

DIBATTITI

TATIANA EFFER

La santità dei diritti: Beccaria patrocinator, se non patrono

Sviluppandosi nella cornice del rapporto tra politica e religione, il lavoro mostra come in *Dei delitti e delle pene* Beccaria ponga al centro la tutela dei diritti dei consociati e i corrispettivi doveri del potere pubblico. Nei primi due paragrafi si analizza l'influenza del *Contratto sociale* di Rousseau, che trasferisce il sacro dalla sfera divina a quella politica del patto sociale. Nei successivi, si evidenzia come Beccaria elabori una propria idea di sacralità laica, intesa come immunità personale, connessa alle garanzie processuali e al rifiuto della tortura e della pena di morte. Ne emerge una concezione della giustizia fondata sui limiti del potere punitivo e sulla tutela effettiva dei diritti di tutti, anche dei colpevoli.

The sanctity of rights: Beccaria its advocate, if not its patron saint.

Developing within the framework of the relationship between politics and religion, this article shows how, in On Crimes and Punishments, Beccaria places at the center the protection of citizens' rights and the corresponding duties of public authority. The first two sections analyze the influence of Rousseau's Social Contract, which transfers the sacred from the divine to the political sphere of the social pact. The following sections highlight how Beccaria elaborates his own idea of a secular sacredness, understood as personal immunity, linked to procedural guarantees and to the rejection of torture and the death penalty. What emerges is a conception of justice founded on the limits of punitive power and on the effective protection of the rights of all – even of the guilty.

SOMMARIO: 1. Il ruolo delle religioni prima del patto e quello del cristianesimo dopo il patto. – 2. La sacralizzazione della politica. – 3. I sacrosanti diritti. – 4. La buona novella dei diritti umani: garantismo *ante litteram*. – 5. Dio, religione e abuso della religione. – 6. Il Dio della mansuetudine.

*Tu stai nel Cielo, onde'è l'origin nostra,
là sovra, il sol nella più alta sfera:
Solo un'ombra qui al saggio Iddio ne mostra.*

BECCARIA, *Sopra la felicità*¹.

1. *Il ruolo delle religioni prima del patto e quello del cristianesimo dopo il patto.* Rispetto a due orientamenti opposti, quello di Bayle – padre della dottrina dell'ateo virtuoso² –, che «pretende che nessuna Religione è utile al cor-

¹ BECCARIA, *Scritti letterari e frammenti*, in *Dei delitti e delle pene. Appendice. Materiali preparatori*, a cura di Francioni, Milano 1984, 245.

Ringrazio Philippe Audegean per la lettura del testo e per i preziosi commenti.

² Cfr. MORI, *Bayle philosophe*, Paris, 1999, 189-271.

po politico», e quello di Warburton, il quale «sostiene al contrario che il Cristianesimo ne è il sostegno più saldo», Rousseau³ contesta che «si potrebbe dimostrare al primo che mai venne fondato uno Stato senza che la Religione gli servisse come base e, al secondo, che la legge Cristiana è in fondo più dannosa che utile alla solida costituzione dello Stato»⁴. L'obiezione a Bayle riguarda il ruolo che avrebbe avuto la religione nella nascita delle nazioni, in quanto forza che favoriva l'associazione. Rousseau rammenta che «gli uomini non ebbero in origine altri Re che gli Dei, né altro governo che quello Teocratico»⁵. Anche Beccaria avrebbe espresso poi un parere molto simile:

Fecero dunque un gran bene all'umanità quei primi errori, che popolarono la terra di false divinità (dico gran bene politico) e che crearono un universo invisibile regolatore del nostro. Furono benefattori degli uomini quelli che osarono sorprenderli e strascinarono agli altari la docile ignoranza. Presentando loro oggetti posti di là dai sensi, che loro fuggivan davanti a misura che credevan raggiungerli, non mai disprezzati, perché non mai ben conosciuti, riunirono e condensarono le divise passioni in un solo oggetto, che fortemente gli occupava. Queste furono le prime vicende di tutte le nazioni che si formarono da' popoli selvaggi; questa fu l'epoca della formazione delle grandi società, e tale ne fu il vincolo necessario e forse unico⁶.

Il filosofo lombardo, dunque, accomuna la nascita di tutte le società attorno agli errori che fecero spopolare false divinità collocate in inafferrabili dimensioni, alle quali si attribuivano dettami regolatori del cosmo e dell'umanità. Nonostante l'esito positivo dell'aggregazione sociale, li definisce comunque errori; forse perché mette in risalto, da una parte, che alla base di quei culti c'era l'ignoranza; dall'altra, la *falsità* di quelle divinità. Analogamente, Rousseau si era riferito al paganesimo e a «Esseri chimerici» quando fece un elen-

³ Sulla religione in Rousseau cfr. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et le christianisme*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1948, 53, 4, 379-414; DE BUZON, *Religion naturelle et religion civile chez Rousseau*, in *Les Études Philosophiques*, 1993, 3; SILVESTRINI, *Religione civile e repubblicanesimo: una rilettura del modello roussoiano*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Milano, 2004; RAVIER, *Le Dieu de Rousseau et le Christianisme*, in *Archives de Philosophie*, 1978, 41, 3, 353-434; RIZZI, *Religione civile e laicità in Rousseau*, in *Il Politico*, 1996, 61, 3, 443-462; WILLHOITE, *Rousseau's Political Religion*, in *The Review of Politics*, 1965, 27, 4, 501-515.

⁴ ROUSSEAU, *Il Contratto sociale*, Milano, 2010, 133-134.

⁵ *Ibid.*

⁶ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Madrid, 2011, cap. XLII, *Delle scienze*, 266-268.

co di dei dell'antichità quali Moloch, Saturno, Cronos, Baal, Zeus e Giove⁷. Beccaria, senza fare un elenco, contrappose le deità pagane a Dio, col maiuscolo e con qualche lode, quando acclarò che non si riferiva a «quel popolo eletto da Dio, a cui i miracoli più straordinarij, e le grazie più segnalate tennero luogo della umana politica»⁸. Rimane il fatto che entrambi gli autori identificano negli altari l'unica forza propulsiva in grado di provocare e mantenere per un periodo la coesione sociale sulla base della condivisione di cieche credenze⁹.

Nella rassegna storica di Rousseau, prima si spiega la proliferazione di culti, in cui ogni popolo aveva i suoi dei e quelli degli stranieri, parimenti alla loro organizzazione sociale, non erano affar loro; ma poi l'autore coglie una svolta nell'Impero romano, in cui i confini non coincidevano più con la giurisdizione di un popolo e le sue divinità, ma accoglievano invece sotto la stessa cittadinanza diversi popoli e diversi dei, e fu così che regnò il paganesimo¹⁰. A quel punto, Rousseau introduce un personaggio: «Fu in questa situazione che Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale; ciò, separando il sistema teologico dal sistema politico fece sì che lo Stato cessasse di essere un'unità e provocò le divisioni interne che non hanno mai cessato di creare agitazioni nei popoli cristiani». Mentre i pagani erano focalizzati sulla signoria dei loro dei su tutto, Gesù introdusse «l'inedita idea di un regno di altro mondo», motivo della persecuzione dei cristiani, su cui cadeva il sospetto di fingere sotto-

⁷ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 133.

⁸ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

⁹ Risalendo ai culti primitivi – dalla venerazione dei morti al totemismo – Rudolf Otto osserva che «si deve ammettere che agli inizi dello sviluppo storico-religioso stanno singolari fenomeni i quali sanno assai poco di religione nel senso moderno della parola, ma che preludono ad essa come un atrio», comprendendo tra questi anche la magia e la venerazione della natura. L'Autore precisa che «in tutti questi fatti, per quanto eterogenei fra loro e per quanto lontani dalla vera religione, si agita riconoscibile un comune momento, un numinoso in virtù del quale essi possono dirsi di essere l'atrio della religione. Non ne sgorgano direttamente, ma forse tutti hanno avuto uno stadio preliminare nel quale non furono altro che puri prodotti "naturali" di una fantasia primitiva dell'ingenuo tempo primordiale». OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale*, Milano, 1996, 116-117. Cfr. Tocqueville: affinché «una società prosperi, bisogna che tutti gli spiriti dei cittadini siano sempre riuniti e tenuti assieme da alcune idee principali, e ciò non potrebbe avvenire se ognuno di essi non venisse ad attingere le sue opinioni ad una stessa fonte e non accettasse di ricevere un certo numero di credenze belle fatte». TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di Matteucci, 1968, Torino.

¹⁰ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 133-134.

missione all'autorità terrena e di ostentare la fede nella risurrezione mentre celavano i loro piani di insurrezione¹¹. Rousseau poi spiega che i fatti hanno confermato che tale diffidenza era fondata; «quanto i pagani avevano temuto è successo e da allora tutto ha mutato aspetto: gli umili Cristiani hanno cambiato linguaggio e in poco tempo si è visto tale preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento dispotismo in questo mondo»¹².

Il suo giudizio politico sugli eventi storici compiuti nel nome del cristianesimo è piuttosto negativo; tuttavia, il problema non sembra tanto la croce – potente al punto che nell'Impero romano avrebbe «cacciato l'aquila»¹³ –, ma le crociate¹⁴. È il fatto che i cristiani abbiano voluto armi, soldati e proseliti politici che ha suscitato la critica di Rousseau; da una parte, per il *perpétuel conflit de jurisdiction* fra il regno terrestre e celeste, e dall'altra, per l'incertezza dei consociati rispetto a sapere a chi, tra il *maître* e il prete, «si fosse obbligati a obbedire». Egli dichiara ammirazione per Hobbes che aveva «osato proporre di riunire le due teste dell'aquila, riportando tutto all'unità politica, senza la quale né Stato né governo saranno mai ben costituiti»¹⁵. Hobbes però avrebbe constatato, e Rousseau conferma, sia «lo spirito dominatore del cristianesimo», sia che «l'interesse del Prete sarebbe stato sempre più forte di quello dello Stato»¹⁶.

I culti primitivi, dunque, sarebbero stati funzionali all'agglomerazione sociale *ab origine*, ecco l'obiezione a Bayle; ma *ex post*, la religione più diffusa in Occidente avrebbe avuto effetti deleteri per la saldezza dell'artificio statale, motivo per il quale Rousseau dissente da Warburton sul soccorso del cristia-

¹¹ I cristiani erano considerati «autentici ribelli i quali, ostentando un'ipocrita sottomissione, cercavano solo l'occasione propizia per rendersi indipendenti e padroni e per usurpare accortamente l'autorità che, nella loro debolezza, fingevano di rispettare. Fu questo il motivo delle persecuzioni». *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 135.

¹³ Rousseau afferma che i soldati erano più valorosi quando combattevano i pagani nel nome di Dio che quando combattevano per imperatori cristiani, allora «quando la croce ebbe cacciato l'aquila, tutto il valore romano svanì» *Ibid.*, 138.

¹⁴ Su queste afferma che le truppe non erano formate da cristiani ma di *soldats du prêtre*. *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* Hobbes aveva esposto il principio dell'«unificazione di diritto politico ed ecclesiastico nei sovrani cristiani». D'altronde, il titolo completo del solitamente abbreviato *Leviatano*, dimostra l'attenzione a riguardo. Cfr. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Milano, 2012.

¹⁶ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 135.

nesimo allo Stato. Il filosofo ginevrino ritiene che i dettami cristiani sarebbero dannosi all'interno di un'organizzazione politica per molteplici ragioni; uno dei motivi sarebbe che in una società di pii cristiani, «ciascuno compirebbe il suo dovere; il popolo sarebbe rispettoso delle leggi, i capi giusti e misurati, i magistrati integri e incorruttibili, i soldati disprezzerebbero la morte»¹⁷, e questo sembra lodevole ma Rousseau intravede un'ambivalenza dato che «la patria del Cristiano non è di questo mondo», allora il devoto fervente potrebbe agire con indifferenza rispetto alle vicende politiche della sua patria terrena. Nulla di più contrario all'*Esprit social* che il fatto di distaccarsi dalle vicende pubbliche, anche se fosse per smisurato attaccamento a quelle divine¹⁸. Per giunta, Rousseau avvista anche un pericolo, poiché in quella società basterebbe «un solo ambizioso, un solo ipocrita»¹⁹ per soggiogare il gregge di compatrioti.

Ambivalenza, pericolo di sopraffazione, indifferenza per la questione pubblica e mancata coesione sociale costituiscono il presagio di Rousseau rispetto a un ipotetico «popolo di autentici Cristiani»²⁰. I cristiani, seppur genuini, non formerebbero poi «la più perfetta società che sia possibile immaginare»; questa sarebbe una chimera poiché tutta quella perfezione implicherebbe «che una società di autentici cristiani non sarebbe più una società di uomini»²¹. Su una tale congregazione egli polemizza: «sarà più perfetta di quella degli apostoli? E tuttavia vi fu un Giuda», e postilla «il mio libro non è scritto per gli dei»²². Rousseau fa i conti con l'umanità e invece di immaginare una perfezione controfattuale divide le acque per distinguere due gruppi: i cristiani fedeli,

¹⁷ *Ibid.*, 137.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ «Dal momento che un uomo di quel genere avrà trovato con qualche trucco l'arte di incutere soggezione e di impadronirsi di una parte dell'autorità pubblica, ecco un uomo elevato in dignità: Dio vuole che lo si rispetti. Ben presto eccolo pervenire al potere: Dio vuole che gli si obbedisca. Il depositario di questo potere ne abusa? È il bastone con cui Dio punisce i suoi figli. Ci si farebbe un caso di coscienza a cacciare l'usurpatore: sarebbe necessario turbare la quiete pubblica, ricorrere alla violenza, versare del sangue, e tutto ciò si accorda male con la dolcezza del Cristiano; e in fin dei conti che importanza ha essere liberi o schiavi in questa valle di miserie? L'essenziale è andare in paradiso e la rassegnazione non è che un mezzo in più per tale fine». *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, 128

²¹ *Ibid.*

²² Cfr. LEIGH, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Genève-Banbury-Oxford, 1965-1989, 63.

con gli occhi fissi sulla vita eterna lassù, non troppo turbati dall'idea di essere oppressi quaggiù²³; poi quelli meno fedeli, fra i quali è probabile che sorgano traditori e oppressori. Ecco le obiezioni all'idealizzazione in chiave politica della società cristiana.

Sia Rousseau sia Beccaria riconoscono nella religione un'agorà in grado di riunire gli uomini e spingerli verso una direzione comune prima dello stato sociale. Parimenti, sia nel *Contratto sociale* sia in *Dei delitti e delle pene* si registra che la religione è stata sempre pilotata dagli uomini, producendo in fin dei conti qualcosa di terribile: per Rousseau, la pericolosa intolleranza teologica, motivazione delle guerre sante e, di conseguenza, sovrapponibile all'intolleranza civile, entrambe nemiche della coesione sociale e della sopravvivenza del governo terreno²⁴. Per Beccaria, si è verificata una condizione peggiore di quella d'*insociabilità*, ossia, l'oscurantismo, il fanatismo, la stigmatizzazione e la persecuzione su base religiosa, che «fecero degli uomini una fanatica moltitudine di ciechi, che in un chiuso labirinto si urtano e si scompigliano, di modo che alcune anime sensibili e filosofiche regrettarono persino l'antico stato selvaggio»²⁵.

Proprio in quel passaggio Beccaria allude a Rousseau. Come osserva Audegean, «au XVIII siècle, les écrivains italiens subissent très fortement l'attraction de la langue française»; questa ascendenza emerge in *Dei delitti e delle pene*, attraverso «les voix françaises qui le traversent», tra cui spicca un hapax coniato da Beccaria, privo di altre attestazioni: il gallicismo *regrettarono*, usato al posto di *rimpiansero*, «sans doute par attraction thématique, puisqu'il surgit dans le contexte d'une discussion implicite avec Rousseau sur la valeur que peut avoir pour nous la nostalgie de l'état de nature»²⁶. L'uso dell'avverbio '*persino*' rivela che, per Beccaria, quella nostalgia dello stato di natura appare un sentimento estremo, eppure il fatto stesso di evocarla nel contesto della condanna del fanatismo religioso ne riconosce implicitamente una validità all'interno del pensiero rousseauiano. Infatti, sia nel *Discours sur*

²³ «Il cristianesimo non predica che servitù e soggezione». ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 138.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

²⁶ AUDEGEAN, *Traduire Dei delitti e delle pene*, in *Laboratoire italien*, 2 dicembre 2015.

*l'origine de l'inégalité*²⁷, sia nel *Contrat social*²⁸, l'uomo allo stato di natura è descritto come un essere isolato, privo di associazioni e, soprattutto, ignaro della guerra, comprese quelle *sante* che sorgeranno soltanto con la religione istituzionalizzata e con la corruzione della società civile.

Per entrambi gli autori, il fanatismo rappresenta la prova che la modernità, di per sé, non basta a rendere gli uomini più giusti né capaci di convivere pacificamente: quando il corpo politico si divide in fazioni che si perseguitano, la civiltà stessa finisce per riprodurre, in forme più sofisticate, la conflittualità e la violenza che altri scrittori – come Hobbes – avevano attribuito allo stato di natura; con la differenza che l'uomo sociale può giungere a giustificarle come virtù e a consacrarle sotto i segni della religione e della morale.

Nel *Contratto sociale*, tenendo a mente la forza disruptiva del cristianesimo, Rousseau aveva analizzato quale potrebbe essere allora un eventuale ruolo della religione una volta instaurato il patto sociale: in primo luogo ha esaminato il vero teismo propugnato dagli illuministi; egli lo chiama «la religione dell'uomo»²⁹, interna, riverente verso Dio, genuina in quanto puramente spirituale. Ci sarebbe anche «la religione del cittadino», che non ha un tempio nello spirito ma nei confini geografici di una nazione con i suoi numi tutelari e i suoi riti stabiliti dalle leggi, mentre si guardano le altre con disprezzo in quanto «infedeli, straniere, barbare»³⁰. Infine, con disdegno, ha introdotto, per la cronaca, un terzo tipo, «la religione del prete», che ha definito bizzarra in quanto porta l'uomo sotto la giurisdizione di «due legislazioni, due capi, due patrie, li sottopone a doveri contraddittori e gli impedisce di poter essere con-

²⁷ Nel *Discours*, lo stato di pura natura non è uno stato di guerra ma di isolamento: «Errando nella foresta, senza industria, senza parola, senza domicilio, senza guerra, e senz'associazione, senza alcun bisogno dei suoi simili, come senza desiderio di nuocer loro, forse anche senza mai riconoscere alcuno individualmente, l'uomo selvaggio, soggetto a poche passioni, e bastando a se stesso non aveva che i sentimenti e le conoscenze adatte a tale stato». ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Discorsi*, a cura di LUPORINI, Milano, 1997, 128.

²⁸ «[...] gli uomini, vivendo nella loro indipendenza originaria, non hanno dei rapporti abbastanza continui da poter istituire né lo stato di pace né lo stato di guerra. Essi non sono nemici per natura. È il rapporto delle cose e non quello degli uomini che costituisce la guerra [...] la guerra privata o di un uomo contro un uomo non può esistere né nello stato di natura, dove non vi è proprietà stabile, né nello stato sociale, dove tutto è sottoposto all'autorità delle leggi». ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 47.

²⁹ *Ibid.*, 136.

³⁰ «Tali furono tutte le Religioni dei primi popoli, alle quali si può attribuire il nome di diritto divino civile o positivo». *Ibid.*

temporaneamente devoti e Cittadini». L'archetipo di questo tipo di religione sarebbe «il cristianesimo Romano»³¹.

I primi due modelli hanno pregi e difetti, mentre il terzo ha solo difetti. Insomma, nessuno dei tre risulterebbe ideale una volta celebrato il patto sociale. La critica alla *religione dell'uomo*, quella puramente interiore, è che per il mancato collegamento con la politica si perderebbe la forza trainante della religione; in questo modo si «lascia alle leggi la sola forza che è loro inerente, senza aggiungerne alcun'altra; e per tale motivo uno dei grandi legami della società particolare resta senza effetto»³². Teoricamente, dunque, le virtù cardinali potrebbero rafforzare le virtù civiche. Se la nascita delle nazioni ha avuto come presupposto fondatore la comunione intorno a idee religiose, il ruolo della religione nello stato sociale potrebbe essere quello fedele alla sua origine etimologica, legare³³. La *religione del cittadino* è invece esclusa poiché dà luogo all'assolutismo religioso³⁴. La *religione del prete* è inaccettabile.

Il *citoyen de Genève* affronta l'essenza della questione nella cornice della pubblica utilità:

lasciando da parte le considerazioni politiche, torniamo al diritto e fissiamo i principi relativamente a questo punto importante [...]. Ora, è senza dubbio molto rilevante per lo Stato che ogni Cittadino abbia una Religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa Religione non interessano né allo Stato né ai suoi membri se non in quanto hanno rapporto con la morale e con i doveri che colui che la professa è tenuto ad adempiere riguardo agli altri. Ciascuno può avere, quanto al resto, tutte le opinioni che crede, senza che spetti al Sovrano il diritto di conoscerle. Infatti, dato che esso non ha alcuna competenza sull'altro mondo, non è affar suo quale sia la sorte dei sudditi nella vita futura, a condizione che siano dei buoni cittadini in questa³⁵.

Il filosofo ha escluso i monopoli di fede e ha disancorato politica e salvezza. Egli rivendica il passaggio dalla funzionalità dei primi culti per legare i primi individui, alla necessità del patto per mantenere la coesione sociale; dalla ne-

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* 137.

³³ Ma ci sarebbe sempre il pericolo di non sentirsi legati a quelli di culti diversi e questo intacca la coesione sociale.

³⁴ Cfr. la nota 60.

³⁵ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 139.

cessità dei primi postulati religiosi, al trionfo dei doveri civili. Ancora, e più esplicitamente, dalla primitiva assolutezza dei culti, al valore relativo della religione dopo il contratto sociale: i credi sono opinioni. Insomma, egli rivendica il «carattere sostanzialmente sussidiario della religione rispetto al primato della politica»³⁶. Infatti, i dogmi delle religioni, di regola, non interessano allo Stato e la religione potrà avere un ruolo, semmai, molto rilevante, in caso di armonia con i doveri civili, ma non più imprescindibile. Sebbene il legame del patto sociale sembri abbastanza solido, tuttavia non disdegnerebbe l'auspicio dei dettami di fede, sempre che siano compatibili. In ogni caso, sono le dottrine religiose ad essere vagliate secondo i parametri della giustizia civile e non il contrario. Per lo Stato è essenziale salvare il patto, non le anime.

Nemmeno Beccaria attribuisce alla religione un ruolo indispensabile nello stato sociale: dopo aver descritto una prima epoca di errori fanatici, filosofia pagana e coesione a sfondo religioso, egli prosegue col «difficile e terribile passaggio dagli errori alla verità, dall'oscurità non conosciuta alla luce»; si potrebbe immaginare che la sua prosa limpida riecheggi la luce di Dio, ma in realtà si riferisce al passaggio «dalle tenebre dell'ignoranza alla luce della filosofia, e dalla tirannia alla libertà, che ne sono le conseguenze»³⁷. Su quella verità sappiamo che a differenza «degli errori utili ai pochi potenti» essa è utile «ai molti deboli»³⁸. Il riferimento a «i lumi sparsi con profusione nella nazione»³⁹ al pari dei «veri e semplici rapporti delle cose ben conosciute dagli uomini»⁴⁰, fanno pensare allo stimolo a non rinnegare la ragione, la conoscenza, le scienze, a non illuminare solo lo spirito ma anche la mente; *sapere aude!*. In questo nuovo paradigma sono essenziali la filosofia e la politica.

Beccaria non entra nel merito dei credi praticati una volta sigillato il patto, ma, in consonanza con Rousseau, ne ammette una valutazione politica; così scrisse che «le opinioni religiose si devono considerar buone o cattive politi-

³⁶ FERRONE, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica dei diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, "stato di pura natura" e società civile*, in *Studi Francesi*, 2012, 167, LVI, II, 243.

³⁷ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 266.

⁴⁰ *Ibid.*, 268.

camente, non tanto per le virtù che raccomandano o per i vizi che proibiscono, essendo quasi tutte simili in ciò; ma per i mezzi che propongono e per i motivi che adoperano per ciò ottenere»⁴¹. In questa visione ecumenica, anche Beccaria contesta il monopolio della religione e ridimensiona i toni, sia perché fra le religioni ritrova un nucleo di postulati comuni che depotenzia i discorsi d'odio; sia perché – catecumeno di Rousseau – usa il plurale e chiama i credi opinioni che, in quanto tali, sarebbero rispettabili ma non necessariamente condivisibili, tanto meno imponibili coercitivamente.

Nella lettera a Voltaire del 18 agosto 1756 Rousseau scrisse «Vorrei che ci fosse *in ogni Stato una specie di codice morale*, una specie di professione di fede civile che comprendesse in forma affermativa le massime sociali che ognuno sarebbe tenuto ad ammettere e in forma negativa le massime intolleranti che ognuno sarebbe tenuto a respingere non tanto come empie quanto come sediziose». Nelle *Lettere della montagna* rilancia: «I nostri proseliti [...] saranno tolleranti per principio [...]. Lasceranno a ciascuno i suoi riti, le sue formule di fede, le sue credenze; diranno: ammettete con noi i principi dei doveri dell'uomo e del cittadino, per il resto credete quel che volete». Sembrerebbe che al cittadino venga richiesto di adempiere «al “dovere” della tolleranza [...]». E qui Rousseau ragiona dal punto di vista dei “doveri” del cittadino piuttosto che da quello dei “diritti” dell'individuo, perché fa parte della tradizione repubblicana»⁴².

Infatti, egli torna spesso sul concetto del dovere. Nel capitolo VIII del *Contratto sociale* sostiene che, una volta compiuto il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, subentra «la voce del dovere», che fa sì che «l'uomo, il quale fino a questo momento non aveva considerato che se stesso, si ved[a] obbligato ad agire in base ad altri principi e a interpellare la ragione prima di prestare ascolto alle inclinazioni»⁴³. Questa centralità del dovere, inteso in senso propriamente civile, segna una distinzione significativa rispetto alla tradizione giusnaturalistica. A differenza di autori precedenti, come Pufendorf, il presupposto del passaggio allo stato civile non risiede nell'obbligo imperfetto

⁴¹ BECCARIA, *Pensieri staccati*, in *Scritti letterari e frammenti*, cit., 282.

⁴² RIZZI, *Religione civile e laicità in Rousseau*, in *Il Politico*, 61,3, 453.454. Entrambe le lettere richiamate sono citate da Rizzi in quelle pagine.

⁴³ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 51.

della legge naturale – priva di sanzioni deterrenti in questa vita –, né il patto che dà luogo agli obblighi civili è suggerito dalla legge di natura: «tanto nella prospettiva genealogica del *Discorso sulla disuguaglianza* o in quella temporale-sistematica del *Contratto sociale*, la fondazione della politica attraverso il patto avviene senza alcun ricorso alla legge naturale razionale e, tanto meno, alla credenza religiosa ed è la stessa politica a fondare la dimensione della moralità, intesa appunto come insieme dei doveri sociali»⁴⁴. Nemmeno il patto beccariano è sorretto dalla legge divina né da quella naturale; tuttavia, come si vedrà, la prospettiva di Beccaria non è quella dei doveri del cittadino, ma quella dei suoi diritti.

Rousseau e Beccaria sono annoverati tra i padri della concettualizzazione dei diritti umani, per aver promosso e consolidato, ciascuno nella propria lingua, i neologismi con cui questi diritti sono entrati nel lessico politico moderno: Rousseau, nel capitolo VIII del *Contratto sociale*, riferendosi a «i doveri e i diritti dell'uomo»⁴⁵; Beccaria, in *Delitti e delle pene*, evitando il lessico del dovere e concentrando la propria riflessione su «i diritti degli uomini»⁴⁶.

La valutazione politica dei credi, secondo Beccaria, tralasciando i dogmi di fede, dovrebbe limitarsi ai mezzi impiegati per attuarli. Rousseau era andato oltre con i suoi «dogmi della Religione civile» chiamati ad «essere semplici, in piccolo numero, enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti: l'esistenza della Divinità onnipotente, intelligente, soccorrevole, providente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del Contratto sociale e delle leggi, sono i dogmi positivi. Quanto ai dogmi negativi, li limito a uno soltanto, cioè all'intolleranza; essa fa parte dei culti che abbiamo escluso»⁴⁷. Il cittadino di Ginevra, professante della divisione dei poteri, riconosce l'onnipotenza quale attributo esclusivamente divino, ma nell'Empireo fa spazio per la santità del Contratto e le leggi.

⁴⁴ SILVESTRINI, *Religione civile e repubblicanesimo*, cit., 151.

⁴⁵ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 136. Prima ancora, nel cap. IV: «Rinunciare alla propria libertà vuol dire rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità e anche ai propri doveri», *Ibid.*, 46.

⁴⁶ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XI, *Della tranquillità pubblica*, 148.

⁴⁷ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 139.

2. *La sacralizzazione della politica.* Nel *Contrat social* il sacro compare subito: nel libro I, capitolo I, sede di quel noto incipit «L'uomo è nato libero e ovunque si trova in catene». Qualche riga dopo Rousseau scrisse che «l'ordine sociale è un diritto sacro, che serve da base a tutti gli altri. Tuttavia, questo diritto non deriva assolutamente dalla natura; è dunque fondato su convenzioni. Si tratta di sapere quali sono queste convenzioni»⁴⁸. Con queste parole egli compie una vera traslazione del sacro: la sacralità non risiede più esclusivamente nella sfera divina, ma si riflette nel principio di legittimità che fonda il patto sociale. L'uomo diviene così l'artefice di un ordine giusto, non più consacrato dal diritto divino, ma sancito dalla ragione e dalla legittimità delle convenzioni civili.

Nel capitolo III ribadisce: «riconosciamo dunque che la forza non fa il diritto e che si è obbligati a ubbidire solo ai poteri legittimi. Così si ripropone il mio problema iniziale», cioè quello delle convenzioni che, però, sono vincolanti in quanto espressione di un potere legittimo. Sulla base di queste premesse nel capitolo IV viene delegittimata la schiavitù: «il diritto di schiavitù è nullo non solo perché è illegittimo, ma perché è assurdo e senza alcun significato. Queste parole *schiavitù* e *diritto* si contraddicono, si annullano a vicenda». Rousseau riconosce l'ingiustizia di un accordo che, fondato sull'esclusivo vantaggio di una sola parte, rovescia il patto in dominio e la libertà in servitù: «*io faccio una convenzione con te tutta a tuo carico e tutta a mio vantaggio, che osserverò finché mi piacerà, mentre tu l'osserverai finché piacerà a me*»⁴⁹.

Fu Montesquieu, con *De l'esprit des lois*, ad aprire la battaglia illuministica contro la schiavitù, confutando la tradizione giuridica romana e la tesi aristotelica dello «schiavo per natura». Egli ne indagò le cause storiche, politiche e geografiche, svelando il nesso tra la schiavitù civile e politica e il dispotismo politico e sociale⁵⁰. Con Rousseau, il dibattito si concentra sull'autonomia della volontà, «come elemento antropologico, prima ancora che filosofico o religioso», che diviene il fondamento stesso della libertà: diritto naturale e inalienabile, misura della moralità e criterio ultimo di legittimità del potere. «Rous-

⁴⁸ *Ibid.*, 42.

⁴⁹ *Ibid.*, 48. Corsivo presente nel testo.

⁵⁰ Cfr. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, 2000.

seau sottolineava con grande vigore che la creazione delle istituzioni politiche, di forme di potere e di leggi dimentiche dei diritti naturali originari e in particolare della libertà dell'uomo, non avessero fatto che consacrare e fissare per sempre i diritti del più forte, il diritto di conquista e di schiavitù, la presunta logica, ritenuta del tutto naturale, del dominio dell'uomo sull'uomo, della disuguaglianza e della proprietà»⁵¹.

Con queste riflessioni, Montesquieu e Rousseau contribuirono in modo decisivo alla desacralizzazione della legge del più forte, dell'oppressione e della violenza, smascherandone le radici profonde e corrotte. Entrambi sostituirono all'antico culto della forza una concezione della legge come custode dei diritti e garante della giustizia. Così la filosofia dei Lumi inaugurò un nuovo orizzonte politico e morale, in cui la legittimità non si misura più sulle logiche della gerarchia e del dominio, ma sulla tutela dei consociati. In Rousseau, la desacralizzazione della violenza si accompagna a una sacralizzazione laica della politica.

In parte, la morale illuminista era affascinata da una sorta di catechismo laico, alla D'Alembert. Già Voltaire nel *Poema sulla legge naturale* si era riferito al *Catéchisme de l'homme*, e Rousseau gli scrisse nel 1756 una lettera in cui lo scongiurava di comporre un *Catéchisme du citoyen*⁵². Ferrone spiega che «rispetto ai circoli ateistici parigini che miravano con la loro propaganda editoriale alla liquidazione definitiva della religione considerata un ostacolo alla civilizzazione; o alla soluzione deistica di una religione naturale e universale funzionale alla richiesta perentoria di una netta separazione tra Chiesa e Stato pubblicamente rivendicata prima da Locke e poi da Voltaire appellandosi al Vangelo ("Date a Cesare quanto è di Cesare e a Dio quanto è di Dio"), Rousseau preferì imboccare la strada impervia e originale di una clamorosa rivisitazione della religione civile degli antichi»⁵³.

La descrizione rousseauiana del sacro laico riprende il linguaggio laudativo:

⁵¹ FERRONE, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo*, cit., 235.

⁵² ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Paris, 1959-1995, 1074. Voltaire rispose che era malato e impegnato e la questione fu archiviata. Cfr. GURRADO, *Voltaire juge de Jean-Jacques*, Università di Pavia, lezione del 17 dicembre 2012, 22. Disponibile online : <https://www.giannifrancioni.it/wp-content/uploads/2013/01/A.-Gurrado-Voltaire-juge-de-Jean-Jacques.pdf>.

⁵³ FERRONE, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo*, cit., 246.

una professione di fede puramente civile della quale compete al Sovrano di stabilire gli articoli, non precisamente come dogmi di Religione, ma come sentimenti di socievolezza in mancanza dei quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele. Senza poter obbligare nessuno a credere in essi, può bandire dallo Stato chiunque non li crede; può bandirlo non in quanto empio ma in quanto insocievole, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi e la giustizia, di sacrificare in caso di bisogno la vita al dovere. E se poi qualcuno, dopo aver pubblicamente accettato questi dogmi, agisce come se non li credesse, sia condannato a morte: ha commesso il più grande dei crimini, ha mentito davanti alle leggi⁵⁴.

L'epilogo del Contratto sociale è costituito dal celebre ottavo capitolo, intitolato *La religione civile*. Considerato talvolta «un corpo estraneo, inatteso, qualcosa di estemporaneo e disomogeneo rispetto al quadro complessivo, rappresenta invece il suggello finale di un vasto disegno di rifondazione della politica dei moderni», nonché «un tassello prezioso, in quanto proprio alla costruzione di una nuova religione civile il ginevrino affidava per la prima volta il compito di sacralizzare e diffondere l'esercizio politico dei diritti dell'uomo». In questo senso, Rousseau opera una «sacralizzazione della politica»⁵⁵, trasferendo nel dominio civile le funzioni coesive e normative un tempo riservate alla religione rivelata⁵⁶.

È proprio in quel capitolo che Rousseau fa riferimento ai *droits de l'homme*: un'espressione che egli impiega una sola volta, riprendendola da Burlamaqui e Barbeyrac. Nello stesso anno, nell'*Emilio*, ricorre alla formula dei *droits de l'humanité*⁵⁷. Ferrone osserva che probabilmente Rousseau non si considerava

⁵⁴ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 137. Successivamente Rousseau sostiene che «Ora che non c'è più e che non ci può più essere una Religione nazionale esclusiva si devono tollerare tutte quelle che tollerano le altre, a condizione che i loro dogmi non contengano nulla che contrasti con i doveri del Cittadino. Ma chiunque si azzardi a dire: non c'è Salvezza fuori dalla Chiesa, deve essere cacciato dallo Stato, a meno che lo Stato non sia la Chiesa e il Principe non sia il Pontefice». *Ibid.*, 140.

⁵⁵ FERRONE, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo*, cit., 246, 248.

⁵⁶ È opportuno rilevare che uno dei grandi contributi di Rousseau nell'analisi del rapporto fra religione e politica «sta nel metodo che egli ha utilizzato, nella duttilità delle strategie e delle prospettive assunte per adattare i principi universali alle circostanze storiche particolari, nella stessa sfaccettatura dei generi letterari e nella pluralità dei personaggi scelti per incarnare ed esprimere volta a volta in una configurazione concreta il contenuto astratto del "vero"». SILVESTRINI, *Religione civile e repubblicanesimo*, cit., 184.

⁵⁷ Secondo Ferrone, nell'*Emilio* l'espressione «diritti dell'umanità» comparirebbe una sola volta; in real-

un innovatore nell'adottare tali termini, ma era pienamente consapevole della portata teorica del nuovo concetto di *droit politique*, con cui sostituiva il tradizionale *droit nature*: «rivendicò apertamente il merito di aver finalmente spostato l'attenzione dai diritti naturali dell'uomo nello stato di natura ai diritti dell'uomo nella società civile, contribuendo alla definizione e alla stessa fondazione antropologica e storica dell'individuo moderno, esaminandone la vocazione e il destino comunitario, svelando il nesso dialettico e ineludibile tra morale e politica nella società civile»⁵⁸.

Nello stesso capitolo, entrando nei meandri di un eventuale supporto della religione alla patria, Rousseau sostenne che il secondo tipo di religione, quella del cittadino,

è buono in virtù del fatto che unisce il culto divino con l'amore delle leggi e, facendo della patria l'oggetto dell'adorazione dei Cittadini, insegna loro che servire lo Stato vuol dire servirne il Dio tutelare. È una specie di Teocrazia, nella quale non è lecito avere altro pontefice che il Principe né altri sacerdoti che i magistrati. In tal caso morire per il proprio paese equivale ad andare al martirio e violare le leggi ad essere empio, mentre sottomettere un colpevole alla pubblica esecuzione significa consegnarlo allo sdegno degli dei: *sacer estod*⁵⁹.

Il brano colpisce per la sua costruzione linguistica e per il tono di agiografia laica con cui lo Stato viene trasfigurato in divinità civile, ma gli effetti della divinizzazione della patria non potevano che essere respinti. In realtà, Rousseau stesso, dopo averne evocato la possibilità, ne formula una netta sconfessione, perché una religione di tal guisa offre il fianco quanto meno alla tirannia⁶⁰.

tà, Rousseau la utilizza due volte, entrambe nel libro V. La prima si trova nella risposta di Emilio all'amata Sofia, dove i *droits de l'humanité* vengono elevati a principio sacro: «Sofia, voi siete arbitra della mia sorte, e lo sapete bene. Potete farmi morire di dolore, ma non sperate di farmi dimenticare i diritti dell'umanità: essi mi sono più sacri dei vostri; non accetterò mai di trascurarli per voi». 664. La seconda occorrenza compare poco dopo, quando si narra che «Emilio sa il minimo indispensabile su ciò che è un governo: la sola cosa che gli importi è trovare quello migliore. Il suo scopo non è di scrivere libri; e se mai ne scrive, non è per ingraziarsi i potenti, ma per stabilire i diritti dell'umanità». ROUSSEAU, *Emilio*, Roma, 687.

⁵⁸ FERRONE, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo*, cit., 222.

⁵⁹ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 137.

⁶⁰ «Ma tale religione è cattiva perché, basandosi sull'errore e sulla menzogna, inganna gli uomini, li rende creduli, superstiziosi, e spegne il vero culto della divinità in un vuoto cerimoniale. È cattiva anche quando, diventando esclusivista e tirannica, rende un popolo spietato e intollerante, in modo che desi-

Anche l'opera di Beccaria – che rifiuta ogni sorta di tirannia⁶¹ – condivide questa critica agli assolutismi religiosi e politici, bersaglio costante della ragione illuministica.

Il lato oscuro della politica, plasmata da uomini fallibili, risiede nella sua stessa fallibilità: i suoi riti, infatti, non sempre onorano le premesse di razionalità che animano il pensiero di Montesquieu, Rousseau e Beccaria. Barberis rileva che «l'esercizio della funzione giudiziale, specie quella penale, è un vero e proprio rito: una sorta di messa in scena teatrale celebrata in onore del valore laico della giustizia». Anche la giustizia laica, del resto, conosce i propri sacrifici: «come hanno sostenuto sociologi e antropologi notissimi, la giustizia, specie penale, è una sorta di sacrificio, dal latino *sacrum facere*, rendere sacro. Come ha insistito Giorgio Agamben, d'altronde, il termine “sacer” è una *vox media* che indica sia, in positivo, il sacro o il consacrato, sia, in negativo, l'esecrato o l'esecrabile»⁶².

In Rousseau si attesta precisamente quella duplice accezione del sacro: da un lato, la dimensione del rendere sacro, dall'altro, l'esecrabile. Sulla prima, il filosofo evoca la «santità del contratto sociale»⁶³; la «santità» dell'«opera» del legislatore⁶⁴; la sacralità del «potere Sovrano», che «per quanto sia assoluto, sacro e inviolabile, non oltrepassa né può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali»⁶⁵. Ricorrono inoltre il «sacro nome di bene pubblico»⁶⁶; la sa-

dera solo assassini e massacri e crede di compiere un'opera santa allorché elimina chiunque non ammette i suoi Dei. Ciò pone un tale popolo in uno stato naturale di guerra contro tutti gli altri, molto dannoso per la sua stessa sicurezza». *Ibid.*

⁶¹ Sui passi di Montesquieu, nella *quinta* edizione scrisse «ogni atto di autorità di uomo a uomo che non derivi dall'assoluta necessità è tirannico». BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. II, *Diritto di punire*, 112.

⁶² Barberis nota che, sebbene il sacrificio della libertà dovrebbe essere «idoneo, necessario e proporzionato ad aumentare la sicurezza», nella prassi moderna esso finisce per rovesciarsi nel suo contrario: il potere, in nome della sicurezza, riproduce la stessa logica sacrificale che pretende di combattere. «Per il terrorismo, come per gran parte delle misure anti-terrorismo, si potrebbe concludere proprio così: che entrambi praticano sacrifici umani. Nel caso del terrorismo questa conclusione è ovvia: le motivazioni patriottiche, ideologiche o religiose dei terroristi, spesso, sono così risibili da apparire meri pretesti. Nel caso dell'anti-terrorismo, invece, la conclusione è meno ovvia: anche perché continuamente rimossa per ragioni simili a quelle riguardanti i casi di tortura». BARBERIS, *Idola Securitatis. Una postilla a La violenza e il sacro*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2017, 1, 306.

⁶³ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 52.

⁶⁴ *Ibid.* 68.

⁶⁵ «E - prosegue Rousseau - che ogni uomo ha la facoltà di disporre in pieno di quanto gli è stato lasciato, da queste convenzioni, dai suoi beni e della sua libertà». *Ibid.*, 62.

cralità del grande potere del «Tribunato», il quale «in quanto difensore delle leggi, è più sacro e più rispettato del Principe che le rende esecutive, e del Sovrano che le fa»⁶⁷; e infine il «sacro potere delle leggi», che dovrebbe essere sospeso «unicamente quando si tratta della salvezza della patria»⁶⁸.

Fra tutte queste espressioni, l'unica che Rousseau ribadisce due volte – quasi a suggellarne il valore fondativo – è «la santità del contratto sociale»⁶⁹, che «sembra portare al culmine la funzione di sacralizzazione della politica attribuita alla religione civile»⁷⁰. In ogni caso, Silvestrini spiega che non si tratta di una santità *ad personam*: «La religione civile di Rousseau sembra [...] mirare ad affermare la santità impersonale del contratto e delle leggi contro la sacralizzazione degli uomini, e cioè, in ultima analisi, di magistrati subordinati che usurpano il potere sovrano del popolo. Non si tratta quindi di una sacralizzazione della politica per rispondere al problema della separazione moderna di sfera politica e religiosa, ma, al contrario, della desacralizzazione di ogni potere umano e personale»⁷¹. In ambito politico, la sacralità delle leggi e dei poteri pubblici non si modella sulle persone che di volta in volta detengono il potere, ma si radica nell'ordine immateriale e impersonale del patto.

Rispetto alla santità attribuita ai singoli individui, nel *Contratto sociale* leggiamo: «Nell'istante stesso in cui il popolo è legittimamente riunito come corpo Sovrano cessa ogni giurisdizione del Governo, il potere esecutivo è sospeso e la persona dell'ultimo Cittadino è tanto sacra e inviolabile quanto quella del primo Magistrato»⁷². In quel passo Rousseau fonde la nozione di sacralità con quella di inviolabilità, traducendo il sacro in termini civili: la santità non è più religiosa, ma politica. A una prima lettura, sembrerebbe che egli abbia esteso la sacralità non solo al corpo politico nel suo insieme, ma anche alle sue membra: non soltanto al tutto, ma a ciascuna delle sue parti. E tuttavia, se la sacralità – e con essa l'invulnerabilità – si estendessero davvero agli individui, sino all'ultimo dei cittadini, come giustificare allora l'ammissione

⁶⁶ *Ibid.*, 116.

⁶⁷ *Ibid.*, 128.

⁶⁸ *Ibid.*, 130.

⁶⁹ Anche a pagina 140.

⁷⁰ SILVESTRINI, *Religione civile e repubblicanesimo*, cit., 158.

⁷¹ *Ibid.*, 176.

⁷² ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 103.

dell'*execratio* del martirio politico, ossia la pena di morte, e il richiamo all'arcaico principio del *sacer esto*? In realtà, la sacralità evocata in questo passo non coincide con l'intangibilità dei diritti, né l'inviolabilità implica un'immunità del diritto alla vita di fronte al potere punitivo. Quando il popolo si costituisce in corpo sovrano, esso diviene una persona morale dotata di volontà propria – la volontà generale –, che si manifesta nella legge. In quel momento solenne, ogni cittadino, dal primo al più umile, partecipa della medesima dignità sacra del corpo politico: la sacralità si riflette su ciascuno, non in quanto individuo, ma come partecipe della funzione collettiva della sovranità. È, dunque, una sacralità civile e – anche qui – impersonale, che non promana dall'individuo ma dal corpo.

Spiega Rousseau che «per quanto riguarda gli associati, prendono collettivamente il nome di *popolo* e si dicono in particolare *Cittadini* in quanto partecipi dell'autorità sovrana, *Sudditi* in quanto soggetti alle leggi dello Stato. Ma questi termini vengono spesso confusi e presi l'uno per l'altro; basta saperli distinguere quando sono impiegati in tutto il loro rigore»⁷³. Il sovrano è un corpo mentre «il suddito corrisponde sempre all'unità»⁷⁴. Il corpo sovrano è sacro, il suddito sembrerebbe di no. La sacralità dell'ultimo cittadino non implica l'intangibilità della vita del suddito, soprattutto perché lo status di integrante del corpo poteva addirittura perdersi con la commissione di un reato, perché la condotta delittuosa avrebbe determinato un radicale mutamento di fortuna, da membra dello stesso organismo a parte di un'entità agli antipodi, cioè il nemico: «D'altra parte ogni malfattore, attaccando il diritto sociale, diviene, con i suoi misfatti, ribelle e traditore della patria; cessa di esserne membro violandone le leggi e, anzi, le muove guerra. A questo punto la conservazione dello Stato diventa incompatibile con la sua; bisogna che uno dei due perisca e quando si condanna a morte il colpevole lo si condanna meno come Cittadino che come nemico»⁷⁵.

Anche se nel capitolo V, intitolato *Il diritto di vita e di morte*, si afferma che «Il trattato sociale ha per scopo la conservazione dei contraenti», in Rousseau

⁷³ *Ibid.*, 51.

⁷⁴ *Ibid.*, 81.

⁷⁵ *Ibid.*, 63.

non si rinviene alcuna forma di sacralità intesa come immunità della vita individuale. Infatti, poi il brano prosegue così:

Chi vuole il fine vuole anche i mezzi e questi mezzi sono inscindibili da qualche rischio, anche da qualche perdita. Chi vuole conservare la sua vita mettendo a repentaglio quella degli altri deve anche sacrificarla per loro quando ce n'è bisogno. Ora il cittadino non è più arbitro del pericolo al quale la legge esige che egli si esponga e, quando il Principe gli ha detto "è necessario per lo stato che tu muoia", deve morire. Ciò perché è solo a tale condizione che ha vissuto in sicurezza fino a quel momento e perché la sua vita non è più unicamente un beneficio della natura, ma un dono sottoposto a limitazione da parte dello Stato. La pena di morte inflitta al criminale può essere considerata all'incirca dallo stesso punto di vista: per non essere la vittima di un assassino si acconsente a morire se lo si diventa⁷⁶.

L'analisi di Gabriella Silvestrini mette in luce che quel capitolo si radica nel dibattito contrattualista sul diritto di guerra e il diritto di punire, dove Rousseau riprende – da Pufendorf e Burlamaqui – la questione dello *ius vitae ac necis*, ossia la prerogativa sovrana di disporre della vita dei cittadini, tanto in guerra quanto nella pena di morte⁷⁷. Una lettura possibile fra il nesso della legittimità della pena di morte quando assassino si diventa è che l'opera di Rousseau esprima «l'adesione a una concezione naturalistica della pena»⁷⁸. Tuttavia, appare più convincente che «la ragione di fondo per cui il *Contrat social* si iscrive nella tradizione della filosofia patibolare non sia la partecipazione di Rousseau a un'ideologia della pena di tipo giusnaturalistico ancorata al canone dell'omogeneità tra l'azione offensiva e la risposta punitiva, bensì la sua accettazione acritica dell'*idée reçue* secondo cui l'ordine sociale non può fare a meno della pena capitale»⁷⁹. La legittimazione della pena di morte nel

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ SILVESTRINI, *Fra diritto di guerra e potere di punire: il diritto di vita e di morte nel contratto sociale*, in *Rivista di storia della filosofia*, 2015, 1, 126 ss.

⁷⁸ *Ibid.*, 137.

⁷⁹ IPPOLITO, *Contratto sociale e pena capitale. Beccaria vs. Rousseau*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 2014, 91,4, 613-614. Più che una pena proporzionata alla natura del crimine, il temperamento della pena capitale in Rousseau rivela un principio di adeguamento alla pericolosità dell'autore. *Ibid.*, 619. Cfr. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 63: «la frequenza dei castighi è sempre un segno di debolezza o di pigrizia del Governo: non esiste affatto un uomo cattivo che non possa essere reso buono per qualche cosa. Non si ha diritto di far morire, neppure a titolo di esempio, se non colui che non

patto rousseauiano risulta incompatibile con l'idea di sacralità intesa come inviolabilità della vita dei sudditi.

Nell'*Émile*, tanto caro a Rousseau, la sacralità non rimane circoscritta alla sfera politica. Essa si interiorizza e trova la sua forma più alta nella santità della coscienza individuale:

O coscienza, o coscienza, divino istinto, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio! Sei tu che conferisci eccellenza alla sua natura e moralità alle sue azioni: senza di te non sento nulla in me che mi innalzi al di sopra delle bestie, se non il triste privilegio di smarirmi di errore in errore ad opera di un intelletto senza regola e di una ragione senza principio⁸⁰.

La coscienza individuale è divina e immortale, ma al tempo stesso immateriale e intangibile. In Rousseau, il sacro rimane piuttosto simbolico e immateriale. Inoltre, il *sacer* si manifesta tanto nella consacrazione del contratto sociale quanto nell'esecrabilità del condannato a morte. Con Beccaria, la traiettoria giunge al suo compimento: la sacralità, ormai laica, si volge alla vita tangibile e concreta dell'individuo; una sacralità che avvolge l'accusato e rinuncia all'*execratio* del colpevole. «Ancora una volta, Beccaria è altrove, e viaggia da solo»⁸¹.

3. *I sacrosanti diritti*. L'influenza di Rousseau sull'opera di Beccaria è stata ampiamente riconosciuta, persino dai detrattori di *Dei delitti e delle pene*, quali Facchinei, che bollò l'*«operetta»* come «una vera figliuola [...] del Contratto sociale di Rousseau», accusando il suo autore di «ambi[r]e di voler essere creduto il Rousseau degli italiani», e di aver sostenuto «grandi impertinen-

si può conservare in vita senza pericolo».

⁸⁰ «[...] La coscienza è timida, ama la solitudine e la pace il mondo e il suo frastuono la spaventano: i pregiudizi, da qui si pretende di farla nascere, sono i suoi più crudeli nemici e dinanzi a loro essa fugge o tace; la loro voce chiassosa soffoca la sua e le impedisce di farsi intendere. Il fanatismo non si fa scrupolo di contraffarla e di prescrivere il delitto in nome suo. A furia di vedersi trascurata finisce con lo scoraggiarsi: non ci parla più, non ci risponde più e, dopo così lungo disprezzo, il richiamarla costa non meno fatica di quanta ne costò il metterla al bando». ROUSSEAU, *Emilio*, cit., 443.

⁸¹ IPPOLITO, *Contratto sociale e pena capitale*, cit. 614.

ze»⁸²: la nascita delle società e del potere dal basso e, di conseguenza, «la falsa supposizione che la Giustizia tragga la sua origine, non dall'Eterno Legislatore, che tutto vede e che tutto prevede»⁸³, ma dagli estremi del contratto sociale.

Un altro filone in cui si può rintracciare l'influenza rousseauiana riguarda il richiamo alla santità delle leggi, che esercita su Beccaria una chiara attrazione concettuale. In tali passaggi si compie una *translatio* del sacro: dalla sfera teologica, legata al divino e al mistero, alla dimensione civile e razionale dell'uomo. Nel senso etimologico originario, *sacer* designava «ciò che è connesso all'esperienza di una realtà totalmente diversa, rispetto alla quale l'uomo si sente radicalmente inferiore, subendone l'azione e restandone atterrito e insieme affascinato»⁸⁴: il *mysterium tremendum et fascinans* di cui parla Rudolf Otto⁸⁵. Il *profanum*, al contrario, è ciò che rimane fuori dal recinto sacro, privo di quella aura di intangibilità che separa il mondo degli dèi da quello degli uomini. Rousseau, nel *Contrat social*, compie un atto rivoluzionario: trasferisce la categoria del sacro dall'ordine divino a quello politico. La santità del contratto fonda un nuovo recinto, in cui l'uomo stesso diventa misura del sublime e del giusto. In questa prospettiva, l'umanità non è più esclusa dal sacro, ma ne è l'essenza: il patto sociale diventa il nuovo altare della civiltà, e la legge – come comprenderà Beccaria – assume il carattere del sacro laico.

Tuttavia, l'influenza di Rousseau «non si trova dove spesso è stata cercata»⁸⁶: certamente non nel rapporto tra contratto sociale e pena di morte. Proprio su questo nodo decisivo, infatti, Beccaria si emancipa dal modello rousseauiano, affermando una concezione del diritto fondata sull'inviolabilità della vita, riconosciuta come limite supremo e invalicabile del potere di punire. Beccaria preconizza la santità della legge e in questo senso è discepolo di Rousseau; tuttavia, egli compose la sua *protestatio* rispetto alla dottrina rousseauiana quando scelse di beatificare la vita.

⁸² FACCHINEL, *Note ed osservazioni su un libro intitolato Dei delitti e delle pene*, 1765, 188.

⁸³ *Ibid.*, 24.

⁸⁴ Voce "Sacro", vocabolario dell'Enciclopedia Treccani.

⁸⁵ OTTO, *Il sacro*, cit.

⁸⁶ IPPOLITO, *Contratto sociale e pena capitale*, cit., 619.

Lo stile del discorso celebrativo di Rousseau ricevette il crisma di Beccaria. Entrambi tentano una sorta di celebrazione sconsacrata della politica, seppur con epiloghi diversi. Beccaria, fedele al *Leitmotiv* della sua dottrina, assume la prospettiva della tutela dei diritti dell'individuo e rimase lontano da valutazioni stigmatizzanti e improntate al sacrificio rituale. Beccaria dichiara che si occupa di offese e sanzioni che colpiscono persone in carne e ossa⁸⁷; non di giustizia divina né divinizzata, ma di giustizia civile, umana e umanizzata; non di peccati e pene eterne ma di delitti e pene terrene. Egli, insomma, non accolse il castigo eterno della pena di morte.

Il filosofo lombardo spesso ci lascia un *fil rouge* da seguire nel suo originalissimo uso del linguaggio⁸⁸. Adottando questa metodologia potremmo notare che nel merito del suo discorso la legittimità del diritto penale viene disancorata da riferimenti sacri e da criteri oggettivi di giustizia⁸⁹. Il diritto penale, come lui lo immagina, è un potere necessario e limitato nella società civile, che non ammette poteri *legibus soluti*, né l'onnipotente Dio⁹⁰, né l'onnipotente Leviatano, né l'onnipotente corpo politico. Eppure, il tono del suo discorso politico è intriso di una riverenza che – prima di Rousseau – era riservata alle divinità e ai loro riti e sacramenti. Per esempio, anche se non ha intitolato un suo capolavoro allo Spirito santo ma a *l'esprit des lois*, quando Montesquieu si affaccia alla santità, la riconduce ben due volte alla «santa Vergine»⁹¹; invece, già nella prima edizione di *Dei delitti e delle pene*, quando Beccaria si avvale dell'aggettivo 'santo' non si riferisce al Santo padre: anch'egli lo declina al

⁸⁷ «Io non parlo che dei delitti, che emanano dalla natura umana e dal patto sociale, e non dei peccati». BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XXXIX, *Di un genere particolari di delitti*, 256.

⁸⁸ Cfr. AUDEGEAN, *Chi è il "reo"? Dei delitti e delle pene sotto la lente di un traduttore*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2014, 43, 2, 1031-1036.

⁸⁹ «E per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gl' interessi particolari, che senz' esso si scioglierebbono nell'antico stato d'insociabilità; tutte le pene che oltrepassano la necessità di conservare questo vincolo sono ingiuste di lor natura. Bisogna guardarsi di non attaccare a questa parola giustizia l'idea di qualche cosa di reale, come di una forza fisica, o di un essere esistente; ella è una semplice maniera di concepire degli uomini, maniera che influisce infinitamente sulla felicità di ciascuno; nemmeno intendo quell'altra sorta di giustizia che è emanata da Dio e che ha i suoi immediati rapporti colle pene e ricompense della vita avvenire». BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. II, *Diritto di punire*, 114.

⁹⁰ «Nessuno è titolare di un potere assoluto di derivazione divina o naturale», BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di Gonnella-Marietti, 2024, cap. II, 10.

⁹¹ Cfr. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, in *Montesquieu. Tutte le opere* [1721-1754], a cura di Felice, Milano, 2014, Libro XII, cap. IV, 1285.

femminile ben due volte, non per la Madonna ma, al plurale, per indicare con solennità «le sante leggi»⁹², custodite con cura non dai prelati ma da uomini illuminati⁹³. Nella *terza* edizione del 1765 si proclama ancora il valore non più delle sante, ma delle «sacrosante leggi»⁹⁴.

Un postulato fondamentale dell'opera beccariana è espresso con un lessico di matrice liturgica: «l'opinione che ciascheduno Cittadino deve avere di poter fare tutto ciò che non è contrario alle Leggi, senza temerne altro inconveniente che quello che può nascere dall'azione medesima, questo è il Dogma politico, che dovrebb'essere dai popoli creduto e dai supremi magistrati colla incorrotta custodia delle Leggi predicato; sacro Dogma, senza di cui non vi può essere legittima società»⁹⁵.

Anche la parola testamento viene adoperata per fare riferimento alle leggi, ma non è un precetto immutabile che ci viene rivelato, ma positivo e quindi posto dall'autorità civile e soggetto a necessarie modifiche⁹⁶. In questa celebrazione politica, non c'è un culto agli Dei nei templi, invece è la verità che «siede compagna sui troni dei monarchi ed ha culto ed ara nei parlamenti delle repubbliche»⁹⁷. L'idolo non è Baal, ma l'«Idolo insaziabile del dispotismo»⁹⁸. Le tenebre non sono quelle dell'inferno ma quelle dell'incertezza⁹⁹. Non si evoca il comandamento di amare Dio sopra ogni cosa, bensì si allude ad

⁹² BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. V, *Oscurità delle leggi*: 124; cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

⁹³ *Ibid.*, cap. V, *Oscurità delle leggi*, 124.

⁹⁴ La santità delle leggi è ribadita più volte nel testo. Ricorre, innanzitutto, nel cap. II: «e tanto più giuste sono le pene quanto più sacra e inviolabile è la sicurezza, e maggiore la libertà che il sovrano conserva ai sudditi»; quindi nel cap. V con le espressioni «Il Sacro codice delle leggi» e «le sante leggi»; nel cap. XXXVII con la formula «le sacrosanti leggi»; nel cap. XL con «le leggi più sacre della umanità e le più importanti dei codici»; e ancora nel cap. XLII, con la ripresa di «le sante leggi».

Ulteriori occorrenze del sacro appaiono nel «Sacro nome di virtù» (cap. IV); nella «sacra tranquillità dei tempi» (cap. XI); e, in chiave ironica, nel cap. XXXIV (*Dei debitori*), quando Beccaria, a proposito del fallito innocente, domanda: «qual sarà il pretesto legittimo, come la sicurezza del commercio, come la sacra proprietà dei beni, che giustifichi una privazione di libertà inutile [...]».

⁹⁵ *Ibid.*, cap. VIII, *Divisione dei delitti*, 138.

⁹⁶ «I giudici non hanno ricevute le leggi dagli antichi nostri padri come una tradizione domestica ed un testamento che non lasciasse ai posteri che la cura d'ubbidire, ma le ricevono dalla vivente società [...]». *Ibid.* cap. IV, *Interpretazione delle leggi*, 120.

⁹⁷ *Ibid.*, cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

⁹⁸ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 212.

⁹⁹ *Ibid.*, cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

«amare la verità per se stessa»¹⁰⁰. Al posto dei preti e dei sacerdoti di culto si insediano i «sacerdoti della Giustizia»¹⁰¹, ai quali nella *quinta* edizione si aggiungono i «ministri delle leggi»¹⁰².

Agli antipodi della libertà non si trova la schiavitù del peccato, ma la tirannia del potere politico che capricciosamente la limita¹⁰³. Negli altari non sono predisposti sacrifici, ma viene trascinata la «docile ignoranza». Il nemico che trema in faccia ai lumi sparsi nella nazione non è un angelo caduto; invece, «tace la calunniosa ignoranza e trema l'autorità disarmata di ragioni, rimanendo immobile la vigorosa forza delle leggi»: non c'è argomento sul mandato divino al trono che tenga, è l'ignoranza che incorona i tiranni, non Dio. In questa lode alla virtù politica, non si stigmatizza chi non adora né chi adora un dio vero o falso, ma il popolo ignorante che adora un «ardito impostore»¹⁰⁴, fischiato invece dagli uomini illuminati. Il sommo bene non è la beatitudine eterna e celeste, ma la «felicità di questa vita mortale», proposito supremo verso il quale concorrono la rivelazione, la legge naturale e le convenzioni sociali¹⁰⁵.

In *Dei delitti e delle pene*, per consentire il passaggio allo stato sociale, l'individuo sacrifica soltanto una minima parte della propria libertà mirando al benessere personale, «per godere il restante con sicurezza e tranquillità»¹⁰⁶. Nel patto beccariano gli individui non sono pregati di alienare i loro diritti alla società, tanto meno quello alla vita, bene supremo¹⁰⁷, non lascito *sub condizione* concesso dallo Stato. Tanto «il sacro codice delle leggi»¹⁰⁸ quanto l'autorità civile sono istituiti per tutelare i diritti di ogni cittadino e il «bene di ciascheduno»¹⁰⁹; e «tanto più giuste sono le pene quanto più sacra e inviolabile

¹⁰⁰ *Ibid.*, cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

¹⁰¹ *Ibid.*, cap. XXIX, *Della cattura*, 216.

¹⁰² *Ibid.*, cap. XVII, *Del fisco*, 174.

¹⁰³ Beccaria contrappone tirannia e libertà in *Ibid.*, cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, *A chi legge*, 102.

¹⁰⁶ *Ibid.*, cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

¹⁰⁷ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 204.

¹⁰⁸ *Ibid.*, cap. V, *Oscurità delle leggi*, 124.

¹⁰⁹ *Ibid.*, cap. I, *Origine delle pene*, 110.

è la sicurezza, e maggiore la libertà che il Sovrano conserva ai sudditi»¹¹⁰. Con quel *ciascheduno*, dunque, non viene incensato il corpo politico ma le sue membra, cioè ogni persona; compreso il da lui battezzato «delinquente cittadino»¹¹¹, che a Rousseau per i reati gravissimi potrebbe sembrare un ossimoro. Per Beccaria, invece, il condannato rimane sempre cittadino, sempre parte integrante della comunità civile. Le leggi sono sacre poiché proclamano i tanti diritti e i pochi divieti¹¹² e configurano il più ampio spazio possibile sia di libertà sia di sicurezza all'entità che viene innalzata: ogni individuo e la sua dignità di cittadino e membro del corpo, che non si perde quando si commette un reato.

Rousseau, sempre nella lettera a Voltaire, aveva ammonito che «un santo che crede di vivere in mezzo ai dannati anticipa facilmente il mestiere del diavolo»¹¹³. Beccaria, per l'appunto, non si sostituisce all'Iddio¹¹⁴, di conseguenza non è preso dalla furia di punire i peccati; e non si sostituisce nemmeno al diavolo, per cui non ha la mania di perseguire i dannati. Egli non vede nemici nei suoi simili e perciò non sponsorizza guerre per sopprimerli: né guerre sante, né la guerra politica della pena di morte. L'attenzione non si posa su quello che l'individuo è, ma su quello che fa. Poiché le leggi sono «vindici dei patti, non della malizia intrinseca delle azioni»¹¹⁵, il bersaglio non è la malvagità, che peraltro è imperscrutabile¹¹⁶. Un aspetto che contraddistingue lo stile di Beccaria è che non avverte il bisogno di combattere gli infedeli. Mentre Hobbes prende di mira gli atei¹¹⁷ e Rousseau gli empi politici, entrambi meritevoli all'occorrenza anche della pena di morte, Beccaria non si schiera contro i

¹¹⁰ *Ibid.*, cap. II. *Diritto di punire*, 112. Inoltre, si riscontra «il sacro legame di somministrarci a vicenda i necessari soccorsi», nel cap. XXVI. *Dello spirito di famiglia*, 198; e il «Sacro nome di virtù» nel cap. IV. *Interpretazione delle leggi*, 122.

¹¹¹ *Ibid.*, cap. III, *Conseguenze*, 116.

¹¹² Per Beccaria non è necessario un diritto penale inflazionario né «una moltitudine di leggi che espongono il più saggio alle pene più rigorose [...]». *Ibid.*, cap. VI, *Proporzione fra i delitti e le pene*, 130.

¹¹³ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, cit., 1074.

¹¹⁴ Cfr. infra il brano che rimanda alla nota 194.

¹¹⁵ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XXIX, *Della cattura*, 218.

¹¹⁶ «La gravità del peccato dipende dall'imperscrutabile malizia del cuore. Questa da essere finiti non può senza rivelazione sapersi. Come dunque da questa si prenderà norma per punire i delitti?». *Ibid.*, cap. VII, *Errori nella misura delle pene*, 32.

¹¹⁷ Hobbes considera gli atei «nemici di Dio» e sé stesso «tanto nemico degli atei»; essi possono essere puniti da Dio e dal re non come sudditi ma «come un nemico perché non ha voluto accettare le leggi». HOBBS, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Magri, Roma, 2005, 162-163.

dannati di turno, non lotta contro nemici in carne ed ossa. Il suo combattimento, per una beata coincidenza, «non è contro sangue e carne [...]»¹¹⁸. La battaglia di Beccaria è contro un'entità immateriale, la violenza: «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 ai delitti, dettata dalle leggi»¹¹⁹. In questo celebre brano, da una parte ci sarebbe la violenza di uno o di molti, che deve essere purgata dall'ordinamento giuridico; dall'altra, sempre un cittadino.

Nell'edizione del 1765 la simbolica santità dei codici e delle leggi si concretizza nella sacralità di un diritto individuale, «il sacro diritto di provare l'innocenza»¹²⁰. Lungi dal radicarsi nella figura del pio o del giusto, questa sacralità si fonda sulla tutela dell'accusato in quanto tale, misurandosi non su criteri soggettivi di bontà morale, ma sui principi della buona legislazione: limitare il potere e garantire i diritti di tutti. Beccaria afferma che la natura ha conferito agli individui un «inalienabile diritto alla [loro] difesa»¹²¹. In tal modo, sulle orme di Montesquieu¹²², egli assume la prospettiva del processo penale come strumento di garanzia dei diritti e afferma la necessità sia di una legislazione mite, sia di solide garanzie processuali.

In una delle sue occorrenze, la sacralità è direttamente connessa alla sicurezza: «e tanto più giuste sono le pene quanto più sacra e inviolabile è la sicurezza, e maggiore la libertà che il sovrano conserva ai sudditi»¹²³. Il «fine primario» del patto è infatti «la sicurezza di ciascun particolare»¹²⁴. Tuttavia, letti attraverso le categorie della criminologia critica, in questi passi Beccaria non riconosce semplicemente un diritto soggettivo alla sicurezza, ma afferma la sicurezza dei diritti¹²⁵. L'ideologia securitaria – che non ha mai cessato di esi-

¹¹⁸ «Poiché il nostro combattimento non è contro sangue e carne [...]», Efesini 6, 12. La lotta spirituale sarebbe, dunque, contro forze immateriali che danneggiano l'uomo, non contro l'uomo.

¹¹⁹ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XLVII, *Conclusione*, 280.

¹²⁰ *Ibid.*, cap. XXIV, *Oziosi*, 192.

¹²¹ *Ibid.*, cap. XVI, *Della tortura*.

¹²² Cfr. IPPOLITO, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Roma, 2016.

¹²³ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. II, *Diritto di punire*, 112.

¹²⁴ *Ibid.*, cap. VIII, 132.

¹²⁵ Cfr. BARATTA, *Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?*, in *La bilancia e la misura. Giustizia, sicurezza, riforme*, a cura di Palma-Anastasia, Milano, 2001, 21.

gere sacrifici umani¹²⁶ – è del tutto assente nell’opera beccariana, che, in questo senso, concorre a «de-mistificare, dis-incantare, dis-sacrare gli idoli della sicurezza: così contribuendo a una sorta di catarsi morale»¹²⁷.

Infatti, la prospettiva che Beccaria adotta in *Dei delitti e delle pene* è quella della tutela dei diritti¹²⁸. Il termine diritto ricorre con frequenza nei passi dedicati allo *ius puniendi*, proprio per tracciarne i confini legittimi e contenere quel terribile potere. Già nei lavori preparatori del manoscritto, egli si proponeva addirittura di discutere «se il sovrano abbia»¹²⁹ un diritto di punire; titolo poi espunto dal primo capitolo. Il filosofo si mostra invece risoluto quando rivendica i diritti dell’individuo: «l’inalienabile diritto alla vostra difesa»¹³⁰; «il diritto che ciascuno ha d’essere creduto innocente»¹³¹; «il sacro diritto di provare l’innocenza»¹³²; il «diritto di esser giudicato»¹³³; «la sicurezza della propria vita [che] è un diritto di natura, [mentre] la sicurezza dei beni è un diritto di società»¹³⁴; «il diritto di proprietà (terribile, e forse non necessario diritto)»¹³⁵. Ed è altrettanto perentorio quando afferma: «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»¹³⁶; una guerra asimmetrica, illegittima, crudele, inutile e controproducente.

¹²⁶ Cfr. *supra* la nota 62.

¹²⁷ Tale dissacrazione rappresenta il terzo risultato che Barberis si proponeva di conseguire con il volume *Non c’è sicurezza senza libertà* (Bologna, 2017), nel quale dichiara di perseguire tre obiettivi: innanzitutto, fornire strumenti di analisi delle dinamiche tra libertà e sicurezza, nonché tra terrorismo e anti-terrorismo; in secondo luogo, criticare le politiche standard della sicurezza; infine, «un terzo obiettivo del libro, etico o valutativo, comune all’umanesimo cristiano, che pretenderebbe di riscattare tutta la violenza del mondo nel sacrificio di Cristo, e a una sorta di illuminismo sociologico o piuttosto antropologico, che non arretra davanti all’orrore. Come il cristianesimo, così anche questa sorta di illuminismo, con l’ausilio di concetti come quello di sacrificio, può contribuire a de-mistificare, dis-incantare, dis-sacrare gli idoli della sicurezza: così contribuendo a una sorta di catarsi morale». Cfr. BARBERIS, *Idola Securitatis*, cit., 308.

¹²⁸ Sulle implicazioni del *libretto* nel nuovo millennio si veda BRUNELLI, *Pena e moralismo penale nella rilettura di Cesare Beccaria*, in *Arch. pen.*, 2015, 1.

¹²⁹ Diventando «Su che sia fondato il diritto del sovrano di punire i delitti». BECCARIA, *Dei delitti e delle pene. Appendice*, cit., 137.

¹³⁰ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XVI, *Della tortura*, 170.

¹³¹ *Ibid.*, cap. XIII, *Dei testimoni*, 152.

¹³² *Ibid.*, cap. XXIV, *Oziosi*, 192.

¹³³ *Ibid.*, cap. XIX, *Prontezza della pena*, 180.

¹³⁴ *Ibid.*, cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 222.

¹³⁵ *Ibid.*, cap. XXII, *Furti*, 188.

¹³⁶ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 204.

A conferma della preminenza dei diritti, nel capolavoro beccariano il termine alienazione è del tutto assente. Al contrario, compaiono due espliciti riferimenti al suo opposto: l'inalienabilità del diritto di difesa e quella della sicurezza e della libertà, che «formano l'inalienabile ed egual patrimonio di ogni cittadino»¹³⁷. Sull'altra faccia della medaglia, ai diritti dei consociati corrispondono i doveri in capo ai poteri dello Stato. La trattazione della categoria del dovere in Beccaria è di rilievo preponderante; l'Autore la riconduce anzitutto a chi esercita l'autorità, ponendo la responsabilità e i limiti della legittimità del potere al centro della riflessione politico-giuridica, in funzione della tutela dei diritti. Basterebbero le prime occorrenze dell'imperativo beccariano per racchiudere i principi essenziali della sua dottrina:

«In ogni delitto si deve fare dal giudice un sillogismo perfetto: la maggiore dev'essere la legge generale, la minore l'azione conforme o no alla legge, la conseguenza la libertà o la pena»¹³⁸; «quando la norma del giusto e dell'ingiusto, che deve dirigere le azioni sì del cittadino ignorante come del cittadino filosofo, non è un affare di controversia, ma di fatto; allora i sudditi non sono soggetti alle piccole tirannie di molti»¹³⁹; «vi deve essere una proporzione fra i delitti e le pene»¹⁴⁰; «Io non trovo eccezione alcuna a quest'assioma generale, che ogni cittadino deve sapere quando sia reo o quando sia innocente»¹⁴¹; «Quelle pene dunque e quel metodo di infliggerle deve essere prescelto che, serbata la proporzione, farà una impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini e, la meno tormentosa sul corpo del reo»¹⁴²; «Non è nuovo questo dilemma: o il delitto è certo o incerto; se certo, non gli conviene altra pena che la stabilita dalle leggi, ed inutili sono i tormenti, perché inutile è la confessione del reo; se è incerto, e' non devesi tormentare un innocente, perché tale è secondo le leggi un uomo i di cui delitti non sono provati»¹⁴³; «Il processo medesimo dev'essere finito nel più breve tempo possibile»¹⁴⁴; «Perché una pena sia giusta non deve avere che quei soli gradi d'intensione che bastano a rimuovere gli uomini dai delitti»; «Uno dei più gran freni dei delitti non è la crudeltà delle pene, ma l'infallibilità di esse, e per conseguenza la vigilanza dei magistrati, e quella

¹³⁷ *Ibid.*, cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 222.

¹³⁸ *Ibid.*, cap. IV, *Interpretazione delle leggi*, 120.

¹³⁹ *Ibid.*, 122.

¹⁴⁰ *Ibid.*, cap. VI, *Proporzione fra i delitti e le pene*, 128.

¹⁴¹ *Ibid.*, cap. XI, *Della tranquillità pubblica*, 146.

¹⁴² *Ibid.*, cap. XII, *Fine delle pene*, 150.

¹⁴³ *Ibid.*, cap. XVI, *Della tortura*, 164.

¹⁴⁴ *Ibid.*, cap. XIX, *Prontezza della pena*, 180.

severità di un giudice inesorabile, che, per essere un'utile virtù deve essere accompagnata da una dolce legislazione»¹⁴⁵.

L'aureo *libretto* non è incentrato sui doveri dei sudditi. In una delle prime attestazioni in tal senso, è comunque chiamata in causa la deontologia dei potenti. Beccaria annovera infatti tra i «maggiori delitti» la criminalità dei notabili e dei togati: «non solo gli assassini e i furti degli uomini plebei, ma quelli ancora dei grandi e dei magistrati, l'influenza dei quali agisce ad una maggior distanza e con maggior vigore, distruggendo nei sudditi le idee di giustizia e di dovere, e sostituendo quella del diritto del più forte, pericoloso del pari in chi lo esercita e in chi lo soffre»¹⁴⁶.

Sono invece cruciali i doveri di chi siede sul trono, che vincolano il sovrano alla mitezza della legislazione e ogni potere pubblico all'osservanza della legge: «La clemenza dunque, quella virtù che è stata talvolta per un sovrano il supplemento di tutt'i doveri del trono, dovrebbe essere esclusa in una perfetta legislazione dove le pene fossero dolci ed il metodo di giudicare regolare e spedito»¹⁴⁷. Le leggi devono essere miti e i processi giusti; così la clemenza cessa d'essere una virtù e diventa un rimedio superfluo a un male che non dovrebbe esistere.

4. *La buona novella dei diritti umani: garantismo ante litteram.* In alcune dichiarazioni di libertà e di diritti in Europa e in America si colgono diverse declinazioni della sacralità: nel preambolo della *Magna Charta Libertatum* si invoca la «Santa Chiesa», a scanso di equivoci, la «Santa Romana Chiesa»; nella Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti era sacro l'onore dei locali¹⁴⁸; nell'articolo 4 del cosiddetto Statuto Albertino, «La persona del Re è

¹⁴⁵ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 206.

¹⁴⁶ Entrambe le citazioni si trovano nel cap. VIII, *Divisione dei delitti*, 138.

¹⁴⁷ *Ibid.*, cap. XLVI, *Delle grazie*, 278.

¹⁴⁸ «We mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes and our sacred Honor», Cfr. *Declaration of Independence: A transcription*, disponibile online sul sito The National Archives and Records Administration (NARA): <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

Sull'influenza dell'opera di Beccaria sui Padri Costituenti negli Stati Uniti, compresi George Washington e John Adams, Cfr. BESSLER, *In Closing*, Baltimore Law: The Magazine of the University of Baltimore School of Law, 2014. Disponibile online: <https://ssrn.com/abstract=2511395>.

sacra ed inviolabile»¹⁴⁹. Questo linguaggio solenne era già stato adoperato nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, che metteva in luce l'oblio dei diritti quale causa delle sciagure pubbliche e proclamava «i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo»¹⁵⁰. Dunque, il Settecento di Montesquieu, Rousseau e Beccaria fu il secolo della sacralità dei diritti individuali.

L'articolo 17 della *Déclaration* ribadiva la sacralità del diritto di proprietà¹⁵¹, mentre nella seconda edizione di *Dei delitti* curata da Beccaria egli scrisse che la proprietà privata fosse un «terribile, e forse non necessario diritto»¹⁵². Non tutti i diritti, dunque, furono da lui ugualmente riposti sotto l'egida del sacro. Il diritto alla vita, invece, è sempre stato messo nella cuspide da Beccaria, in ogni sua sfaccettatura: quella di filosofo, quella di teorico generale del diritto e quella di teorico del diritto penale, del reato e della pena. Il filosofo ha disgiunto contratto sociale e pena di morte¹⁵³. Da teorico del diritto penale ha messo in prima linea la sicurezza dei diritti e la prevenzione¹⁵⁴, e ha scisso deterrenza e crudeltà¹⁵⁵. Con la toga di teorico del reato ha suddiviso gli illeciti penali in due tipologie, i «delitti atroci» e i «delitti minori»¹⁵⁶: i primi vulnerano

¹⁴⁹ Da ultimo, in modo sui generis, l'articolo 52 della Costituzione italiana stabilisce che «La difesa della Patria è sacro dovere del cittadino». La Corte costituzionale spiega che «il primo comma dell'art. 52 della Costituzione, nel proclamare che la difesa della Patria è sacro dovere del cittadino, fa una affermazione di altissimo significato morale e giuridico. Essa [...] rappresenta un dovere collocato al di sopra di tutti gli altri, e che nessuna legge potrebbe fare venir meno. Si tratta di un dovere, il quale, proprio perché "sacro" (e quindi di ordine eminentemente morale), si collega intimamente e indissolubilmente alla appartenenza alla comunità nazionale identificata nella Repubblica italiana (e perciò alla cittadinanza). Così inteso esso trascende e supera lo stesso dovere del servizio militare». Corte cost., 12 aprile 1967, n. 53.

¹⁵⁰ Una traduzione in italiano è reperibile online sul sito dell'Archivio di Diritto e Storia Costituzionali dell'Università di Torino: <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>.

¹⁵¹ Art. 17. - La proprietà essendo un diritto inviolabile e sacro, nessuno può esserne privato, salvo quando la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga e sotto condizione di una giusta e preventiva indennità.

¹⁵² BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XXII, *Furti*, 188.

¹⁵³ «Qual può essere il diritto, che si attribuiscono gli uomini di trucidare i loro simili? Non certamente quello da cui risulta la sovranità, e le Leggi», *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 204.

¹⁵⁴ «È meglio prevenire i delitti che punirgli», *Ibid.*, cap. XLI, *Come si prevengano i delitti*, 262.

¹⁵⁵ «Uno dei più gran freni dei delitti non è la crudeltà delle pene, ma l'infallibilità di esse, [...]. La certezza di un castigo, benché moderato, farà sempre una maggiore impressione, che non il timore di un altro più terribile, unito colla speranza dell'impunità; perché i mali, anche minimi, quando son certi, spaventano sempre gli animi umani», *Ibid.*, cap. XXVII, *Dolcezza delle pene*, 200.

¹⁵⁶ *Ibid.*, cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 220.

le persone, i secondi le cose¹⁵⁷; il delitto più atroce è quello che toglie la vita, l'omicidio¹⁵⁸; con la toga di teorico delle pene ha definito la pena di morte una guerra sproporzionata e innecessaria¹⁵⁹. Nella veste di teorico generale, ha discernito i diritti inerenti alla persona, innanzitutto il diritto alla vita, da altri diritti: «la sicurezza della propria vita è un diritto di natura, la sicurezza dei beni è un diritto di società»¹⁶⁰. Pur di innalzare la vita su un piano superiore, addirittura ha piantato le sue radici nel diritto di natura; probabilmente nel nobile intento di non rimettere questo bene supremo alla mercé del potere, blindandone così la sicurezza.

Rispetto al disdegno del carnefice, Beccaria scrisse «[...] gli uomini nel più segreto dei loro animi, parte, che più d'ogn'altra conserva ancor la forma originale della vecchia natura, hanno sempre creduto non essere la vita propria in potestà di alcuno, fuori che della necessità, che col suo scettro di ferro regge l'universo»¹⁶¹; la sede di questa profonda convinzione può essere collocata nel cuore umano, e per Beccaria è fondamentale che il diritto, in particolare il diritto penale, sia edificato sui principi radicati nelle profondità del cuore e dell'animo umano: «consultiamo il cuore umano e in esso troveremo i principi del vero diritto del sovrano di punire i delitti, poiché non è da sperarsi alcun vantaggio durevole dalla politica morale se ella non sia fondata su i sentimenti indelebili dell'uomo»¹⁶². Essendo la vita il sommo bene, presupposto di ogni diritto, la sua tutela sarebbe intuitiva e autoevidente; a differenza della tutela degli averi, che infatti le persone «non trovano ne' loro cuori ma nelle convenzioni delle società»¹⁶³.

In quelle pagine Beccaria si riferisce alla sicurezza del diritto alla vita, quindi, alla vita messa al riparo dalle prevaricazioni: ogni potere pubblico, innanzitutto quello legislativo, benché legittimato dal voto, viene privato della potestà di

¹⁵⁷ Cfr. anche cap. XX, *Violenze*, 184, «altri delitti sono attentati contro la persona, altri contro le sostanze».

¹⁵⁸ In questa categoria sono comprese poi «tutte le ulteriori sceleraggini», *Ibid.*, cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 220.

¹⁵⁹ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 204.

¹⁶⁰ *Ibid.*, cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 222.

¹⁶¹ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 210.

¹⁶² *Ibid.*, cap. II, *Diritto di punire*, 12.

¹⁶³ *Ibid.*, cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 222.

togliere alla sicurezza del diritto alla vita la dovuta pubblica protezione¹⁶⁴.

Pur riconoscendo alla vita il valore di sommo bene e scrivendo per «strappare dagli spasmi e dalle angosce della morte qualche vittima sfortunata della tirannia o dell'ignoranza», Beccaria non consacra il diritto alla vita ma, come visto, il diritto di essere presunto innocente. Egli non attribuisce alla vita un valore espressamente sacro; forse deliberatamente, per evitare equivoci teologici: non ritiene infatti che il valore politico di questo bene supremo derivi dal fatto che sia *dato da Dio*. La sacralità religiosa della vita aveva condotto filosofi tra cui Locke e Filangieri a sostenerne l'indisponibilità, nonché all'intreccio della dottrina religiosa e penalistica nella stigmatizzazione del suicidio insieme come peccato e come reato. In *Dei delitti e delle pene*, pur evitando di definirla "sacra", la vita è tutelata in modo radicale, non per mezzo di fondamenti teologici, ma attraverso argomenti filosofici, politici e giuridici¹⁶⁵. È probabile che Beccaria abbia intenzionalmente evitato di proclamare la sacralità della vita per sottrarre la questione al terreno teologico dell'indisponibilità e del suicidio, e ricondurla invece a quello politico dell'illegittimità della pena di morte. Non ha invece esitato a conferire una dimensione di sacralità alla presunzione d'innocenza, diritto eminentemente positivo che, per le sue caratteristiche, sfugge ai dibattiti filosofico-politici sull'indisponibilità. Beccaria lo riconduce non al terreno teorico delle dottrine, ma a quello tecnico delle garanzie processuali, dove la sacralità si traduce in effettiva inviolabilità giuridica.

Tuttavia, poiché le attestazioni del sacro nel suo capolavoro rinviano a una dimensione laica – intesa come inviolabilità che non ammette eccezioni legittime nello stato di diritto – si può sostenere che la vita degli accusati e dei condannati sia compresa in quella stessa sfera d'inviolabilità, ossia di *sacralità laica*, che Beccaria riconosce espressamente alla presunzione d'innocenza.

L'individualismo beccariano trova il proprio coronamento nella sacralità laica

¹⁶⁴ Anche Ferrajoli ha raccolto quest'eredità. Egli ha individuato la «sfera del non decidibile», definita come ciò che nessuna maggioranza può decidere. In questo modo ha sottratto la sicurezza dei diritti fondamentali dai mutamenti del diritto positivo. Cfr. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, 2007.

¹⁶⁵ Cfr. AUDEGEAN, *Violenza e giustizia. Beccaria e la questione penale*, Bologna, 2023.

e civile che, contro le «crudeltà consacrat[e] dall'uso»¹⁶⁶, esclude la violazione delle garanzie processuali e delegittima tanto la pena di morte quanto la tortura. Con la triade di Montesquieu, Rousseau e Beccaria si compie il processo di desacralizzazione della violenza e si approda alla sacralità laica dei diritti individuali, di cui non è ammessa alcuna violazione nello stato di diritto. Con il filosofo lombardo si realizza il passaggio decisivo: l'estensione di tale immunità alla vita dei sudditi.

Nel canone beccariano ascendono al trono i diritti di ciascuno; al vertice, quello alla vita, anche la vita dei condannati. Benché egli abbia additato le leggi come «la base della morale umana»¹⁶⁷, ammettendo dunque una sorta di fede civile o di moralità politica, la regola aurea della sua morale illuministica ci prega di amare i diritti e rimane laica, mite, lontana dai sacrifici all'autorità, utile agli individui, specialmente ai più deboli¹⁶⁸; allora Beccaria comanda ai primi di servire gli ultimi. La sua liturgia riporta proprio quella parola più vicina al significato che aveva in Atene, cioè il luogo degli affari pubblici in cui si svolge un'opera di servizio pubblico, di utilità pubblica, in capo ai facoltosi a favore dei bisognosi¹⁶⁹.

La sfera del sacro nella quale insiste è quella giuridica dei diritti di tutti e soprattutto di ciascuno, incompatibile con l'espulsione dalla società per abbandonare alla vendetta degli dèi l'*homo sacer*. Per quanto riguarda il *sacer esto*¹⁷⁰, nel capolavoro beccariano si trovano assiomi che escludono ogni martirio, anche quello politico nelle veci della pena di morte. La «vita uccidibi-

¹⁶⁶ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XVI, *Della tortura*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, cap. XXXVII, *Attentati, complicità, impunità*, 250.

¹⁶⁸ «La maggior parte delle leggi non sono che privilegi, cioè un tributo di tutti al comodo di alcuni pochi». *Ibid.*, cap. XLI, *Come si prevengano i delitti*, 262.

¹⁶⁹ Dal gr *λειτουργία*, der. di *λειτουργός*, comp. di *λήϊτον* «il luogo degli affari pubblici» (der. di *λαός* «popolo») e *ἔργον* «opera». Voce «Liturgia», vocabolario dell'Enciclopedia Treccani.

¹⁷⁰ Si tratta dell'abbandono alla vendetta divina, presente in una «celebre norma di Servio Tullio, tramandata da Verrio Flacco per tramite di Festo, secondo la quale *si parentem pur verbeit ast olle plorasit parens*, [...] *puer divis parentum sacer estod*: "se il figlio batte il padre e questi grida, il figlio sia consacrato alle divinità della casa". SANTALUCIA, *Studi di diritto penale romano*, Roma, 1994, 12. «Colui dunque che contra la città attentava, offendeva gli Dei protettori, e quindi veniva ai medesimi consacrato, e col proprio sangue espiava il suo delitto. Come chi offendeva il padre di famiglia consacrava a' Penati. Questa è la non intesa ragione, per la quale presso le barbare nazioni ogni pubblico reato era delitto sacro e religioso. E perciò osserviamo che nelle regie leggi, e nelle decemvirati sovente la pena de' gravi delitti è la consacrazione agli offesi Numi. *Sacer estod* è la penale sanzione». PAGANO, *Saggi politici dei principi, progressi e decadenza della società*, Lugano, 1831, 104.

le»¹⁷¹ dell'*uomo sacro* in quanto consacrato alla vendetta, divina o umana che sia, non trova spazio nell'opera di Beccaria.

Talune idee religiose asseriscono la sacralità dell'individuo pio; infatti, nel Catechismo¹⁷², ma analogamente anche in Hobbes e in Rousseau, «alla considerazione della vita come valore supremo [...] non ha susseguito una tutela indifferenziata della vita di innocenti e colpevoli»¹⁷³. *Dei delitti e delle pene* è l'apoteosi di un filone di pensiero in cui ornati da un'aureola si trovano i diritti, innanzitutto il diritto alla vita. Nelle tavole canoniche beccariane si nutre riverenza verso i diritti di ciascuno, compresi coloro accusati o condannati per aver commesso un reato.

Nemmeno il timore dell'Index, che lo indusse a pubblicare anonimamente la prima edizione, spinse Beccaria ad abiurare il proprio credo politico: la santità dei diritti individuali. Tale idea di sacralità – riferita al diritto di provare la propria innocenza e, se intesa come inviolabilità da parte del potere, estesa al diritto alla vita, all'immunità dalla tortura e al diritto di difesa – non possiede in lui il valore puramente simbolico della santità delle leggi o dei codici, ma una portata concreta e operativa. Non è una sacralità impersonale né astratta, bensì radicata nella concretezza di ciascun individuo: un principio di immunità personale concepito non per i trattati dei filosofi, ma per essere tradotto in garanzie effettive nei codici dei giuristi, attraverso la tutela della presunzione d'innocenza, del diritto di difesa e la messa al bando della tortura e della pena di morte.

Nella dottrina beccariana, la sacralità della sicurezza del diritto alla vita non equivale all'assolutezza del diritto alla vita. Non si tratta di equiparare ogni forma di far morire, ma di combattere la più assurda e contraddittoria di esse: la pena di morte, inflitta dalle stesse mani del potere pubblico che condanna l'omicidio. L'enfasi posta da Beccaria sulla sicurezza del diritto alla vita mira a respingere con fermezza gli argomenti tradizionalmente invocati dallo Stato

¹⁷¹ Cfr. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.

¹⁷² Il quinto comandamento per i cristiani, il sesto nella Torà, è 'non uccidere'; ma stando al Catechismo, ancora dopo la progressista riforma operata da Papa Francesco per delegittimare la pena di morte, il significato del comandamento continua a essere 'non uccidere l'innocente'. Cfr. EFFER, *La legittimità della pena di morte. Un dibattito ancora aperto*, in *Il Foro italiano*, 2019, 144, 5, parte V.

¹⁷³ EFFER, *La pena in Bianco. Assiologia e deontologia delle pene*, Torino, 50.

per giustificare la pena capitale. Si potrebbe affermare che per lo Stato la vita dei consociati deve essere sacra¹⁷⁴, il che equivale a inviolabile¹⁷⁵. Tale sacralità proscrive violazioni da parte del potere pubblico. La pubblica autorità, per dirla con Beccaria, viene «disarmata di ragioni»¹⁷⁶ per far morire.

Assolvendo al compito del teorico generale del diritto, Beccaria – in linea con Rousseau e in opposizione a Locke – riconosce un dislivello fra i diritti, soprattutto tra quello alla vita e quello alla proprietà, preparando così il terreno per la distinzione, poi sviluppata da Ferrajoli, fra diritti fondamentali e diritti patrimoniali: i primi universali, indisponibili e fondamento dell'uguaglianza; i secondi singolari, disponibili e fondamento delle disuguaglianze¹⁷⁷. Beccaria intendeva proteggere sia la sicurezza sia la libertà, da lui definite quale «inalienabile ed egual patrimonio di ogni cittadino»¹⁷⁸; dunque, nel suo garantismo¹⁷⁹ *ante litteram*, rinviene proprio nell'universalità, nell'inalienabilità e nell'uguaglianza la base di un nucleo essenziali di diritti, una volta catalogati naturali e ora fondamentali.

¹⁷⁴ Gabriella Silvestrini considera che «pur riconoscendo l'inestinguibile amore degli uomini per la vita, egli [Beccaria] non la sacralizza, e proprio evitando di sacralizzare la vita può respingere la legge del taglione, la vita per la vita. In questa prospettiva, la morte inflitta legalmente dallo Stato appare come un male peggiore dell'omicidio privato, un'infrazione "assurda" del divieto di uccidere. Di conseguenza abbiamo qui, più che una rottura epistemologica, una rottura etico-politica: è in questione l'identità stessa di una "politica morale", una politica che si sottomette incondizionatamente alle leggi che essa stessa impone e si fonda non sull'assolutezza della difesa della vita, ma sull'assolutezza del divieto di uccidere e, soprattutto, di infliggere crudeltà inutili». Cfr. SILVESTRINI, *L'impensato di Cesare Beccaria: pena di morte e tortura a partire da Derrida e Foucault*, in *Beccaria*, 2019, V, 116. Infatti, Beccaria non sacralizza la vita in senso teologico. Tuttavia, questa rinuncia alla sacralizzazione trascendente non esclude una forma di sacralità laica e civile. Proprio perché sublima la vita in una dimensione politica e razionale, egli respinge la legge del taglione. La sua intransigenza non si fonda sull'assolutezza del divieto di uccidere (egli si mostra, anzi, comprensivo verso l'infanticidio; cfr. cap. XXXI, *Delitti di prova difficile*), bensì sull'assolutezza della proscrizione della pena di morte. In tal senso, si può sostenere che Beccaria abbia traslato la sacralità della vita in chiave laica, facendone il limite stesso del potere punitivo.

¹⁷⁵ Così è stato recepito nell'Europa abolizionista della pena di morte. In particolare, nell'articolo 2 della Costituzione italiana: «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo», fra i quali la giurisprudenza della Corte costituzionale elenca il diritto alla vita. Corte cost., 21 giugno 1979, n. 54; e Corte cost., 27 giugno 1996, n. 223.

¹⁷⁶ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XLII, *Delle scienze*, 268.

¹⁷⁷ Cfr. FERRAJOLI, *La costruzione della democrazia. Teoria del garantismo costituzionale*, Bari-Roma, 2021, 121.

¹⁷⁸ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XXX, *Processi e prescrizioni*, 222.

¹⁷⁹ Per lo stato attuale del garantismo cfr. FERRAJOLI, *Giustizia e politica. Crisi e rifondazione del garantismo penale*, Bari-Roma, 2024.

Mentre talvolta i credi si presentano antagonisti, l'Illuminismo, con la sua visione dell'individuo, «ha contribuito a stabilire il fondamento ideologico per una serie universale di diritti umani che rimane separata e al di là delle differenze teologiche e dogmatiche delle fedi religiose in competizione fra di loro»¹⁸⁰. Nella dottrina dei diritti umani non ci sono i dannati. Beccaria, infatti, predica la buona novella della difesa dei diritti umani, i quali «hanno istituzionalizzato la sacralità individuale globalmente: essi riguardano tutte le persone in ragione di un'umanità universalmente condivisa»¹⁸¹. Questa sacralizzazione «ha riconfigurato la responsabilità degli Stati nei confronti dei propri cittadini: giustiziare un individuo è una profanazione di un'entità sociale sacra»¹⁸².

In origine, il sacro apparteneva alla sfera dello spirito e dell'immateriale; con Beccaria, anche la vita umana nella sua materialità diviene inviolabile e, in un senso nuovo, sacra: un senso in cui *sacer* significa solo rendere sacro, giammai esecrare. Questo passaggio – dalla santità degli dèi e dei beati, alla sacralità delle leggi in Rousseau, fino a quella dei diritti individuali in Beccaria – rappresenta un passaggio eminente della laicizzazione del diritto e del compimento della modernità giuridica: il trasferimento del sacro dall'ordine divino all'ordine giuridico delle garanzie.

Sulla scia di Montesquieu, Beccaria pone le basi del garantismo penale che, rispetto alla pena, si possono riassumere in cinque postulati che fissano i limiti del potere punitivo e vincolano il contenuto delle leggi: la separazione tra Stato e Chiesa e, conseguentemente, tra reato e peccato; la disgiunzione tra crudeltà e deterrenza; la legislazione come strumento di contrasto alla violenza, volta a delineare e difendere la massima libertà e la massima sicurezza dei diritti possibile, nonché a definire i doveri dei titolari del potere; il riconoscimento della dignità personale del destinatario della pena, chiamata a prevalere su esigenze di vendetta, di difesa sociale o di riforma morale; infine, l'incessante processo di umanizzazione del diritto penale e della punizione.

¹⁸⁰ MATHIAS, *The Sacralization of the Individual*, in *American Journal of Sociology*, 118, 5, 2013, 1255.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Sulla sacralizzazione dell'individuo cfr. HANS, *Punishment and Respect*, in *Journal of Classical Sociology*, 2008, 8, 159-177; CASANOVA, *The Sacralization of the Humanum*, in *International Journal of Politics, Culture and Society*, 1999, 13.

Quelle tesi sul fondamento politico del potere punitivo suscitarono dissensi sin dalla loro divulgazione; «nel volume *Il dritto di punire*, pubblicato a Napoli nel 1772, il monaco Antonio Silla definiva un “abbaglio” la de-sacralizzazione del potere punitivo, dalla quale discendevano, a suo avviso, la velleitaria pretesa del marchese di ergersi ad “avvocato dell’umanità” (attraverso la mitigazione delle pene) e l’altrettanto pernicioso esclusione dei peccati dalla trattazione dei delitti». È giusto sottolineare «la potenzialità dissacratrice»¹⁸³ dell’opera di Beccaria nei confronti del potere punitivo, già anticipata in Rousseau; tuttavia, in *Dei delitti e delle pene* non si assiste soltanto a un processo di de-sacralizzazione del potere, ma anche all’approfondimento di un nuovo nucleo di sacralità laica delle leggi, anch’esso già affiorante nel pensiero rousseauiano. La differenza è che Beccaria non attribuisce carattere sacro al patto – che rimane un momento ipotetico – bensì solo al suo esito concreto, la legge, concepita come duplice garanzia: limite di ogni potere e tutela dei diritti di tutti, compresi accusati e colpevoli.

Della venerabilità dei diritti di ciascuno – alla vita, alla presunzione d’innocenza, al diritto di difesa e all’immunità dalla tortura – intesa in senso operativo come sacralità tangibile, equivalente a immunità, Beccaria rimane orante e «patrocinatore (se non patrono)»¹⁸⁴.

5. *Dio, religione e abuso della religione*. Una rilettura apologetica dell’Illuminismo lo vuole rappresentare quale «frutto maturo della teologia cristiana»¹⁸⁵. Per rifiutare questa tesi Rother ricorda le definizioni di Illuminismo e di religione, fatte da Kant e da Holbach: il primo qualifica l’Illuminismo come dottrina che consente l’autonomia di pensiero, specialmente rispetto alla superstizione della religione; il secondo connota la religione quale strumento di dominio politico che ha ingannato gli uomini per governarli più facilmente. Quelle di Holbach sono critiche inequivocabili e Ro-

¹⁸³ MILETTI, *Beccaria e la fondazione della scienza penale. origine settecentesca di un equivoco*, *Criminalia*, 2013, 194 e 189.

¹⁸⁴ Prendo ispirazione, anche nel titolo, dalle parole di Antonio Gurrado, in GURRADO, *Voltaire juge de Jean-Jacques*, cit., 21.

¹⁸⁵ Cfr. ROTHER, *Beccaria critique de la religion*, in *Beccaria. Revue d’histoire du droit de punir*, 2019, 5, 61-73.

ther afferma di non avere dubbi sul fatto che anche Beccaria sia stato un critico della religione¹⁸⁶. Qualche dubbio, invece, è lecito nutrirlo.

Beccaria, sì, ha contribuito alla teorizzazione dello Stato moderno laico, non per il plurale riservato a «le religioni», uscito dalla penna di Verri in *A chi legge*¹⁸⁷, ma per la critica ai monopoli di fede e alla confusione fra gli affari del cielo e quelli umani¹⁸⁸. Sembrerebbe, però, che la sua critica prenda di mira non la religione, ma la strumentalizzazione e l'abuso della religione¹⁸⁹.

Riprendendo l'analisi della ricchezza lessicale del capolavoro beccariano, si ravvisa che egli è riuscito ad approfondire ulteriori distinzioni rispetto a quelle più studiate fra Stato e Chiesa e fra reato e peccato, ossia, è riuscito a discernere Dio, religione e abuso della religione. A ben vedere, a Dio riserva lode, quale «Essere perfetto, e creatore, che si è riserbato a sé solo il diritto di essere Legislatore, e Giudice nel medesimo tempo, perché egli solo può esserlo senza inconveniente»¹⁹⁰. Nella descrizione di questo essere onnipotente si aggiunge che elargisce la divina giustizia con pene eterne a chi disubbidisce e allora «qual sarà l'insetto che oserà supplire alla divina giustizia, che vorrà vendicare l'Essere, che basta a se stesso, che non può ricevere dagli oggetti impressione alcuna di piacere, o di dolore, e che solo tra tutti gli Esseri agisce senza reazione?»¹⁹¹.

Rispetto alla religione, già nella stesura della prima e anonima pubblicazione di *Dei Delitti e delle pene* del 1764 si faceva riferimento alla «luce della religione»¹⁹². Inoltre, fra i mezzi «efficaci per prevenire il pericoloso addensamento delle popolari passioni» vengono annoverati, insieme alla pubblica illuminazione delle strade e alle guardie distribuite lungo la città, anche «i semplici e morali discorsi della Religione riservati al silenzio, ed alla sacra tranquillità dei tempj protetti dall'autorità pubblica»¹⁹³. Da questa dichiarazione si evince, da

¹⁸⁶ «Beccaria était sans aucun doute un critique de la religion; toutefois, son but n'était pas le contenu de la foi chrétienne, mais la séparation de la sphère religieuse et de la sphère séculière». *Ibid.*

¹⁸⁷ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., *A chi legge*, 100.

¹⁸⁸ Cfr. *infra* la nota 203.

¹⁸⁹ Critica parimenti segnalata da Rother.

¹⁹⁰ Inoltre, l'unico che può punire dopo la morte. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. VII. *Errori nella misura delle pene*, 132.

¹⁹¹ *Ibid.*, cap. VII. *Errori nella misura delle pene*, 132.

¹⁹² *Ibid.*, cap. XXXI. *Delitti di prova difficile*, 226.

¹⁹³ *Ibid.*, cap. XI, *Della tranquillità pubblica*, 146.

una parte, una sfera privata e intima della religione e, dall'altra, la sfera pubblica volta a tutelare i templi, vale a dire, a tutelare la libertà di culto. Beccaria, poi, è giunto a definire i «sentimenti di religione» quale «unico pegno dell'onestà della maggior parte degli uomini»¹⁹⁴. Con un successivo intervento sul testo, rispetto a quanto aveva scritto sull'adulterio, egli aggiunse un'allusione all'effetto che nell'animo umano ha la «vera religione», che fa risparmiare ulteriori riflessioni sull'argomento a chi in essa vive, poiché questi «ha più sublimi motivi, che correggono la forza degli effetti naturali»¹⁹⁵.

Anche l'abuso della religione era già presente nella prima edizione, in forma più o meno velata, come nella segnalazione de «i fanatici sermoni, che eccitano le facili passioni della curiosa moltitudine»¹⁹⁶, illeciti in quanto turbano la pubblica tranquillità. Invece, in forma palesata, lo si trova in due capitoli cruciali, quello sulla tortura e quello sulla pena di morte. Beccaria definisce la tortura come un uso comune alla maggior parte delle Nazioni, fondato su idee religiose, e più propriamente come un abuso che «non dovrebbe esser tollerato nel decimottavo secolo»¹⁹⁷. Poi aggiunge che anche la pretesa della confessione quale prova regina ha parimenti origine in idee religiose, perché «nel misterioso Tribunale di penitenza la confessione dei peccati è parte essenziale del Sacramento». Proprio a quel punto del discorso si rende noto al lettore per la prima volta l'abuso di un credo: «Ecco come gli uomini abusano dei lumi più sicuri della rivelazione; e siccome questi sono i soli che sussistono nei tempi d'ignoranza, così ad essi ricorre la docile umanità in tutte le occasioni, e ne fa le più assurde e lontane applicazioni»¹⁹⁸.

Sempre palese è il dito puntato sull'abuso della religione proprio all'interno dell'illustre capitolo sulla pena di morte, nel quale essa è desacralizzata. In un passaggio collocato verso la conclusione del capitolo – dopo aver mostrato come l'esortazione al facile pentimento e la promessa di eterna felicità attenuino nell'animo del condannato l'orrore della morte come pena – Beccaria

¹⁹⁴ «Il giuramento diviene a poco a poco una semplice formalità, distruggendosi in questa maniera la forza dei sentimenti di religione, unico pegno dell'onestà della maggior parte degli uomini». *Ibid.*, cap. XVIII, *Dei giuramenti*, 178.

¹⁹⁵ *Ibid.*, cap. XXXI, *Delitti di prova difficile*, 226.

¹⁹⁶ *Ibid.*, cap. XI, *Della tranquillità pubblica*, 146.

¹⁹⁷ *Ibid.*, cap. XVI, *Della tortura*, 166.

¹⁹⁸ *Ibid.*, cap. XVI, *Della tortura*, 166.

scrive:

L'assassinio, che ci viene predicato come un terribile misfatto, lo veggiamo pure senza ripugnanza, e senza furore adoperato. Prevalghiamoci dell'esempio. Ci pareva la morte violenta una scena terribile nelle descrizioni che ci venivan fatte, ma lo vediamo un affare di momento. Quanto lo sarà di meno in chi, non aspettandola, ne risparmia quasi tutto ciò che ha di doloroso. Tali sono i funesti paralogismi, che se non con chiarezza, confusamente, almeno, fanno gli uomini disposti ai delitti, nei quali, come abbiamo veduto, l'abuso della Religione può più della Religione medesima¹⁹⁹.

Con le successive revisioni di *Dei delitti e delle pene*, Beccaria afferma che si abusa della religione più che di qualsiasi altra cosa. Egli lo fa proprio nel contesto della critica agli inutili giuramenti, anch'essi derivati da un immaginario religioso. Tale obbligo di giurare, osserva, è contrario all'istinto di autoconservazione dell'uomo e «non ha mai fatto dire la verità ad alcun reo». Ancora una volta, Beccaria esamina le pratiche ispirate alla religione non dal punto di vista di chi esercita il potere punitivo, ma di chi lo subisce, cogliendone l'origine, smascherandone le contraddizioni nella prassi e tralasciandone le giustificazioni teoriche:

Una contraddizione fralle leggi e i sentimenti naturali all'uomo nasce dai giuramenti che si esigono dal reo, acciocché sia un uomo veridico, quando ha il massimo interesse di esser falso; quasi che la religione non tacesse nella maggior parte degli uomini quando parla l'interesse. L'esperienza di tutt'i secoli ha fatto vedere che essi hanno più di ogni altra cosa abusato di questo prezioso dono del cielo. E per qual motivo gli scellerati la rispetteranno, se gli uomini stimati più saggi l'hanno sovente violata? Troppo deboli, perché troppo remoti dai sensi, sono per il maggior numero i motivi che la religione contrappone al tumulto del timore ed all'amor della vita. Gli affari del Cielo si reggono con leggi affatto dissimili da quelle che reggono gli affari umani. E perché comprometter gli uni cogli altri? E perché metter l'uomo nella terribile contraddizione, o di mancare a Dio, o di concorrere alla propria rovina? talché la legge, che obbliga ad un tal giuramento, comanda o di essere cattivo cristiano o martire²⁰⁰.

¹⁹⁹ *Ibid.*, cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 212.

²⁰⁰ *Ibid.*, cap. XVIII, *Dei giuramenti*, 178.

Beccaria distingue Stato e chiesa, politica e religione e «questa separazione rende possibile infatti una visione politica non solo delle questioni morali, ma anche della religione stessa, che viene a essere concepita come una delle forze sociali che fanno agire gli esseri umani»²⁰¹. Forza alla quale Beccaria, come visto, riconosce qualche pregio; forza che, però, può essere depotenziata, stando a quanto esposto nel brano, per due ragioni. La prima si verifica quando nell'uomo freme una passione intensa, un suo sentimento naturale, come l'attaccamento al «massimo fra tutti i beni, la vita»²⁰²; allora la religione tace. La seconda dipende dal fatto che l'uomo, nella dottrina beccariana, tende al disordine morale e, dunque, saggi e stolti non si sono fatti scrupoli di abusare della religione: i potenti per legittimare i loro ruoli e i sudditi per scampare le sanzioni, e questo banalizza il *prezioso dono del cielo*. Con un realismo lucido, e sempre dall'angolo di chi subisce il potere punitivo, si rileva che l'uomo può mentire anche se ha pronunciato il giuramento assertorio con la mano posata sulla croce o sulla Bibbia.

Anche nel suddetto passaggio sul giuramento si coglie l'influsso di Rousseau, che, nella descrizione del terzo tipo di religione, biasima le società in cui si pretende ubbidienza parimenti ai comandi della patria terrena e celeste, scatenando nei cittadini uno scontro fra i loro oneri spirituali e civili e di conseguenza impedendo loro «di poter essere contemporaneamente devoti e Cittadini»²⁰³. La critica di Rousseau contro la religione del prete si fonda sul fatto che «tutto ciò che infrange l'unità sociale non vale nulla; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso non valgono nulla»²⁰⁴. Anche nel suo *Émile* critica le società che pongono l'uomo «costantemente in contraddizione con se stesso»²⁰⁵. Su quella scia, mettere l'uomo in quella penosa contraddizione è censurato nell'opera beccariana come qualcosa di riprovevole.

Oltre a quelle sull'abuso della religione, Beccaria riserva appuntite critiche

²⁰¹ AUDEGEAN, *Violenza e giustizia*, cit., 153.

²⁰² BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 204.

²⁰³ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 135.

²⁰⁴ *Ibid.*, 126.

²⁰⁵ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, cit., 249-250.

contro la Chiesa di Roma²⁰⁶, poiché anziché rimanere separata, era collusa con lo Stato nell'irregolarità, nella crudeltà e negli abusi delle procedure. Inoltre, per la confusione fra delitto e peccato, per le persecuzioni, per l'atrocità delle sanzioni che benedivano, per la stigmatizzazione della scienza e la filosofia. Rispetto all'operato dell'Inquisizione, al posto della glossolalia di chi intende abbellire il discorso, Beccaria preferisce la narrazione nuda e cruda in cui dolore e crudeltà sono tangibili:

Chiunque leggerà questo scritto accorgerassi, che io ho ommesso un genere di delitti, che ha coperto l'Europa di sangue umano, e che ha alzate quelle funeste cataste, ove servivano di alimento alle fiamme i vivi corpi umani, quand'era giocondo spettacolo, e grata armonia per la cieca moltitudine l'udire i sordi confusi gemiti dei miseri che uscivano dai vortici di nero fumo, fumo di membra umane, fra lo stridere dell'ossa incarbonite e il friggersi delle viscere ancor palpitanti. Ma gli uomini ragionevoli vedranno che il luogo, il secolo e la materia non mi permettono di esaminare la natura di un tal delitto. [...] Io non parlo che dei delitti che emanano dalla natura umana e dal patto sociale, e non dei peccati, dei quali le pene, anche temporali, debbono regolarsi con altri principj, che quelli di una limitata filosofia²⁰⁷.

Il capitolo schernisce gli orrori dei supplizi e, di sfuggita, lascia intendere che i peccati potrebbero essere puniti con sanzioni temporanee, dunque terrene, ma esclude che esse siano imposte dall'autorità civile. Non è compito dell'uomo punire i peccati. Semmai le sanzioni per i peccati sarebbero irrogate da Dio stesso, secondo principi divini e non filosofici né tantomeno legislativi. Dio, però, a differenza dei fallibili umani, saprebbe quando punire e quando perdonare²⁰⁸.

²⁰⁶ Anche Rousseau è stato critico nel suo *Emilio*, sul quale Voltaire commenta che include «una quarantina di pagine contro il Cristianesimo fra le più ardite che siano mai state scritte», riferendosi alla *Professione di fede del Vicario Savoiardo*. Cfr. GURRADO, *Voltaire juge de Jean-Jacques*, cit. In realtà Derathé chiarisce che non erano critiche verso la religione cristiana: «Tous ceux qui l'accusèrent d'avoir attaqué le christianisme dans la Profession de foi du Vicaire savoyard lui parurent suspects de perfidie, car il ne voulut jamais convenir qu'un lecteur de bonne foi pût trouver dans cet écrit des attaques contre la religion chrétienne». Cfr. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et le christianisme*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1948, 53,4, 379-414, <http://www.jstor.org/stable/40899370>.

²⁰⁷ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XXXIX, *Di un genere particolare di delitti*, 256.

²⁰⁸ «La gravità del peccato dipende dalla imperscrutabile malizia del cuore. Questa da esseri finiti non può senza rivelazione sapersi. Come dunque da questa si prenderà norma per punire i delitti? Potrebbon in questo caso gli uomini punire quando Iddio perdona, e perdonare quando Iddio punisce. Se gli

6. *Il Dio della mansuetudine*. Già all'alba del XVI secolo, Grozio rammentava che «non bisogna punire peccati che non riguardano né direttamente né indirettamente la società umana, o alla cui punizione nessun uomo ha alcun interesse. Poiché infatti ciò non gioverebbe agli uomini, non c'è motivo di non lasciare a Dio la vendetta di tali peccati, a Colui, dico, che ha una scienza infinita per svelarli, un'equità sovrana per giudicarli e un potere illimitato di punirli»²⁰⁹.

Quel passaggio invoca il Dio della vendetta²¹⁰. Beccaria, invece, non invoca il Dio dell'ira e della vendetta dei Salmi, né quello dell'espiazione o del taglione veterotestamentario, ma esalta le qualità neotestamentarie. Lo fa sin dalla prima edizione del suo capolavoro, e lo fa contrapponendo un attributo divino sia alla crudeltà del clero sia a frutti marci dei secoli precedenti: «I Ministri della verità Evangelica lordando di sangue le mani, che ogni giorno toccavano il Dio di Mansuetudine, non sono l'opera di questo secolo illuminato, che alcuni chiamano corrotto»²¹¹. Beccaria palesa le contraddizioni di versare sangue nel nome di un Dio così descritto. Egli torna sulla mitezza per ribadire che lo «spirito di mansuetudine e fraternità [è] comandato dalla ragione e dall'autorità che più veneriamo»²¹². Sono diverse le percezioni del *Christ des Lumières*²¹³. Il filosofo lombardo forse ci ha lasciato la sua, dato che con la mansuetudine sembra riferirsi proprio a Gesù, il quale, stando all'asserito del Vangelo, definisce sé stesso mansueto²¹⁴. Quest'attributo divino è esaltato anche nell'opera dell'*immortale presidente*: «Il cristianesimo è per Montesquieu

uomini possono essere in contradizione coll'Onnipossente nell'offenderlo, possono anche esserlo col punire», *Ibid.*, cap. VII, *Errori nella misura delle pene*, 133-134.

²⁰⁹ GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, Amsterdam, 1724, 596.

²¹⁰ Un riferimento attenuato si trova anche in Montesquieu, che classifica così i delitti: «Vi sono quattro tipi di delitti. Quelli della prima specie offendono la religione; quelli della seconda, i costumi; quelli della terza, la tranquillità; quelli della quarta, la sicurezza dei cittadini. Le pene che si infliggono devono derivare dalla natura di ciascuna di queste specie. [...] Nelle cose che turbano la tranquillità o la sicurezza dello Stato, le azioni nascoste sono di competenza della giustizia umana; ma in quelle che offendono la Divinità, quando non c'è azione pubblica, non c'è neppure materia di reato: tutto avviene tra l'uomo e Dio, che conosce la misura e il tempo della sua vendetta». Cfr. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, cit., Libro XII, cap. IV, 1283, 1285.

²¹¹ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. V, *Oscurità delle leggi*, 124.

²¹² *Ibid.*, cap. XXXIX, *Di un genere particolare di delitti*, 256.

²¹³ Cfr. COTTRET, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1680-1760)*, Paris, 1990.

²¹⁴ Matteo 11,29: «[...] imparate da me, perché io sono mansueto e umile di cuore [...]».

una religione dell'amore e della mitezza»²¹⁵.

Rousseau, dal canto suo, mentre denomina *cristianesimo Romano* l'inammissibile terzo tipo di religione, chiama «Cristianesimo»²¹⁶ *tout court* il tipo che considera più genuino, cioè, la religione dell'uomo. Tuttavia, egli bada bene a chiarire che non parla del cristianesimo «attuale, ma quello del Vangelo, che è del tutto differente dal primo. Attraverso tale Religione santa, sublime, veritiera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli e la società che li unisce non si scioglie neppure con la morte»²¹⁷. Anche nel *Contratto sociale* si fa a meno del Dio inesorabile e vendicatore del Pentateuco. Nella glossa di Rousseau, che benedice la fede pura, spicca la fratellanza del Vangelo. Non solo. Vivendo quella fede in modo genuino, per devozione e non per dovere, si manterrebbero separati chiese e Stati e dunque ministri di culto e soldati; di conseguenza non esisterebbero persecuzioni né crociate: «il Vangelo non istituisce affatto una Religione nazionale, ogni guerra santa è impossibile tra i Cristiani»²¹⁸.

²¹⁵ CASADEI-FELICE, *Per una filosofia del limite. Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche, 14, 1, luglio/settembre 2008, 10. Disponibile online: <https://www.bibliomanie.it/?p=7997>. Gli autori, richiamando Cotta, analizzano lo sviluppo del pensiero di Montesquieu sul rapporto fra religione e politica: «Da una posizione iniziale che vedeva nella religione un *semplice instrumentum regni*, grazie al quale (con un'anticipazione quasi marxiana) le masse ignoranti sono tenute sottoposte, nelle *Lettres persanes* si fa strada il riconoscimento dell'importanza della religione (in specie di quella naturale, ma anche di quelle positive) come potente fattore di ordine e coesione sociale. Infine, nell'*Esprit des lois* Montesquieu sviluppa un discorso più articolato e sistematico: per ciascuna forma di governo individua lo specifico apporto della religione. Nella repubblica la religione accresce la sacralità delle leggi ed ispira l'amore di patria; nella monarchia, costituendo una delle più forti basi dei poteri intermedi, contribuisce ad impedire la degenerazione verso il dispotismo; infine, nel dispotismo, se da un lato contribuisce a rafforzare l'obbedienza dei sudditi, dall'altro vi introduce un elemento di stabilità che, in un regime che invece di per sé ne manca, attenua almeno in parte il carattere più estremo dello stesso» (p. 7). Gli autori, ricostruendo gli snodi del pensiero di Cotta e i suoi dissensi con Shackleton, ribadiscono che Montesquieu, più che deista, sarebbe rimasto sostanzialmente fedele al cristianesimo; in ogni caso, egli può essere considerato il teorico del «pluralismo partitico» e del «pluralismo politico e sociale» (pp. 3-4). Inoltre, il tema della felicità terrena «interessa lo scienziato della politica Montesquieu, a tal punto da farne probabilmente anche il primo grande "sociologo delle religioni"» (p. 13).

²¹⁶ ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., 137.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Questo è il brano completo: «Ci si dice che le truppe cristiane sono eccellenti. Lo nego. Qualcuno può mostrarmene di simili? Per quanto mi riguarda non conosco affatto delle truppe Cristiane. Mi si citeranno le crociate. Senza dibattere sul valore dei Crociati, osserverò che, lungi dall'essere dei Cristiani, erano soldati dei preti e Cittadini della Chiesa: combattevano per la sua patria Spirituale, che essa, non si sa in che modo, aveva reso temporale. A ben guardare, ciò rientra nel paganesimo; dato che il

Sia nell'ambito dei reati sia in quello del processo e delle pene, tante tradizioni giuridiche erano innalzate su postulati di origine metafisica o prettamente religiosa e Beccaria lo ha descritto a chiare lettere. Eppure, la distinzione che il filosofo fece fra Dio, religione e abuso della religione gli consentì di ben dire del primo, alla luce del Nuovo Testamento, rinunciando alla più diffusa strategia di sventolare il Dio della vendetta e la retorica della rivalsa condensata nel taglione; di fare qualche omaggio alla seconda, forse talvolta per convinzione di un qualche valore in sé, talvolta come riverenza al potere ecclesiastico; e, infine, di smascherare la terza.

Se Beccaria aveva fede di certo non l'ha strumentalizzata, cosa che aveva in ripudio, e tantomeno ha fondato la delegittimazione della crudeltà, della tortura e della pena di morte su discorsi di fede, grazia e perdono, sul comandamento di 'non uccidere', sulla sacralità della vita nella Bibbia in quanto creata da Dio. Con molto coraggio ha fatto più riferimento a sé stesso che a Dio: io credo, io penso, io dico²¹⁹. Lo fece molto spesso, nella mirabile opera che, così facendo – e forse era questo l'impellente bisogno del filosofo – ha posto le basi della teoria dei delitti, dei processi e delle pene, le fondamenta del dover essere penale come una questione tutta umana, tutta politica. Alla

Vangelo non istituisce affatto una Religione nazionale, ogni guerra santa è impossibile tra i Cristiani». *Ibid.*, 138.

²¹⁹ Basteranno alcuni esempi: «*E per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gl' interessi particolari, che senz' esso si scioglierebbono nell'antico stato d'insociabilità*», BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. II, *Diritto di punire*, 114; «[...] le pene, che io chiamerei ostacoli politici», cap. VI, *Proporzione fra i delitti e le pene*, 128; «io parlo di probabilità in materia di delitti, che per meritar pena debbono essere certi», cap. XIV, *Indizj e forme di giudizi*, 156; «Ma io aggiungo di più, ch'egli è un voler confondere tutti i rapporti l'esigere che un uomo sia nello stesso tempo accusatore ed accusato [...]», cap. XVI, *Della tortura*, 164; «io credo importante il distinguere il fallito doloso dal fallito innocente», cap. XXXIV, *Dei debitori*, 240. Inoltre, sulla pena di morte: «io non veggo necessità alcuna di distruggere un cittadino se non quando la di lui morte fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti, secondo motivo per cui può credersi giusta e necessaria la pena di morte»; si tratta di una clausola impossibile, che non ne autorizza eccezionalmente l'imposizione, ma anzi la esclude, poiché la sua opera mostra che la pena capitale non costituisce un deterrente per i terzi. Parimenti, anche il primo esempio proposto da Beccaria non la giustifica, ma la esclude, poiché si colloca fuori dallo stato di diritto e nel contesto dell'anarchia o della guerra: «quando anche privo di libertà egli abbia ancora tali relazioni e tal potenza che interessi la sicurezza della nazione; quando la sua esistenza possa produrre una rivoluzione pericolosa nella forma di governo stabilita», cap. XXVIII, *Della pena di morte*, 204.

fine, la fratellanza può essere puramente civile²²⁰.

Fatte salve alcune significative eccezioni²²¹, «la dottrina penale è stata influenzata maggiormente dal paradigma vendicativo: nel nome del Dio della Bibbia, il taglione prese il sopravvento sulla pietà; nel nome delle dee della mitologia, prevalentemente ellenica e romana, la tagliente spada prevalse sulla bilancia. In questo pantheon si è affermato come un dogma il legame fra il peccato, il reato e la spada. Fino ai nostri giorni, anziché “beati i misericordiosi”, del discorso della montagna, o “non rendete a nessuno male per male”, della lettera ai Romani, è divenuto proverbiale ‘occhio per occhio’, del Pentateuco»²²².

Al posto del malaugurato ruolo di vendicatori della divinità, al posto della spada sguainata senza fodero e della rivalsa e del taglione, all'interno del paradigma beccariano troviamo un potere limitato da criteri che vagliano la legittimità di reati, processi e pene; per quanto riguarda le sanzioni: «perché una pena sia giusta non deve avere che quei soli gradi d'intensione che bastano a

²²⁰ «L'uomo illuminato [...], assuefatto a contemplare l'umanità dai punti di vista più elevati, avanti al lui la propria Nazione diventa una famiglia di uomini fratelli». *Ibid.*, cap. XLII, *Delle scienze*, 270.

²²¹ Herman Bianchi, tra i principali fondatori della giustizia restaurativa nell'Europa del secondo dopoguerra, trasse ispirazione dalla Bibbia per ripensare nozioni cardine quali giustizia, pena, retribuzione e colpevolezza, e per introdurre nel linguaggio penalistico l'idea di una possibile ricomposizione dei rapporti. Cfr. BIANCHI, *Justice as Sanctuary: Toward a New System of Crime Control*, Eugene, 2010. Si veda anche JACQUES, *Punishment and Restorative Justice from a Biblical Perspective: The Intellectual Heritage of Herman Bianchi*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 2016, 78, 4, 807-850. Analogamente, Eusebi ricollega le virtù cristiane ai valori che possono orientare il diritto penale in senso restaurativo: «la giustizia non si esprime in atti di reciprocità o ritorsione, ma in un agire riferito al male e tuttavia radicalmente altro rispetto al male; in un agire che non si struttura sul modello del male compiuto e, pertanto, ha una sua intrinseca dimensione di autonomia, cioè di gratuità, dinanzi al male». In questa prospettiva, «Giustizia secondo la Bibbia è quindi rimanere fedeli, come Dio (l'unico davvero giusto), al bene dinanzi al male». EUSEBI, *La chiesa e il problema della pena*, Brescia, 2014, 147 ss. Più di recente, Donini ha ricondotto la giustizia riparativa al solco del cristianesimo, muovendo dalle esortazioni evangeliche di Gesù a non giudicare (Matteo 7,2; Luca 6,37): «Raramente questo precetto è stato interpretato come delegittimazione della giustizia umana, dei tribunali. Il teologo tedesco Eugen Drewermann, famoso per i suoi commenti alle parabole evangeliche in chiave di psicologia del profondo, e il suo impegno pacifista, ha dedicato tre corposi volumi al non giudicare (*Richtet nicht! Strafrecht und Christentum*, Bd. 1-3, Patmos, 2021-2023), che contengono una storia millenaria del rapporto tra Cristianesimo e diritto penale. Senza entrare ora nel merito dell'afflato riconciliativo della giustizia riparativa come esito contemporaneo di quella storia (cfr. il vol. 3 dell'opera), è ben possibile ritenere che il contenuto autentico del non giudicare sia declinabile come un avviso drammatico alla giustizia punitiva, a quella penale, che si spinge ben oltre la responsabilità per i fatti commessi, e oltre la valutazione sulla pericolosità di un autore, per indagarne l'anima, gli *interni*, l'atteggiamento interiore, la c.d. colpevolezza. Un monito perenne e non nuovo». DONINI, *Nolite iudicare. Non giudicate*, in www.sistemapenale.it, 12 febbraio 2025.

²²² EFFER, *La pena in bianco*, cit., 22.

rimuovere gli uomini dai delitti» e, serbata la proporzione, bisogna prediligere le pene che fanno «una impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini, e la meno tormentosa sul corpo del reo»²²³. Si tratta di criteri razionali e pragmatici. Beccaria ridefinisce i contorni della questione punitiva: questione umana che non discende da principi metafisici e non riposa su un ordine naturale.

Tornando al punto di partenza sul rapporto fra religioni e società, per cogliere l'influenza della Bibbia basta domandarci in quale anno ci troviamo. Il nostro calendario, però, non parte con la genesi della vita umana sulla terra;

il nostro sistema cronologico non conta gli anni partendo da un certo punto iniziale e seguendo una numerazione che progredisce unicamente verso il futuro. Il nostro calendario differisce così, ad esempio, dalla cronologia di Sesto Giulio Africano introdotta all'inizio del III secolo d.C. e dal calendario giudaico che crede di poter fissare cronologicamente la creazione del mondo e assegnarli l'asta dell'anno 1 continuando poi a contare semplicemente con ritmo progressivo. Esso non parte da un punto iniziale, ma da un punto centrale. Questo centro è un fatto accessibile alla ricerca storica e può venir fissato cronologicamente, se non con estrema precisione, almeno con uno scarto di alcuni anni: la nascita di Gesù Cristo. Da questo punto si partono in direzione opposta due numerazioni, l'una che si spinge verso il futuro, l'altra che risale verso il passato²²⁴.

Questa datazione, imposta nel XIII secolo²²⁵, è il sistema cronologico che accomuna l'Occidente. Anche se i rivoluzionari francesi tentarono di abolirlo²²⁶, oggi si capisce che la familiarità del calendario cristiano si considera soltanto una convenzione, ormai acquisita e canonizzata dall'uso, che non implica affatto «delle affermazioni fondamentali della teologia neotestamentaria relative al tempo e alla storia»²²⁷. Ebbene, proprio come il nostro calendario divide il tempo fra passato e futuro, partendo non dall'inizio ma da un punto centrale, la questione penale, in quanto dover essere dei delitti, del processo e delle pene come una questione politica e umana, parte da un punto centrale, *Dei*

²²³ BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XII, *Fine delle pene*, 150.

²²⁴ CULLMAN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, 2005, 39.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, 41.

²²⁷ *Ibid.*

delitti e delle pene, che vuole lasciare alle spalle l'*ancien régime* e spinge in avanti verso l'umanizzazione del sistema punitivo. Purtroppo, l'evoluzionismo giuridico è una pia illusione: poiché riformare non significa migliorare e l'avanzamento della cultura non implica l'avanzamento dell'ordinamento giuridico punitivo²²⁸, un *nouveau régime* non sembra appartenere al presente ma pare piuttosto un miraggio che ci mostra un futuro tutto da costruire.

Beccaria, attento allo stile, ha contemplato l'umanità dai punti di vista più elevati²²⁹ e ha voluto donare solennità al suo discorso. Nell'eulogia beccariana si coglie un gusto per il tenore del linguaggio di fede, intriso di esaltazione. Egli era un nobile lombardo del diciottesimo secolo, cresciuto in un contesto impregnato da usanze e riti del cattolicesimo e, quindi, forse credeva nel Dio della mansuetudine e probabilmente questo confortava la sua sfera spirituale; tuttavia, anche se quando chiedeva il favore di suo padre gli supplicava «per le viscere di Cristo»²³⁰, quella che gli sembrò addirittura «divina» era l'*Encyclopédie*, e quando parlava dell'apostolato parlava dei *philosophes*: «i filosofi francesi hanno in questa America una colonia di veri discepoli, perché lo siamo della ragione»²³¹.

Insomma, quello per cui ha manifestato straordinario entusiasmo era qualcosa di sacro nella sfera politica, che lui è giunto a immaginare, a teorizzare, anche se, proprio come nel caso di Dio, non l'ha mai visto, ma, con molta fede politica, ha creduto nel grande avvento di «un codice di leggi ben fatte»²³², che garantisca i sacrosanti diritti di ciascuno.

²²⁸ Le oscillazioni normative servono a decostruire l'idea dell'evoluzionismo giuridico: le norme di epoche diverse non seguono necessariamente una logica evolutiva nello svolgersi della Storia. Cfr. MELO, *The humanitarian character of Mesopotamian legislation: an analysis of penal law under the third Ur dynasty*, in *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, 2019, 11, 79-90.

²²⁹ Cfr. *supra* la nota 223.

²³⁰ Al «Carissimo signor padre», Beccaria scriveva: «La supplico dunque per le viscere di Gesù Cristo di non più oltre impedirmi l'esecuzione di questo matrimonio, né di più ulteriormente violentare la mia volontà e la mia coscienza». Beccaria a Gian Saverio Beccaria, Milano, 4 febbraio 1761, in BECCARIA, *Carteggio* (1758-1795), disponibile online: <https://illuminismolombardo.it/testo/carteggio/>.

²³¹ Così scriveva a Morellet nella lettera del 26 gennaio 1766. *Ibid.* Nella stessa missiva Beccaria esaltava l'*Encyclopédie*: «La divina *Enciclopedia* è in-folio ed il Baccone che io possiedo è in-folio, e di simil tempra sarà la vostr'opera. Io vi rendo un milione di grazie per gli esemplari della traduzione che volete unire alle vostre opere».

²³² BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., cap. XLII, *Delle scienze*, 266.