini. La volontà umana rispetto alla felicità non si lascia subordinare a un principio aprioristico come la libertà della volontà, sicché la definizione di ciò che è la felicità viene rimessa alla libertà del singolo. «Nessuno può costringermi a essere felice al suo modo [...], ma a ognuno è permesso di cercare la propria felicità nella maniera che gli si confà, a condizione che non comprometta la libertà di altri.» Kant rifiuta la pretesa dello stato di render felici i sudditi come «imperium paternale», perché esso contraddice il fondamentale diritto alla libertà, dato che lo stato che prescrive agli uomini «come devono essere felici» (wie sie glücklich sein sollen) li tratta come «minorenni» (unmündige Kinder), fatto che Kant definisce come «massimo despotismo immaginabile» (größten denkbaren Despotismus), essendo in tal modo negata all'uomo la capacità giuridica, mentre la capacità giuridica presuppone necessariamente la libertà.<sup>6</sup>

Che il concetto della felicità rappresenti il concetto di base e il leitmotiv della filosofia illuministica è un risultato accertato della ricerca sull'illuminismo.<sup>7</sup> In Italia, la felicità si insinuò fino nei titoli

---

<sup>4</sup> È paradigmatico per esempio il titolo della *Deutsche Politik* di Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken Von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen Und insonderheit Dem gemeinen Wesen Zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes ...* (Halle: Renger 1721).

<sup>5</sup> Per la filosofia politica tedesca dell'illuminismo cf. Diethelm Klippel: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts* (Paderborn 1976); id.: *Ideen zur Revision des Naturrechts. Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000) 73-90.

<sup>6</sup> Niemand kann mich zwingen, auf seine Art [...] glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer [...] nicht Abbruch tut. AA VIII 290-291.

<sup>7</sup> Cf. per esempio Wolfgang Rother: *La maggiore felicità possibile. Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien* (Basel 2005) oppure gli atti del Convegno internazionale della Società italiana

dei libri – da *Della pubblica felicità* (1749) di Lodovico Antonio Muratori, alla perduta *Civile filosofia, trattato riguardando la felicità* (1761) di Giuseppe Maria Galanti, alle *Meditazioni sulla felicità* (1763) di Pietro Verri, e *La felicità pubblica considerata nei coltivatori di terre proprie* (1769) di Giambattista Vasco, alle *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al regno di Napoli* (1787) di Giuseppe Palmieri.<sup>8</sup> Se si collega questa constatazione della presenza del discorso sulla felicità nell'epoca prerivoluzionaria con la recezione postrivoluzionaria del pensiero libertario critico nei confronti della rivoluzione persino vigente nell'ambiente della Chiesa cattolica – si pensi a Nicola Spedalieri che, nei *Diritti dell'uomo* (1791), perora il fine libertario dello stato, pur partendo da un eudemonismo antropologico –,<sup>9</sup> allora lo sviluppo della filosofia politica dell'illuminismo italiano sembra corrispondere al paradigma accennato di uno spostamento dall'eudemonismo (tardoassolutistico) al liberalismo (democratico).

La rappresentazione dell'illuminismo italiano in base ai concetti di felicità e libertà potrebbe limitarsi a una formale attribuzione classificatrice di singoli pensatori a questa o quella tradizione. Però, la cosa non è così semplice. Uno sguardo ai relativi testi e alle argomentazioni di singoli teorici politici rivela un quadro più differenziato in cui i concetti di felicità e di libertà non si danno il cambio in una semplice successione, ma si compenetrano a livello di dottrina e argomentazione. In particolar modo, va riveduta la tesi che il pensiero libertario rappresenti un fenomeno degli anni attorno al 1780. I testi che si analizzeranno in seguito, allo scopo di confutare questa tesi, appartengono agli anni 1764 fino 1772.

### *Beccaria critico di Rousseau: libertà oppure sicurezza?*

I pensieri fondamentali della filosofia politica di Beccaria si trovano nel suo trattato *Dei delitti e delle pene* (1764). Per lui la teoria del diritto penale non è oggetto di uno specifico dibattito giuridico, bensì un oggetto genuinamente filosofico cui tema centrale consiste nella relazione tra legge e libertà. Così,

---

di studi sul secolo XVIII, Anacapri, Villa Orlandi, 26-28 maggio 2008, a sul tema *Felicità pubblica, felicità privata* (a cura di Anna Maria Rao).

<sup>8</sup> Ludovico Antonio Muratori: *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi* (Lucca [Venezia]: Albrizzi 1749); Giuseppe Maria Galanti: *Della civile filosofia, trattato di Giuseppe Maria Galanti, riguardando la felicità, economia e grandezza del nostro Regno, dedicato al Signor Dottor D. Giovanni Battista Galanti, tomo I* (in Napoli nell'anno 1761); Pietro Verri: *Meditazioni sulla felicità* (Londra [Livorno: Coltellini 1763]); Giambattista Vasco: *I contadini. La felicità pubblica considerata nei coltivatori di terre proprie* (Brescia: Rizzardi 1769); Giuseppe Palmieri: *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al regno di Napoli* (Napoli: Raimondi 1787).

<sup>9</sup> Nicola Spedalieri: *De' diritti dell'uomo libri VI. Ne' quali si dimostra che la più sicura custode de' medesimi nella società civile è la Religione Cristiana; e che perciò l'unico progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa religione* (Assisi [Roma: Perego Salvioni] 1791), cf. 7-22, 33, 55-57.

egli presenta i tratti fondamentali della sua teoria politica subito all'inizio del primo paragrafo dei suoi *Delitti*:

Le leggi sono condizioni, colle quali gli uomini indipendenti ed isolati si unirono in società, stanchi di vivere in un continuo stato di guerra e di godere una libertà resa inutile dall'incertezza di conservarla. Essi ne sacrificarono una parte per goderne il restante con sicurezza e tranquillità.<sup>10</sup>

Punto di partenza dell'argomentazione è una definizione delle leggi sulla base del contratto sociale. Lo stato presociale appare su questo sfondo come un costrutto in cui i singoli uomini vivono indipendenti gli uni dagli altri, tuttavia non in un modo che permetterebbe di definirli realmente liberi. Piuttosto, essi sono isolati, vale a dire: tra di loro, non esiste una relazione giuridica. Quindi, la libertà è solo supposta e, riferendosi allo stato naturale, Beccaria parla di una libertà diventata ormai «inutile» attraverso la continua minaccia. La libertà, impossibile da garantire e assicurare nelle condizioni prelegali dello stato naturale che Beccaria, rifacendosi manifestamente a Hobbes, descrive come condizione permanente di guerra – la libertà forma per Beccaria il motivo di base per il contratto sociale. In questo contesto, la libertà viene considerata come entità quantificabile. Siccome la libertà illimitata conduce appunto a quella guerra che la mette fondamentalmente in questione rendendola infine impossibile, gli uomini «sacrificarono» una parte di questa libertà per assicurarne in cambio il rimanente.<sup>11</sup> In questo, la concezione di Beccaria si distingue dal concetto di «aliénation totale» o «aliénation sans réserve» di Rousseau, secondo la quale il singolo contribuisce al contratto sociale con tutti i suoi diritti e quindi con tutta la sua libertà.<sup>12</sup>

Questo concetto quantitativo della libertà, sviluppato nel distanziamento da Rousseau, è fondamentale per la teoria politica di Beccaria. Da esso egli ricava la definizione della sovranità: la sovranità di uno stato è la «somma di tutte queste porzioni di libertà sacrificate», in quanto i sommandi sono quelle parti che ognuno ha ceduto, di modo che gli uomini in precedenza indipendenti e isolati

---

<sup>10</sup> C. Beccaria: *Dei delitti* (1764), 25.

<sup>11</sup> Cf. Ph. Audegean: *Passions et liberté*, 240-253, però nell'interpretazione di Audegean il contrattualismo beccariano non è il risultato di un discorso razionale basato sul calcolo dell'interesse; egli invece sopprende la metafora beccariana del sacrificio quando descrive il contratto sociale come «sacrifice contraint, mélancolique, amer», contratto che gli uomini stipulano «à contrecœur» (248). Così le sfugge il punto saliente del contrattualismo di Beccaria secondo cui il minimo sacrificio di una libertà (che in realtà è una libertà di opinione perché è sempre minacciata) garantisce un massimo della libertà reale e sicura.

<sup>12</sup> J.-J. Rousseau: *Du contract social* (1762), 360-361. Si tratta qui di un concetto quantitativo della libertà che Dalmazzo Francesco Vasco riprende quasi letteralmente dei *Delitti*: [...] il est permis de céder une partie de la liberté naturelle pour s'en assurer le reste [...] (*Suite du «Contract social»* [1765], 14); [...] sacrificio di una parte della loro naturale libertà [...] (*Saggio filosofico intorno alcuni articoli importanti di legislazione civile* [1790], 519).

entrano – tramite questo sacrificio della libertà – in una reciproca relazione giuridica e vengono a formare una società.<sup>13</sup> La sovranità appare così come «pubblico deposito» nutrito da contributi dei singoli soci. Per Rousseau invece era importante che, in base a considerazioni ugualitarie, ognuno desse tutto.<sup>14</sup> Beccaria oppone a questo totalitarismo rousseauiano un minimalismo:

Fu dunque la necessità che costrinse gli uomini a cedere parte della propria libertà: egli è adunque certo che ciascuno non ne vuol mettere nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo.<sup>15</sup>

Contribuendo soltanto con un minimo della propria libertà al pubblico deposito – un minimo definito dalle esigenze di sicurezza di individuo e società, ognuno conserva per sé un massimo di diritti e di libertà. All'esigenza della simmetria del sacrificio di origine ugualitaria, postulata da Rousseau, ottempera anche il modello di Beccaria, però i motivi delle due concezioni sono fondamentalmente diversi. Per Beccaria il contratto sociale deve assicurare la libertà, per Rousseau, in ultima analisi, esso deve accordare sicurezza. Così, per Beccaria si può parlare di un primato della libertà, mentre per Rousseau si tratta della difesa della sicurezza.

Due aspetti del minimalismo di Beccaria sono degni di nota per le loro conseguenze. Primo: il minimalismo è determinato dall'esigenza della norma utilitaristica della felicità. La formulazione «la minima porzion possibile» appare come riflesso del postulato della «massima felicità possibile». Più esigua è la parte di libertà sacrificata, più grande è la felicità. Felicità e libertà si condizionano a vicenda. Perciò le leggi legittimate dal contratto sociale non hanno altro compito all'infuori dell'assicurazione della felicità. Tuttavia il contratto sociale non assolve questo compito, allorché potere e felicità sono distribuiti in maniera disuguale e per molti non rimane che impotenza e miseria. Siccome le leggi, scrive Beccaria, «non sono state per lo più che lo stromento delle passioni di alcuni pochi» invece di «patti di uomini liberi», esse non riescono a soddisfare la presupposta esigenza di massima felicità. Su questo sfondo, Beccaria esige di sottomettere la legislazione alla norma utilitaristica della «massima felicità divisa nel maggior numero».<sup>16</sup> Nell'opposizione delle istanze della legittimazione delle leggi («passioni di alcuni pochi», ossia «patti di uomini liberi»), si manifesta la differenza tra la concezione assolutistica e quella liberale dello stato.

Secondo aspetto del minimalismo di Beccaria: In esso si esprime il valore centrale del privato come esigenza dell'assicurazione del massimo di libertà personale. Il singolo non si esaurisce

---

<sup>13</sup> C. Beccaria: *Dei delitti* (1764), 25.

<sup>14</sup> [...] chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous [...]. J.-J. Rousseau: *Du contract social* (1762), 360-361.

<sup>15</sup> C. Beccaria: *Dei delitti* (1764), 31.

<sup>16</sup> Ibid. 23.

nell'essere cittadino, bensì rimane sempre anche persona privata. Questo privato è il resto, e cioè il resto più grande della libertà originale, che l'uomo può ora godersi al sicuro nella società. In corrispondenza con il postulato di una massima libertà personale, l'ambito del privato deve conservarsi il più grande possibile; i suoi limiti li trova là dove tocca la sfera privata del prossimo.

Un ulteriore sviluppo dell'approccio minimalistico in quanto alle leggi e massimalistico rispetto alla libertà, approccio proposto nei *Delitti*, Beccaria lo propone nei *Pensieri sopra le usanze* (1768). Il compito primo delle leggi non consiste nel prescrivere l'utile, bensì nell'impedire il dannoso. Dunque, per Beccaria le leggi non hanno un'esigenza prescrittiva, ma soltanto ancora un'esigenza proibitivo-preventiva. La «sola possibile utilità» a livello di società è dunque subordinata alla «libertà personale». L'utilità positiva delle leggi consiste unicamente nella sua funzione di protezione della libertà intesa esplicitamente come concreta libertà personale. Essa rimane per Beccaria, in corrispondenza con il suo primato della libertà, l'istanza suprema di ogni legislazione considerata, in ultima analisi, come male da accettare necessariamente.<sup>17</sup>

Da ciò risulta una gerarchia in cui la libertà figura tra un'utilità negativa e una positiva. Vale a dire: al primo posto, si trova l'utilità negativa che consiste nella necessità di minimizzare il danno. Si potrebbe dunque parlare di 'utilitarismo negativo', sorto dalla coscienza – più tardi resa esplicita da Kant – che non si può prescrivere agli uomini di essere felici, ma si deve impedire con ogni mezzo che essi rendano infelici altri uomini. La formula per questo utilitarismo negativo la fornisce Beccaria stesso: «Il minimo de' mali necessari ad una nazione deve essere, per quanto si può, egualmente diviso, come il massimo di felicità».<sup>18</sup> L'utilitarismo negativo implica un abbandono o per lo meno una relativizzazione dell'eudemonismo assoluto e assolutistico e, nel contempo, una trasformazione della formula relativistica dell'utilitarismo 'il maggiore possibile' ossia 'il minimo possibile' nell'argomento della libertà, basato sulla simmetria del sacrificio: il fatto di dover sacrificare una parte della libertà è un male, ma un male necessario, accettato per non perdere del tutto la libertà. Questo male necessario deve però esser, da un lato, ridotto a un minimo e, dall'altro, distribuito su tutti equamente.

#### *Dalmazzo Francesco Vasco continuatore di Rousseau: un progetto di costituzione in nome della libertà*

Dalmazzo Francesco Vasco dichiara il suo progetto di costituzione per la Corsica (sin dal 1755 con successo in rivolta contro Genova), la *Suite du «Contract social»* (1765), come piano di realizzazione (plan d'exécution) della teoria politica di Rousseau.<sup>19</sup> L'interrogativo teorico alla base del progetto co-

<sup>17</sup> C. Beccaria: *Pensieri sopra le usanze* (1768), 301.

<sup>18</sup> Ibid. 303.

<sup>19</sup> D. F. Vasco an Rousseau, 22 giugno 1765, in: *Opere*, 626-627. Cf. *Suite du «Contract social»* (1765), 9. Per il giudizio di Rousseau sulla Corsica: *Du contract social* (1762), 391.

stituzionale di Vasco indaga sulla forma di governo che corrisponde meglio al sistema politico di Rousseau.

Vasco prende l'avvio dalla dottrina di Rousseau sulla libertà originale e l'indipendenza dell'uomo, però rifiuta la concezione di una «indipendenza totale» (*indépendance totale*), presupponendo nello stato naturale l'esistenza di una legge naturale (*loi naturelle*) che limita l'indipendenza, una legge dedotta dalla libertà collegata all'obbligazione (*obligation*) di ogni uomo di rispettare la libertà degli altri.<sup>20</sup> In questo modo, Vasco deduce dal concetto della *obligatio* la norma classica del liberalismo, per cui i limiti della libertà consistono nella libertà dell'altro. Il liberalismo di Vasco si accompagna a un'argomentazione politica notevolmente aperta e non dogmatica. Così lascia senza risposta la domanda sull'origine di questa legge. Non è di rilievo per l'esistenza e la validità di questa legge, se essa è fondata su un'istanza divina ed è «iscritta nel cuore degli uomini» (*gravée dans le cœur des hommes*) con la creazione, oppure se essa si fonda su quell'«istinto» (*instinct*) o «sentimento interiore» (*sentiment interne*), in base a cui l'uomo fa ciò che gli sembra «il più utile» (*le plus utile*) aspirando così alla felicità.<sup>21</sup> Vasco non argomenta dunque contro concezioni di diritto naturale, né considera l'eudemonismo e l'utilitarismo come irrinunciabili premesse per il suo sistema. Egli vede piuttosto nella legge naturale della libertà, caratteristica per lo stato naturale, anche la base di ogni società e il criterio per giudicare diverse forme di governo: «Le but d'une bonne forme de gouvernement ne peut être que celui d'assurer à chaque individu la paisible jouissance de sa liberté naturelle et civile.»<sup>22</sup> («Lo scopo di una buona forma di governo non può essere che quello di assicurare a ogni individuo il pacifico godimento della sua libertà naturale e civile.») Nella società civile, la libertà naturale non è dunque abolita, bensì si conserva agli uomini, siccome il contratto sociale non implica una rinuncia a questa libertà, ma ne è piuttosto la garanzia.

La concezione della libertà è fondamentale per il contrattualismo di Vasco. Esclusiva base di legittimazione del contratto sociale è l'assicurazione della libertà. Contratti e atti legislativi in contraddizione con questo fine sono a priori nulli. Perciò secondo Vasco, l'elezione di un re presuppone un contratto formale in cui il re e il popolo si impegnano a vicenda a osservare le condizioni contrattuali consistenti nell'assicurazione della libertà naturale e civile. Il potere politico, dunque, non è legittimato dall'elezione, bensì unicamente dall'adempimento del suo fine che consiste nell'assicurazione della libertà. Il governo di un despota eletto è quindi sempre illegittimo, nonostante l'elezione.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> [...] que cette même liberté établit une obligation dans chaque homme de respecter la liberté des autres hommes et ne pas les troubler dans l'usage qu'ils en font, tandis qu'ils n'en abusent pas. *Suite du «Contract social»* (1765), 10.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid. 11.

<sup>23</sup> D. F. Vasco: op. cit. 11, 13.

La domanda iniziale sulla miglior forma di governo viene trattata sullo sfondo di queste considerazioni. Nella *Suite*, Vasco dà la preferenza a un governo forte, ossia alla monarchia, rifacendosi così alla dottrina di Rousseau, secondo cui la distribuzione del potere governativo fra troppe persone indebolisce il governo. Tuttavia, nel suo commento a Montesquieu (1768), egli relativizza la sua scelta monarchistica e precisa la sua posizione sulla base del postulato della legittimazione contrattuale del governo e del fine dello stato consistente nella libertà. La differenza essenziale fra le forme di stato non consiste nel fatto se il governo sia monarchico, aristocratico o democratico, ma piuttosto se sia repubblicano o despotico, cioè, se il governo si situa al di sotto o al di sopra delle leggi.<sup>24</sup> L'antidespotismo conseguente di Vasco percorre la sua opera come un filo rosso, conducendolo a sostenere, nella sua *Difesa* redatta in prigione nel 1792, la rivoluzione che gli appare legittima, date le «ingiustizie» e le «oppressioni».<sup>25</sup>

Così, anche la forma di governo presupposta nel progetto di costituzione per la Corsica è una monarchia costituzionale munita di tutti i meccanismi democratici di controllo: il re deve essere nominato da «un'assemblea generale» (*assemblée générale*), che può essere convocata esclusivamente a livello comunale, mentre a livello nazionale è possibile solo in un sistema rappresentativo.<sup>26</sup> Questa «assemblea generale» è l'organo supremo dello stato, le sue decisioni sono emanazione (*émanation*) della «volontà generale» (*volonté générale*), fatto che la autorizza pure a destituire un re che non si attiene al contratto stipulato con il popolo.<sup>27</sup> Siccome per Vasco la sovranità del popolo è altrettanto irrinunciabile quanto la libertà, il potere legislativo deve essere esercitato dal popolo in quanto reale sovrano, mentre al monarca viene trasmesso solo il potere esecutivo.<sup>28</sup> Alla domanda iniziale sulla migliore forma di stato si risponde dunque nel senso del moderno stato di diritto. Il governo migliore è quello in cui tutto il potere parte dal popolo e la libertà inalienabile del singolo rimane garantita.

*Agostino Paradisi: fra eudemonismo economico e liberalismo politico*

La prima parte delle lezioni tenute da Agostino Paradisi a partire dal 1772 come professore di economia civile all'università di Modena era dedicata alla politica che egli definiva come «scienza di reggere [...] lo Stato». Lo scopo di questa scienza viene determinato secondo la norma utilitaristica della

---

<sup>24</sup> D. F. Vasco: *Note allo «Spirito delle leggi» di Montesquieu* (1768), 206, 212.

<sup>25</sup> D. F. Vasco: *Difesa del conte Vasco, da lui compilata nel forte di Ceva, luogo di sua detenzione, l'anno 1792, da essere rassegnata a sua Maestà il re Vittorio Amedeo III e stata dal ministro Graneri rimessa a sua Altezza Reale il principe di Piemonte* (1792), in: *Opere*, 621.

<sup>26</sup> D. F. Vasco: *Suite du «Contract social»* (1765), 13, 15-16.

<sup>27</sup> *Ibid.* 19-20.

<sup>28</sup> *Ibid.* 14.

«maggiore quantità possibile di felicità». All'analisi politica soggiace la differenza fra lo stato della selvatichezza, ossia lo stato di natura, e lo stato civile.<sup>29</sup> Parlando dello stato di natura, Paradisi intende una finzione teorica, uno stato ideale, che egli definisce come «perfetta selvatichezza»: «Stato però di perfetta libertà».<sup>30</sup> Questa finzione gli serve per fondare il diritto naturale. Per lui sono la libertà naturale e l'uguaglianza naturale a formare la base del diritto naturale che a sua volta costituisce il diritto civile. Con ciò, il problema della relazione tra diritto (civile) e (naturale) libertà e uguaglianza assume una posizione centrale all'interno delle sue riflessioni politiche. Allo stato naturale, l'uomo che non è altro che uomo è solo obbligato a osservare la legge naturale, mentre come cittadino è obbligato ad attenersi anche alla legge civile.<sup>31</sup> Anche se la differenza fra stato naturale e stato sociale, fra uomo e cittadino rimane basilare, per Paradisi non esistono due sistemi giuridici separati fra di loro. Il cittadino non cessa di essere uomo. Il diritto naturale conserva dunque, nello stato sociale, la sua completa validità e rimane in un certo senso fondamento e garanzia per la legalità delle leggi. È sì possibile che le leggi civili limitino quelle naturali, però non possono contraddirle: leggi che violano la legge naturale sono «ingiuste».<sup>32</sup>

Nella definizione dello scopo dei particolari diritti civili, Paradisi combina la norma utilitaristica della felicità con l'esigenza di libertà del diritto naturale, mentre le «regole» che servono alla conservazione dello stato e alla felicità degli uomini formano le limitazioni ammissibili del diritto naturale. Nel caso di Paradisi, si può dunque parlare di un diritto naturale moderato in modo utilitaristico nel quale, tuttavia, rimane centrale il diritto alla libertà: «La legge civile ha dunque per oggetto la conservazione della libertà». Uno stato che non garantisce la libertà è despotico e quindi illegale.<sup>33</sup> Distinguendo fra «libero di diritto» e «libero di fatto», Paradisi rivolge l'attenzione al fatto che la garanzia costituzionale della libertà non assicura una libertà reale. Per assicurare la libertà fattiva occorre quindi separare potere legislativo da potere esecutivo. La separazione dei poteri appare così come garante della libertà legittimata dal diritto naturale.<sup>34</sup>

La società civile è legata all'esistenza di un potere sovrano. Questo è concepito come indipendente dal potere personale-individuale umano, esso è «generale»; ciò significa che tutti i membri dello stato gli sono assoggettati. Inoltre esso è indivisibile e può solo volere «il bene dello Stato» che consi-

---

<sup>29</sup> Alfonso Longo [ma in realtà: A. Paradisi]: *Istituzioni economico politiche* (1773), a cura di Carlo Antonio Vianello, 292. – Per l'identificazione dell'autore cf. W. Rother: *The Beginning of Higher Education in Political Economy in Milan and Modena*. Cesare Beccaria, Alfonso Longo, Agostino Paradisi, in: *History of Universities* 19/2 (2004) 139-140.

<sup>30</sup> Ibid. 293.

<sup>31</sup> Come cittadino è obbligato *anche* ad osservare la civile. Ibid. 296. Messo in rilievo da me.

<sup>32</sup> Ibid. 296-297.

<sup>33</sup> Ibid. 297.

<sup>34</sup> Ibid. 298.

ste nella «pubblica felicità» che non è altro che la somma della felicità privata dei singoli cittadini.<sup>35</sup> Analizzando le varie forme di governo, Paradisi non preferisce esplicitamente nessuna di esse. Tuttavia, non riesce a nascondere la sua simpatia per la democrazia che, nella sua concezione, corrisponde al postulato di libertà e uguaglianza basate sul diritto naturale. Solo la democrazia riesce a garantire nel migliore dei modi il sommo bene dell'uomo, la sua libertà. Ma in fondo, la democrazia viene considerata un'utopia che fallisce a causa dell'imperfezione dell'uomo – in questo contesto, Paradisi cita, aderendovi, Rousseau che sostiene che la democrazia è la forma di stato degli dei.<sup>36</sup> Pertanto, la libertà rimane il criterio fondamentale per giudicare le forme di stato. Perciò deve essere rifiutata? qualsiasi forma despótica di governo in cui la sovranità è legata alla volontà del despota sostituitosi alla legge.<sup>37</sup>

### Conclusione

Lo schema d'interpretazione della presente analisi formava la differenza delle concezioni dell'eudemonismo politico, da un lato, e del liberalismo, dall'altro. L'attribuzione della prima concezione alla filosofia politica del tardo assolutismo e della seconda all'epoca definita storicamente dalla rivoluzione francese e teoricamente dal pensiero politico di Kant si rivelò però solo limitatamente atta alla descrizione adeguata del discorso politico dell'illuminismo italiano. L'analisi delle letture di Rousseau da parte di Beccaria e Dalmazzo Francesco Vasco dimostra un precoce profilamento del pensiero di libertà rispetto al discorso utilitaristico sulla felicità il quale, in genere, viene inteso come la segnatura della filosofia politica dell'illuminismo. Le due concezioni non solo non si escludono, ma risultano persino teoricamente intrecciate una con l'altra. In Beccaria, questo intreccio trova la sua espressione nel cosiddetto utilitarismo che trasforma la formula della maggiore felicità possibile in quella del minimo dei mali. In ultima analisi, l'utilitarismo negativo è però la negazione dell'utilitarismo, ovvero la sua trasformazione nel principio della massima libertà possibile. L'antidespotismo risoluto di Beccaria, Vasco e Paradisi conduce, infine, a una relativizzazione dell'eudemonismo politico. Con i succitati pensatori che radicalizzano il concetto di libertà del contrattualismo rousseauiano la filosofia politica italiana dell'illuminismo viene a essere una delle precoci protagoniste dello stato di diritto liberale.

---

<sup>35</sup> Ibid. 301.

<sup>36</sup> Ibid. 302. J.-J. Rousseau: *Du contract social* (1762), 406: S'il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.

<sup>37</sup> A. Paradisi: *Istituzioni economico politiche* (1773), 304.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://Giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.