

Introduzione

Alessandro Passerin d'Entrèves è uno storico, filosofo politico e del diritto. Nasce nel 1902 ad Aosta, insegna tra l'Italia, l'Inghilterra e gli Stati Uniti. Uomo e studioso di frontiera, costantemente in dialogo con la cultura del suo tempo, italiana, europea, e anglosassone; lungimirante maestro e animatore di dibattiti e confronti, intellettuali ed amicali, con i più importanti filosofi del diritto e della politica suoi contemporanei, da Bobbio a Hart, da Oppenheim a Popper, da Berlin a Hayek.

Nell'arco dell'ultimo quindicennio sono stati organizzati tre convegni dedicati al pensiero e al profilo di Alessandro Passerin d'Entrèves. Nel 2002 si sono svolti due convegni per celebrarne il centenario dalla nascita e nel 2009, un terzo, sul dialogo intellettuale tra d'Entrèves e Bobbio nel quarantennio dall'istituzione della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino e nel centenario dalla nascita di Bobbio. Ne sono nati tre ricchi volumi di saggi e interventi sulla vita e il pensiero, che testimoniano l'esigenza di confrontarsi approfonditamente con la sua lezione. Qui se ne accoglie idealmente la sfida, secondo un duplice intento. Anzitutto, il presente studio vuol tessere la biografia intellettuale di un uomo e di uno studioso che seppe essere maestro di civiltà e di politica a cavallo di paesi e di culture diverse. In dialogo con i migliori tra le menti e gli animi che arricchivano il dibattito politico e filosofico, egli accolse con sensibilità e fattività l'onere di incarichi di governo territoriale nella difficile fase di ricostruzione postbellica dell'identità democratica e nazionale, offrendo equilibrio, sapienza politica e la sua fine conoscenza della cultura nostrana e d'Oltralpe. Di ogni suo testo o intervento colpisce sempre la finezza e la

ricchezza della ricerca, la pacatezza dei toni e la fermezza nelle scelte e nei percorsi indicati. In secondo luogo, si mira a delineare l'unità della sua riflessione, fornendo altresì strumenti di approfondimento rispetto ai temi portanti della sua opera.

A tale duplice intento risponde tanto l'impianto del presente studio, quanto il metodo utilizzato. Accanto allo svolgimento diacronico della riflessione – dagli studi hegeliani dei primi anni Venti, fino alle ricerche di «varia politica» lungo tutti gli anni Settanta – si affianca l'approfondimento tematico dei nodi e concetti sviluppati. Al tempo stesso, e sfruttando i suggerimenti metodologici dello stesso d'Entrèves, la trattazione mira a valorizzare il dialogo tra contesti di ricerca, analisi storica e tematizzazione filosofica che contraddistingue la sua riflessione. Così, se molti temi e concetti ritorneranno più volte – l'obbligazione politica, l'autonomia, la libertà di coscienza, il pluralismo, la libertà politica, la funzione critica dell'idea di diritto naturale, e così via –, l'intento è di seguirne la maturazione e le risonanze attraverso testi e momenti diversi nell'arco di mezzo secolo per meglio comprendere la complessità e l'armonia della lezione di d'Entrèves.

La prima formazione accademica avviene nelle aule della Facoltà di Giurisprudenza dell'Ateneo Torinese, ascoltando le lezioni di Luigi Einaudi, Gaetano Mosca, Francesco Ruffini e Gioele Solari, con cui si laurea nel '22. Ne accoglie gli insegnamenti con mente pronta e spirito acceso, che in quei brevi anni alimenta con la collaborazione e l'amicizia con Piero Gobetti, di cui serberà sempre la critica antiautoritaria. Poi cambierà cieli e interlocutori; dalle «dentate scintillanti vette» nate ai «silenziosi chiostrì» oxoniensi, dalle aule torinesi alle università più prestigiose degli Stati Uniti.

I primi anni di studio dopo la laurea sono tra le guglie di Oxford ove sviluppa una quotidianità con la cultura filosofica e storica anglosassone che lo accompagnerà tutta la vita, caratterizzandone la riflessione. Nel '29 è a Berlino ove studia con Meinecke e Carl Schmitt e a Vienna con Kelsen. Sempre nel '29 rientrerà in Italia, dove insegnerà a Torino, Messina, Pavia, Milano. All'indomani della Liberazione sarà nominato prefetto di Aosta, gestendo con acume politico e diplomazia un passaggio critico della cd. questione valdostana.

Nel '46 è chiamato a ricoprire la cattedra di *Serena Professor of*

Italian Studies all'Università di Oxford; tornando in un luogo a lui caro, in cui sarebbe rimasto fino al '57. Non senza ironia, d'Entrèves notava il paradosso di esser accolto ad insegnarvi nella strana veste di suddito di Stato nemico – non era ancora stato ratificato il trattato di pace tra Italia e Regno Unito. D'altra parte, al crescere del suo prestigio internazionale, in Italia si trovava spesso in una situazione specularmente estraniante, considerato spesso troppo anglofilo per i circoli accademici nostrani.

La fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta sono i suoi anni americani, con i corsi tenuti a Harvard, Yale e Chicago, da lui caramente ricordati assieme alle «cupe rive del lago Michigan». Rientrerà nell'accademia italiana a Torino, nel '57, dove insegnerà presso la Facoltà di Giurisprudenza e dal '69 sarà il primo Preside della Facoltà di Scienze Politiche, capostipite in Italia. Vi resterà per gli ultimi anni di insegnamento. Morirà nel 1985.

L'alternanza tra i luoghi e i contesti di ricerca è un elemento chiave per leggere i suoi testi. Tale ricchezza si riflette nella varietà e nel pluralismo di riferimenti, di tradizioni politiche e argomentative, nel confronto con i percorsi e le trame ricostruite dalla storiografia, e nell'esigenza di rispondere a interrogativi e sfide provenienti da tempi e luoghi diversi. Allo stesso tempo, però, tale poliedricità non contrasta con l'uniformità e l'armonia della riflessione, contribuendo semmai ad individuarne i nodi.

Il pensiero di Alessandro Passerin d'Entrèves si presenta, infatti, omogeneo e coerente, tanto nell'impianto metodologico, quanto nei contenuti proposti e negli ideali che li orientano. Si sviluppa attraverso una profonda indagine che spazia tra la teoria e la storia del pensiero politico e giuridico. Prendendo le mosse dai temi classici della libertà e del vivere politico, la sua attenzione si articolerà in una teoria – o come meglio preferiva definirla, una dottrina – dello Stato liberal-democratico, attenta alle sfide del proprio tempo e sensibile alle speranze e aspirazioni delle generazioni a venire. Svilupperà la nozione di obbligazione politica in continuo dialogo con quelle di libertà politica, libertà di coscienza, autonomia e cittadinanza. Più in particolar modo, attraverso la nozione di obbligazione politica declinerà il nesso tra democrazia e libertà.

Dai saggi monografici ai volumi di più ampio respiro, le sue

pagine sono animate dalla ricerca della razionalità, tanto del diritto quanto della *polis*, e da uno spirito liberale che sentirà sempre moderno e attuale. Monografie, saggi, testi per l'insegnamento universitario, interventi a congressi e convegni internazionali, elzeviri, formano un *corpus* unitario di cui va apprezzato il rigore e la tensione.

Leggendo le sue pagine non è possibile non interrogarsi sull'attualità e le sfide a cui rispondano. Certamente tanto la sua riflessione quanto lo stile dei suoi testi sono legati a dibattiti in gran parte ormai lontani da quelli odierni – dalla *querelle* sulla natura del negozio giuridico alla storiografia politica sulla genesi e la giustificazione sacra dell'autorità politica, dal lungo e tormentato dibattito sul positivismo giuridico alla rivendicazione di attualità della funzione delle teorie giusnaturaliste. Questi temi mantengono vitalità e continuano a fornire metodo e stimoli per le questioni del domani. La sua lezione di filosofo e di storico tiene una sobria distanza dalle mode culturali che si alternarono nel corso della sua vita. Già negli anni Venti, egli metteva in guardia dal bisogno di sentire attuale un autore per poterne affrontare il pensiero e apprezzare il lascito. D'altro canto, tra i fermenti, le turbolenze e i momenti bui degli anni Sessanta e Settanta, i nodi teorici su cui si era soffermato nel corso di tanti anni di studio e di insegnamento accettano la sfida del confronto con la vita reale e i problemi sociali del suo tempo. Si pensi alla criticità di temi quali l'obbligazione politica, la libertà di coscienza e la disobbedienza civile. Ne discuteva senza esitazione nelle aule universitarie e nelle pagine dei giornali, senza cedere, tuttavia, alla frammentazione ideale e alla particolarizzazione del dibattito che gli accadimenti storici portano spesso con sé, e sempre tenendo a mente l'ambizione delle teorie a porsi quali chiavi di lettura, se non come soluzioni, di problemi e tensioni di lungo periodo.

La coerenza del pensiero non comporta però staticità. Confrontando i testi degli anni Venti con quelli degli anni Settanta le differenze sono molte, nello stile, nell'approccio, nelle proposte; non vi è, tuttavia, alcun dissidio, alcuno stravolgimento o ripensamento. I nuclei teorici sono gli stessi, pur nel mutare del quadro storico entro cui vengono proposti. Inoltre, a dispetto dell'austerità delle sue pagine, la frequentazione della storia e dei nodi della

tradizione culturale occidentale non contengono alcun messaggio conservatore o tradizionalista, al contrario vogliono essere ispirazione per un agire politico e giuridico rinnovatore, consapevole e critico. Seppure la sua ricca bibliografia rischi di incuriosir ben poco qualche lettore odierno, addentrandosi nei testi questi non ne resterà deluso e vi scoprirà anzi utili strumenti per il nostro tempo – dalla riflessione sul diritto naturale alla legittimazione dell'autorità politica, dagli studi sull'autonomia negoziale e morale alla libertà religiosa e all'obiezione di coscienza.

All'obiezione che l'attenzione di d'Entrèves per le dottrine giusnaturaliste oggi potrebbe apparire del tutto esaurita – eccezion fatta per gli insegnamenti delle facoltà di teologia o di storia –, fa da controcanto l'originalità del suo approccio. Mentre, da un punto di vista storiografico, la lettura che diede del giusnaturalismo moderno riconobbe il processo di parziale conversione degli argomenti giusnaturalisti in strumenti per la conquista dei diritti dell'uomo che avrebbero caratterizzato buona parte del lessico politico e giuridico dalla seconda metà del Novecento in poi, ancor più egli seppe mostrarne il valore educativo. L'impegno giusnaturalistico appare qui come stimolo al confronto critico e al dialogo razionale sulle sorti politiche e umane e, di qui, sulle scelte istituzionali e giuridiche capaci di promuoverle e sostenerle.

Similmente, la sua analisi storiografica sulle dottrine dell'autorità politica e sulla tensione tra elementi di legittimazione sacra e strumenti di equilibrio laico dei poteri mira a rafforzare la consapevolezza circa la vocazione laica delle istituzioni democratiche dei sistemi politici occidentali, rivendicandone il primato. Rileggere oggi quelle pagine trasponendone gli interrogativi ne rivela l'attualità e la lucidità di indagine. Basti pensare alle odierne sfide dell'integrazione, della convivenza e del conflitto tra culture giuridiche e politiche la cui legittimazione risiede in una diversa concezione dell'incidenza dell'autorità religiosa nel contesto sociale e nelle scelte pubbliche.

Qualche parola in più è necessaria per la teoria dell'autonomia, che elabora a partire dagli anni Trenta. Certo essa risentiva fortemente dei toni della dogmatica e della teoria del diritto d'inizio del Novecento e, pur ponendosi quale alternativa alle teorie istituzionaliste e normativiste, potrebbe apparire altrettanto polvero-

sa e pronta a sgretolarsi dinanzi alle sfide del mondo di oggi in cui la tecnologia e la circolazione delle persone, delle informazioni e delle culture scardinano sempre più le categorie formali del dibattito giusfilosofico. Tuttavia, e a piena conferma della vitalità della proposta di d'Entrèves, l'autonomia negoziale risulta oggi sempre più chiaramente una fonte normativa distinta, e non certo residuale, rispetto alle fonti normative statuali. Essa sceglie nuove forme, dalla specificità e amplissima diffusione dei modelli contrattuali per la cd. *sharing economy*, alla crescente pervasività di soluzioni contrattualistiche transnazionali, assumendo un enorme peso sia nell'economia e nella regolamentazione giuridica internazionale, sia nella capillare varietà della vita quotidiana. Parimenti, in un tempo in cui si mostra particolarmente aspro il confronto tra i creatori di regole autonomi rispetto agli ordinamenti statuali, tra i cantori degli strumenti della *soft law* e i difensori della coerenza della *hard law*, la teoria dell'autonomia della norma giuridica di d'Entrèves si rivela inaspettatamente attuale. Inoltre, un analogo discorso può esser fatto – e già lo ricordava d'Entrèves – per quanto riguarda l'autonomia morale, ossia l'attitudine della morale ad esser produttiva di norme vere e proprie. Nelle situazioni di serio confronto sociale o religioso essa riemerge continuamente: d'Entrèves vi metteva l'accento rispetto alle rivendicazioni studentesche degli anni Settanta, così come alle manifestazioni di autonomia territoriale.

Maturata negli anni in cui gli spiriti forti sognavano la libertà e pensavano all'Europa, declinata con consapevolezza pluralista, la riflessione sull'autonomia illumina la visione dell'Europa di d'Entrèves, e a quest'ultima si riannoderà nei suoi ultimi scritti, dedicati ad un pubblico ampio, composto non solo di studiosi o esperti, ma di giovani e di lettori di quotidiani – quale *La Stampa* di Torino, che ospitò per diversi anni i suoi interventi. Queste, le sue *Effemeridi* – di cui d'Entrèves fece una selezione nel '79 ne *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica* –, furono pagine di riflessione politica e sociale, di educazione civica e storica, di esperienze personali e di militanza culturale. In esse l'Europa è insieme realtà e progetto, politico, umano e culturale.

Nel '75 scrive che «[c]on buona pace dei realisti e dei dubbiosi, l'Europa esiste, e non soltanto sulle carte geografiche. Non so-

no valsi a distruggerla cent'anni di rivalità e di guerre». Concepisce l'essere Europei come un «modo d'essere»; quel «non so che» su cui si soffermava Montesquieu assume anche per d'Entrèves i toni romantici di «quel gusto singolare e inesprimibile che proviamo a scoprirne gli aspetti sempre nuovi e diversi, pur senza cessare di respirare la stessa aria, di calpestare il medesimo suolo». Gli ideali di Europa e di Patria si fondono: «[q]uesta è la nostra patria, l'Europa; e l'amore che per essa proviamo non esclude, ma anzi arricchisce quello che proviamo per quell'angolo della sua terra dove siamo nati – per la casa paterna che troppo assomiglierebbe a una prigione se le sue finestre non fossero aperte, a Sud come a Nord, a Est come a Ovest»¹.

Muovendo dall'idea di Europa anche i temi del regionalismo e dell'autonomia territoriale assumono un tratto di longevità. La consapevolezza dei confini come cerniere tra popoli conduce a nuovi disegni istituzionali: «verrebbe fatto di chiedere agli ostinati nemici del regionalismo come immaginano si possa salvare, in un'Europa unita, il rispetto delle patrie nazionali, se non costruendo un sistema flessibile, in cui l'unità non escluda la particolarità»². D'Entrèves promuove, dunque, un'idea di Europa flessibile, capace di dialogare con le «patrie proibite» delle minoranze territoriali e, al tempo stesso, intessuta storicamente e culturalmente del confronto con i cugini d'Oltre Manica. E con sguardo lucido, nel '75, commentava l'esito del voto inglese in favore dell'unione alla CEE; giudizio speranzoso che non nascondeva però – con straordinaria lungimiranza – la sua perplessità sulla capacità degli Inglesi di riuscire a liberarsi del proprio sentimento di insularità in nome dell'«Europa come patria comune» capace di amalgamare e valorizzare la varietà storica e umana dei popoli che la abitano, promuovendone le libertà³.

¹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *L'Europa esiste*, in «La Stampa», 18 febbraio 1975, ora in ID., *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, Milano, 1979, pp. 197-200.

² ID., *Le patrie proibite*, in «La Stampa», 16 marzo 1974, ora in ID., *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, cit., p. 201 ss.

³ ID., *Le ossa degli Inglesi e la pelle degli Europei*, in «La Stampa», 13 giugno 1975, ora in ID., *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, cit., pp. 216-218.

E nell'analisi e nell'insegnamento delle diverse libertà – politica, religiosa, di coscienza, di ragione, economica, dal bisogno, e così via – può esser compendiato il suo pensiero, secondo un filo conduttore che inizia con il primo studio sui limiti della libertà nell'idealismo hegeliano fino ai saggi degli anni Settanta sulla libertà «come fatto e come valore».

PARTE I

1

*Il confronto con l'Idealismo,
tra libertà sociale e individualismo*

Nel 1924 Alessandro Passerin d'Entrèves pubblica per la casa editrice dell'amico Piero Gobetti lo studio *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*¹.

L'opera è pervasa di enfasi liberale e mostra già i germi della sua futura teoria dell'autonomia e della libertà politica. Quasi in contrasto con «l'immagine di Hegel filosofo della libertà» consolidata in Italia dalla *Storia del liberalismo europeo* di Guido De Ruggiero, nel testo di d'Entrèves emergono i segni del fermento di quegli anni di «tramonto dello stato liberale» e dell'inquietudine respirata a ridosso del delitto Matteotti².

Questo primo testo offre al lettore una critica attenta e sovvertitrice del modello hegeliano animata dallo spirito degli ambienti torinesi della *Rivoluzione liberale* gobettiana. La cerchia torinese di Gobetti costituiva, infatti, l'alveo naturale per chi volesse far propria la critica liberale ivi professata e sottrarsi, da un lato, alle conclusioni del dibattito di quegli anni che, intriso di idealismo e di formalismo, risentiva del fascino delle teorie organiciste come di quelle istituzionaliste. D'altro canto, la cultura liberale doveva fare i conti con il diffondersi delle teorie socialiste e con il bisogno di definizione di saldi confini tra vita politica e vita etica³.

¹I suoi primi lavori videro la luce presso l'editore Piero Gobetti: alcuni articoli del '22 e del '23 per *La rivoluzione liberale* ed il *Baretti*, nonché la monografia su Hegel nel '24. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Genealogia marxista*, in *La rivoluzione liberale*, A. 1, n. 24 (13 agosto 1922); ID., *Sul materialismo storico*, in *Postille*, in *La rivoluzione liberale*, A. 2, n. 7 (25 marzo 1923); ID., *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, Torino, 1924.

²Cfr. V. FROSINI, *L'idealismo giuridico italiano*, Milano, 1978, p. 182 s. Il testo ebbe la prefazione di Solari: G. SOLARI, *Prefazione* ad A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, cit., pp. 5-7. Questo lavoro di d'Entrèves sarà recensito da T.A. CASTIGLIA sulla *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (5) 1925, pp. 146-148.

³Sul rapporto tra Gobetti e d'Entrèves e sull'ispirazione gobettiana di quest'ultimo, cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La consegna di Gobetti*, in ID., *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, Milano, 1979, pp. 142-144; ID., *Commemorazione di Piero Gobetti*, Centro Studi Piero Gobetti, Qua-

1.1. *Il confronto con Hegel e con la lezione solariana*

Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel nasce come tesi di laurea in Giurisprudenza discussa a Torino nel '22 e risente dell'influenza di Solari, che aveva guidato l'attenzione di d'Entrèves verso il pensiero hegeliano e idealista⁴.

Nel testo, ed in particolare nell'*Appendice*, si intravede tuttavia un certo qual disaccordo rispetto agli insegnamenti solariani: ne è testimone la passione e l'urgenza speculativa per il tema della libertà che è affrontato da una prospettiva fortemente individualista. Le pagine di d'Entrèves rivelano, in definitiva, un'autonomia di vedute e una fiera distanza tanto dalle posizioni organiciste esaltate in quegli anni e difese dal Solari, quanto dalle conseguenze storiche e politiche che d'Entrèves vedeva discender da quelle premesse ideali⁵.

Se, in pieno accordo con Solari, il giovane d'Entrèves critica la

derno 2, 1961, pp. 5-11; N. BOBBIO, *A. Passerin d'Entrèves e Piero Gobetti*, in ID., *Italia fedele: il mondo di Gobetti*, Firenze, 1986, pp. 205-216.

Per i dettagli biografici di quegli anni si rinvia diffusamente a A. D'ORSI, *Alessandro Passerin d'Entrèves e l'Università di Torino*, in G.M. BRAVO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985). Politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e "piccola patria"*, Milano, 2004, pp. 33-42, ai saggi apparsi in E. VITALE (a cura di), *Norberto Bobbio e Alessandro Passerin d'Entrèves. Profili intellettuali a confronto*, Torino, 2010, in particolare i contributi di G.M. BRAVO, *Un'Italia civile. Alessandro Passerin d'Entrèves e Norberto Bobbio*, pp. 11-38, oltre che ai contributi apparsi in S. NOTO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves, pensatore europeo*, Bologna, 2004, specialmente la parte I; si veda anche E. RIGO, *L'ordine come autorità. La riflessione di A. Passerin d'Entrèves sul potere*, Postfazione a A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione* [1962], Torino, 2009, p. 341 ss., e M. TRINGALI, *Alessandro Passerin d'Entrèves. Profilo di un pensiero*, Aosta, 2002.

⁴Nel 1925 d'Entrèves pubblicherà, nella «Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia» dell'editore Paravia, una selezione di passi della *Filosofia del diritto* di Hegel: G.G.F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ridotta da A. PASSERIN D'ENTRÈVES, Torino, s.d. (ma 1925).

⁵Sul rapporto tra Solari e Passerin d'Entrèves i veda A. D'ORSI, *Alessandro Passerin d'Entrèves e l'Università di Torino*, cit., p. 36 ss. Secondo D'Orsi i dissidi fra maestro e allievo sarebbero legati a ragioni di vita accademica, più che a scelte filosofiche.

presunta completezza del sistema hegeliano e sospende il giudizio su diversi aspetti fondamentali del suo pensiero giuridico e politico, il principale punto di contrasto fra allievo e maestro è rappresentato dalla critica che egli rivolge all'«idealismo sociale» di Solari e alla sua ispirazione hegeliana⁶. Per Solari la socialità è la chiave per comprendere l'affermazione dello storicismo e dello hegelismo: «la socialità doveva essere la nuova categoria dell'ordine giuridico privato e i rapporti giuridici privati dovevano intendersi come rapporti che pur movendo dall'individuo traevano la loro giustificazione ultima dalle esigenze della vita in comune, a cui dovevano intendersi indissolubilmente legati e subordinati»⁷. Era nell'idealismo hegeliano rettamente inteso, in altri termini, che «la socializzazione del diritto da storica si faceva razionale, poiché per l'Hegel socializzare significa razionalizzare»⁸.

⁶ Nella lettera di *Prefazione* al testo di d'Entrèves Solari non lesina critiche: «Ella non osa pronunciarsi [sulla libertà che si attua nello Stato e per lo Stato] e fa intravedere stati d'animo e posizioni di pensiero incompatibili con l'idealismo hegeliano». Cfr. G. SOLARI, *Prefazione*, cit., p. 7.

⁷ Cfr. ID., *Storicismo e diritto privato*, Torino, 1940, p. 285. L'espressione «idealismo sociale» appartiene allo stesso Solari, e come suggerisce Serenella Armellini, ottimamente definisce l'intero movimento del suo pensiero. Cfr. S. ARMELLINI, *Gioele Solari. L'idealismo sociale tra scienza e filosofia*, Napoli, 1997. Si veda anche P. PIOVANI, *L'attuale filosofia del diritto in Italia*, in ID., *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano, 1951, p. 41. Per la formulazione più significativa dell'idealismo sociale di G. SOLARI si v. il suo famoso saggio su *Il concetto di società civile in Hegel*, in *Federico Hegel nel I° centenario della morte*, numero monografico della *Rivista di filosofia* (22) 1931, pp. 299-347.

⁸ G. SOLARI, *Socialismo e diritto privato. Influenza delle odierne dottrine socialiste sul diritto privato (1906)*, a cura di P. UNGARI, Milano, 1980, p. 86 ss. Cfr. inoltre S. ARMELLINI, *Gioele Solari. L'idealismo sociale tra scienza e filosofia*, cit., p. 227. Secondo l'Autrice, Solari propone un'interpretazione razionalista dell'idealismo. Si legge nelle lezioni tenute nell'anno accademico 1931-1932 la presa di distanza dal neo-hegelismo che «nega Hegel nel suo significato più nuovo e moderno. Il ritorno a Hegel oggi da molti auspicato non deve significare il ritorno alla sua concezione utopistica dello Stato, ma deve significare il ritorno alla profonda verità da lui proclamata che la vera realtà etica è la realtà sociale, che l'uomo del diritto e dello Stato non è l'individuo etico o economico, ma è l'uomo che rinuncia alla sua personalità per riviverla socialmente e in vista dei fini che trascendono la sua coscienza individuale». Cfr. G. SOLARI, *Appunti di filosofia del diritto (ad uso degli studenti). Anno accademico 1931-32*, Torino,

Nella concezione del Solari, la società civile costituiva il *medium* necessario tra individuo e Stato, individuando in essa non una cornice neutra entro cui trovassero collocazione le azioni frutto dell'arbitrio individuale. Piuttosto occorre ricondurre la nozione di società civile alle determinazioni storiche che permettono alla «libertà in sé» di prender coscienza del *für sich* che la rende concetto. Solari valorizzava la società civile hegeliana rigettando nella sua interezza la filosofia dello Spirito Assoluto, che non era più assunta a conclusione e ragion d'essere del sistema⁹. L'attenzione era costantemente ed esclusivamente indirizzata al campo della ragion pratica, tanto nel suo divenire storico quanto nella sua specifica dimensione filosofica e scientifica. Iniziato con le letture e le istanze proprie della filosofia positiva degli ultimi anni dell'Ottocento, l'idealismo sociale era teorizzato lungo un percorso approdato a questa peculiare forma organica di hegelismo¹⁰. Più

1932, p. 101. Per le critiche che Solari muove al neo-idealismo del Croce e del Gentile, in particolare in riferimento al concetto di libertà hegeliana, cfr. *ivi* rispettivamente le pp. 63 e 98. Si veda inoltre S. ARMELLINI, *Gioele Solari. L'idealismo sociale tra scienza e filosofia*, cit., pp. 251-263; U. SCARPELLI, *La filosofia del diritto di G. Gentile e le critiche di G. Solari*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, 1954, pp. 393-447. Si aggiunga che, mentre l'«idealismo» di Solari, nel cui alveo il giovane d'Entrèves iniziava la propria formazione, si distanzia di molto dal neo-idealismo italiano rifiutandone la vocazione sostanzialmente soggettivista, il suo «socialismo» si differenzia del pari dalle teorie socialiste di derivazione marxiana. Cfr. G. SOLARI, *Lezioni di filosofia del diritto*, 1941, Torino, 1942, p. 211. Luigi Firpo e Serenella Armellini parlano di «impenetrabilità di Solari al marxismo», S. ARMELLINI, *Gioele Solari. L'idealismo sociale tra scienza e filosofia*, cit., p. 19, n. 13 e L. FIRPO, *Introduzione a G. SOLARI, La filosofia politica*, a cura di L. FIRPO, Roma-Bari, 1974, vol. 2, I, pp. XII-XIII.

⁹Cfr. G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel*, cit., diffusamente ed in specie p. 341.

¹⁰Nel saggio sull'interpretazione della società civile hegeliana compiuta dal suo maestro Solari, Norberto Bobbio ritiene che «un suo studio sistematico e approfondito della filosofia hegeliana ebbe inizio (...) soltanto (...) quando nel 1931, in occasione di un numero speciale della “Rivista di filosofia” dedicato a Hegel nel primo centenario della morte, egli pubblicò l'importante saggio (...) sul *Concetto di società civile in Hegel ...*», cfr. N. BOBBIO, *Sulla nozione di società civile*, in ID., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino, 1981, p. 147 ss. Ci pare però che già in testi decisamente precedenti ci siano significativi rinvii ad Hegel e che il lavoro di d'Entrèves, deciso dal Solari e portato a termine sotto

precisamente, la «concezione organica della società» costituiva per Solari la sola «garanzia» contro i pericoli del pensiero sociale del XIX secolo: l'«atomismo sociale» e il «misticismo politico»¹¹.

Il testo di d'Entrèves si confronta – seppur indirettamente – con la lezione del maestro: se ad una prima lettura sembra accoglierla nella scelta dei temi e nella concatenazione delle argomentazioni, dietro alla linearità del testo traspare però una profonda critica dell'intero «sistema», tanto inteso in senso strettamente hegeliano quanto nell'interpretazione di Solari. Per d'Entrèves l'orizzonte problematico della ragion pratica kantiana non è riducibile alla socialità hegelianamente intesa; non a caso egli affronta il tema dell'idea sociale in pochissime pagine a conclusione dell'opera, marcando così la sua contrapposizione rispetto a Solari. Scrive d'Entrèves che «intorno a quello che costituisce nella “Filosofia del diritto” dello Hegel un unico fondamentale problema: il problema dell'universale e del particolare, ci è parso di ravvisare, come i cardini del pensiero giuridico hegeliano, due punti di dottrina strettamente connessi reciprocamente: l'*idea sociale* e la *teoria della libertà*»¹².

la sua direzione, confermi un interesse, per non dire un'attenta riflessione sulla filosofia hegeliana.

«Libertà vera è libertà etica cioè, nel concetto di Hegel, sociale (id. § 254)»; cfr. G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel*, cit., p. 337. Qui l'hegelismo di Solari si fa «eretico» – o, come noterà Bobbio, quantomeno critico – in quanto sembra valorizzare, fin quasi al punto da ritenerla bastevole, quella che per Hegel non era che un momento del cammino dello Spirito. Si veda N. BOBBIO, *Sulla nozione di società civile*, cit., p. 152: «Egli riteneva – questa era l'interpretazione – che attraverso la rappresentazione della società distinta dallo stato, attraverso la consapevole distinzione tra società e stato, che era ignota alle dottrine precedenti, Hegel avesse “gettato le basi di una filosofia sociale”. Ma nello stesso tempo – a questo punto cominciava la critica che era in fin dei conti una critica esterna e quindi poco incisiva – riteneva che Hegel avesse commesso l'errore di non avere esteso alla società il carattere di organicismo che aveva attribuito allo stato, con la conseguenza che la società aveva continuato per lui “a significare, come nell'età anteriore, un aggregato meccanico di individui rivolti al soddisfacimento dei bisogni naturali”». Mentre l'organicismo in Hegel si fonde e si trasfigura nel suo peculiare panteismo razionalista, in Solari questo non accade.

¹¹ Cfr. G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel*, cit., p. 347.

¹² A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, cit., p. 100 (corsivo aggiunto).

Pertanto, affiancando all'idea sociale la teoria della libertà, d'Entrèves fa di quest'ultima il fulcro della sua ricerca. Critica l'interpretazione di Solari della filosofia giuridica hegeliana, tanto rispetto al concetto di società civile, e quindi al rapporto tra individuo e società, quanto soprattutto rispetto al contenuto e al significato che il concetto di libertà rivestirebbe per l'intero sistema. D'Entrèves chiarisce che quella che è chiamata idea sociale, cioè quel «carattere sostanziale» che si pone in «recisa antitesi all'individualismo», sarebbe più esatto denominarla «universalismo» – in quanto «pervade tutta quanta la sua filosofia» – «onde non è a credersi che esso riceva formulazione soltanto in una parte speciale dell'opera, in specie in quella sezione dedicata alla Società Civile»¹³.

La cosiddetta «idea sociale» verrebbe in questo modo a coincidere con l'universalismo hegeliano; e quest'ultimo, rivestendo un «interesse puramente speculativo», non sarebbe altro che la teoria della libertà, come concetto in sé e per sé¹⁴. Nel pensiero di Hegel sarebbe con ciò «prevenuto e in precedenza risolto il dissidio che a molti pare insuperabile tra il singolo e la società. È risolto *speculativamente*: perché la libertà dell'individuo è posta precisamente in questa realtà che lo attornia, in questo mondo concreto a cui egli viene per tal modo a riconciliarsi, ritrovando in esso il suo mondo, la sua umanità»¹⁵. L'universalismo di Hegel, aspirando, a differenza di quello kantiano, ad esser denso di contenuto e «palpitante di realtà», si tradurrebbe – secondo una cifra comune alle interpretazioni liberali di Hegel – nell'universalismo della libertà, ossia nel movimento verso il concetto della libertà in sé e per sé, del quale la società civile rappresenta un momento¹⁶.

¹³ *Ivi*, p. 100 ss.

¹⁴ *Ivi*, *passim*.

¹⁵ *Id.*, *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, cit., p. 70. A questo proposito si veda G. PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Milano, 1992, p. 17 e *passim*, che evidenzia la «natura duplice della società civile: da una parte una universalizzazione/armonizzazione instabile e inadeguata, dall'altra un'eticità che scaturisce in essa, una dimensione politica che sorge nel sociale, per preparare e rendere possibile il grande passaggio allo Stato».

¹⁶ Ne sarebbe esempio il giudizio di Hegel sulla Rivoluzione Francese. Su

Nel sistema hegeliano la società civile costituisce il «riconoscimento pratico della necessità della assoluta particolarizzazione»¹⁷. La distanza tra Solari e d'Entrèves non è data dalla maggio-

questo tema classico della letteratura hegeliana, cfr. J. RITTER, *Hegel e la Rivoluzione Francese* [1957], tr. it. di A. CARCAGNI, Napoli, 1970; E. WEIL, *Hegel et le concept de la Révolution*, in *Archives de Philosophie* (39) 1976, 1, pp. 3-19, tr. it. di P.F. TABONI, in C. CESA (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Bari, 1979, pp. 85-102.

Tra la letteratura che riconosce in Hegel un pensatore liberale, cfr. E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, Paris, 1950, tr. it. di L. MORRA MASSOLO e di L. SICHIROLLO in ID. (a cura di A. BURGIO), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Milano, 1988, pp. 35-152; J. RITTER, *Hegel e la Rivoluzione Francese*, cit.; K-H. ILTING, *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831* [1971-1976], a cura di E. TOTÀ, Roma-Bari, 1977; nonché le opere di Bertrando SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel* [1867], in ID., *Opere*, cit., II, pp. 3-404. ID., *Studi sull'etica di Hegel* [1869], ristampato da G. Gentile col titolo *Principii di etica*, alludendo alla piena identificazione dell'etica dello Spaventa con la sua lettura dell'etica hegeliana, cfr. ID., *Opere*, cit., I, p. 597 ss. Critico rispetto a queste ricostruzioni, dal tono «apologetico», ed in particolare rispetto a quelle del Ritter e del Weil, è Bobbio, cfr. N. BOBBIO, *La filosofia giuridica di Hegel nel decennio 1960-1970*, in ID., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, cit., p. 159 ss.; per un'ulteriore ricostruzione della letteratura hegeliana si veda ancora ID., *Studi hegeliani*, in ID., *Da Hobbes a Marx*, Napoli, 1965, pp. 165-238.

¹⁷ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, cit., p. 78. Il «fine egoistico nella sua realizzazione, in tal modo condizionato dall'universalità, fonda un sistema di dipendenza omnilaterale»: la società civile. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 183, p. 155. D'Entrèves non ignora di certo l'importanza del momento della società civile, nella quale la libertà vive la molteplicità della sua negatività incarnandosi dapprima come arbitrio, e risolvendosi nella astrattezza del diritto. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, cit., p. 76: «Mentre la famiglia faceva dei suoi membri una sola persona, qui la sostanza si particolarizza in molte persone, siano famiglie o individui, ciascuno in libertà e indipendente, ciascuno affermando la sua particolarità. Nella società civile ciascuno è fine a se stesso, ogni altra cosa per lui è nulla. In una parola dall'armonia della vita familiare si trapassa nella disorganizzazione; l'individualità afferma i suoi diritti». Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 229, p. 182: «Nell'amministrazione della giustizia la società civile, nella quale l'idea entro la particolarità s'è perduta e s'è disgregata nella separazione dell'interno e dell'esterno, si riporta al concetto di essa, all'unità dell'universale essente in sé con la particolarità soggettiva, sebbene questa nel caso singolo e quello nel significato del *diritto astratto*».

re o minore simpatia per una figura della filosofia del diritto hegeliana, bensì dalla differente ragione dell'interesse mostrato. Laddove il maestro critica Hegel perché non avrebbe costruito la società civile secondo l'organicismo delle altre figure o momenti dello Spirito Oggettivo, d'Entrèves la valorizza proprio in forza di quella mancanza e del suo intrinseco ed irriducibile individualismo; nella società civile, a ben vedere, si dà il contributo individuale all'affermazione dell'eticità. Ciò contrasta con le altre fasi in cui il movimento verso la libertà in sé e per sé è quasi forzato e necessario, e quindi lo sviluppo meno interessante.

L'autonomia di vedute e la *critica liberale* di d'Entrèves si accentua nelle pagine di condanna dell'organicismo. Nel saggio del '24 su Hegel e già nel '22, nell'articolo *Genealogia marxista* apparso sulle colonne de *La rivoluzione liberale*¹⁸, d'Entrèves accoglie le categorie interpretative proposte da Johann Plenge per la ricostruzione della genealogia hegeliana del pensiero rivoluzionario e marxista, pur contrastandone fermamente le conclusioni¹⁹.

¹⁸ Sferzante, ma preciso, il giudizio che Einaudi ne dava nel '22: «l'intellettualismo militante sembra essersi rifugiato a Torino nell'*Ordine nuovo*, senza dubbio il più dotto quotidiano dei partiti rossi ed in qualche semi-clandestino organo giovanile, come il settimanale *Rivoluzione liberale*, sulle cui colonne i pochi giovani innamorati del liberalismo fanno le loro prime armi e che, per disperazione dell'ambiente sordo in cui vivono sono ridotti a fare all'amore coi comunisti dell'*Ordine nuovo*». (L. EINAUDI, *Piemonte liberale*, "Corriere della Sera" 14 ottobre 1922, citato dallo stesso D'ENTRÈVES in *Luigi Einaudi e il Piemonte* [1974], in ID., *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, Milano, 1979, pp. 132-137.

¹⁹ L'influenza delle opere di Johann Plenge è del resto dichiarata nell'*Appendice a Il fondamento della filosofia giuridica di G.G.F. Hegel*, e prima ancora in A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Genealogia marxista*, in *La rivoluzione liberale*, A. 1, n. 24 (13 agosto 1922). Sulla centralità delle opere di J. PLENGE (ma soprattutto del suo *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911) nella *renaissance* hegeliana tra gli studiosi marxiani, cfr. F.A. VON HAYEK, *The Road to Serfdom*, Chicago, 1944, p. 184 ss. Hayek evidenzia come in un primo tempo l'opposizione tra «organizzazione» e «libertà», che nelle opere di Plenge è quella tra gli ideali del 1789 e quelli del 1914 (cfr. J. PLENGE, *1789 und 1914: die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin, 1916), sia da lui riconciliata, «although largely through the complete but voluntary submission of the individual to the whole. But these traces of liberal ideas soon disappear from his writings. By 1918 the union between socialism and ruthless power politics had become complete in his mind».