

**SAGGI
ITINERARI**
per la storia del pensiero giuridico moderno
ARCHIVIO APERTO

Pietro Costa

**Saggi di storia
della cultura
giuridico-politica**

IV. Storie di concetti:
ordine, conflitti



Quaderni fiorentini *Archivio APERTO*_saggi-itinerari
Centro di studi Paolo Grossi per la storia del pensiero giuridico moderno

Open Access Publication <https://www.quadernifiorentini.eu/archivio/>
Creative Commons Attribution ShareAlike 4.0 International Licence (CC-BY-NC-4.0)

Archivio APERTO 2024/05_Costa
DOI: 10.69134/QFArchivio_24_05

Recommended citation:

Pietro Costa, *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchivio_24_05

PIETRO COSTA

SAGGI DI STORIA DELLA CULTURA

GIURIDICO-POLITICA

Prefazione

È tradizione diffusa che uno studioso raccolga i suoi saggi, scritti in un lungo arco di tempo e dispersi nelle più varie riviste e opere collettanee. È una tradizione che intendo seguire. Non posso escludere che ad aderire a essa mi solleci un inconfessato narcisismo, ma confido che la motivazione prevalente sia un'aspettativa più disinteressata: l'aspettativa che rendere agevolmente disponibili scritti difficilmente accessibili contribuisca (sia pure in modo infinitesimale) allo scambio delle idee e allo sviluppo della ricerca.

In questa prospettiva, appare molto promettente una delle risorse messe a disposizione dalla 'rete': la possibilità di pubblicare i risultati delle proprie ricerche in 'open access', affidandoli a testi cui il lettore accede senza vincoli e restrizioni. Mi sembra quindi quanto mai opportuno che il Centro di studi dell'università di Firenze (dedicato alla storia del pensiero giuridico moderno) abbia deciso di creare al suo interno una Sezione che reca il significativo nome di Archivio aperto. Questa Sezione, infatti, è programmaticamente interessata a ospitare documenti diversi per struttura (volumi compiuti ma al contempo liberamente rivedibili e trasformabili, non meno di progetti di ricerca, di interventi puntuali, di scritti in itinere) e tuttavia accomunati dall'obiettivo di facilitare e incrementare il dialogo endo- ed interdisciplinare.

Ospitata nella nuova sezione del Centro fiorentino, la raccolta dei miei saggi vede la luce come un insieme di testi liberamente fruibili dai visitatori del sito e organizzati nella forma dell' 'auto-archiviazione'. La raccolta degli scritti, infatti, è, sì, organizzata in undici 'volumi', ma ciascuno di essi è, più che un vero e proprio 'libro', piuttosto un 'archivio': un assemblaggio di testi, che può essere, nel corso del tempo, modificato, incrementato, alleggerito, con una libertà e facilità di intervento improponibili per un 'libro' (anche in versione digitale).

I saggi sono 'archiviati' senza alcuna modifica (né nel testo né nelle note) rispetto alla loro versione originaria. Di ciascun saggio vengono indicati gli estremi bibliografici della prima pubblicazione. Ciascuno dei volumi (più esattamente, dei 'volumi-archivio') è corredato da un contrassegno DOI, che lo rende perfettamente individuato e inconfondibile.

Proprio perché i 'volumi-archivio' sono strutturalmente aperti e modificabili, sono gradite le proposte e i suggerimenti che i volenterosi 'utenti' vogliono proporre

per favorire la fruibilità della raccolta. Per quanto riguarda i suoi contenuti, invece, ho rinunciato a qualsiasi velleità di revisione e miglioramento: posso soltanto ripetere (con il famigerato procuratore romano) “quod scripsi, scripsi” e affidarmi all’indulgenza dei lettori.

INDICE GENERALE

Vol. I

Scritti metastoriografici

Vol. II

Storie di concetti: cittadinanza

Vol. III

Storie di concetti: diritti

Vol. IV

Storie di concetti: ordine, conflitti

Vol. V

Storie di concetti: sovranità

Vol. VI

Storie di concetti: Stato di diritto, Stato totalitario

Vol. VII

Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza

Vol. VIII

La pena di morte

Vol. IX

Diritto e interpretazione

Vol. X

Secolarizzazione, storia della storiografia, diritto e arti

Vol. XI

Ritratti

Volume IV

Storie di concetti: ordine, conflitti

Indice del volume

PARTE I: ORDINE	1
RAPPRESENTARE L'ORDINE: IL SAPERE GIURIDICO DI FRONTE AI POTERI E AI CONFLITTI.....	2
1. Avvertenze preliminari	2
2. L'ordine necessario: il lungo medioevo	5
3. La costruzione moderna dell'ordine e i conti con la politica	10
LE API E L'ALVEARE. IMMAGINI DELL'ORDINE FRA 'ANTICO' E 'MODERNO'	19
1. Cenni introduttivi.....	19
2. I "piccoli Quiriti".....	20
3. Le api virtuose	27
4. Dalle api virtuose alle api viziose	35
5. Le api industriose e sacrificali	43
IMMAGINI DELL'ORDINE E DEL CONFLITTO FRA MEDIO EVO ED ETÀ MODERNA	49
LIBERTÀ E ORDINE NELL'ETÀ MODERNA	59
1. Avvertenza	59
2. La "libertà degli antichi" e la "libertà dei moderni".....	59
3. Libertà e ordine fra giusnaturalismo e Rivoluzione francese.....	63
4. Libertà e ordine in Europa fra Otto e Novecento.....	67
5. Libertà e ordine nel secondo Novecento.....	72
IMMAGINI DEL DIRITTO IN EUROPA. IN CERCA DI TRADIZIONI CONDIVISE	75
1. Il diritto comune europeo: un punto di partenza.....	75
2. La tradizione ritrovata: l'approccio neo-pandettistico	77
3. Alla ricerca di tradizioni condivise: <i>ius commune</i> e discorso giusnaturalistico	80
4. La varietà delle tradizioni e la 'lezione' della storia	97
PARTE II: CONFLITTI	99
A: IMMAGINI DEL NEMICO	100

FIGURE DEL NEMICO: STRATEGIE DI DISCONOSCIMENTO NELLA CULTURA POLITICO-GIURIDICA MEDIEVALE.....	101
1. <i>Cenni introduttivi</i>	101
2. <i>Nemici ‘interni’</i>	103
3. <i>Nemici ‘esterni’</i>	114
BONUM COMMUNE E PARTIALITATES: IL PROBLEMA DEL CONFLITTO NELLA CULTURA POLITICO-GIURIDICA MEDIEVALE.....	128
1. <i>Fra ordine e dis-ordine: il conflitto e le sue potenzialità ‘costituenti’</i>	128
2. <i>«Bonum publicum» e «partialitates»: il Tractatus di Bartolo</i>	133
3. <i>Oltre Bartolo: il persistente fascino del «bonum publicum»</i>	143
LA COSTRUZIONE DEL NEMICO INTERNO: UNA ‘COSTANTE’ STORICA’?.....	148
1. <i>La pluralità dei contesti e ‘l’aria di famiglia’: un cenno introduttivo</i>	148
2. <i>Il nemico interno: i profili di un possibile ‘modello’</i>	150
3. <i>La retorica del nemico e la sua storia: fra Idealtypus e ‘diffusionismo diacronico’</i>	157
4. <i>La retorica del nemico fra ‘storia’ e ‘struttura’</i>	163
IL ‘CAMPO’: UN PARADIGMA?.....	169
1. <i>L’esperienza concentrazionaria fra Otto e Novecento</i>	169
2. <i>I ‘campi’ fra il secondo dopoguerra e il nostro presente</i>	177
DEMOCRAZIA E CONFLITTI.....	188
1. <i>Dalla democrazia ‘rifiutata’ alla democrazia ‘progettata’</i>	188
2. <i>Dalla democrazia ‘realizzata’ alla ‘crisi’ della democrazia</i>	194
B: STRATEGIE COLONIALI	203
IL FARDELLO DELLA CIVILIZZAZIONE. METAMORFOSI DELLA SOVRANITÀ NELLA GIUSCOLONIALISTICA ITALIANA.....	204
1. <i>Cenni introduttivi</i>	204
2. <i>I ‘civili’ e i ‘selvaggi’</i>	207
3. <i>La sovranità coloniale fra ‘norma’ ed ‘eccezione’</i>	225
4. <i>Il governo dei sudditi e il ‘sistema delle differenze’</i>	236
5. <i>Impero e ‘grande spazio’: i miti geopolitici del fascismo</i>	255
6. <i>Cenni conclusivi</i>	273

‘CLASSI PERICOLOSE’ E ‘RAZZE INFERIORI’: LA SOVRANITÀ E LE SUE STRATEGIE DI ASSOGGETTAMENTO.....	279
1. <i>La rappresentazione dei soggetti e il loro ‘governo’: tre testi ‘esemplari’</i>	279
2. <i>La regola e l’eccezione: fra sovranità ‘metropolitana’ e sovranità ‘coloniale’</i>	282
3. <i>Dal ‘governo delle differenze’ alla ‘politica assoluta’</i>	291
READING POSTCOLONIAL STUDIES: SOME TENTATIVE SUGGESTIONS FOR LEGAL HISTORIANS	297

Parte I: Ordine

RAPPRESENTARE L'ORDINE:
IL SAPERE GIURIDICO DI FRONTE AI POTERI E AI CONFLITTI

1. *Avvertenze preliminari*

Che cosa è la *politica* per il giurista? In che modo il giurista ha messo e mette a fuoco, nel magma dell'interazione sociale, alcuni profili attribuendo ad essi il carattere della *politicalità*? Una siffatta domanda sembra suggerire l'esistenza di un rapporto, chiaro e definito, fra un soggetto collettivo (il giurista) e un oggetto (la politica) e sembra far intendere che la risposta possa coincidere con una piana descrizione di questo rapporto. In realtà, non solo la risposta alla domanda, ma la sua stessa formulazione fa sorgere difficoltà che richiedono qualche precisazione preliminare.

Convieni in primo luogo ricordare che *giurista* è un'espressione che tende a sottolineare il carattere unitario di un ceto professionale che in realtà include al suo interno una pluralità di figure, funzioni e competenze sensibilmente diverse. La sentenza di un giudice, l'arringa di un avvocato, un atto notarile, una costituzione, un regolamento amministrativo, una legge, un trattato *de iure naturali* sono testi che, se pure tutti possono essere sommariamente presentati come *giuridici*, sono in realtà caratterizzati da tematizzazioni e strategie retoriche profondamente diverse. Quando dunque ci chiediamo in che modo il giurista *pensi* la politica, conviene riferirci a un giurista che si renda autore di *testi di sapere*: di testi che, privi di un'esplicita e diretta destinazione *pragmatica*, hanno una prevalente destinazione *cognitiva* e proprio per questo appaiono, per un verso, strutturalmente omogenei e, per un altro verso, verosimilmente inclini a riflettere *sine ira et studio* sui rapporti fra *politica* e *diritto*.

Un dubbio sulla possibilità di proporre la nostra domanda potrebbe nascere però comunque dalla considerazione del carattere peculiare dei testi giuridici. Potremmo affermare che l'obiettivo perseguito da un testo giuridico (anche da un testo di sapere) è non già capire come vanno le cose là fuori, ricostruire eventi, descrivere condizioni, ma indicare le regole secondo le quali si svolgono o dovrebbero svolgersi le azioni. Se allora i testi giuridici hanno a che fare con prescrizioni e non con descrizioni dobbiamo concludere che è improponibile una domanda sulla

P. Costa, *Rappresentare l'ordine: il sapere giuridico di fronte ai poteri e ai conflitti*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 2-18.

rappresentazione che essi offrano della politica? Credo di no. I testi giuridici infatti, nel momento in cui mettono a fuoco precetti e principî chiamati a regolare una serie di azioni, non possono fare a meno di riferirsi anche ai contenuti e ai fini di quelle azioni. Quando il giurista ci dice come un gruppo di soggetti *dovrebbe* agire ci dice anche chi sono quei soggetti, che cosa fanno, che cosa vogliono. È dunque lecito chiedersi che cosa il giurista pensi della politica, della famiglia, della sessualità, dell'economia. È lecito perché sappiamo che egli, illustrandoci le regole del matrimonio o le tipologie della proprietà, non può fare a meno di comunicarci una qualche visione dell'essere umano, dei rapporti fra i sessi, della produzione e della distribuzione dei beni. Dobbiamo però al contempo tener presente che la sua visione, volta a volta, dell'antropologia, dell'economia, della politica, è assai più spesso implicita che esplicita, tangenziale piuttosto che tematizzata. Ciò vale per tutti i testi giuridici: anche per i testi prodotti dal giurista come *doctor iuris*, per *testi di sapere* sorretti dall'esigenza di offrire una visione generale e complessiva del proprio oggetto. Resta però indubbio che in questi testi (in ragione del loro carattere essenzialmente cognitivo) il giurista è più incline ad esplicitare visioni e convinzioni che restano implicite in testi più direttamente orientati alla prassi.

Interviene però un'altra difficoltà. L'espressione che stiamo usando (*rappresentare la politica*) sembra perfettamente equivalente all'espressione *rappresentare una sedia* o un tavolo o un qualsiasi altro dato di esperienza relativamente semplice e definito. È però facile capire come questa equivalenza sia fuorviante. La politica non è un oggetto che sta là fuori, pronto ad essere rappresentato dal giurista. *Politica* è una categoria concettuale impiegata per rendere intellegibile una serie enormemente complessa di azioni attribuendo a esse un qualche tratto comune. Che significa allora chiedersi *in che modo il giurista rappresenta la politica* [Costa 2014]? Questa domanda, apparentemente unitaria, può essere impostata in due modi, entrambi legittimi ma profondamente diversi e dar luogo, di conseguenza, a risposte fra loro non collimanti.

Possiamo chiederci in che modo il giurista (in un determinato contesto storico) definisca come *politica* una serie di azioni e che rapporto instauri con esse. In questo modo tanto la definizione dell'oggetto (la politica) quanto la sua rappresentazione sono interamente determinate dal testo giuridico che vado interrogando. L'approccio è legittimo ma presenta due inconvenienti. In primo luogo, restiamo prigionieri di ciò che il testo dice, lasciando in ombra il non detto, i presupposti e le implicazioni non esplicitate, del testo stesso. In secondo luogo, e di conseguenza, diviene

possibile prendere in considerazione la cultura giuridica solo in una fase recente della sua evoluzione storica: solo a partire dal momento in cui essa instaura una distinzione tematica fra politica e diritto.

Un approccio alternativo mi sembra essere il seguente: siamo noi a introdurre una definizione metalinguistica di *politica* e a chiederci in che modo i testi di sapere giuridico (nel corso di una lunga evoluzione) si rapportino a quell'ambito di azioni che abbiamo convenuto di contrassegnare come *politiche*. Non serve a questo scopo una compiuta teoria della politica. Una teoria previa troppo articolata potrebbe risultare rigida e ingombrante se impiegata come strumento di interpretazione storico-ermeneutica [Costa 2012]. Conviene piuttosto indicare soltanto alcuni profili di massima che, nel nostro odierno orizzonte culturale, ci sembrino capaci di cogliere alcuni tratti caratteristici di quell'ambito di esperienza per noi oggi definibile come *politica*.

Ho menzionato nel titolo del mio intervento i tratti che vorrei assumere come caratteristici dello spazio della politica: il potere e i conflitti. Propongo di assumere potere nel significato generale e formale attribuito ad esso da Weber: il potere come «possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto» [Weber 1968, Vol. 1, p. 52]. È a partire da questa definizione che Weber studia «il fenomeno per cui una volontà manifestata (“comando”) del detentore o dei detentori del potere vuole influire sull'agire di altre persone (del “dominato” o dei “dominati”)» [ivi, vol. II, p. 25]. È in rapporto al carattere asimmetrico dei rapporti sociali (e dei rapporti di potere) che è possibile collocare il conflitto: la tendenza degli attori sociali, come scrive Dahrendorf, a reagire nei confronti delle differenze instaurate o preservate dai sistemi di autorità [Dahrendorf 1989].

Ammettiamo allora di definire la *politica* come lo spazio di un'interazione legata alle relazioni di potere e ai conflitti: in questo caso, il nostro problema è capire in che modo i testi di sapere giuridico rappresentino questi fenomeni. Per rispondere a questa domanda occorrerebbe ripercorrere l'intera storia della cultura giuridica: ma sarebbe ovviamente una missione impossibile. Tenterò allora di cavarmela introducendo una tripla, e brutale, semplificazione: in primo luogo, tenterò di andare oltre l'enorme varietà dei testi e dei contesti per soffermarmi su alcuni schemi concettuali soggiacenti; in secondo luogo, affronterò il compito della periodizzazione ricorrendo non al bisturi, ma all'accetta e distinguerò solo fra due grandi sezioni storico-temporali: un medioevo *lungo*, che si spinge fino alle soglie

del Settecento, e una successiva, conclamata modernità; e continuerò a lavorare con l'accetta amputando parti importanti della cultura giuridica per soffermarmi solo su alcune delle sue molteplici strategie.

2. *L'ordine necessario: il lungo medioevo*

Nell'Europa medievale i testi di sapere sono testi interpretativi di testi prescrittivi. I testi prescrittivi sono i testi contenuti nel *Corpus Iuris*: la compilazione giustiniana che alcuni intellettuali, nel XII secolo, prendono audacemente a leggere, a commentare, a presentare in pubblico, a insegnare. In unico movimento, prende (o riprende) vita un testo prescrittivo (il *Corpus Iuris*), si forma un nuovo ceto professionale (composto da coloro che si accreditano come gli esperti di quel testo), nasce una nuova istituzione (l'università) deputata alla trasmissione di quel sapere.

Di che cosa si occupano i lettori del *Corpus Iuris*? Di ogni aspetto della vita associata, nella convinzione che, là dove occorra una regola, il *Corpus Iuris* può fornirla: «*omnia in corpore iuris inveniuntur*». E accanto al *Corpus iuris* giustiniano prendono forma nel giro di tre secoli anche i testi prescrittivi che comporranno, alla fine del processo, il *Corpus iuris canonici*. Interpretando questi testi prescrittivi i giuristi costruiscono una rete di concetti pur senza consegnare ancora il loro sapere ad opere tematicamente unitarie. Ciononostante, intervengono immagini e concetti largamente condivisi che rendono in ultima istanza omogenea una tradizione discorsiva destinata a svilupparsi nell'arco di molti secoli. Guardando a essa possiamo trovare qualche spunto interessante per la nostra domanda.

Uno schema ricorrente nella rappresentazione medievale dell'interazione sociale mi sembra essere la tematizzazione delle differenze e delle gerarchie. Non c'è niente di sorprendente in questa constatazione. La società medievale è una società cetuale, caratterizzata da una minima mobilità sociale e da rigide separazioni, anche giuridiche, fra le diverse classi di soggetti. Il giurista ne prende atto e riconduce le differenze a momenti di una gerarchia complessiva ed unitaria. Così facendo, il giurista si muove in sintonia con l'intera cultura dell'epoca, per la quale la realtà è un cosmo composto di parti differenti e fra loro dipendenti. Il filosofo politico e il giurista presentano il rapporto fra il superiore e l'inferiore come il rapporto fra un *principans* e un *subiectus*: è il rapporto di dominio la nervatura che percorre verticalmente l'intera società e la tiene insieme.

Pensare la società come una piramide costruita su rapporti di dominio e di obbedienza: è questo lo schema generale soggiacente alla cultura giuridica medievale. Se teniamo presente la definizione weberiana di potere e il suo carattere seminale per l'individuazione della dinamica politica, potremmo essere indotti ad affermare che il giurista medievale pensa l'intera società *more politico*. È plausibile un'affermazione siffatta? Lo è solo in parte: lo è in quanto effettivamente la cultura giuridica medievale mette a fuoco il rapporto fra potere e obbedienza e discute a fondo di ciò che rende legittimo quel rapporto. Il punto è però che, se tutto è politica, niente lo è. La relazione di potere non viene riferita a un ambito specifico dell'interazione sociale – appunto la politica – ma viene assunta come la struttura portante dell'intera società: nella Chiesa come nell'impero, nella città come nella corporazione, nei rapporti feudali come nella famiglia.

È infatti improprio estendere al medioevo la distinzione fra pubblico e privato nei termini che ci sono consueti. Valga l'esempio della famiglia, che noi collochiamo nello spazio del privato e di cui Brunner opportunamente sottolineava la portata costituzionale [Brunner 1970]. Ciò non significa che la cultura medievale ignorasse la distinzione fra pubblico e privato. Semplicemente, la concepiva a partire da una visione della società che era profondamente diversa dalla nostra. A separarci dalla cultura medievale è una distinzione categoriale che già Hegel e poi Marx indicavano come fondatrice della modernità [Bobbio e Bovero 1970]: la distinzione fra Stato e società; una distinzione tanto forte da evocare una spazializzazione metaforica dell'interazione sociale. Per la cultura medievale, lo schema rappresentativo soggiacente è opposto e fondato non sulla dicotomia, ma sulla continuità: su un continuum di differenze e di gerarchie entro le quali e dalle quali emerge la differenza (una differenza relativa, di grado più che di qualità) fra privato e pubblico. È esemplare in questo senso la riflessione di Bodin: proprio quel Bodin troppo spesso sommariamente presentato come il fondatore della sovranità moderna trascurando ciò che di non moderno continua a caratterizzare il suo pensiero. Per Bodin, è dalla famiglia come micro-ordinamento socio-politico che si perviene all'ordinamento complessivo della società, che si presenta appunto come una piramide di differenze, senza drastiche cesure interne.

Il giurista medievale individua dunque una struttura – la relazione di dominio e obbedienza – e l'assume come la nervatura dell'intera società; concepisce la società come un *continuum* e nei diversi gradini di questa scala gerarchica colloca diverse modalità di governo dei soggetti. In che modo viene concepita questa attività

governante? Essa viene vista come espressione non tanto della volontà del reggitore, quanto di una *ratio* che pervade l'intero ordinamento e di cui il reggitore è tramite e strumento di realizzazione. Nell'immaginario medievale il reggitore è giudice: *dicit ius*, riconduce i trasgressori al rispetto dell'ordine immutabile dell'esistenza. Si dirà: esiste pur sempre l'imperatore cui il *Corpus Iuris* attribuisce la pienezza del potere, la *potestas absoluta*, che i giuristi prendono rigorosamente sul serio. È vero. I giuristi prendono sul serio la *potestas* imperiale perché hanno bisogno di assumere il *Corpus Iuris* come testo prescrittivo: come norma vigente, come *lex* cui ancorare la disciplina dei rapporti che essi vengono costruendo. Per questo presentano l'imperatore germanico come l'erede di Giustiniano e ne esaltano la suprema potestà legislativa. Al contempo, però, l'apparato normativo che essi vengono commentando è valorizzato da loro in quanto espressione della *ratio*: *ratio scripta*, come scrive Baldo. Questa tesi troverà la sua più famosa espressione nelle pagine di un giurista oxoniense del XVI secolo, Arthur Duck, che vedrà nello *ius commune* (comprensivo del diritto romano, come del diritto feudale e del diritto canonico) il punto di incontro di tutti i popoli europei non in ragione dell'antica e illegittima espansione imperiale romana, ma perché i più diversi popoli, ormai liberi e sovrani, assumono lo *ius commune* come «*rationem scriptam*» e ritengono che esso debba valere «*pro jure naturali et gentium*».

Il diritto è *ratio*, non *potestas*. Il diritto è *ratio* in un senso non solo logico-formale, ma anche sostantivo: rispecchia nei suoi precetti l'ordine dell'esistente; illustrando le *leges* del *Corpus iuris*, quindi, il giurista è in grado di mostrare l'ordinarsi della società, la struttura portante dell'interazione sociale. L'obiettivo e il fiore all'occhiello della *scientia iuris* che si viene gradualmente sviluppando a partire dal XII secolo sono riposti appunto nella capacità non solo di risolvere singoli casi controversi, ma di offrire anche una visione complessiva dell'ordine socio-politico.

Il giurista, dunque, rappresenta la società come una piramide di poteri che in questa gerarchica differenziazione trova il fulcro del suo ordinamento e la sua intrinseca razionalità. Certo, la *ratio* dell'ordinamento non è separata dalla *potestas* e quindi anche dalla *voluntas* del principe. Il potere del principe è però rappresentato come legittimo in quanto disposto a svolgersi lungo i binari di un ordine immutabile. Il principe è il custode della *ratio*. Se la volontà arbitraria prevale, il reggitore diviene tiranno. Determinante per la legittimazione della sovranità è dunque la *ratio*, di cui il giurista è l'esperto, mentre la decisione e l'attività governante sono, sì, importanti,

ma non autosufficienti. Il potere è l'oggettiva posizione di supremazia in un ordine gerarchico, piuttosto che la soggettiva potestà di decisione.

In questo quadro, compare *in nuce*, se si vuole, un'immagine di politica che è tale in quanto eccedente l'ambito (predominante) della *ratio* giuridica: la politica come lo spazio della decisione libera del governante. Di contro alla politica come decisione si delinea l'ambito proprio del sapere giuridico: la rappresentazione dell'ordine intrinseco della società. Si rifletta su una caratteristica di questa rappresentazione: il giurista ritiene di descrivere non l'assetto contingente di una determinata società, ma il suo ordinamento razionale, naturale, necessario, immutabile. Egli dunque non descrive *un* ordine, ma rappresenta *l'ordine* come tale. Ciò produce due conseguenze: da un lato, l'enfaticizzazione del ruolo cognitivo del sapere giuridico, investito dell'onere di cogliere la struttura immutabile dell'esistente, dall'altro lato, l'implicita attribuzione alla politica (la sfera delle libere decisioni del reggitore) del carattere della contingenza. La politica è l'arte del contingente, la *scientia iuris* è la conoscenza del necessario.

Un'altra conseguenza di questo approccio si gioca sul terreno, vitale per la dinamica socio-politica, della legittimazione. La trasformazione di un assetto storicamente determinato di poteri in un ordine necessario e perenne agisce come un potente fattore di stabilizzazione politico-sociale e rende possibile una lunga e reciprocamente fruttuosa collaborazione fra giuristi, sovrani e ceti dominanti. È quanto è avvenuto in tutto l'arco dell'antico regime. Non si pensi però a forme predeterminate, univoche e rigide di collaborazione: come se il giurista fosse condannato dai suoi schemi teorici a prestare i suoi servigi a committenti definiti una volta per tutte. Non è così perché lo schema soggiacente cui mi sono riferito – una visione complessiva della società costruita intorno alle differenze e alle gerarchie potestative – ha una doppia caratteristica – la generalità e la flessibilità – e proprio per questo può tradursi in tesi diverse od opposte.

Gli esempi sono numerosissimi. Si pensi al conflitto fra impero e Comuni cittadini. Facendo leva sul medesimo modello teorico – l'idea di un ordine tanto gerarchico quanto altamente differenziato – è stato possibile al giurista medievale offrire i suoi servigi all'imperatore oppure alla città facendo leva, rispettivamente, sulla *maiestas* dell'imperatore oppure sulla rilevanza delle singole componenti dell'ordine complessivo [Sbriccoli 1969]. In modo analogo, nello scenario più frastagliato e complesso della prima modernità il giurista ha potuto proporsi come il

consigliere di un principe impegnato nel rafforzamento dei suoi poteri oppure come voce delle persistenti autonomie dei ceti, delle città, delle comunità [Mannori 1990].

Teorico del diseguale, piramidale, necessario ordine della società, il giurista non può che vedere nei conflitti il rovescio negativo dell'ordine. Anche in questo caso egli opera in sintonia con le convinzioni dominanti. Nel presentare il conflitto come un momento di patologica dissoluzione del giusto assetto civile il giurista riformula dall'interno del suo campo epistemico una convinzione generalmente condivisa, dai filosofi come dai teologi (con l'unica, straordinaria eccezione di Machiavelli e, al suo seguito, di Spinoza [Del Lucchese 2004]). Dalla costruzione, canonistica, del crimine di eresia allo sviluppo del *crimen laesae maiestatis*, nel quadro delle sovranità di antico regime, il giurista dà il suo apporto nel presentare il conflitto – un aspetto decisivo dell'interazione sociale e una componente obbligata di una società caratterizzata da profonde asimmetrie potestative – come un'intollerabile ferita nei confronti dell'ordine. L'unica ipotesi di conflitto che il giurista può ospitare entro il suo modello presuppone un previo verdetto di illegittimità: il comportamento di un sovrano che non rispetta l'ordine, ne sovverte la *ratio*, diviene insomma un tiranno e rende quindi giuridicamente difendibile la resistenza.

Al di fuori di questa ipotesi, in qualche misura estrema, ma pur sempre interna all'immagine dell'ordine che il giurista di antico regime assume come matrice del proprio sapere [De Benedictis 2013], il giurista è un buon collaboratore del principe e dei ceti dirigenti nei molteplici centri nei quali si articola la società di antico regime. Egli pensa la società come un ordine razionale e necessario e colloca nei suoi binari e nei suoi snodi la volontà decidente del sovrano.

Aggiungiamo un ultimo tassello a questo quadro: il giurista, nel momento in cui pensa la politica come volontà del potente, pensa anche se stesso come il teorico e il custode dell'ordine complessivo della società. Gli effetti performativi di una siffatta visione vanno in due direzioni. Ho già accennato al ruolo legittimante (nei confronti delle istituzioni dominanti) del sapere giuridico come scienza dell'ordine necessario. Quel sapere però produce un secondo effetto legittimante, di carattere riflessivo: si traduce in una formidabile legittimazione del ceto professionale e sociale del giurista. All'immagine della politica come volontà del potente fa riscontro l'immagine del giurista come sacerdote della giustizia, voce sapienziale che detiene i segreti di un ordine intrinsecamente razionale.

3. La costruzione moderna dell'ordine e i conti con la politica

Quando e in quali direzioni si trasforma il quadro categoriale che ho tentato di delineare? Per rispondere, sono costretto, di nuovo, a impiegare schemi inevitabilmente astratti, lontani dall'enorme varietà e complessità dei processi di trasformazione che conducono alla modernità. Per quanto riguarda il nostro angolo di osservazione – i testi di sapere giuridico – il momento di passaggio può essere fatto coincidere con la *Sattelzeit* koselleckiana [Koselleck 1986] (magari dilatata all'indietro, per tener conto delle novità dell'Inghilterra sei-settecentesca): in un periodo compreso quindi fra il fermento riformatore dell'illuminismo, le rivoluzioni di fine Settecento e la prima metà del XIX secolo.

Si profilano due strutture mentali, due nuovi modi di guardare il mondo, che interessano il discorso giuridico. In primo luogo, cambia l'orizzonte della temporalità (un profilo su cui ha insistito Koselleck): domina l'immagine di una storia che corre verso il futuro e impone di ripensare i concetti giuspolitici alla luce della nuova visione del rapporto fra passato e futuro. In secondo luogo, ed è la novità determinante per il nostro problema, salta il presupposto di tutto il sapere giuridico medievale, la sua condizione di possibilità. Entra in crisi l'immagine della società come un *continuum* di corpi e di gerarchie e prende forma un'opposta convinzione previa, una dicotomia categoriale che in sostanza arriva fino a noi: la distinzione fra lo Stato e la società. È una nuova teoria dei luoghi sociali, una topica sociale [Costa 1974], a fornire i binari entro i quali dovrà muoversi il discorso giuridico (e in genere ogni discorso di sapere interessato a offrire una rappresentazione complessiva dell'interazione politico-sociale).

Come sappiamo, la struttura seminale attraverso la quale la cultura medievale aveva rappresentato il mondo come ordinato e razionale era la relazione di potere, il rapporto di dominio e di obbedienza. Che ne è allora di questa struttura nel momento in cui all'immagine medievale dell'ordine come *continuum* il pensiero moderno sostituisce la dicotomia *Stato/società*?

La relazione di potere mantiene il suo valore seminale, ma viene ripensata e riformulata a partire dal nuovo apparato categoriale – la dicotomia *Stato/società* – che governa ormai – una vera e propria *metafora assoluta* [Blumenberg 1969] – le strategie cognitive di molteplici saperi. Reinterpretata alla luce di questa basilare scissione, la relazione di potere entra in gioco, nell'ottica del discorso giuridico, in due distinti ambiti: da un lato, permette di mettere in contatto le due *zone*

confermando al sovrano un ruolo di comando che ora però pretende di esercitarsi su uno spazio sociale discontinuo, omogeneo, uniforme e non più giuridicamente strutturato e differenziato; dall'altro lato, la relazione di potere viene impiegata per costruire e rappresentare i dispositivi di comando nei quali la sovranità si articola. Sull'onda della distinzione fra Stato e società è possibile ora ripensare anche la distinzione fra pubblico e privato. I fasti della gerarchia e delle asimmetrie potestative, che il giurista di antico regime celebrava guardando all'intera società, il giurista moderno li rinnova concentrandoli nella sfera pubblica e in particolare negli apparati amministrativi, in un settore destinato nel corso dell'Otto-Novecento ad una dilatazione esponenziale.

In questo scenario quale è lo spazio che il giurista attribuisce alla politica? Lo spazio della politica diviene lo spazio delle forze che generano la sovranità. A partire dal contrattualismo giusnaturalistico, la sovranità non è un dato, ma è un costruito, non è naturale, ma è artificiale. L'interazione sociale non è immediatamente e naturalmente politica, non è un *continuum* di rapporti di comando e obbedienza. È rappresentata sulla base della dicotomia fondamentale: da un lato, la società, la sfera del privato, dell'individuale, dell'economia, della libertà, delle potenzialità formalmente eguali; dall'altro lato, lo Stato, lo spazio pubblico, la sede del comando sovrano. La società è *naturale*. Lo Stato è artificiale. Certo, nel corso dell'Ottocento lo si presenterà non già come *costruito*, bensì come generato storicamente, ma il risultato, dal nostro punto di vista, non cambia. Lo Stato è il prodotto di forze che non sono ancora *Stato*, ma sono in grado di generarlo. Lo spazio della politica coincide con il dispiegarsi di queste forze.

Prima la politica e poi lo Stato: è del secondo fenomeno, e non del primo che devono occuparsi i giuristi. La politica appare come l'affollarsi di opinioni e interessi contrastanti, un urto fra volontà soggettive dalle quali comunque esce infine una volontà predominante, capace di consolidarsi in una forma oggettiva, in uno stabile assetto di comando.

In questa prospettiva, il rapporto fra politica e diritto (pubblico) ha un carattere doppiamente disgiuntivo: dove c'è politica non c'è diritto e, reciprocamente, dove esiste il diritto (pubblico) non c'è la politica. Certo, fra il prima e il dopo, fra la politica e lo Stato, almeno un *trait d'union* può essere messo in conto: l'elemento della volontà. Il giurista tende a leggere tanto la politica quanto lo Stato proiettando su entrambi i fenomeni i tratti di un'antica antropologia, organizzata intorno alle supreme facoltà della ragione e della volontà. Ed è la volontà l'elemento che il

giurista ottocentesco sottolinea. Tanto nel conflitto fra le forze politiche quanto nell'ordinamento statale tutto ruota intorno alla volontà: nella politica però le volontà sono fluide e conflittuali; nello Stato la volontà si è consolidata, è divenuta dominante e per questo ha dato luogo a un ordinamento.

La distinzione fra politica e diritto è netta e sarà tanto più intransigente quanto più prevarrà (a fine Ottocento) la convinzione che spetta al giurista studiare (per usare una terminologia orlandiana) non le forze produttive dell'ordinamento ma le forme di quest'ultimo. È appunto nel clima del trionfante positivismo e formalismo giuridico tardo-ottocentesco che nasce, in simmetrica antitesi con esso, grazie all'intuizione di Gaetano Mosca, la scienza politica: al giurista le norme, al politologo i fatti, al primo l'ordinamento e al secondo gli attori, al primo la struttura e al secondo il movimento. Se si vuole, tanto i giuristi quanto i nuovi scienziati della politica condividono l'idea basilare del rapporto di potere, ma lo giocano in ambiti tanto distinti da divenire compartimenti stagni.

Per il giurista ottocentesco lo Stato nasce dalla politica, ma, una volta che lo Stato esiste, la politica resta al di fuori del suo recinto. Occorre però tener conto di una complicazione del quadro: la rappresentazione previa dell'interazione sociale passa attraverso lo sdoppiamento fra Stato e società. Che immagine della politica emerge dall'analisi giuridica della società (sempre nel quadro del dominante paradigma giuspositivistico)?

Il giurista raggiunge la società dall'alto di quello Stato di cui egli è il teorico e il sacerdote e la raggiunge lungo due binari principali: la legge (e la sua applicazione giudiziale) e l'attività amministrativa. In ogni caso, egli *de-politicizza* (sottrae alla dimensione della politicità) la società da due distinti ma convergenti punti di vista: da un lato, perché la considera disciplinata da uno Stato ai suoi occhi risparmiato dalla politica; dall'altro lato, perché concepisce la società come uno spazio estraneo alla logica potestativa, consacrato al libero fluire di autonomie individuali rispettose delle regole del contratto e protette dalla legge del sovrano.

In una società immaginata come una somma di autonomie individuali non c'è posto per le asimmetrie potestative e per i conseguenti conflitti. Certo, con la graduale diffusione della civiltà liberale e dei governi rappresentativi almeno un conflitto – la contrapposizione fra opinioni e interessi – è divenuto una componente essenziale del processo politico: che si fonda sull'elezione di rappresentanti che si propongono all'elettorato come portatori dell'una o dell'altra *policy*. Anche di questo meccanismo però il giurista è pronto a fornire una concettualizzazione *de-*

politicizzata: concependo la rappresentanza come un momento interno all'organizzazione dello Stato, in modo da lasciar fuori la dimensione pre-giuridica e politica del popolo rousseauviano. In tutti gli altri casi, i conflitti mantengono il loro antico volto minaccioso nei confronti dell'ordine e il giurista tende a guardare ad essi come l'espressione di volontà sfrenate, tendenzialmente an-archiche, destrutturanti.

Il giurista, dunque, assume lo Stato come oggetto integralmente giuridico e colloca la politica in uno spazio ad esso esterno. A differenza dal suo predecessore pre-moderno, il giurista moderno riconosce alla politica un suo preciso spazio. Non mancano però continuità: il giurista (sia pre-moderno che moderno) ritiene che l'oggetto della sua analisi sia un assetto, un ordine oggettivo e strutturato, mentre attribuisce all'azione politica i caratteri dell'instabilità, dell'arbitrarietà, della soggettività. Certo, le differenze fra le due culture (pre-moderna e moderna) sono forti: l'ordine, prima, coincideva con l'intero mondo sociale, mentre ora si concentra nell'assetto statale. Inoltre, per il moderno giuspositivista, è la volontà del sovrano il fondamento dell'ordine, che non ha quindi un'intrinseca, oggettiva, *naturale* razionalità. Emerge, nella modernità, un'immagine *in-fondata* dell'ordine, di contro all'immagine antica di un ordine fondato e necessario [Galli 1988]. Ciò non impedisce però al giurista di proporsi ancora una volta come la voce di una ragione dotata di una sua precisa autonomia e di una sua intrinseca giustificazione. L'ordine è creato dalla volontà del potente, ma il suo funzionamento dipende da una sua razionale organizzazione e su di essa il giurista ha l'ultima parola. Al contempo, però, è radicalmente diversa la ragione di cui il giurista continua a dirsi tramite: non più la ragione sostantiva, intrinseca alla natura dell'esistente, coincidente con l'ordinamento stesso della società, ma una ragione strumentale e formale, una ragione puramente tecnica.

Derivano da ciò una diversa autocomprensione e autolegittimazione del ceto dei giuristi. L'immagine sacerdotale, l'idea di un'insondabile *sapientia ex alto*, che aveva sostenuto la retorica giuridica pre-moderna, era stata attaccata dagli illuministi e demolita con notevole efficacia da Bentham, che aveva ironizzato sui «*mysteries of law*» cogliendo acutamente il nesso fra l'aura sapienziale e le strategie di potere di un ceto professionale interessato al mantenimento dello *status quo*. Al diritto come struttura dell'ordine necessario si sostituisce il diritto come organizzazione razionale del comando e al sapere giuridico come rappresentazione della ragione intima dell'esistente si sostituisce l'idea del sapere giuridico come mera tecnica.

Le immagini del sapere giuridico non potrebbero essere più diverse e tuttavia ancora una volta esse hanno in comune, da un lato, la capacità di attribuire al ceto dei giuristi una precisa e insostituibile funzione nella geografia dei poteri e, dall'altro lato, la caratteristica di presentare la ragione giuridica come essenzialmente distinta dalla dinamica politica (soggettiva, arbitraria, conflittuale): in entrambi i casi, il discorso del giurista appare oggettivo, non valutativo. È la politica che valuta e decide sulla base di scelte soggettive e conflittuali, di contro a un sapere giuridico che trae la sua autorevolezza proprio dal proporsi come separato e autosufficiente. È in questo quadro che trova posto l'immagine – dominante nell'Ottocento e nel primo Novecento – del giudice come organo di una ragione meramente tecnica e avalutativa.

Da un lato, la politica, dall'altro lato, il diritto: quest'ultimo è, se si vuole, geneticamente dipendente dalla prima, ma, una volta creato, ha una logica interna che la politica deve prendere sul serio. È una siffatta (e almeno idealmente precisa) determinazione dei confini fra politica e diritto che regge finché durano la civiltà liberale e il rapporto da essa instaurato fra il principio di legalità (la supremazia della legge) e la tutela delle libertà [Vogliotti 2013].

Una radicale discontinuità nei confronti di questo *gentlemen agreement* fra ragione giuridica e politica è introdotta dai totalitarismi novecenteschi, dal fascismo prima e poi, con maggiore radicalità, dal nazionalsocialismo. Certo, il modello giuspositivistico non è di per sé refrattario a esiti fortemente autoritari: basta enfatizzare il ruolo fondatore e in ultima istanza decisivo della volontà del detentore del potere e, di conserva, il compito puramente esecutivo e tecnico del giurista. È la strada che non pochi giuristi del fascismo hanno proposto. Esisteva però una difficoltà: affermare che la ragione giuridica è una ragione meramente *tecnica* implicava anche suggerire che essa fosse, di conseguenza, una ragione *autonoma* e che esistesse quindi uno spazio di manovra sottratto alla decisione politica. Era l'esistenza di uno spazio culturalmente (e quindi anche professionalmente e socialmente) immune dalla pervasività del potere ad apparire incompatibile con la logica totalitaria. Non a caso scoppia in Italia un conflitto, interno al fascismo, fra i *rivoluzionari* e i *tradizionalisti*, dove i secondi continuavano a difendere il carattere apolitico e neutrale della tecnica giuridica (e quindi la sua disponibilità ad essere messa al servizio del nuovo regime), mentre i primi vedevano nel fascismo una rivoluzione chiamata a sbarazzarsi dei formalismi caratteristici della tradizione liberale [Stolzi 2007].

Potremmo attenderci che la fine dei totalitarismi portasse di nuovo in auge il modello giuspositivistico e l'idea di un sapere giuridico neutrale, tecnico, avalutativo. In realtà, lo scenario del secondo dopoguerra è più complesso. Certo, il giuspositivismo recupera o mantiene un suo peso in molta parte della cultura giuridica almeno fino agli anni Sessanta. Esso però deve fare i conti con due circostanze avverse. Nell'immediato dopoguerra, in primo luogo, il giuspositivismo appare più complice che vittima del totalitarismo: si imputa ad esso – si pensi esemplarmente a Radbruch – di essere stato succube dello statualismo totalitario, perché incapace di liberarsi dall'ideologia della soggezione al potere. In secondo luogo, con le nuove costituzioni, vengono gettate le basi di ordinamenti – le democrazie costituzionali – profondamente diversi da quegli Stati liberal-parlamentari che avevano offerto la cornice istituzionale al giuspositivismo ottocentesco. Certo, gli effetti della costituzione sulla cultura giuridica sono lenti e si renderanno consistenti e visibili solo nel corso degli anni Sessanta, in concomitanza con una profonda trasformazione complessiva della società italiana e con le spinte crescenti a una sua *modernizzazione* che includeva, fra l'altro, la scoperta o la riscoperta della sociologia e una conseguente *rivolta contro il formalismo*.

In questo contesto, il sapere giuridico ripensa i propri metodi e contenuti ed elabora una nuova visione della politica e del suo rapporto con il diritto. La costituzione, infatti, non si esaurisce nell'organizzazione dei poteri e nell'enunciazione di vaghi principi, ma si impegna nella capillare progettazione di una nuova società. Valga il riferimento al celeberrimo art. 3 della costituzione italiana, per il quale il complesso delle istituzioni dovrebbe essere coinvolto nella realizzazione di una cittadinanza partecipativa ed inclusiva.

Certo, la cultura giuridica, come ricordavo, tarderà ad accorgersi delle novità introdotte dalla costituzione. Quando però i giuristi cominceranno a prendere sul serio la costituzione e a vedere in essa non una lista di pie intenzioni (le famose *norme programmatiche*), ma il quadro normativo cui ricondurre l'ordinamento e con esso l'intera società, finiranno per incrinarsi le vecchie certezze giuspositivistiche e quindi anche la tradizionale separazione fra politica e diritto.

Muta la rappresentazione della politica. In primo luogo, è, sì, la politica che crea l'ordinamento, ma la politica viene concepita non più come l'espressione del *demos* rousseauviano, bensì come l'interazione di soggetti e gruppi differenziati. In secondo luogo, la politica (l'interazione fra gruppi, movimenti, partiti, coalizioni di interessi)

non si arresta sulle soglie dell'ordinamento, ma lo permea e ne scandisce dall'interno lo sviluppo. La politica è l'ordinamento nel suo svolgersi e il sapere giuridico deve farsi specchio della connessione fra norme ed azioni, fra il progetto costituzionale e la sua realizzazione.

Ciò conduce anche a un netto mutamento di prospettive nei confronti del conflitto politico-sociale. In tutto l'Otto-Novecento le principali rivendicazioni dei ceti deboli erano state spesso presentate come lotte per i diritti: i diritti rivendicati però potevano essere concepiti solo come *moral rights* (come diceva Mill), come diritti declinati al futuro, diritti disattesi dagli ordinamenti esistenti; diritti *contro* il presente, diritti la cui attuazione implicava la fuoriuscita dal regime vigente. Nel quadro della nuova costituzione, invece, le rivendicazioni politico-sociali continuano, sì, a far leva sui diritti: che però ora coincidono con i diritti assunti come fondamento del nuovo ordinamento. Il conflitto cessa di essere un fenomeno esterno al diritto ed essenzialmente incompatibile con esso. Anche da questo punto di vista, dunque, cambia il rapporto fra ciò che sta fuori e ciò che sta dentro l'ordinamento di cui il giurista vuol essere l'esperto e il custode.

L'espressione più plastica di questo nuovo clima culturale è offerta dal drammatico mutamento cui va incontro, negli anni Sessanta-Settanta, la rappresentazione del giudice, del suo ruolo e del contenuto stesso della sua attività. L'immagine del giudice come mero tecnico del diritto e l'idea del giudicare come un'attività che si limita a dedurre sillogisticamente dalla norma la sentenza cedono il posto alla convinzione che il giudice, in quanto interprete della costituzione, non possa non essere un attore coinvolto nel processo di trasformazione dell'ordinamento [Luminati 2007].

Nasce in questo nuovo clima l'idea di un giudice (e di un giurista) che non agisce al rimorchio del legislatore, ma svolge un ruolo autonomo e sempre più rilevante. Il protagonismo del giurista e del giudice non è peraltro casuale, ma trova un preciso fondamento in una lettura della costituzione che trova crescenti consensi fino ai nostri giorni: una lettura che indica nei diritti fondamentali (i diritti umani assunti dalla costituzione come fondamento dell'ordinamento) la condizione stessa della legittimità dello Stato e li ritiene quindi sottratti ai contraccolpi delle decisioni politiche [Ferrajoli 2001].

Né peraltro il protagonismo del giudice e del giurista è un fenomeno che si esaurisce entro i confini di una singola nazione. È un fenomeno largamente diffuso nei paesi di *common law* come di *civil law* [Tate e Vallinder 1995]; ed è un fenomeno

che trova un'ulteriore cassa di risonanza nella formazione dell'ordinamento europeo: non solo per l'importanza del tecnico del diritto nella messa a punto della complicata rete istituzionale dell'Unione Europea, ma soprattutto per il ruolo determinante rivestito in essa dalle Corti di giustizia, ben più incisive e autorevoli dei deboli organi rappresentativi.

Dal giudice (e dal giurista) come detentori di un potere (auspicabilmente) nullo, come chiedeva Montesquieu, a un giudice (e a un giurista) come novello Ercole (per riprendere l'immagine di Dworkin): un giurista impegnato a dare unità e possibilità di funzionamento a ordinamenti sempre più complessi e attraversati da tensioni che la politica utilizza, sì, come posta in gioco nella competizione elettorale, ma difficilmente è in grado di sciogliere; un giurista orgogliosamente consapevole della portata etica e politica delle sue decisioni giurisprudenziali.

Certo, qualcosa dell'antica dialettica fra *ratio* e *voluntas* [Tuori 2001] resiste nella nuova immagine del giurista. L'ammissione della portata valutativa e politica del suo ruolo non annulla affatto la convinzione che egli sia comunque il detentore di un sapere che gli permette di decidere non *pro amico*, ma *pro veritate*. Nella prospettiva dell'odierno neo-costituzionalismo, il giurista agisce come custode di quei diritti fondamentali che, sottratti alla politica, indecidibili, trovano in esso l'organo deputato al loro sviluppo e alla loro realizzazione. Se i diritti fondamentali possono essere presentati come un'aggiornata edizione dell'antica *ratio*, come l'espressione di una logica profonda dell'ordinamento cui i potenti di turno devono inchinarsi, il giurista può allora mostrarsi circonfuso di una nuova luce sapienziale e metapolitica, accreditandosi come un salutare antidoto nei confronti di una politica affannata e inconcludente. Già Tocqueville vedeva nel ruolo svolto dai giudici e dai giuristi negli Stati Uniti d'America una provvidenziale correzione aristocratica della sempre inquietante democrazia. Non è quindi sorprendente che le odierne, diffuse delusioni nei confronti della democrazia suscitino nostalgie di antiche quanto immaginarie *sapienze* e sollecitino il sapere giuridico a presentarsi come la voce degli *aristoi* chiamati a supplire alle inadempienze della politica e a disegnare una trama di principi e valori che una società sempre più frammentata e conflittuale possa assumere come proprio baricentro.

Bibliografia:

Blumenberg, H. [1969], *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino.

- Bobbio, N. e Bovero, M. [1979], *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore.
- Brunner, O. [1970], *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Ed. Vita e Pensiero, Milano
- Costa, P. [1984], *Il progetto giuridico*, Milano, Giuffrè.
- Costa, P. [2012], *Histoire, théorie et histoire de théories*, in C. M. Herrera, A. Le Pillouer (dir.), *Comment écrit-on l'histoire constitutionnelle?*, Paris, Kimé, pp. 19-56
- Costa, P. [2014], *La rappresentazione del politico: verità e metafora nei testi di sapere*, in M. Cometa, D. Mariscalco (a cura di), *Rappresentanza / rappresentazione*, Macerata, Quodlibet, pp. 47-65.
- Dahrendorf, R. [1989], *Il conflitto sociale nella modernità: saggio sulla politica della libertà*, Roma-Bari, Laterza.
- De Benedictis, A. [2013], *Tumulti: moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, il Mulino.
- Del Lucchese, F. [2004], *Tumulti e «Indignatio». Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli.
- Ferrajoli, L. [2001], *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza.
- Galli, C. [1988], *La 'macchina' della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in Id. (a cura di), *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, il Mulino, pp. 83-141.
- Koselleck, R. [1986], *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti.
- Luminati, M. [2007], *Priester der Themis. Richterliches Selbstverständnis in Italien nach 1945*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Mannori, L. [1990], *Per una 'preistoria' della funzione amministrativa. Cultura giuridica e attività dei pubblici apparati nell'età del tardo diritto comune*, in «Quaderni Fiorentini», 19, pp. 323-504.
- Sbriccoli, M. [1969], *L'interpretazione dello statuto: contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale*, Milano, Giuffrè.
- Stolzi, I. [2007], *L'ordine corporativo: poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista*, Milano, Giuffrè.
- Tate, C.N. e Vallinder, T. (eds.) [1995], *The Global Expansion of Judicial Power*, New York-London, New York University Press.
- Tuori, K. [2001], *Ratio and Voluntas: The Tension between Reason and Will in Law*, Farnham-Burlington, Ashgate.
- Vogliotti, M. [2013], *Legalità*, in «Annali dell'Enciclopedia del diritto», VI, Milano, Giuffrè, pp. 371-435.
- Weber, M. [1968], *Economia e società*, Milano, Ed. di Comunità.

LE API E L'ALVEARE.
IMMAGINI DELL'ORDINE FRA 'ANTICO' E 'MODERNO'

1. *Cenni introduttivi*

Le metafore «danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che, come tale, non è mai sperimentabile né dominabile. Allo sguardo della intelligenza storica esse indiziano le certezze, i presentimenti, le valutazioni fondamentali e portanti che regolarono atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca»¹.

Se presa sul serio, la metafora appare allo storico (non necessariamente, ma frequentemente) l'espressione di una tensione verso una realtà la cui complessità e tendenziale 'inesauribilità' sembrano resistere ad ogni univoca procedura di decifrazione 'razionale'. Proprio per questo le grandi, ricorrenti domande che la nostra cultura ha sollevato sempre di nuovo in tutto l'arco del suo sviluppo – le domande che investono la visione del cosmo, dell'uomo, della società – hanno sollecitato la formazione e la diffusione di un ricchissimo patrimonio di metafore la cui funzione retorica, persuasiva, si intreccia con una loro spesso dissimulata ma non trascurabile valenza 'cognitiva'.

Una di queste 'grandi domande' riguarda la rappresentazione dell'ordine politico-sociale: si tratta di capire in sostanza in che modo avvenga l'alchemica trasformazione dei 'molti' nell' 'uno', in che modo una molteplicità apparentemente casuale di individui si trasformi in una comunità politica, dia luogo ad una forma di vita condivisa.

A questa domanda la cultura politico-giuridica ha tentato di far fronte elaborando risposte diversissime non solo nei contenuti ma anche nello stile argomentativo; sono risposte che obbediscono (come è ovvio) alle clausole dettate dai contesti storici cui appartengono e tuttavia difficilmente rinunciano all'impiego del registro metaforico, che appare quindi tanto ricco quanto persistente: si pensi soltanto – per ricordare due classi di metafore particolarmente famose – alle ricorrenti (e solo apparentemente uniformi) immagini dell'ordine come 'meccanismo' o come 'organismo'.

¹ H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 23.

P. Costa, *Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra 'antico' e 'moderno'*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 19-48.

Orig. in AA.VV., *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 373-409.

Nel fitto ordito metaforico di cui sono intessute le rappresentazioni dell'ordine sociale una figura (ancorché indubbiamente 'minore' rispetto ad altre, più celebri) si segnala per due singolari (e complementari) qualità: la sua disponibilità ad essere impiegata da culture e schemi argomentativi diversi, la sua impressionante durata. I termini del cortocircuito metaforico cui alludo sono, da un lato, l'alveare, dall'altro lato l'ordine politico-sociale: la *respublica* è un alveare – ma vale anche, come vedremo, il reciproco: l'alveare è una *respublica*.

Pensare l'ordine attraversa la metafora dell'alveare. E' ancora a questa metafora che si ricorre (nell'anno 2000) per cogliere il senso del nuovo mondo globalizzato, «la rivoluzione organizzativa del pianeta»: serve «una metafora nuova dell'organizzazione globale» che sappia «rappresentare, allo stesso tempo, il mutamento e la persistenza, l'accentrimento spazio-temporale e la destrutturazione, la gerarchia e l'autoregolazione, la creatività e l'esecuzione; una metafora in cui il tutto sia superiore alla somma delle parti e le informazioni siano determinanti più dei soggetti che le emettono e le ricevono»; e la metafora più efficace sembra essere appunto «la metafora dell'alveare»². È nuovissimo e largamente incognito l'*explanandum* (la 'globalizzazione'), ma è antico l'*explanans*, l'alveare come archetipo e simbolo di organizzazione sociale: un'immagine che circola diffusamente nella cultura antica, greca e romana, attraversa il medioevo e sopravvive, confermata e rinnovata, nell'età moderna e contemporanea.

Di questa lunga peregrinazione metaforica non posso certo propormi di offrire una ricognizione esauriente. Posso soltanto raccogliere esempi sparsi, presentandoli più come testimonianze di una divertita *promenade* diacronica che non come tasselli di una ricerca storiograficamente rilevante e compiuta.

2. I "piccoli Quiriti"

La civiltà antica ha una lunga familiarità con api ed alveari, se non altro per l'importanza decisiva che in essa rivestiva, come dolcificante, il miele. È da questa lunga consuetudine all'allevamento e allo sfruttamento delle api che nascono le descrizioni della vita dell'alveare offerte da numerosi testi del mondo antico. Parlare di 'descrizione' è però far uso di un'espressione che non tiene conto di due caratteristiche proprie di quell'universo culturale. Una prima caratteristica (che

² D. De Masi, *Nulla sarà più come prima: il mondo nuovo è un alveare*, in «Telèma», 23, 2000-2001, p. 17.

interessa però non tanto il nostro problema quanto la storia – o preistoria – dell'entomologia) è data dal fatto che la 'descrizione' degli antichi non ha molto a che fare con quella asettica e pura registrazione di dati cui lo *standard* positivistico ci ha abituati ed è fittamente intessuta di credenze e riferimenti mitico-religiosi. Una seconda caratteristica (che ci interessa direttamente) concerne il rapporto fra *explanans* ed *explanandum*: un rapporto tutt'altro che unidirezionale, dal momento che l'alveare non è sempre e comunque l'*explanans* della *respublica*, ma al contrario è altrettanto frequentemente la *respublica* il filtro metaforico attraverso il quale viene 'descritto' l'alveare.

Già in una delle fonti più autorevoli della 'entomologia' antica – il Περὶ τὰ ζῷα ἰσθόριων di Aristotele – l'ordine gerarchico dell'alveare viene descritto ricorrendo alla figura della regalità: l'alveare si ordina intorno alla evidente superiorità, alle dimensioni eccedenti, del re. Aristotele fa anche menzione di un'ipotesi diversa, secondo la quale i capi dell'alveare non sono re ma regine, tanto che «vocantur [...] matres, quasi quae pariant»³; si tratta però di un'ipotesi destinata a cadere presto nell'oblio, verosimilmente sacrificata da una 'presupposizione' culturale che associa la regalità e la evidente supremazia al genere maschile (che il sovrano dell'alveare sia armato – del suo pungiglione – è un indice sicuro, anche per Aristotele, della sua natura di maschio); ed occorrerà aspettare il XVII secolo perché le osservazioni di Butler e il microscopio di Swammerdam restituiscano il sovrano dell'alveare al genere femminile⁴. Quale che sia il sesso del sovrano, è comunque già in atto quello stretto scambio fra società umana ed alveare destinato ad una lunga fortuna: si descrive l'alveare antropomorfizzandolo, ma le immagini che agiscono come presupposizione della 'descrizione' sono le immagini di un essere umano essenzialmente sociale e di un ordine culminante nella figura del sovrano.

Emergono due tratti essenziali della metaforica dell'alveare: la regalità e la socialità, la disposizione gerarchica e l'ordinamento comunitario. L'alveare è l'emblema della socialità naturale: una socialità non già funzionale ed utilitaria, ma essenziale e spontanea. È alle api che ricorre Cicerone per dimostrare che la conoscenza non è un valore autosufficiente, ma deve risolversi in scambio e

³ Aristotele, *De animalibus Historiae*, Lib. V, cap. 21, in Aristoteles, *Opera Omnia*, a cura di Cats Bussemaker, Olms, Hildesheim-New York 1973, vol. III, p. 96. Cfr. S. Föllinger, *Die aristotelische Forschung zur Fortpflanzung und Geschlechtbestimmung der Biene*, in W. Kullmann, S. Föllinger, *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Steiner, Stuttgart 1997, pp. 375-85.

⁴ Cfr. M. Baldini, *Le ricerche sulla nascita delle api tra '500 e '700: Swammerdam, Réaumur, Schirach, Riem*, in L. Conti (a cura di), *Medicina e biologia nella rivoluzione scientifica*, Porziuncola, Assisi 1990, pp. 235-55.

comunicazione: «atque ut apium examina non fingendorum favorum causa congregantur, sed cum congregabilia natura sint, fingunt favos, sic homines, ac multo etiam magis, natura congregati adhibent agendi cogitandique sollertiam»⁵. Se però in Cicerone le api valgono come richiamo al valore della socialità, in Plutarco il nesso fra l'alveare e una forma di vita politicamente organizzata è più forte e diretto: è alle api che lo scrittore greco ricorre per descrivere sinteticamente la Sparta di Licurgo. La vita delle api nell'alveare è per Plutarco il modello che Licurgo ha applicato a Sparta: egli «abituò i suoi concittadini a non volere e a non sapere vivere da soli, ma a formare sempre un solo corpo con la comunità, come le api; e, stringendosi insieme intorno al capo, quasi fuori di sé per l'entusiasmo e l'emulazione, ad appartenere interamente alla patria»⁶.

È già fissato in sostanza il doppio registro che ricorre nella letteratura 'de re rustica' e trova la sua più alta versione stilistica nelle *Georgiche* di Virgilio: la descrizione dell'alveare è mediata da un filtro che 'antropomorfizza' le api e le presenta come membri di una *respublica* meravigliosamente ordinata e compatta, mentre a sua volta la rappresentazione dell'ordine politico ricorre spesso alla figura retorica dell'alveare, assunto come emblema di una collettività coesa e perfetta.

Varrone, nel *De re rustica*, ci presenta molti degli stereotipi che continueranno per secoli a circolare nella letteratura dedicata alle api e agli alveari. La socialità, innanzitutto: api e uomini si apparentano fra loro per un 'tasso' di socialità particolarmente elevato, che li differenzia da ogni altro animale: «apes non sunt solitaria natura, ut aquilae, sed ut homines». Determinante comunque è non tanto il livello quanto la qualità della loro socializzazione. Anche le cornacchie, ad esempio, sono animali sociali, ma solo le api sono capaci di una «societas operis et aedificiorum», solo le api sanno condividere una precisa attività lavorativa e produttiva: la soddisfazione dei loro bisogni è resa possibile, come per gli esseri umani, dalla «ratio» e dalla «ars», che presiedono al loro «aedificare» e «cibaria condere». Le api sono dunque 'come' esseri umani e proprio come gli uomini hanno «civitates», «quod hic est et rex et imperium et societas»⁷.

L'alveare è un microcosmo perfettamente ordinato, tanto da suggerire una spontanea identificazione con il macrocosmo della *respublica*. Virgilio chiama le api

⁵ M.T. Cicero, *De officiis*, I, 44, in M. T. Cicerone, *Dei doveri*, a cura di D. Arfelli, Mondadori, Milano 1994, p. 124.

⁶ Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, Milano 1980, 25, 5, p. 89.

⁷ M.T. Varrone, *De re rustica*, in M.T. Varrone, *Opere*, a cura di A. Traglia, Utet, Torino 1974, III, 16, 4, p. 857.

«piccoli Quiriti»⁸ e celebra le caratteristiche che le apparentano al mondo umano e le distinguono da tutti gli altri animali: «solae communis natos, consortia tecta / urbis habent, magnis agitant sub legibus aevom / et patriam solae et certos noverere penatis»⁹. Solo le api, fra tutti gli animali, hanno case, città, penati e patria: la loro vicinanza al mondo degli uomini ha qualcosa di prodigioso (e infatti le loro eccezionali qualità si spiegano soltanto con un intervento speciale di Giove, dovuto ad un suo debito di gratitudine nei loro confronti¹⁰); ed è appunto nella celebrazione di questa vicinanza che interviene il gioco delle metafore incrociate e le api e gli alveari si trasformano in specchio e in modello per gli esseri umani e per le loro *civitates*.

Le caratteristiche 'politiche' (il far parte di strutture organizzate, la capacità di fondare e costruire le città) sono proprie delle api come degli esseri umani; e infatti quando la popolazione è sovrabbondante le vecchie api mandano le nuove generazioni a fondare una colonia, «ut olim crebro Sabini factitaverunt propter multitudinem liberorum»¹¹. Simili agli esseri umani per la loro attitudine 'politica', le api sono in grado di darsi una vera e propria organizzazione: per Plinio esse «rem publicam habent, consilia privatim quaeque, at duces gregatim et, quod maxime mirum sit, mores habent praeter cetera [...]». Se la supremazia delle leggi e l'organizzazione politica sono tratti che accomunano l'ape all'essere umano e l'alveare alla società politica, in una dote però le api sopravanzano nettamente il mondo umano: la vocazione comunitaria; la «ratio» umana non riesce a far sì che gli uomini superino o anche solo eguaglino le api nella loro dedizione alla causa comune, dal momento che esse «nihil noverere nisi commune»¹².

La rigorosa comunanza delle api si traduce peraltro in un'efficiente divisione del lavoro: alcune attendono al cibo e altre lavorano nei campi; alcune difendono l'alveare e altre «speculantur aquas et nubila coeli». Un eguale «amor habendi», un medesimo impulso a lavorare e a produrre, si fa sentire in tutte ma si traduce anche

⁸ Virgilio, *Georgicon libri quattuor*, in Publio Virgilio Marone, *Opere*, a cura di C. Carena, Utet, Torino 1971, IV, 201. Cfr. J. Griffith, *The Fourth Georgic, Virgil and Rome*, in I. McAuslan, P. Walcot (a cura di), *Virgil*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 100.

⁹ Virgilio, *Georgicon libri quattuor*, cit., IV, 153-55. Cfr. L. P. Wilkinson, *The Georgics of Virgil. A Critical Survey*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; L. Morgan, *Patterns of Redemption in Virgil's Georgics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; M. R. Gale, *Virgil on the Nature of Things: the Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

¹⁰ Giove era stato nutrito dalle api quando si era nascosto per sottrarsi alla persecuzione di Saturno.

¹¹ M.T. Varrone, *De re rustica*, cit., III, 16, 29, p. 869.

¹² Gaio Plinio Secondo, *Naturalis historia*, Einaudi, Torino 1983, L. 11, 4, p. 550. Cfr. F. Capponi, *Entomologia pliniana*, Dipartimento di archeologia, filologia classica e loro tradizioni, Genova 1994, pp. 41 sgg.

in un «munus» che è proprio di ciascuna¹³. Comunanza del vivere e comunanza del produrre si implicano a vicenda: «omnibus una quies operum, labor omnibus unus»¹⁴. Il senso della comunità è spontaneo, istintuale, profondo, ma non così assoluto da introdurre una differenza incolmabile fra api ed esseri umani: per Plinio, la partecipazione delle api al lavoro comune non si sottrae al gioco squisitamente umano della norma, della trasgressione, della sanzione. Non si esclude il caso dell'ape neghittosa; interviene allora la regola di una scrupolosa disciplina nel lavoro (una «mira observatio operis»), che conduce all'applicazione di severe sanzioni agli inadempienti: «cessantium inertiam notant, castigant, mox et puniunt morte»¹⁵. Il senso della comunità si traduce in una rigorosa etica del lavoro e nella pratica di una disciplina che Plinio presenta come militare: «castrorum more»¹⁶.

La vita disciplinata ed organizzata della comunità implica necessariamente un capo, un sovrano, un re. Che esista il re delle api e che da esso dipenda la vita e l'ordine dell'alveare è per gli antichi un dato irrefutabile. Già Aristotele si era soffermato su questo tema ed è un *tòpos* della letteratura successiva insistere sul ruolo determinante del sovrano per la conservazione dell'alveare: lo sciame resta compatto finché il re rimane alla sua testa e si disperde in caso contrario. Le api, ricorda Varrone, «esse utique sine rege non possunt»¹⁷. Non basta però agli scrittori antichi constatare l'obbligata correlazione fra lo sciame e un'ape (l'ape re) distinta da ogni altra per forma e dimensioni. Come l'alveare è una piccola *civitas* e come tale viene proposta quale esempio e modello del vivere politico, così il rapporto fra le api e il loro sovrano diviene il paradigma, rispettivamente, di un'obbedienza perfetta e di una provvida regalità. Le api-suddito sono l'esempio vivente di una dedizione totale al sovrano, alimentata dalla certezza che senza di esso l'intero ordine è perduto: «regem suum secuntur, quocumque it, et fessum sublevant, et si nequit volare, succollant, quod eum servare volunt»¹⁸.

È il sovrano l'emblema e la condizione dell'unità dell'alveare. Il patto costitutivo dell'ordine, la «fides» che regge i comportamenti individuali e collettivi, si perde se viene meno il legame con il sovrano, mentre la presenza di quest'ultimo rende possibile l'unità del microcosmo politico, la spontanea convergenza delle azioni e

¹³ Virgilio, *Georgicon libri quattuor*, cit., IV, 158-77.

¹⁴ Ivi, IV, 186.

¹⁵ Gaio Plinio Secondo, *Naturalis istoria*, cit., XI, 10, p. 557.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Gaio Plinio Secondo, *Naturalis istoria*, cit., XI, 18, p. 570.

¹⁸ M.T. Varrone, *De re rustica*, cit., III, 16, p. 858.

dei sentimenti dei singoli: «rege incolumi mens omnibus una est»¹⁹. L'obbedienza al sovrano è totale, più forte che in qualsiasi monarchia assoluta: «praeterea regem non sic Aegyptos et ingens / Lydia nec populi Parthorum aut Medus Hydaspes / observant»²⁰. L'obbedienza non è però solo totale, più forte e incrollabile che nei regni d'Oriente: è anche motivata da un impulso o inclinazione profonda che sospinge le api ad anteporre il bene comune al bene individuale. Intorno all'ordinata convivenza delle api viene così a svolgersi, nel IV libro delle *Georgiche*, un singolare *mélange* di immagini eterogenee, dove il modello dell'autocratico Oriente si mescola con la nostalgia (romano-repubblicana) di una comunità compatta e coesa (ma è quest'ultima in definitiva l'immagine prevalente, mentre il riferimento all'Oriente serve soprattutto a sottolineare la pienezza dell'obbedienza di cui le api sono capaci)²¹.

L'obbedienza delle api è assoluta e tuttavia non è motivata dal timore della sanzione. Per Plinio è un dato sicuro che il re non ricorre alla forza: «illud constat, imperatore aculeo non uti»; il suo modo di partecipare al lavoro comune non è punitivo ma è esortativo: egli è «similis exhortanti» e la sua autorità, confermata e rafforzata da «satellites quidam lictoresque, adsidui custodes auctoritatis»²², non ha bisogno di imporsi coattivamente per ottenere obbedienza.

Il sovrano è essenziale per l'ordine ma a sua volta l'ordine (la disciplina, l'obbedienza spontanea, il rispetto dei *munera* attribuiti a ciascuno) rende 'buona' l'autorità e sostanzialmente inutile il suo aculeo. È in questa prospettiva che Seneca, nel *De clementia*, guarda alle api come al modello di un ordine naturale e spontaneo, entro il quale l'autorità trova già segnata la sua destinazione e fissati i suoi limiti.

L'ufficio di re non è un costrutto convenzionale, ma è un portato della natura stessa («natura enim commenta est regem»); e la prova è offerta appunto dalle api, la cui organizzazione è la prova evidente dell'importanza determinante del sovrano: ospitato nel luogo più sicuro ed eminente dell'alveare, esente da qualsiasi lavoro che non sia il presiedere al lavoro altrui, il re è il perno dell'ordine e il custode della sua unità («abisso rege, totum dilabatur»), ma al contempo è alieno dal ricorrere alla violenza, alla coazione, per ottenere quell'obbedienza che fluisce spontanea dall'armonia della *respublica*. «Exemplar hoc magnis regibus ingens», esclama Seneca: è la natura stessa che addita agli uomini come modello le api e invita il

¹⁹ Virgilio, *Georgicon libri quattuor*, cit., IV, 212.

²⁰ Ivi, 210-11.

²¹ Cfr. J. Griffin, *The Fourth Georgic, Virgil and Rome*, in I. McAuslan, P. Walcot (a cura di), *Virgil*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 100.

²² Gaio Plinio Secondo, *Naturalis historia*, cit., XI, 17, 568-70.

sovrano alla clemenza, dimostrando la relativa importanza della coazione ai fini dell'obbedienza. E' la clemenza la miglior difesa del principe: «unum est inexpugnabile munimentum amor civium»; e l'amore dei cittadini a sua volta nasce dal primato della *respublica*, nasce dal fatto che il sovrano si è dimostrato consapevole di esser parte di un ordine che lo include e lo ricomprende: consapevole «non rem publicam suam esse, sed se reipublicae»²³.

La natura come modello per la società, l'alveare come *exemplar* per la *civitas*, l'organizzazione delle api come emblema di un 'vivere politico' raccomandabile anche per gli esseri umani come una forma eccellente di convivenza. E' costante, nella descrizione della vita dell'alveare, l'incrocio e la reciproca 'contaminazione' fra il mondo dell'uomo e il mondo delle api: è una presupposta idea di *respublica* (e una soggiacente, implicita 'antropologia politica') a guidare (sulla falsariga del nesso 'alveare-ordine politico') la letteratura 'specializzata' nel suo sforzo di descrivere il misterioso mondo delle api; ma è al contempo (e simmetricamente) quest'ultima a suggerire, con i suoi caratteristici *topoi*, una peculiare visione dell'ordine politico: caratterizzata dall'idea dell'assoluta (naturale) supremazia ed eccellenza del sovrano; dalla convinzione del ruolo indispensabile e costitutivo che il capo esercita nei confronti della formazione dell'unità dell'ordine; infine dalla celebrazione di una comunità che, pur differenziata funzionalmente al suo interno (i diversa *munera* delle api), vive sull'eguale ed assoluta fedeltà e dedizione di tutti i suoi membri. Virgilio esprime con particolare intensità il contrasto fra la fragilità e la pochezza del destino individuale e la forza indistruttibile del *genus* cui l'individuo non può non piegarsi. Se breve è la vita della singola ape («Ergo ipsas quamvis angusti terminus aevi / excipiat»), incapace di durare per più di sette estati, immortale è la specie: «at genus immortale manet multosque per annos / stat fortuna domus et avi numerantur avorum». Che la morte del singolo possa essere superata nella celebrazione della perpetuità del *genus* e della *civitas* – un tema di grande rilievo nell'*Eneide* – è un altro prezioso insegnamento che il 'piccolo mondo' delle api può offrire al 'grande mondo' della convivenza umana.

²³ Seneca, *De Clementia*, in Lucio Anneo Seneca, *Operette morali*, a cura di R. Del Re, Zanichelli, Bologna, 1990, vol. II, XVII, 1-8, pp. 320-24.

3. *Le api virtuose*

Virgilio non è soltanto la sublimazione poetica di una tradizione letteraria ampiamente circolante nel mondo antico; è anche l'importante snodo di una lunghissima catena testuale che trova il suo punto di origine nella cultura greca e romana, percorre il mondo alto-medievale e basso-medievale e si protende verso il rinascimento e la letteratura proto-moderna.

Fortemente impressionate da Virgilio appaiono le pagine dell'*Exameron* di Ambrogio, la cui parafrasi del IV libro delle *Georgiche* è stata giudicata «tanto fedele da essere nulla più che...una costruzione diretta di parole virgiliane»²⁴. Non è comunque solo Virgilio l'*auctoritas* cui Ambrogio ricorre per descrivere e celebrare il mondo delle api. La sua stessa impresa esegetica – commentare il primo capitolo del *Genesi* illustrando in nove sermoni i giorni della creazione – era stata preceduta da analoghi tentativi (che non ci sono pervenuti) di Origene e di Ippolito, ma era stata soprattutto ispirata e sorretta dall'omonima opera di Basilio (l'*Hexameron*), che, più che un precedente, costituisce per il testo ambrosiano un vero e proprio modello, spesso fedelmente ricalcato o addirittura testualmente riprodotto.

Per quanto riguarda il nostro episodio testuale (le considerazioni sviluppate dai due padri della Chiesa), tanto in Basilio quanto in Ambrogio ricorrono i principali *topoi* della antica letteratura 'de apibus'; ed è appunto attraverso la mediazione di Ambrogio che la metafora delle api e dell'alveare prosegue il suo plurisecolare viaggio.

Il tema della regalità torna a presentarsi tanto in Basilio quanto in Ambrogio. Caratteristici delle api sono il loro ordinamento 'monarchico' e la pronta obbedienza tributata al loro sovrano. Ciò che Basilio (puntualmente ripreso da Ambrogio²⁵) apprezza è il fatto che, nel mondo delle api, l'individuazione del *ταξίαρχος* riposa sull'evidente eccellenza del predestinato. Si evitano così gli inconvenienti delle procedure seguite dagli esseri umani per giungere alla selezione dei loro capi: l'elezione presenta infatti il rischio che «il popolo, privo di discernimento, [porti] il più cattivo al potere»; il sorteggio si affida ai verdetti della sorte che «sono ciechi e conferiscono spesso il comando all'ultimo di tutti»; l'ereditarietà della carica fa sì che il più delle volte «gli eredi al trono siano senza educazione e senza virtù, guastati

²⁴ L. Alfonsi, *L'ecphrasis ambrosiana del 'libro delle api' vergiliano*, in «*Vetera Christianorum*», II, 1965, p. 137.

²⁵ Sant'Ambrogio, *Exameron*, in Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche*, I, a cura di G. Banterle, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1979, Dies V, Ser. VIII, c. 21, 68, pp. 320-22.

dalla mollezza e dalla adulazione». Nel microcosmo politico delle api è invece la natura stessa a designare il sovrano col rendere immediatamente percepibili le sue eminenti qualità: «è dalla natura che esso trae il suo primato su tutti [...]». Ed è ancora la natura a dettare i limiti e le caratteristiche del potere sovrano: un potere mite, che usa la coazione come *ultima ratio* ed obbedisce alle «leggi di natura», «leggi non scritte», «che vogliono che siano lenti a punire coloro che giungono ai poteri supremi»²⁶. La superiorità dell'ordine delle api sull'ordine degli uomini nasce dal fatto che il primo è dettato immediatamente dalla natura, senza che nulla intervenga a turbare (a differenza di quanto avviene nel secondo) il perfetto equilibrio delle 'leggi non scritte'.

Anche Ambrogio valorizza il mondo animale in genere, e in particolare il mondo delle api, come *exemplum* dal quale gli esseri umani possono trarre preziosi insegnamenti. Vi sono animali «quae nostro se usui imitationem dederunt», che si offrono come modello applicabile al nostro stile di vita: sono gli animali 'sociali' (come alcune specie di uccelli – le gru, per Ambrogio – e soprattutto le api), che sono soliti prendere insieme le loro decisioni e «conlatis viribus velut quandam curare rempublicam et tanquam sub rege vivere»²⁷.

La vita sociale di questi animali è spontaneamente organizzata; e l'ordine cui essa dà luogo presuppone, al contempo, la posizione eminente del sovrano, cui tutti debbono obbedienza, e l'incrollabile vocazione comunitaria di tutti i membri. L'obbedienza mirabile di cui questi animali danno prova nasce dal perfetto equilibrio di queste componenti e, a differenza di quanto avviene nel mondo degli uomini, non si regge principalmente sulla paura e sulla coazione: «in illis enim politia quaedam et militia naturalis, in nobis coacta atque servilis». L'obbedienza negli animali sociali non è espressione di servitù ma è il frutto di una libertà che coincide con la loro naturale destinazione alla collaborazione e alla socialità: non si danno trasgressioni e inosservanze perché il loro scrupoloso rispetto delle regole è una «devotio naturalis», dettata dalla natura, così come la loro «voluntas» è «libera» perché coincidente con la loro spontanea inclinazione²⁸.

Non è un caso che Ambrogio faccia uso del termine «politia», aristotelicamente così pregnante, per descrivere la forma di vita degli animali sociali. Il tema che egli infatti sottolinea con forza, la traduzione più significativa dello spirito comunitario,

²⁶ Basilio di Cesarea, *Homélies sur l'Hexaéméron*, a cura di S. Giet, Du Cerf, Paris 1949, 73 E-74 A-B, pp. 447-48.

²⁷ Sant'Ambrogio, *Exameron*, cit., Dies V, Ser. VIII, c. 14, 49, p. 300.

²⁸ Ivi, c. 15, 50, p. 300.

è la reciprocità degli oneri e delle funzioni di comando: «quid hoc pulchrius, et laborem omnibus et honorem esse communem nec paucis adrogari potentiam, sed quidam in omnes voluntaria sorte transcribi?»²⁹. Pur fedele suddito dell'impero, Ambrogio guarda con ammirazione ad un modello lontano nel tempo, ad uno schema ideale di convivenza, la *civitas* libera, la *respublica* degli antichi, e lo presenta come l'ordine politico più vicino alla natura. È la natura che attraverso l'esempio del mondo animale (di alcuni uccelli, delle api) ha indicato agli uomini «a principio» la via da seguire: fondare una «politia» nella quale le fatiche e le responsabilità siano condivise e le posizioni di comando ripartite e scambievoli («ut communis esset labor, communis dignitas, per vices singuli partiri curas discerent, obsequia imperiaque dividerent, nemo esset honoris exsors, nullus immunis laboris»).

Si tratta per Ambrogio di un «pulcherrimus rerum status», proprio perché in esso il carattere temporaneo dell'esercizio del potere e la regola della rotazione degli incarichi di comando (che permette a ciascuno di essere «κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος», come aveva scritto Aristotele³⁰) scoraggiano la prepotenza, evitano le invidie, rendono tollerabili i disagi. È la vocazione 'comunitaria' degli animali sociali ad impedire l'irrigidimento delle posizioni di comando e di obbedienza e a rendere quindi effettiva l'eguaglianza. È, ancora, il loro senso di comunanza a far sì che essi, nel realizzare «velut quandam rempublicam», vi introducano un'ulteriore, fondamentale caratteristica: l'eguale soggezione di tutti ad una norma comune. Nella *respublica* degli animali sociali le leggi regolano la vita di tutti i membri senza eccezione: «usus est leges omnibus esse communes atque observari eas devotione communi, uno omnes teneri vinculo, non alii ius esse quod alius sibi intellegat non licere, sed quod liceat licere omnibus et quod non liceat omnibus non licere»³¹.

E' questa comunanza (di cui le api offrono l'esempio più puro e completo, dal momento che ogni momento della loro attività è vissuto in comune³²) che Ambrogio propone come modello agli uomini: è un modello che la natura ha conservato integro e perfettamente funzionante nelle forme di vita degli animali sociali (le gru, le api); ed è un modello che l'essere umano è riuscito in qualche modo ad approssimare nella 'libera civitas' dei tempi antichi, ma ha smarrito per strada a causa della sua «dominandi libido»: la sete di potere ha infatti indotto gli uomini ad accaparrarsi e a conservare il più possibile le cariche, a trasformare la «militia» da «ius commune» a

²⁹ Ivi, c. 15, 51, p. 300.

³⁰ Aristotele, *Politica*, L. I, 2 (a cura di J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 12)

³¹ Sant'Ambrogio, *Exameron*, cit., Dies V, Ser. VIII, c. 21, 66, p. 318.

³² Ivi, c. 21, 67, p. 318.

«servitus»³³ ed ha spezzato quella naturale comunanza che si traduce, per Ambrogio, nell'osservanza eguale delle leggi, nella circolarità del potere e dell'obbedienza, nella condivisione degli oneri e delle fatiche.

Le api e l'alveare, dunque, come modello di un 'vivere politico' che trova nella natura il suo primo ed immediato fondamento; ma anche le api come concentrato di virtù e spunto per riflessioni ed esortazioni morali: l'ape laboriosa, pura, verginale, votata al bene comune. Entrambi i temi sono presenti in Ambrogio ed entrambi i temi ricorrono nella letteratura successiva che li accoglie dando ad essi un rilievo diverso a seconda del contesto, dell'autore, del genere letterario, ma conservando comunque un legame vivo e forte con alcuni fondamentali testi autorevoli: Virgilio e soprattutto Ambrogio, Virgilio in quanto filtrato e riproposto dalla parafrasi o riscrittura ambrosiana.

Se Isidoro si limita a ricordare i caratteristici *loci communes* della tradizione (la nascita delle api dal sangue di un bue morto, la loro laboriosità, la loro capacità di costruire «castra» e di avere un re e un esercito), salvo suggerire come di consueto una sua spericolata etimologia («apes dictae [...] pro eo quod sine pedibus nascantur. Nam postea, et pedes, et pennas accipiunt»³⁴), Rabano Mauro, oltre che seguire Isidoro nelle sue esercitazioni etimologiche, fa soprattutto leva sul tasto delle virtù morali delle api, piuttosto che soffermarsi sull'ordine 'politico' da esse realizzato. Le api divengono allora figure di saggezza e purezza («apes formam virginitatis sive sapientiae tenent»), contrapposte alla loro biasimevole controparte, i fuchi, che, vivendo delle fatiche altrui, «ignavos et otio torpentes homines significant»³⁵; mentre Ugo da S. Vittore (in un'opera di dubbia autenticità³⁶) si collega all'archetipo ambrosiano (e quindi virgiliano e 'antico') rinnovando i *loci communes* che ormai conosciamo – l'eccellenza naturale del sovrano, la forte vocazione comunitaria delle api e la loro rigorosa disciplina (le poche che eventualmente tralignino si pentono prontamente e si puniscono addirittura da sole: «poenitentiae condemnatione se multant, ita ut immoriantur acculei sui vulnere»), la struttura insieme militare e civica dell'alveare («quid enim aliud est favus nisi castrorum quaedam species?») –

³³ Ivi, c. 15, 52, p. 302.

³⁴ Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum sive originum libri XX* (a cura di W.M. Lindsay, Clarendon press, Oxford 1911), L. XII, c. 8, 1.

³⁵ Rabano Mauro, *De Universo*, L. VIII, c. 7 (J.-P. Migne, a cura di, *Patrologia latina*, Brepols, Turnholti s.a., vol. 111, p. 256).

³⁶ «C'est un ouvrage fabriqué par des copistes» (B. Hauréau, *Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor. Essai critique* [Paris 1886], Minerva, Frankfurt a.M. 1963, p. 169).

ma non rinuncia a cogliere il senso morale suggerito dalla vita e dalle consuetudini dell'ape: «infirmā robore [...], validā tamen [...] vigore sapientiae³⁷».

La tendenza a valorizzare le api come monito ed esempio di una condotta virtuosa e pia è comprensibilmente forte nel peculiare 'genere letterario' dei 'bestiari', ampiamente diffusi nella cultura medievale. In un 'bestiario' della fine del Duecento l'ape ci mostra «que vita noi aremo a ffare' in questo mondo accioché lo nostro fructo sia nobile et piacevole a Ddio»: la stessa accortezza che l'ape dimostra nel suggerire i fiori l'essere umano dovrebbe impiegare nel far uso delle sue facoltà sensoriali, «ché questi.v. sensi non siano porta launde entri alcuna cosa che lo impedischa a ffare lu suo buono fructo»³⁸.

L'aperta predilezione dei 'bestiari' a trarre dalla vita delle api il 'senso morale', la lezione spirituale applicabile alla vita del singolo fedele, non impedisce però affatto la messa a fuoco della dimensione 'politica' dell'alveare. Nel *L'acerba* di Cecco d'Ascoli torna il caratteristico tema ambrosiano degli 'animali sociali': sono gli animali sociali (le gru, in questo caso) a suggerire all'autore la celebrazione della comunità e della dedizione al bene comune: «Così dovria ciascun cittadino / l'uno co l'altro esser conforme / ché non venisse lor terre al dichino»; interviene invece (come già aveva ricordato Ambrogio) la 'dominandi libido' (cui gli uomini, e non gli animali sociali, sono esposti) e l'ordine si corrompe, guastato dal dilagare degli egoismi contrapposti: «Ma tant'è questa invidia che regna, / che sempre si disface al ben comune: / l'uno de server l'altro se sdegna; / [...] Veggio cader diviso questo regno, / veggio ch'è tolto l'ordine e lo bene»³⁹.

A trarre dalle api suggestioni importanti per l'edificazione morale e religiosa dei fedeli non sono comunque soltanto i 'bestiari'. Valga l'esempio di Thomas de Cantimpré, che in un'opera di carattere enciclopedico, come il *Liber de natura rerum*, descrive il mondo delle api attingendo a piene mani alla tradizione, a Plinio e soprattutto ad Ambrogio⁴⁰, e scrive anche un ponderoso *Bonum universale de apibus*» (composto fra il 1256 e il 1263), dove la vita delle api è fatta oggetto di una trattazione allegorica, continuamente interrotta dai più diversa *exempla*, e viene

³⁷ Ugo da S. Vittore, *De Bestiis et aliis rebus*, c. XXXVIII (J.-P. Migne, a cura di, *Patrologia latina*, Brepols, Turnholt, s.a., vol. 177, pp. 98-99).

³⁸ Il *Libro della natura degli animali*, in L. Morini (a cura di), *Bestiari medievali*, Einaudi, Torino 1996, p. 434.

³⁹ Cecco d'Ascoli, *L'acerba* (L. III, cap. 22), ivi, pp. 595-96.

⁴⁰ Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, De Gruyter, Berlin-New York 1973, L. IX, c. 2, pp. 293-98.

impiegata come filo conduttore di un vero e proprio «trattato di religione e di morale pratica»⁴¹.

È dunque caratteristico della letteratura medievale⁴² il forte intreccio fra i due registri metaforici (le api come figura di virtù morali; le api e l'alveare come metafora dell'ordine politico), pur nella prevalenza volta a volta accordata al primo o al secondo. Nel *Policraticus* di Giovanni da Salisbury, ad esempio, è netta la scelta del registro 'politico': il che significa però, come è ovvio, non già una rinuncia alla dimensione 'etica' (l'immagine che il salisberiese ci offre del 'vivere civile' è permeata di una forte tensione morale), ma il concentrarsi dell'attenzione sulla dimensione collettiva dell'esistenza piuttosto che sulla dinamica dell'azione e dell'intenzione individuale.

In un contesto (il *Policraticus*) nel quale la metafora organicistica trova una delle sue più celebri e significative incarnazioni medievali, l'archetipo dell'alveare, il modello comunitario che la letteratura antica celebrava descrivendo il microcosmo politico delle api, non può non ricevere un'adeguata attenzione. La metafora organicistica, il tentativo di decifrare l'ordine politico impiegando, come *explanans*, il corpo vivente, annovera infatti, fra i suoi messaggi più rilevanti, la celebrazione del nesso che stringe le parti al tutto; un nesso che è insieme ontologico ed etico; un nesso che si fonda sulla natura dell'essere umano e sulla forma essenziale della sua convivenza e al contempo (e proprio per questo) detta le norme dell'etica individuale e collettiva.

«La salute dell'intero Stato si ha solo quando le membra superiori si dedicano alle inferiori e, reciprocamente, le inferiori si dedicano alle superiori; in modo tale che ciascuno quasi si identifichi con gli altri e consideri il proprio interesse realizzato soprattutto da ciò che sa essere più utile agli altri»⁴³. La soddisfazione dell'interesse individuale passa attraverso la cura degli interessi altrui, la cui sintesi coincide con il bene della comunità tutta. E' questa la massima che conclude il capitolo ventesimo del Libro sesto del *Policraticus* e trova una logica prosecuzione e conferma nel

⁴¹ H. Platelle, *Thomas de Cantimpré. Les Exemples du 'Livre des abeilles'. Une vision médiévale*, Brepols, Turnhout 1997, p. 5. Cfr. N. Pollini, *Les propriétés des abeilles dans le Bonum universale de apibus de Thomas de Cantimpré (1200-1270)*, in «Micrologus», 8.1, 2000, pp. 261-96.

⁴² A proposito dell'influenza di Aristotele sui passi 'apistici' di Thomas de Cantimpré, Bartholomaeus Anglicus, Vincent de Beauvais, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Henry Bate cfr. G. Guldentops, *The Sagacity of Bees. An Aristotelian Topos in Thirteenth-century Philosophy*, in C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens (a cura di), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 275-96.

⁴³ Giovanni da Salisbury, *Policraticus*, a cura di M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri e L. Bianchi, Jaca Book, Milano 1985, L. VI, c. 20, p. 186.

capitolo immediatamente successivo, per l'appunto dedicato all'ordinamento delle api.

Anche per Giovanni da Salisbury le api sono un modello. Lo sono in primo luogo per il tipo di ordine politico che esse realizzano: un ordine fondato sulla perfetta vocazione comunitaria dei membri, un ordine già descritto dagli antichi e celebrato da Virgilio; ed è a Virgilio appunto che Giovanni da Salisbury (riferendosi alla *Institutio Traiani* attribuita a Plutarco⁴⁴) rinvia, tanto da ospitare integralmente nel *Policraticus* un lungo brano del IV libro delle *Georgiche*.

Un modello le api lo sono però anche da un secondo punto di vista, anch'esso ben presente nella tradizione. Il microcosmo politico da esse realizzato è perfetto perché integralmente *naturale*: è la natura stessa che suggerisce le forme di una convivenza raccomandabile per tutti gli 'animali sociali'. Per il *Policraticus* l'essere umano non è una anomalia, un'eccezione, ma è la conferma della naturale vocazione comunitaria di ogni animale sociale. Come per le api, anche per gli esseri umani vale il modello di un ordine che è naturale in quanto comunitario ed è comunitario in quanto naturale. Le riflessioni platoniche e ciceroniane sulla *respublica* (che Giovanni richiama attraverso il Commentario di Macrobio al *Somnium Scipionis*⁴⁵) conducono entrambe, al di là delle loro diverse prospettive, a riconoscere come unica norma fondamentale, «valida per gli Stati già esistenti quanto per quelli che devono ancora formarsi», l'imitazione della natura. La natura è la realtà fondante che accomuna le api e gli esseri umani e solo per questo il microcosmo politico dell'alveare vale come modello normativo per gli uomini: «mai si incontrerà una forma di vita civile più giusta e più nobile» delle api e «senza dubbio le città sarebbero felici, se si attenessero a questo modello di comportamento»⁴⁶.

L'entusiasmo di Giovanni da Salisbury per l'ordine naturale e perfetto delle api, un entusiasmo che lo induce a celebrare l'alveare come un modello cui la 'città dell'uomo' deve immediatamente ispirarsi, è ancora distante dal raffinato regime di differenze e mediazioni che caratterizza l'antropologia e la teologia politica tomistica. Ciò non toglie però che la nostra metafora mantenga un suo diritto di cittadinanza nel lessico dell'Aquinate. Certo, il fatto che api ed esseri umani condividano una medesima propensione alla socialità non sembra più un motivo

⁴⁴ Cfr. H. Kloft, M. Kerner, *Die Institutio Traiani. Ein pseudo-plutarchischer Text im Mittelalter. Text – Kommentar – Zeitgenössischer Hintergrund*, Teubner, Stuttgart 1992, pp. 26-27.

⁴⁵ Ambrosii Theodori Macrobiani, *Commentarii in somnium Scipionis*, a cura di I. Willis, Teubner, Lipsia 1963, I, i, p. 1.

⁴⁶ Giovanni da Salisbury, *Policraticus*, cit., L. VI, c. 21, pp. 187-89.

sufficiente per sostenere una sorta di corrispondenza biunivoca fra i mondi (insieme naturali e ordinati) dei diversi ‘animali sociali’. Una differenza rilevante – osserva Tommaso nel *De Regimine Principum* – nasce proprio dal carattere più accentuatamente sociale dell’essere umano: incapace, assai più di qualsiasi essere vivente, di soddisfare i suoi bisogni senza ricorrere alla collaborazione altrui. E’ la ragione che permette all’uomo di conoscere ciò che serve alla sua sopravvivenza: ma anche la ragione è essenzialmente sociale, essendo impossibile per un singolo individuo conoscere e padroneggiare la realtà tutta⁴⁷. Se dunque l’uomo è distinto dall’ape non solo perché è un essere razionale ma anche perché è più fortemente connesso con la comunità di cui fa parte, perché è più socializzato dell’ape, vale comunque per entrambi almeno una regola fondamentale: l’esigenza di trasformare la molteplicità in unità e la tendenza ‘naturale’ a concentrare e a rendere visibile l’unità in un elemento sovranamente ordinante: «anche le api hanno un solo re e in tutto l’universo un solo Dio è Creatore e reggitore di tutte le cose»⁴⁸; e Tolomeo da Lucca (continuatore dell’opera interrotta da Tommaso) continuerà a lodare il governo di uno solo, appellandosi di nuovo agli animali sociali, alle api, «nelle quali si dice vi sia appunto il re»⁴⁹; un re, peraltro, nettamente distinto dal tiranno perché capace di governare ispirato proprio da quel senso di comunanza che aveva suscitato gli entusiasmi del salisberiese.

È il bene comune che distingue il re dal tiranno; è il bene comune che si propone come l’elemento centrale dell’ordine proprio perché capace di realizzare la prodigiosa trasformazione in unità degli interessi molteplici e discordi. In perfetta consonanza con la tradizione, un eloquente predicatore come Remigio de’ Girolami può dunque intervenire nella turbolenta vita politica della Firenze del primo Trecento perorando la causa dell’armonia, della concordia, dell’amor patrio, appunto del «bonum commune». Pace e bene comune si connettono strettamente e presuppongono la posposizione degli interessi particolari al bene dell’intero corpo. La metafora organicistica ha la sua parte nell’argomentazione di Remigio ma in essa intervengono anche importanti frammenti della letteratura ‘de apibus’, cui si ricorre per dimostrare come la natura stessa, perfino la natura inorganica, ma a maggior ragione la natura organica e gli animali sociali hanno orrore della separatezza, dei vuoti, della discordia e mirano all’unità. Sono le api che «propriis neglectis laboribus

⁴⁷ Tommaso d’Aquino, *La politica dei principi cristiani (De regimine Principum)*, tr. it. di R. Tamburrini, Cantagalli, Siena 1981, L. I, c. 1, pp. 14-15.

⁴⁸ Ivi, L. I, c. 2, p. 20.

⁴⁹ Ivi, L. II, c. 12, p. 55.

et periculis naturaliter ad bonum commune intendunt»⁵⁰ e proprio per questo appaiono (ancora una volta attraverso la mediazione della pagine ambrosiane) una vivente testimonianza di quel modello comunitario che costituisce l'asse portante della *civitas*.

Assunte, fino dalle lontane pagine aristoteliche della *Historia animalium*, come emblema di socialità e di ordinata convivenza, le api continuano ad offrirsi, entro un percorso plurisecolare che ha in Virgilio e in Ambrogio due tralmiti fondamentali, come le protagoniste di una metafora efficace. Se l'*explanandum* è l'ordine politico e la sua unità, l'alveare agisce come *explanans* esibendo nel suo stesso 'naturale' formarsi il segreto dell'enigma: è la conformazione stessa degli animali sociali (delle api, degli esseri umani) che si traduce spontaneamente, senza sforzo, in un assetto fondato sulla convergenza delle parti sulla totalità. Questa convergenza però è resa possibile, per un verso, dalla differenziazione delle parti e, per un altro verso, dalla loro disposizione gerarchica: l'ordine non è acefalo ma culmina in un vertice che ottiene obbedienza ed incarna l'unità, pur essendo a sua volta al servizio della totalità⁵¹. Comunità e regalità, unità e gerarchia sono i due principali messaggi veicolati dalla metafora delle api e dell'alveare, ma sono a loro volta aspetti particolari di un ordine che la metafora – e questo è forse il suo nucleo determinante – intende rappresentare come spontaneo e naturale: espressione di quella naturale conformazione degli animali sociali che li rende ontologicamente ed eticamente destinati al 'vivere politico'.

4. Dalle api virtuose alle api viziose

La metafora delle api non conclude la sua traiettoria con i bestiari medievali, ma continua ad essere evocata in contesti culturali sempre più distanti dalle tradizioni che erano state il suo specifico terreno di coltura. Non siamo però di fronte alla mera ripetizione di una metafora ormai inerte. Certo, non mancano esempi di una semplice riscrittura del IV Libro delle *Georgiche*, quale quella, gradevole ed elegante, offerta

⁵⁰ Remigio de' Girolami, *Tractatus de bono communi*, in M. C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977, p. 7.

⁵¹ Una fondamentale lettura della società medievale in quanto società giuridicamente 'ordinata' è offerta da P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995. Per l'idea medievale di ordine mi permetto di rinviare anche a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, I, Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 6 sgg.

dal poemetto di Giovanni Rucellai, *Le api*⁵², del 1524, dove la valenza cognitiva della metafora sembra ormai esaurita. In realtà, la metafora delle api appare viva e vitale anche agli albori della ‘modernità’, ora mantenendo un qualche legame con il passato, ora comparando come parte di un discorso ormai incompatibile con la tradizione.

Un esempio del primo tipo è offerto da un testo dove la metafora delle api, se per un verso viene impiegata (in continuità con la tradizione) per sottolineare la vocazione comunitaria degli esseri umani, per un altro verso viene attratta in un discorso che di questa tesi presenta una versione inusitatamente estrema e radicale. Autore del testo è Tommaso Campanella, che dopo aver redatto la sua utopica *Città del sole* si accinge a difenderne gli assunti principali nella terza e nella quarta delle sue *Quaestiones*.

La *respublica* auspicata da Campanella corrisponde sostanzialmente, a suo avviso, alla *respublica* «delle grue e delle api celebrate da S. Ambrogio»: solo un ordine politico dominato dal senso della comunità al punto da escludere l’idea stessa del ‘proprium’ (rifiutando il possesso privatistico dei beni ed esigendo la comunanza delle donne e dei figli) può eliminare alla radice i dissensi, i conflitti, le sedizioni, le prevaricazioni⁵³. Campanella si appella ai ‘precedenti’ di Platone e di Tommaso Moro ma invoca altresì (e non solo per motivi di prudenza) le *auctoritates* più rilevanti della tradizione patristica e scolastica: Agostino, Cristostomo, Tommaso e, naturalmente, Ambrogio, l’Ambrogio dell’*Exameron*, con la sua aperta esaltazione della comunità delle api e della «repubblica militare» delle gru non meno dell’Ambrogio del *De officiis*⁵⁴, impegnato a sostenere la tesi della originaria comunanza dei beni.

La tradizionale metafora delle api è dunque ancora viva nelle *Quaestiones* di Campanella; ma il suo obiettivo è non tanto far comprendere il prodigio dell’unificazione del molteplice attraverso la spontanea convergenza della regalità e della comunanza, della differenziazione e della gerarchia, del comando e della disciplina, quanto identificare l’ordine giusto con l’assoluto primato della comunità,

⁵² G. Rucellai, *Le api*, Bemporad, Firenze 1892. Un analogo esempio è offerto dalla *Repubblica delle api*, di Giovanni Bonifacio. Cfr. Rodolfo De Mattei, *L’esaurimento della tendenza utopistica in Italia: la ‘Repubblica delle api’ di Giovanni Bonifacio*, in L. Firpo (a cura di), *Studi sull’utopia*, Olschki, Firenze 1977, pp. 157-62.

⁵³ T. Campanella, *Quaestio Quarta*, art. 1 (in *L’Utopia, ovvero la Repubblica di Tommaso Moro e la Città del Sole di Tommaso Campanella...*, Daelli, Milano 1863, p. 150).

⁵⁴ «Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum» (Ambrogio, *De officiis*, in Ambrogio, *Opere morali, I, I doveri*, a cura di G. Banterle, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1977, c. XXVIII, p. 102).

di contro al ruolo inevitabilmente, oggettivamente, 'dis-ordinato' ed iniquo del 'proprium'.

La tesi di Campanella non è certo 'tradizionale'; e tuttavia è una tesi che il filosofo calabrese può argomentare non soltanto invocando illustri precedenti e rispettabili *auctoritates*, ma anche accogliendo nella sostanza un messaggio importante della tradizione, quel messaggio che si è presentato come il vero e proprio nucleo della nostra metafora: l'idea del carattere naturale della socialità umana, quindi la possibilità di concepire la *respublica* ideale sulla base di una connessione profonda (sulla base, direi, di un rapporto di corrispondenza ontologica) fra natura e società. L'immagine degli animali sociali – la socialità è il più evidente carattere condiviso dalle api e dagli esseri umani – continua a suscitare l'idea di una *respublica* immediatamente deducibile dalla vocazione comunitaria dei suoi componenti; e si tratta appunto, per Campanella, non di sovvertire una siffatta antropologia politica, ma di trarne tutte le possibili, e radicali, conseguenze.

Perché si cominci a guardare 'dall'esterno' a quella metafora – la metafora delle api e dell'alveare – che doveva in buona parte la sua fortuna proprio alla sua capacità di suggerire l'esistenza di un nesso forte e diretto fra natura e società, deve intervenire un paradigma, quale quello hobbesiano, nettamente incompatibile con la tradizione. Ed è infatti proprio come espressione di quella tradizione aristotelica e tomistica cui l'antropologia hobbesiana intende opporsi che la metafora degli 'animali politici' riceve la dovuta attenzione da parte del filosofo inglese⁵⁵, che fa i conti con essa (pur con qualche variante) tanto negli *Elements* quanto nel *De Cive* e nel *Leviathan*.

La metafora degli 'animali politici' fa la sua comparsa in uno degli snodi centrali della argomentazione hobbesiana, quando sono in questione le condizioni e la modalità del passaggio dallo stato di natura allo stato civile; quando è in questione, insomma, la fondazione dell'assetto politico, il passaggio dalla pluralità dei soggetti all'unità dell'ordine. È appunto questo misterioso passaggio che la famosa metafora assumeva come suo specifico *explanandum*: gli uomini stanno all'ordine politico 'come' le api stanno all'alveare; l'ordine è la forma immediata di una coesistenza dove le parti naturalmente convergono verso il tutto e in questo stesso convergere lo costituiscono, lo edificano come 'casa comune', come *respublica*. L'ordine fluisce dalla (si identifica con la) naturale complementarità delle parti e del tutto.

⁵⁵ Cfr. l'acuta analisi di M. Reale, *La difficile eguaglianza*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 135 sgg.

È in effetti vero – concede Hobbes – che «alcune creature viventi, come le api e le formiche, vivono in società – e perciò da Aristotele sono annoverate tra le creature politiche →»⁵⁶; può però la medesima regola valere per l'essere umano? Se «una piccola creatura, l'ape», pur mancando di ragione, è in grado di realizzare una pacifica convivenza, «possono gli uomini, che prevedono il beneficio della concordia, conservare continuamente la medesima senza costrizione, altrettanto bene delle api?»⁵⁷

La risposta negativa di Hobbes affonda le radici in tutta la sua antropologia e si sostanzia nell'individuazione delle differenze che a suo avviso separano il mondo degli 'animali sociali' dal mondo umano. Non è in questione una 'metafisica' diversità fra il 'bruto' e l'essere umano come tale (ché anzi da questo punto di vista il coerente meccanicismo hobbesiano tende semmai a stabilire rapporti di continuità fra esseri per i quali il 'principio del moto' si traduce in una serie di stimoli e bisogni vitali sostanzialmente analoghi); è in questione la valutazione di quella presunta qualità – la socialità spontanea e naturale – che una determinata categoria di animali (gli animali sociali) sembra condividere (secondo la tradizione aristotelica) con gli esseri umani.

Avvicinare la socialità delle api alla socialità umana, guardare alla 'città dell'uomo' attraverso il filtro metaforico dell'alveare, è per Hobbes fuorviante perché la socialità umana è profondamente diversa dalla socialità degli 'animali politici': diversa, non già inesistente o più debole, ma semmai addirittura più forte e significativa. L'uomo hobbesiano non è un soggetto a-sociale: non è il bestione primitivo e solitario. È un individuo la cui esistenza è interamente definita dal rapporto intersoggettivo: che non è però 'spontaneamente' collaborativo, pacifico, fusionale, ma è al contrario essenzialmente ('pulsionalmente') votato alla competizione e al conflitto. E' appunto la diversa dinamica dei rapporti interindividuali a far emergere una fondamentale differenza fra mondo umano e mondo animale: per l'animale il bisogno è quello che è, è univocamente definito dalla sua fisicità, e la sua soddisfazione è quindi 'assoluta'; per l'essere umano è determinante la componente dell'onore e della dignità e la soddisfazione del bisogno può quindi essere soltanto 'relativa', commisurata alla soddisfazione altrui, inseparabile dalla competizione.

⁵⁶ Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1974, II, 17, p. 149.

⁵⁷ Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, I, 19, 5, p. 158.

L'essere umano non è meno 'socializzato' degli animali sociali: lo è di più; al punto che la stessa soddisfazione del bisogno è inseparabile dalla dimensione intersoggettiva. In ogni sua azione il soggetto deve fare i conti con gli altri, deve comparare le proprie forze con le forze altrui, deve commisurare il proprio potere all'altrui potere; la soddisfazione del bisogno postula l'intersoggettività, la competizione, la ricerca inesauribile di un potere sempre più grande⁵⁸, proprio perché non esiste, per l'uomo, la possibilità di occupare una posizione di durevole ed incontrovertibile eccellenza (non esiste, nella condizione umana, un individuo analogo all'ape-re, indiscutibilmente eminente e sovrano, come volevano Basilio e Ambrogio): per l'essere umano vale la nuova e sovversiva regola dell'eguaglianza naturale, che si sostanzia però, secondo Hobbes, nell'eguale capacità distruttiva di ognuno nei confronti di ogni altro. La condizione umana non è dunque asociale: è iper-socializzata ma è anche costitutivamente fluida e competitiva; non si compone spontaneamente in un ordine, in una *civitas*, in un alveare dove ciascuno occupa una posizione determinata, svolge i suoi *munera* e con questo determina l'esistenza e la felicità del tutto; la vita non è un alveare ma è una corsa: una corsa che per ciascuno non ha «altra meta né altro premio che l'essere davanti»⁵⁹.

Alla pacifica 'socialità' degli animali politici si contrappone dunque la guerra come carattere specifico della dinamica umana⁶⁰; alla possibilità, tipica degli animali, di far coincidere il bene privato con il bene comune si contrappone l'impossibilità caratteristicamente umana di appagarsi del bene 'come tale', data la ricerca inesauribile di un bene 'relativamente', 'comparativamente' maggiore.

Certo, l'essere umano è un animale razionale. La ragione però non rafforza l'ipotesi della spontanea socialità e politicità dell'essere umano, ma la compromette ulteriormente. La ragione, infatti, non è uno strumento capace di prevalere sulla spinta competitiva e conflittuale, di frenarla permettendo all'uomo di individuare e di perseguire il bene 'come tale', ma è al contrario una macchina di guerra; non si pone 'al di fuori' del gioco, della corsa, della competizione, ma ne è una componente; lungi dall'arginare il conflitto, ne moltiplica le occasioni e gli effetti. Si tenga poi presente che la ragione si traduce in discorso, in parole; e, di nuovo, le parole non

⁵⁸ Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., I, 11, p. 84.

⁵⁹ Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale*, cit., I, 9, 21, p. 75.

⁶⁰ Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., II, 17, p. 150.

servono a mostrare le misure oggettive del bene e del male, ma sono anch'esse semplici pedine dell'inarrestabile conflitto⁶¹.

È a partire da questa radicale negazione del carattere spontaneo e naturale dell'ordine che Hobbes muove alla conquista di uno spazio politico, la cui condizione di possibilità appare in qualche modo problematica proprio a causa della radicale cancellazione dei suoi tradizionali presupposti – e sarà la paura la pulsione che Hobbes indicherà come determinante nel processo che conduce all'invenzione e alla conservazione dell'ordine politico.

Quali che siano comunque i passaggi che, secondo Hobbes, gli esseri umani devono compiere per sottrarsi alle conseguenze distruttive innescate dalla dinamica intersoggettiva, l'ordine cui essi pervengono, lungi dall'essere decifrabile alla luce della metafora dell'alveare, presuppone al contrario una netta interruzione del suo impiego. La metafora è inadoperabile in primo luogo perché è fuorviante avvicinare gli 'animali politici' agli esseri umani sulla falsariga della loro socialità, dal momento che il loro modo di essere 'sociali' non è solo diverso (per modalità o intensità), ma è qualitativamente opposto; in secondo luogo (e di conseguenza) perché non l'alveare, ma solo l'ordine politico costruito dagli esseri umani è propriamente una *respublica*: la coesistenza infatti, nel caso delle api, coincide con la semplice somma di volontà convergenti, mentre solo nella società umana avviene il passaggio dalla molteplicità all'unità; l'ordinamento dei cosiddetti 'animali politici' è insomma «derivato soltanto da un accordo, ossia è fondato su molte volontà tendenti a un unico oggetto; e non (come è necessario ad uno Stato) sopra una volontà sola»⁶².

L'alveare, l'archetipo secolare di una perfetta *respublica*, non è un ordine politico proprio perché è un portato naturale e non un costruito artificiale; ed essendo naturale è ad esso preclusa l'unica unità immaginabile: quella unità artificiale che nasce dall'invenzione di una persona rappresentativa. Creare artificialmente un ordine politico non ha niente a che fare con la spontanea convergenza delle api: «è più che consenso e accordo»; «è una reale unificazione [...] in una sola e medesima persona», è l'unione della «moltitudine» in una «persona», in uno «Stato, in latino *civitas*», in quel «Leviatano», in «quel dio mortale al quale noi dobbiamo, al disotto del Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa [...]»⁶³.

⁶¹ Cfr. Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale*, cit., I, 19, 5, pp. 158-59; Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, in Th. Hobbes, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino, 1959, V, 5, pp. 147-48; Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., II, 17, pp. 149-51.

⁶² Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., V, 5, p. 147.

⁶³ Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., II, 17, p. 151.

L'antica metafora delle api esprime fino in fondo le sue potenzialità nel momento del suo radicale rifiuto: nel momento in cui Hobbes rigetta il modello aristotelico-tomistica e delinea una nuova ed originale immagine di ordine, la metafora delle api si conferma, *a contrario*, come un efficace emblema di una visione plurisecolare. E' il pessimismo antropologico di Hobbes, è la sua idea di ordine 'artificiale' (inventato, costruito) che permettono di scorgere in filigrana le suggestioni sprigionate dalla metafora dell'alveare nel corso delle sue lunghe peregrinazioni testuali: la corrispondenza spontanea e necessaria fra il singolo e la comunità; la differenziazione gerarchica delle parti; la regalità e la naturale eccellenza del sovrano; la disciplina e la spontanea disposizione all'obbedienza; il primato della pace, della concordia, del bene comune.

Hobbes prende sul serio la metafora delle api e ne confuta puntigliosamente non solo i contenuti specifici ma anche e soprattutto il messaggio centrale: la corrispondenza necessaria fra la natura e la società, fra l'alveare e la *respublica*. Proprio per questo la sua lettura di Aristotele è, insieme, tendenziosa e pertinente. È tendenziosa perché Aristotele, già nelle proposizioni iniziali della *Politica*, aveva segnato alcune precise differenze fra gli 'animali politici' e gli esseri umani (così come avrebbe fatto, movendosi sulla sua scia, Tommaso d'Aquino) e aveva quindi preso le distanze da un troppo facile cortocircuito fra 'microcosmo' e 'macrocosmo', fra natura e società. Quando però si guardi alla tradizione nel suo complesso, e alla parte recitata in essa dalla metafora dell'alveare, la lettura di Hobbes appare pertinente proprio perché capace di cogliere, al di là delle differenze e delle distinzioni, la sua direzione di senso: l'immagine di un individuo costitutivamente legato alla comunità e la rappresentazione della comunità come forma naturale e spontanea della convivenza. Rifiutare la metafora, contestarne l'attendibilità esplicativa significa quindi, per Hobbes, tematizzare alcuni capisaldi della sua antropologia politica: l'autonomia del soggetto, la sua costitutiva e distruttiva intersoggettività, la sua capacità inventiva e artificialmente 'ordinante'.

La hobbesiana contestazione della metafora delle api costituisce dunque, nella lunga peregrinazione testuale della metafora stessa, un momento di svolta e di 'crisi': una crisi che non coincide però con il mero esaurimento della metafora o con la sua relegazione fra i vecchi utensili di una tradizione ormai lontana, ma al contrario finisce per stimolare un impiego ulteriore della metafora stessa. Se la forma della convivenza è, nelle api, naturale e come tale opposta all'ordine politico umano; se la città dell'uomo è voluta, è costruita, è interamente artificiale e proprio per questo

non riconducibile all'archetipo dell'alveare; la metafora delle api allora può essere efficacemente usata per alludere ad un tipo di ordine che si dirà 'naturale' in quanto 'non artificiale', non costruito, non inventato, ma già dato, originario, spontaneo.

È in questa prospettiva che Bernard Mandeville assume l'alveare come cornice della sua scandalosa e fortunatissima 'favola': una favola che, ampiamente commentata e sviluppata dall'autore nelle successive edizioni dell'opera, intende mettere in luce le condizioni di possibilità e le caratteristiche dell'ordine sociale. Non è lo shafesburiano 'public spirit' a rendere possibile la convivenza, non sono le virtù individuali e collettive a rendere prospera la collettività, ma nemmeno il marchingegno giusnaturalistico, lo sdoppiamento logico o addirittura cronologico fra stato di natura e società civile, offre una spiegazione plausibile: l'impostazione costruttivistica (e assolutistica) di Hobbes è ormai lontana e la risposta alla consueta 'grande domanda' – come avvenga l'unificazione del molteplice, come si costituisca l'unità dell'ordine – deve essere cercata nella dinamica stessa dei rapporti intersoggettivi. Mandeville è un 'realista': gli interessa l'uomo non come dovrebbe essere, ma come è, gli interessa una grammatica elementare delle passioni per decifrare alla sua luce la dinamica delle azioni ed interazioni umane. Per Mandeville è appunto il complicato gioco delle passioni umane a rendere possibile l'ordine. Né la ragione né la semplice coazione bastano a realizzare il disciplinamento dei soggetti: sono le passioni stesse che conducono a questo risultato; sono il desiderio della lode, il senso di vergogna, l'ambizione, l'esigenza di essere apprezzati ed accettati le passioni che inducono l'individuo a controllare i suoi impulsi e a soddisfare i suoi bisogni fondamentali rispettando le norme socialmente condivise. Sono le stesse passioni umane che la società utilizza per disciplinare i soggetti e rendere quindi possibile l'ordine. Le intenzioni (virtuose o viziose) dei singoli individui sono irrilevanti per la tenuta e l'unità dell'insieme: «con la parola società», conclude Mandeville, dobbiamo intendere «un corpo politico nel quale l'uomo...è divenuto una creatura disciplinata, capace di realizzare i propri fini lavorando per quelli altrui...»⁶⁴.

La tesi 'immoralista' della *Favola* – secondo la quale l'alveare prospera quando le api si abbandonano alle loro viziose propensioni al lusso, all'avidità, alla frode e decade quando esse divengono, per una punitiva decisione di Giove, improvvisamente virtuose – è l'espressione provocatoria della convinzione che

⁶⁴ B. Mandeville, *Indagine sulla natura della società*, in B. Mandeville, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 248.

Mandeville continuerà ad illustrare in tutta la sua opera: la convinzione che l'ordine non è il risultato di una somma di buone intenzioni e di comportamenti virtuosamente indirizzati al pubblico bene, ma è l'effetto oggettivo di comportamenti non intenzionali; l'individuo collabora all'ordine complessivo non in quanto persegue il 'bene comune', ma in quanto soddisfa le proprie ('viziose') passioni nel rispetto (anch'esso egoisticamente e passionatamente fondato) delle regole socialmente condivise.

Le api e l'alveare mandevilliani possono allora apparire qualcosa di più di una cornice o di un pretesto narrativo ed essere collegati a una metafora capace di veicolare messaggi ancora significativi. La società 'è' un alveare: lo è in quanto 'sistema' di azioni e interazioni; lo è soprattutto in quanto assetto involontario e spontaneo, ordine che sussiste non in virtù delle intenzioni dei suoi componenti, non per merito dell'autorità e della preveggenza del sovrano, ma come risultato oggettivo della dinamica degli interessi individuali⁶⁵. Ciò che per Hobbes valeva come confutazione decisiva della 'politicità' dell'alveare – il fatto che esso non fosse 'costruito', inventato, e quindi non potesse ergersi ad unità 'rappresentativa' di tutti i componenti – appare a Mandeville il tratto più attraente della metafora; e l'alveare allora può offrirsi come metafora di un ordine che almeno in un senso (e solo in un senso) si presenta ancora come 'naturale': in quanto appunto non inventato, non artificiale, non intenzionale. L'antica metafora sopravvive alla distruttiva critica hobbesiana e anzi si prende una vendetta postuma contro il suo giusnaturalistico detrattore, solo però in quanto essa viene a veicolare contenuti radicalmente difformi dalla tradizione 'antica': l'alveare mandevilliano, se per un verso suscita (contro Hobbes) l'immagine di un ordine 'naturale' ('non artificiale'), per un altro verso presuppone l'avvento del nuovo soggetto-di-bisogni e, lungi dall'evocare la *respublica* comunitaria, gerarchica, virtuosa, si presta a celebrare 'realisticamente' i viziosi egoismi e la 'mano invisibile' che li converte in 'sistema'.

5. *Le api industriose e sacrificali*

L'alveare mandevilliano si lascia alle spalle tanto la virtuosa comunità aristotelico-tomistica quanto quel 'dio mortale' che per Hobbes costituiva l'unica possibile condizione dell'ordine. La fama arrisa alla favola del medico olandese non

⁶⁵ Cfr. Fr. A. Hayek, *Il dottor Bernard Mandeville*, in Fr. A. Hayek, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 271-89.

è tuttavia sufficiente ad imporre l'inedita associazione da essa suggerita – l'associazione fra 'ape' e comportamento 'vizioso', rivolto al proprio egoistico tornaconto piuttosto che al bene pubblico – facendo dimenticare la tradizionale immagine dell'ape virtuosa. È piuttosto l'alveare come metafora di una comunità compatta e ordinata – una metafora antica, presa sul serio e insieme 'falsificata' da Hobbes – a condizionare ancora l'immaginario otto-novecentesco.

Ciò non significa però che l'alveare come metafora di un ordine 'virtuoso' è una sorta di relitto approdato, dopo il naufragio della società medievale, alle spiagge della modernità rimanendo sempre eguale a se stesso. Se così fosse, dovremmo semplicemente registrare la fine delle valenze inventive e cognitive della metafora stessa e la sua compiuta trasformazione in una clausola di stile. In effetti, non si può escludere un impiego ormai depauperato e irrigidito dell'antica immagine. Non mancano però testimonianze che possono valere come indizi di una sua perdurante vitalità.

Non sembra ad esempio uno stilema irrilevante o casuale un accenno tocquevilliano alla «società di api o di castori», contenuto in un suo celebre discorso all'assemblea costituente del '48. E' comprensibile che l'autore della *Democrazia in America* preferisca menzionare, fra gli 'animali politici', i castori, piuttosto che le gru di ambrosiana memoria; restano comunque in prima fila le api. E api e castori vengono evocati nel vivo di un'argomentazione volta a contrapporre i principi della Rivoluzione francese al socialismo. La materia del contendere è la costituzionalizzazione di un nuovo diritto, il 'diritto al lavoro': una scelta inaccettabile per Tocqueville, un attacco alla proprietà e all'autonomia del soggetto a favore di uno statalismo accentratore e prevaricatore. La scelta 'socialista' (o più genericamente 'statalista' o 'interventista') ha per Tocqueville una valenza regressiva: è un ritorno all'antico regime, un regime che, al di là delle apparenze, ha molto da spartire con la società vagheggiata dal socialismo; «l'antico regime, infatti, professava l'opinione secondo la quale l'unica saggezza è nello Stato, i sudditi sono degli esseri infermi e deboli che bisogna sempre tenere per mano, per tema che non cadano o non si facciano male»⁶⁶. Il futuro socialista si congiunge con il passato pre-rivoluzionario nel professare il culto di una «società regolamentata, compassata, in cui lo Stato si incarica di tutto, in cui l'individuo non è nulla [...], in cui il fine assegnato all'uomo è unicamente il benessere...»; una società «dove manca l'aria»;

⁶⁶ A.de Tocqueville, *Discorso sul diritto al lavoro* [12 settembre 1848], in A.de Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. I, Utet, Torino 1969, p. 286

una società «di api e castori», una società «più da animali sapienti che da uomini liberi e civili [...]»⁶⁷.

La società delle api è un modello antico che minaccia di tornare inopinatamente attuale: è la repubblica di Mably o di Rousseau, è la repubblica che Constant aveva denunciato come un arcaico assetto, improponibile nella moderna stagione dei commerci e delle libertà private, come uno schema storicamente regressivo, responsabile della involuzione 'terroristica' della rivoluzione. La toquevilliana comunità delle api e dei castori è la comunità antica – la comunità ispirata al principio dell'inerenza del singolo alla totalità – ma al contempo è qualcosa di profondamente diverso: è la metafora di un ordine minacciosamente attuale (o prossimo venturo), dove il conclamato primato del bene comune e della virtù civica cede il posto alla miope costrizione e all'annientamento dell'autonomia individuale.

Come Hobbes intendeva la metafora dell'alveare alla luce del paradigma giusnaturalistico (e 'artificialistico') che stava mettendo a punto (e per questa via contribuiva a rendere di nuovo vitale e attuale la metafora stessa), così Tocqueville parlava di api e castori per contrapporre l'immagine di un ordine coattivamente comunitario (un'immagine, paradossalmente, al contempo antica e futuribile) a quell'idea di 'società degli individui' che egli intendeva difendere contro le minacce (aperte o insidiose) della 'maggioranza tirannica' o del 'potere tutorio'.

In questa prospettiva, dunque, le api e l'alveare vengono a funzionare come metafora di un ordine intimamente avverso al protagonismo degli individui; ed è proprio un siffatto impiego della metafora a rinnovarne il fascino e la diffusione nella cultura europea del tardo Ottocento e del primo Novecento: dove numerosi ed eterogenei orientamenti si ritrovano uniti nella condanna di un collaudato stereotipo – l'individualismo – e nella celebrazione del primato di una qualche 'entità collettiva'.

Si legga un saggio, del 1901, dedicato interamente alle api e agli alveari: *La vita delle api*, di Maurice Maeterlinck. Lo scrittore fiammingo sta ormai prendendo le distanze dal suo periodo 'simbolista', dominato da un acuto e pessimistico senso del mistero, e si sta aprendo ad una visione che, senza ripudiare l'idea di un destino indecifrabile e inattuabile, si traduce in un atteggiamento 'positivo' nei confronti dell'esistenza⁶⁸.

⁶⁷ Ivi, p. 287.

⁶⁸ Cfr. M. Postic, *Maeterlinck et le symbolisme*, Nizet, Paris 1970; Gaston Compère, *Maurice Maeterlinck*, La Manufacture, Paris 1990.

La vita delle api non è un *divertissement* o un puro esercizio di scrittura: è una descrizione informata ed acuta della vita dell'alveare ed è al contempo una grande metafora dell'esistenza e della collettività umana. Maeterlinck non spiega le api a partire dall'uomo, ma al contrario illustra lo stile di vita dell'essere umano a partire dalle regole dell'alveare; non è antropomorfo, è «zoomorfo»: «è l'insetto che spiega l'uomo e non viceversa»; «[...] l'arnia si dilata, sul suo orizzonte interno, a misura di una popolosa, labirintica metropoli, progettata secondo uno schema di ripetizione modulare»⁶⁹.

Studiare l'intelligenza delle api è per Maeterlinck studiare la nostra intelligenza, «questa materia straordinaria che, ovunque s'attacchi, ha la proprietà magnifica di trasfigurare le necessità cieche, d'organizzare, abbellire e moltiplicare la vita, di tenere in sospenso, nel modo più sorprendente, la forza ostinata della morte...». Il mondo delle api e il mondo degli esseri umani sono dunque non già realtà separate e incomunicanti, ma forme di vita che, pur diverse, appaiono al contempo contigue e comparabili: si dà fra esseri diversi «sovrapposizione di destini». Studiare il microcosmo delle api ci permette di cogliere in piccolo «le grandi e semplici linee» che rischiano di sfuggirci se studiate «nella nostra sfera smisurata». Nel mondo delle api come nel nostro ricorrono le medesime, decisive grandezze: «c'è lo spirito e la materia, la specie e l'individuo, l'evoluzione e la permanenza, il passato e l'avvenire, la vita e la morte [...]»⁷⁰.

Certo, al fondo di ogni forma di vita operano potenze misteriose e per noi incomprensibili: non è possibile cogliere le scaturigini della realtà, né per il microcosmo delle api né per il macrocosmo umano. Ogni fenomeno del mondo «s'immerge nelle tenebre» ed è «da una potenza sconosciuta che viene l'ordine supremo; e le api si sobbarcano come noi al padrone anonimo della ruota che gira su se stessa, schiacciando le volontà che la fanno muovere»⁷¹.

Quando però ci si curvi con umile attenzione sul piccolo mondo delle api, è possibile scorgere in esso una «direzione costante e generale» che vale per le api come per gli uomini: domina in entrambi i mondi la tendenza «ad aumentare il benessere, le probabilità favorevoli e l'importanza della specie». Ecco rivelarsi, se non il mistero del tutto, almeno una componente fondamentale dell'esistenza: il ruolo determinante della specie, il suo porsi come fine assoluto di contro al valore secondario e strumentale del singolo. E' una necessità naturale, per le api come per

⁶⁹ G. Celli, *Prefazione* a M. Maeterlinck, *La vita delle api*, Rizzoli, Milano 1989, p. 9.

⁷⁰ M. Maeterlinck, *La vita delle api*, a cura di S. Sottile Tomaselli, Bemporad, Firenze s.d.

⁷¹ Ivi, p. 108.

gli esseri umani, che l'individuo si sacrifichi a vantaggio della totalità: «si direbbe che la natura stimi, come Pericle in Tucideide, esser più felici gl'individui, anche quando vi soffrano, in seno a una città prospera nel suo complesso, che non l'individuo prospero in uno Stato misero»⁷². Non si danno armonia dell'insieme e prosperità collettiva se non in quanto il singolo rinuncia alle sue pretese di autonomia e di indipendenza e si sottomette alle regole infrangibili della specie; la specie non progredisce «se non a detrimento della libertà, dei diritti e della felicità individuali. A misura che la società s'organizza e s'eleva, la vita particolare di ciascuno dei suoi membri vede restringere il suo circolo». L'autonomia della parte è un lusso che la totalità non può permettersi: «ov'è progresso, questo risulta dal sacrificio sempre più completo dell'interesse personale al generale. Bisogna dapprincipio che ciascuno rinunzi a vizi che sono atti d'indipendenza»⁷³.

La vita dunque (nell'alveare, nella società umana) è una dura milizia: deve essere concepita non «come una serie di ore più o meno piacevoli, di cui siano tristi e aspri solo i minuti indispensabili al suo mantenimento; ma come un grande dovere comune e severamente diviso verso un avvenire che si allontana senza posa fin dal principio del mondo»⁷⁴. I doveri sommergono i diritti, le esigenze della specie travolgono le ragioni dell'individuo, il bene collettivo ingloba l'utile individuale, la generazione presente si immola sull'altare della generazione futura: non sappiamo in realtà quale sia il senso ultimo del nostro sacrificio, ma sappiamo che quel sacrificio è in qualche modo la nostra radice e il nostro destino. La vita delle api è una precisa ancorché semplificata illustrazione della vita umana ricondotta alla sua reale direzione di senso; e la legge dell'alveare è che «nell'arnia l'individuo è nulla: ha un'esistenza condizionale; è un attimo indifferente, un organo alato della specie. Tutta la sua vita è un sacrificio totale all'essere innumerevole e perpetuo di cui fa parte»⁷⁵.

La comunità delle api e dei castori, esecrata e temuta da Tocqueville, trova, nelle inquietudini e nelle premonizioni di fine secolo, un riscontro che rovescia il pregiudizio 'individualistico' tocquevilliano nel suo contrario: se la 'società degli individui' rigetta nelle tenebre dei secoli bui gli 'animali politici' e la virtuosa *respublica* delle api, la «allegoria entomologica»⁷⁶ maeterlinckiana cancella le ragioni dell'individuo, ma, lungi dal congiungersi con la tradizione medievale, se ne distacca nettamente annullando nel destino biologico della specie quella dialettica

⁷² Ivi, p. 183.

⁷³ Ivi, pp. 8-9.

⁷⁴ Ivi, pp. 51-52.

⁷⁵ Ivi, p. 7.

⁷⁶ G. Celli, *Prefazione*, cit., p. 8.

fra ordine e disordine, fra bene e male, fra coazione e clemenza, fra regalità e tirannia nella quale si sostanziava la visione medievale della libertà e della complessità del mondo umano.

La parabola della nostra metafora non sembra peraltro ancora conclusa: il fatto che essa appaia utilizzabile (come ricordavo) per intendere la dinamica del nuovo mondo 'globalizzato' offre un'estrema conferma della sua singolare longevità. Resta semmai da chiedersi, conclusivamente, quale sia il segreto che la rende apparentemente 'interminabile'. Provo a formulare (sommessamente) un'ipotesi. Forse il segreto delle sue continue metamorfosi coincide con la sua capacità non già di suggerire una risposta, ma di sottrarsi ad essa: creando l'illusione di riflettere, con evidenza ed immediatezza, nel suo specchio ('*come* le api nell'alveare...') quel misterioso *agencement* delle parti e del tutto che continua a proporsi sempre di nuovo come una delle nostre irriducibili 'grandi domande'.

IMMAGINI DELL'ORDINE E DEL CONFLITTO FRA MEDIO EVO ED ETÀ MODERNA

Il nostro convegno ci invita a riflettere sul diritto a partire da una connessione tematica di indubbia rilevanza: il nesso fra diritto e ordine. Questo nesso trae però senso e forza dal suo contrario: il disordine, che a sua volta trova una sua emblematica concretizzazione nel conflitto. Ordine/disordine, diritto/conflitti: ecco i termini di una contrapposizione ricorrente.

Non dobbiamo pensare che queste categorie descrivano i fenomeni sociali nella loro 'oggettività': esse evocano al contrario una folla di immagini culturalmente e storicamente determinate. Sono immagini che racchiudono i timori, le aspettative, i valori di un'intera società e cambiano quindi notevolmente nel corso del tempo.

Tracciarne la storia, fra medio evo ed età moderna, è un compito impossibile nello spazio di una comunicazione congressuale: dovrei proiettare un film troppo lungo. Utilizzerò allora la tecnica del fermo-immagini: non mostrerò l'intero film, ma mi soffermerò solo su tre fotogrammi. Fuor di metafora: richiamerò l'attenzione su tre celebri testi e li utilizzerò come testimonianze di tre precise – e diverse – immagini dell'ordine e del conflitto.

Il primo testo è un trattato composto da uno dei principali esponenti dello *ius commune* medievale: il *Tractatus de Guelfis et Gebellinis*, scritto da Bartolo da Sassoferrato intorno al 1355¹. L'oggetto del trattato è precisamente il conflitto, nella forma esasperata che esso aveva assunto nelle città dell'Italia centro-settentrionale: nelle città che, a partire dal XII secolo si erano date un nuovo ordinamento e avevano esaltato il senso dell'appartenenza e l'impegno civico dei loro membri. In queste città i conflitti erano andati crescendo nel corso del XIII e XIV secolo, scatenati dalle

¹ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de Guelfis et Gebellinis*, in Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il 'De Tyranno' di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Olschki, Firenze 1983, pp. 128-146. Una lettura, risalente nel tempo, del *Tractatus* è quella di Antonio Marongiu, *Il regime bipartitico nel Trattato sui Guelfi e Ghibellini*, in *Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il 6. Centenario*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 335-43.

P. Costa, *Immagini dell'ordine e del conflitto fra medio evo ed età moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 49-58.

Orig. in Ricardo Marcelo Fonseca (ed.), *As formas do direito: ordem, razão e decisão*, Juruá Editora, Curitiba 2013, pp. 263-273.

fazioni, dalle partes, che lottavano senza esclusione di colpi per impadronirsi delle leve di comando².

Come Bartolo osserva con il suo disincantato realismo, le fazioni si richiamavano alla secolare rivalità fra i grandi poteri universali – la Chiesa e l’Impero – e si presentavano come la loro eco cittadina, ma in realtà erano l’espressione di aspirazioni e rivalità politiche interne alle singole città: gli stessi nomi usati dalle fazioni (Guelfi, vicini alla Chiesa, Ghibellini, alleati dell’imperatore) assumevano – osserva Bartolo – significati opposti nell’una o nell’altra realtà locale. La radice del conflitto era non tanto l’ideologia, quanto la lotta per il potere nella città. La *partialitas*, la fazione, era, sì, un gruppo politico, ma era al contempo inseparabile dalle ‘famiglie’ (in senso largo) e dalle consorterie che la componevano, in una logica dove vincoli di sangue, condizioni economico-sociali e strategie di governo si intrecciavano strettamente.

Come valutare il conflitto? Che rapporto instaurare fra la parte e il tutto, fra i ‘partiti’ e la città? Ecco i problemi che Bartolo intende affrontare, disponendosi a toccare un nervo scoperto della vita politica cittadina, ma al contempo potendo contare su alcuni principî saldamente iscritti nella cultura del suo tempo. Questi principî sono essenzialmente due: in primo luogo, il primato del bene comune, in secondo luogo, la visione gerarchica dell’ordine.

Il bene comune è il caposaldo dell’etica pubblica medievale, teorizzato dai teologi, tenuto presente dai giuristi, celebrato dai predicatori. *Bonum commune* significa il primato del tutto sulle parti: l’individuo ha un significato politico-giuridico non come tale, ma come parte di un aggregato (di una confraternita, di una corporazione e in particolare del gruppo per eccellenza: la comunità politica, la civitas). Il primato del bene comune è il risvolto etico di una visione dell’ordine politico-giuridico che trova la sua più efficace espressione nella metafora del corpo: la *respublica* come un corpo vivente; come una totalità coesa, composta di parti diverse, ma collegati e cooperanti.

² Cfr. Giovanni Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Einaudi, Torino 1974; Jacques Heers, *Partiti e vita politica nell’Occidente medievale*, Mondadori, Milano 1983 (North-Holland Publishing Company, Amsterdam-New York-Oxford 1977; Jean-Claude Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell’Italia comunale*, il Mulino, Bologna 2004. Fra gli scritti più recenti cfr. Federico Canaccini, *Ghibellini e Ghibellinismo in Toscana da Montaperti a Campaldino (1260-1289)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2009; Silvia Diacciati, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2011.

Nasce da questa visione una contrapposizione fondamentale: l'ordine è armonia e collaborazione fra le parti componenti; al contrario, là dove intervenga disarmonia, disparità, conflitto, l'ordine collassa. Un corpo vivente si ammala e muore se le sue parti (la testa, il cuore ecc.) non cooperano alla vita dell'insieme. Se la *civitas* è un corpo vivente, il conflitto delle *partialitates* ne è la più grave patologia.

La *respublica*, come ogni corpo politico, dunque, vive dell'armonia e della cooperazione fra le parti. Le parti però non sono fra loro equivalenti: la metafora del corpo sottolinea non soltanto l'unità armoniosa dell'ordine e il dovere etico di privilegiare il bene comune, ma anche l'assetto gerarchico dell'ordine. La testa, il cuore, i piedi sono tutti parti del medesimo corpo, ma svolgono in esso funzioni diverse, rispettivamente direttive o esecutive.

Unità del corpo politico e gerarchia delle parti: se questi sono i coefficienti dell'ordine, gli elementi che ne compromettono l'esistenza sono l'infrazione della gerarchia e il disprezzo del bene comune. È appunto alla luce di questi principî che Bartolo si interroga sulle *partialitates* e sulla loro legittimità. Il suo realismo e lo stesso abito mentale del giurista lo tengono lontano da una generica condanna: le fazioni esistono e non sono necessariamente illegittime.

Per decidere della loro illegittimità o legittimità basta ricorrere ai due parametri già indicati: il primato del bene comune e la logica gerarchica. Ipotizziamo il caso che il governo di una città sia «pessimo» e «tirannico». Come procedere? In primo luogo, occorre chiedere l'intervento di un potere gerarchicamente superiore. Bartolo però (che è un brillante teorico dell'autonomia delle città) è il primo a sapere che molte città non rispondono a un superiore gerarchico. Soccorre allora in questo caso il secondo, e vincolante, criterio: che la fazione agisca per il bene comune, per impedire la tirannia e restaurare il buon governo.

Il giurista può legittimare la *partialitas*, la parte, a patto però che essa agisca come *pars pro toto*, come una frazione rappresentativa dell'intero. Che cosa però garantisce che la parte agisca in difesa della totalità, quando manca il verdetto di un superiore gerarchico? Bartolo non esplicita questo passaggio e siamo costretti a ricavarlo indiziariamente dal contesto: se ciò che legittima la *partialitas* è la sua adesione al bene comune, il presupposto implicito è la convinzione che il bene comune sia trasparente e oggettivamente accertabile.

Il comportamento collettivo legittimato dal giurista non è il conflitto, ma è la resistenza al tiranno in nome del bene comune. I contenuti di questo bene è, per la cultura medievale e per Bartolo, oggettivi ed evidenti. Non sono immaginabili

interpretazioni diverse, ma compostibili, del bene comune e proprio per questo il conflitto non è compatibile con l'ordine. Dato il conflitto, solo una delle parti può perseguire il bene comune. Alla radice della condanna del conflitto si colloca dunque una metafisica e un'etica che vede nel bene un supporto oggettivo e incontrovertibile dell'azione individuale e collettiva³.

Vorrei ora presentarvi il secondo testo (il secondo fotogramma del film): i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, scritti da Niccolò Machiavelli fra il 1513 e il 1519. È ancora la città lo scenario nel quale si colloca la vita e la riflessione del Segretario fiorentino; una città diversa da quella familiare a Bartolo, ma ancora capace di porsi al centro della vita politica del momento. A Machiavelli non interessa il profilo etico-giuridico della legittimità: è la realtà effettuale, come egli la chiama, è la dinamica concreta delle azioni umane che egli vuole intendere. La posta in gioco è comunque ancora una volta la civitas: la sopravvivenza e la prosperità della comunità politica.

Se però Bartolo studia in presa diretta la città del suo tempo, Machiavelli sente il bisogno di ricorrere alla storia; e innanzitutto, da uomo del Rinascimento, alla storia di Roma: quella Roma dei cui successi già Polibio, nel II secolo a.C., tentava di carpire il segreto e che Machiavelli torna a interrogare cercando, nel racconto di Tito Livio, i motivi riposti della sua durata e della sua espansione. Anche a Machiavelli (come a Bartolo) interessa la sopravvivenza della *respublica*; e proprio per questo anch'egli mette a fuoco il conflitto per interrogarsi sui suoi effetti sulla tenuta dell'ordine.

Il primo scarto rispetto alla tradizione medievale è l'impostazione della domanda: che riguarda non la legittimità del conflitto, ma i suoi effetti pratici, 'meramente' politici. Il secondo scarto, se possibile ancora più rilevante, è la risposta: che tende a mostrare gli effetti non già distruttivi, ma positivi dei conflitti nella storia di Roma. Essa è infatti interamente percorsa dalle lotte fra patrizi e plebei e tuttavia i conflitti, lungi dal condurre al collasso della repubblica, la rafforzano e ne incrementano la libertà: il conflitto è per Machiavelli l'elemento propulsivo della storia di Roma perché rende possibile la compresenza delle diverse parti sociali nella repubblica. L'antica formula del governo misto viene riletta e rivitalizzata alla luce del conflitto:

³ Sull'idea del bene comune nella teologia politica medievale cfr. Maria Consiglia De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977; Emilio Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, in «Memorie domenicane», 16, 1985, pp. 1-198; Matthew Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1999.

un conflitto che ha dato luogo a istituzioni (quali il senato e i tribuni della plebe) che hanno permesso ai diversi ceti di divenire componenti strutturali dell'ordinamento⁴.

Certo, il conflitto può produrre effetti diametralmente opposti. È quanto è avvenuto, secondo Machiavelli, nella storia di Firenze, perché in quel caso è venuto a mancare un equilibrio fra le parti contendenti. Non è il conflitto come tale ad essere distruttivo, ma l'incapacità di gestirlo in modo da rendere possibile il coinvolgimento di diversi gruppi e ceti sociali nella gestione della *respublica*.

Dalla tradizione medievale Machiavelli accoglie l'esperienza e il senso del forte rapporto che collega l'individuo alla città: è ancora nell'appartenenza alla comunità politica che l'individuo colloca il centro della propria esistenza. Non è più però il concetto di bene comune il parametro di riferimento. Il rapporto con la città non ha a che fare, in Machiavelli, con una teoria del bene: è un fatto, è un legame esistenziale, dal momento che la grandezza della città e la grandezza degli individui che ne fanno parte continuano ad apparirgli inseparabili.

Machiavelli non presenta il bene comune come un punto di riferimento oggettivo, trasparente e irrefutabile. Diventa di conseguenza secondario il problema della legittimità: della legittimità dell'ordine e della legittimità del conflitto. Il conflitto non è una ferita inflitta al corpo armonioso della *respublica*: una patologia dell'essere e al contempo una sconfessione del bene. Il conflitto è un episodio dell'esperienza, un prodotto delle passioni (l'espressione del desiderio del comando di alcuni e della resistenza di altri ad essere comandati). Il conflitto è un dato empirico, che può essere compatibile con l'ordine e addirittura, a certe condizioni, rafforzarlo e migliorarlo. Se Bartolo muoveva dalla implicita, ma determinante, convinzione della perentoria trasparenza e univocità del bene e per questo condannava il conflitto (e legittimava la resistenza), Machiavelli, avendo messo in parentesi il criterio del bene, non disponeva di criteri che gli permettessero di dare ragione a una parte piuttosto che a un'altra e poteva quindi accettare il conflitto nella misura in cui risultasse effettivamente compatibile con la sopravvivenza e con l'espansione della città.

Veniamo ora al terzo testo (all'ultimo fotogramma del film): il Leviatano di Hobbes. Con Machiavelli Hobbes condivide almeno un elemento: l'aura di un autore scandaloso ed esecrabile. Hobbes non provocava scandalo in quanto difensore di una

⁴ Cfr. Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli, II, La storiografia*, il Mulino, Bologna 1993 pp. 170 sgg.; Gisela Bock, *Civil Discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*, in Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 181-201; Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano 2004.

monarchia ‘assoluta’. La difesa della monarchia sarebbe stata accettabile, ancorché discutibile, se fosse stata condotta nell’ottica di un Bodin o di un Filmer. Erano piuttosto l’intero impianto argomentativo e l’antropologia politica dal quale l’edificio teorico di Hobbes dipendeva ad apparire eversivi di una tradizione consolidata.

In effetti, il discorso di Hobbes intercetta e contesta i principali passaggi della visione medievale e proto-moderna dell’ordine. Mi limito a menzionarli soltanto. In primo luogo, a dominare la scena è l’individuo, studiato ‘come tale’ grazie all’introduzione di quell’esperimento mentale che è lo stato di natura. Nella sua condizione originaria, pre-politica, l’essere umano si rivela nella sua ‘nuda’ realtà: un individuo ‘messo in moto’ dai bisogni, che, una volta appagati, immediatamente si riformano e fanno della vita umana una corsa inarrestabile che termina solo con la morte. La ragione ha un valore strumentale: indica all’individuo i mezzi migliori per soddisfare i bisogni e massimizzare il suo potere indispensabile a questo scopo.

A partire da questi assunti, vengono meno i principali capisaldi della tradizione. Viene respinta l’idea (platonica, aristotelica e poi tomistica) di una ragione chiamata a dominare le passioni egoistiche e a indirizzare l’individuo al rispetto del bene comune. Si spezza il nesso fra il comportamento individuale e il bene comune e subentra l’immagine di un soggetto tenuto a servirsi di tutti i mezzi (e fra questi innanzitutto della ragione) per soddisfare i bisogni e ampliare il proprio potere.

Il bene comune cessa di essere la stella polare dell’azione e cade di conseguenza uno dei più radicati e tenaci assunti della tradizione medievale: l’idea di una società ontologicamente coesa e armoniosa; un’idea che aveva trovato nella metafora del corpo (l’ordine politico come corpo vivente) un potente veicolo di espressione e di comunicazione. Non esiste una società da sempre e per sempre ordinata e armoniosa perché l’essere umano non è quell’individuo *naturaliter* ‘politico’ delineato dalla tradizione aristotelica e tomistica. Non è possibile quindi un ordine naturale e spontaneo, una pacifica e strutturata convivenza: ciò che vale per gli animali sociali (per le api e per le formiche) – osserva non senza qualche ironia Hobbes – non vale per gli esseri umani, ciascuno dei quali agisce per soddisfare i bisogni e massimizzare il potere in concorrenza e in competizione con tutti gli altri.

Naturale non è dunque per gli esseri umani la cooperazione in vista del bene comune: è al contrario naturale e spontaneo il conflitto intersoggettivo che ha come posta in gioco l’affermazione, sempre precaria, mai conclusiva, del sé. Il conflitto,

che la tradizione presentava come una perversa deviazione dall'ordine, appare a Hobbes una dimensione strutturale dei rapporti intersoggettivi⁵.

Possiamo allora concludere che il conflitto ha trovato ormai una sua piena visibilità e legittimità? Non possiamo dare una risposta semplice e univoca a questa domanda. È vero infatti che il conflitto è divenuto un elemento basilare della rigorosa argomentazione hobbesiana. È però anche vero che esso si presenta e si esaurisce nello stato di natura, nella condizione pre-politica dell'umanità. È infatti il conflitto, con i suoi esiti irrimediabilmente distruttivi, che spinge gli esseri umani a sottoscrivere il contratto sociale e a compiere il salto nella società civile: se un ordine spontaneo è impossibile perché il conflitto è una dimensione strutturale della condizione umana, l'ordine dovrà essere allora inventato, costruito artificialmente. È il sovrano, creato dai soggetti, il *deus ex machina* dal quale attendersi la realizzazione di un ordine altrimenti impossibile.

Una volta creato il sovrano, il conflitto viene cancellato. L'intera costruzione hobbesiana – e il suo stesso famoso 'teorema' del carattere indivisibile della sovranità – riposa sulla convinzione di questa disgiunzione: se il sovrano è assente non può esservi che conflitto; e là dove sia stato creato un potere sovrano, il conflitto è bandito ed è garantita la sicurezza dei sudditi. Hobbes quindi tematizza il conflitto, ma lo chiude nella dinamica socio-antropologica, pre-politica, mentre lo getta fuori dall'ordine politico finalmente 'inventato'.

Quale è il senso e quali sono le condizioni dalle quali dipende l'eliminazione del conflitto nella società civile?

Nell'ordine politico il conflitto è eliminato perché il potere è concentrato nelle mani del sovrano: è ad esso che, con il contratto sociale, vengono attribuiti tutti i poteri originariamente spettanti ai consociati. Forte del suo potere irresistibile, il sovrano può impedire, con tutti gli strumenti coattivi di cui dispone, il conflitto. Non è però soltanto la forza l'elemento che conduce a questo risultato. Altri elementi, più sottili e sofisticati, intervengono nel comporre l'immagine di un ordine nel quale il conflitto non possa trovar posto.

Fra questi elementi, gioca un ruolo importante la depoliticizzazione dei soggetti. Sono i soggetti che creano il sovrano: il loro potere è massimo e decisivo nella fase del passaggio dallo stato di natura all'ordine civile. Una volta inventato il sovrano, però, i soggetti escono dalla scena della politica: essi compongono una moltitudine,

⁵ Daniel Eggers, *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes: eine vergleichende Analyse von The Elements of Law, De Cive und den englischen und lateinischen Fassungen des Leviathans*, De Gruyter, Berlin 2008.

non un popolo; sono soltanto una somma di individui ‘privati’ e non formano un’entità politica dotata di una sua soggettività. Una volta creato il sovrano, è quest’ultimo – come scrive Hobbes con un apparente paradosso – a coincidere con il popolo: è il sovrano l’unico soggetto politicamente attivo. A rafforzare la tesi della depoliticizzazione dei soggetti interviene poi un concetto di importanza capitale: il concetto di rappresentanza⁶. Il sovrano è un sovrano rappresentativo: agisce in rappresentanza dei soggetti e quindi in nome loro e anche al loro posto. I soggetti, creatori del sovrano, sono gli autori di un dramma di cui il sovrano è l’unico attore: i soggetti non possono che stare a guardare l’attore sovrano che li impersona, li rappresenta nello scenario della politica.

Rappresentante dei soggetti, il sovrano è un attore che non soltanto agisce al posto dei sudditi-spettatori, ma anche determina le coordinate del giusto e dell’ingiusto, del vero e del falso. È la volontà (del sovrano) che determina la verità (per i sudditi). È importante per Hobbes la condivisione della verità: una smagliatura nel sistema delle credenze, la compresenza di ‘verità’ incompatibili nel medesimo spazio pubblico, sarebbe un varco attraverso il quale i conflitti irromperebbero di nuovo reintroducendo l’insicurezza.

Monopolista della forza e della verità, il sovrano rappresentativo è, sì, un utile artificio costruito dagli esseri umani, ma si presenta anche al contempo come un soggetto, come il portatore di una maschera capace di comprendere in sé l’intera moltitudine dei sudditi (come icasticamente mostrato dal famoso frontespizio del Leviatano). Non solo: macchina e mostro biblico, monopolista della forza e della verità, il sovrano hobbesiano è definito da Hobbes anche come un «dio mortale».

Non si pensi che l’espressione ‘dio mortale’ sia soltanto una clausola di stile. A tenerci lontano da questo errore contribuisce una recente lezione di Carlo Ginzburg⁷, che richiama l’attenzione sul termine inglese «awe», da Hobbes già usato nella sua traduzione inglese di Tucidide e poi impiegato nel Leviatano. «Awe» può essere tradotto come un timore reverenziale che produce uno stato di soggezione. Il compito del sovrano nei confronti degli uomini è appunto – scrive Hobbes – «to keep them in awe». E «awe» – uno stato di timorosa soggezione – è la radice, per Hobbes, delle credenze religiose come dell’obbedienza politica: da essa dipende «the generation of that great Leviathan, or rather to speak more reverently, of that Mortall god, to which

⁶ Cfr. L. Jaume, *Hobbes et l’État représentatif moderne*, P.U.F., Paris 1986; G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano 1989; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesis e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003².

⁷ Carlo Ginzburg, *Paura, reverenza, terrore: rileggere Hobbes oggi*, Monte Università Parma, Parma 2008.

we owe under the Immortal God, our peace and defence»⁸. È il timore – un timore squisitamente religioso – la causa ultima della soggezione a quello Stato che pure gli individui hanno liberamente creato.

Nel tempo intermedio fra l'Incarnazione e la Parusia, Dio, per Hobbes, si è ritirato dal mondo che si presenta ormai – per usare la nostra categoria ermeneutica – come secolarizzato. Nel mondo secolarizzato tuttavia è lo Stato ad essere contrassegnato da una sovra-determinazione religiosa che fa di esso, al contempo, il fondamento della soggezione, la causa del terrore e il tramite della salvezza⁹.

Tentiamo ora, conclusivamente, di confrontare fra loro le tre immagini di ordine e conflitto sulle quali ho richiamato l'attenzione. La prima e la terza – la visione del giurista medievale e la teoria hobbesiana – ci sono apparse perfettamente contrapposte, quasi il rovescio l'una dell'altra; e tuttavia per entrambe ordine e conflitto sono reciprocamente incompatibili. Può sembrare paradossale che si arrivi alla medesima conseguenza partendo da premesse opposte. In realtà però esiste fra le due visioni un comune denominatore: la convinzione che il bene possa essere determinato in modo univoco e incontrovertibile. Certo, il bene ha, per il giurista medievale, un fondamento ontologico, mentre per Hobbes è il prodotto della 'decisione' sovrana. La distanza fra i due mondi resta quindi enorme. In entrambi i casi, comunque, il bene ha l'indiscutibile assolutezza ed univocità che derivano dall'aura religiosa (o meglio numinosa) che lo avvolge. Resta una differenza non trascurabile: in nome del bene supremo è possibile resistere al tiranno, per il giurista medievale, mentre il concetto stesso di tiranno diviene un ossimoro nel momento in cui il bene è deciso dalla volontà del sovrano. Se la resistenza al tiranno è immaginabile nella cornice della teologia politica medievale, ma non nella cornice della secolarizzata teologia politica hobbesiana, in entrambi i casi è il conflitto a confermarsi come incompatibile con l'ordine.

La sovra-determinazione religiosa del bene sembra proiettare sul conflitto l'ombra di una sua insuperabile distruttività. È piuttosto quando l'ordine viene descritto come un provvisorio punto di equilibrio fra passioni e interessi contrastanti (come nell'amorale realismo machiavelliano) che il conflitto può apparire una componente 'normale' (e a certe condizioni addirittura 'virtuosa') del vivere civile. Se nella visione religiosamente sovra-determinata dell'ordine l'aspirazione

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by Crawford B. MacPherson, Penguin, Harmondsworth 1968, ch. 17.

⁹ Gabriel L. Negretto, *Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God*, in Paolo Comanducci, Riccardo Guastini (a cura di), *Analisi e Diritto. 2001. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 179-91.

manifesta è l'eliminazione del conflitto, nella rappresentazione machiavelliana ('empiristica' o 'effettuale') della dinamica politica l'ipotesi cautamente avanzata è la neutralizzazione del conflitto; che è poi l'obiettivo che la democrazia ottonevicesca tenterà faticosamente di perseguire. Ma questo è davvero un altro film.

LIBERTÀ E ORDINE NELL'ETÀ MODERNA

1. *Avvertenza*

Il tema del mio intervento (libertà e ordine) è uno dei tasselli del mosaico che il Collegio San Carlo ha dedicato alla democrazia. È facile capire come sia impossibile parlare di democrazia senza incappare nel termine 'libertà', tanto che è ormai corrente anche la loro congiunzione lessicale: parliamo abitualmente di regimi, costituzioni, principî 'liberal-democratici'. Sappiamo che libertà e democrazia in qualche modo si intrecciano e si intersecano; intuiamo anche qualcosa dei messaggi trasmessi da questi termini, ma andiamo incontro a serie difficoltà se tentiamo di convertire un generico senso di familiarità in una precisa illustrazione dei loro significati.

Purtroppo, non sarò io a dissipare l'ombra, o la penombra, del termine 'libertà'. Non è nelle mie possibilità (e nemmeno nelle mie intenzioni) delineare un quadro esauriente dei significati di libertà nel lessico politico-giuridico moderno. Il mio contributo andrà semmai nella direzione opposta: non dipanare la matassa, ma insistere sul groviglio dei fili, sull'intreccio dei temi e dei significati, sulla molteplicità e sulla varietà delle distinzioni e delle contrapposizioni.

2. *La "libertà degli antichi" e la "libertà dei moderni"*

Fra le tante contrapposizioni presenti nel campo semantico di 'libertà', scegliamo, come punto di partenza, forse la più celebre di esse: la libertà degli antichi e dei moderni. È una contrapposizione formulata da Constant nel 1819 (sulla traccia di numerosi precedenti) e destinata a una grande fortuna¹. La libertà – ci dice Constant – non è un principio sempre eguale a se stesso, ma cambia drasticamente a seconda che siano gli 'antichi' o i 'moderni' a impiegare questa parola. Gli antichi, per Constant, sono i greci del V secolo, gli inventori della democrazia. Per loro il centro del mondo è la polis e l'individuo si realizza come cittadino, direttamente partecipe

¹ B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005.

P. Costa, *Libertà e ordine nell'età moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 59-74.

Orig. in Carlo Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 81-101.

delle decisioni politiche, mentre la sua vita privata non gode di particolare attenzione né appare protetta da precise garanzie. Per i moderni la situazione è rovesciata. Fioriscono i commerci e l'industria, lo spirito guerriero si attenua e la sfera privata si pone al centro della scena. La libertà dei moderni è la libertà di un singolo che organizza la sua vita al riparo dalle indebite interferenze di chiunque. La politica resta importante, ma passa attraverso il meccanismo della delega: la democrazia dei moderni è necessariamente rappresentativa.

Possiamo adottare senza riserve la dicotomia constantiana? Certamente no. Gli antichi non erano insensibili alla dimensione privata della libertà né i moderni sono refrattari al fascino della partecipazione politica, come pretendeva Constant. Ciò non toglie però che quella distinzione ci metta plasticamente in contatto con due distinte dimensioni della libertà: la libertà come partecipazione e la libertà come spazio immune.

Entrambe queste dimensioni della libertà si presentano sempre di nuovo in un arco di tempo che dal mondo antico arriva ad oggi. Nel mondo antico la libertà come partecipazione affonda le sue radici nella centralità della polis. Libero, certo, è innanzitutto chi non dipende dalla volontà altrui: il non schiavo, ed emblematicamente il *pater familias*. La libertà però non è tanto un tratto dell'individuo come tale, quanto piuttosto una condizione che trae il suo senso ultimo dal rapporto di appartenenza dell'individuo alla comunità politica.

Il ruolo centrale dell'appartenenza non si esaurisce con la fine del mondo antico, ma torna a proporsi nel nostro medioevo, quando fiorisce la civiltà comunale e trionfa di nuovo la città come la più originale e importante forma del vivere politico. È per questa città che vale il famoso detto: 'l'aria della città rende liberi'. La città rende liberi i suoi membri perché è essa stessa libera: essa, infatti, si è sottratta al potere dei signori feudali, è capace di governarsi autonomamente e proprio per questo è in grado di liberare i suoi membri dalle loro antiche soggezioni. Il singolo è dunque libero in quanto membro di una comunità libera. È la libertà della comunità che si riverbera sulla condizione dei soggetti, ma, al contempo, è grazie all'impegno dei cittadini che la comunità può sopravvivere e affermarsi. Il comune medievale vive della partecipazione dei suoi membri, del loro impegno civico e della loro dedizione al bene comune. È forte il senso di una libertà che si sostanzia nella partecipazione alla vita della comunità politica².

² Cfr. U. Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, Oldenbourg Verlag, München 1994.

La libertà come partecipazione è dunque un'idea antica, che si rinnova nella civiltà comunale per essere, al contempo, confermata e trasformata nel corso della prima età moderna. L'idea che la libertà della comunità si riverbera sul soggetto e questi a sua volta trova nella partecipazione al governo della città l'espressione e la garanzia della propria libertà è il nucleo germinale di quella tradizione che chiamiamo repubblicana³: una tradizione che trova nell'umanesimo e in Machiavelli un impulso determinante e percorre l'Europa della prima età moderna giungendo alle soglie della Rivoluzione francese.

Esiste però anche un altro senso, anch'esso caratteristicamente medievale, della libertà: la libertà come immunità. L'aria della città rende liberi anche in questo senso: in quanto la città, affrancando i suoi membri dall'obbedienza al signore feudale, li protegge dalle sue pretese, crea per essi uno spazio di *immunitas*, erige un recinto (direi meglio una cinta muraria) che tiene fuori i prepotenti.

Emerge dunque anche il nucleo immunitario di *libertas* nella società medievale, l'idea di uno spazio preservato dall'intromissione del potere (si pensi al brocardo «*quisque in domo sua est imperator*»). È però nella prima età moderna che questo tema e questa esigenza acquistano una crescente rilevanza, proprio perché in quel periodo si sviluppa quel processo di accentramento dei poteri che conduce alla formazione di una nuova e più incisiva sovranità.

È in Inghilterra che con singolare precocità, agli inizi del Seicento, il nodo viene al pettine: le pretese del monarca entrano in rotta di collisione con la libertà-immunità dei soggetti. Divampa un conflitto che contrappone il sovrano al parlamento (e sfocerà nella guerra civile degli anni Quaranta) ed è in questo contesto che un importante posta in gioco è la libertà-immunità dei sudditi di fronte alle pretese assolutistiche del sovrano. Per il giurista Edward Coke⁴ – uno dei difensori delle prerogative del parlamento – il *common law*, il diritto comune del paese, è un ordinamento (consuetudinario e giurisprudenziale) superiore alla volontà arbitraria del monarca. È dal *common law* (e da una delle sue componenti, la *Magna Carta*)

³ J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, il Mulino, 1980; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, 2001; M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 1998, XII, n. 1, pp. 101-32; *Republicanism: A Shared European Heritage*, ed. by M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, voll. I-II; L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003; G. Magrin, *La repubblica dei moderni. Diritti e democrazia nel liberalismo rivoluzionario*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

⁴ A. D. Boyer, *Sir Edward Coke and the Elizabethan Age*, Stanford University Press, Stanford 2003.

che per questo giurista scaturiscono le libertà degli inglesi; e libertà significa appunto uno spazio immune, un ambito di comportamenti giuridicamente tutelato dall'intromissione arbitraria del sovrano. La *Petition of Rights* del 1628, cui Coke stesso contribuisce, risponde a questa logica. Nasce il costituzionalismo moderno o almeno una sua significativa componente: quella per l'appunto che fa leva sulla dimensione immunitaria della libertà; la libertà come spazio protetto dalle ingerenze indebite di qualsiasi altro e quindi anche del sovrano.

Peraltro, la libertà come spazio immune, esente dalle intromissioni del sovrano, e la libertà come condizione di un soggetto libero (in quanto non schiavo, in quanto capace di disporre di sé) tendono a intrecciarsi e a rafforzarsi vicendevolmente, piuttosto che ad escludersi, proprio entro quella tradizione repubblicana che trae forza anche dalla rivisitazione dell'antica contrapposizione fra libero e schiavo⁵.

Nel corso della prima età moderna, però, anche un'altra e più complessa idea di libertà si sta lentamente delineando: la libertà come dominio e padronanza. Nemmeno questa dimensione della libertà nasce *ex abrupto*. Se ne possono rintracciare alcune premesse nella scolastica medievale, ma per avere una sua già più articolata enunciazione conviene guardare alla cultura teologica e giuridica cinque-seicentesca, sia cattolica che protestante. Per il maggiore esponente della Seconda scolastica spagnola, Francisco de Vitoria, Dio ha assegnato all'uomo il ruolo di padrone e custode dell'intera creazione. Essere padroni del mondo presuppone però l'essere padroni di se stessi. Il dominio presuppone la libertà e questa a sua volta non può che esercitarsi in armonia con la natura razionale dell'uomo. Dominio su di sé, dominio sulle cose esterne e libertà si implicano a vicenda⁶.

La libertà come dominio: la libertà come potestà di agire, di disporre, di possedere. Siamo di fronte al prologo in cielo di una dimensione della libertà destinata a incidere a fondo sulla cultura giuspolitica moderna, attraverso la mediazione di una teoria, direi meglio di un paradigma, che diviene l'idioma teorico corrente nell'Europa sei-settecentesca: il giusnaturalismo. Esso introduce un brusco scarto rispetto alla tradizione medievale. L'ordine politico non è già dato: la società non è da sempre strutturata. Esiste nella vicenda umana una condizione originaria (lo 'stato di natura') in cui non esiste ancora la polis: esiste soltanto la nuda

⁵ Q. Skinner, *Classical Liberty and the Coming of the English Civil War*, in *Republicanism*, cit., pp. 10-28.

⁶ Cfr. M.-F. Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève 1987; P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, in P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano 1992.

soggettività, il soggetto come tale. E questo soggetto è libero in quanto collocato in una realtà priva di rapporti di dominanza e di obbedienza. La libertà non è allora (in origine, in essenza) né la partecipazione politica né un piccolo spazio recintato e protetto: è un poter fare senza essere ostacolati da vincoli, salvo quelli derivanti dall'eguale libertà degli altri soggetti⁷.

3. *Libertà e ordine fra giusnaturalismo e Rivoluzione francese*

Per i creatori del nuovo paradigma, da Grozio a Hobbes, a Locke, la libertà, assunta come un tratto caratteristico dell'individuo nella sua condizione naturale, assume una radicalità inusitata. Al contempo, però, la celebrazione della libertà originaria del soggetto è soltanto la prima mossa di un problema più complesso con il quale ciascuno di questi autori deve fare i conti: il problema del conflitto e dell'ordine. L'ordine politico-sociale non è più un dato, una certezza da sempre garantita. Salta la visione medievale dell'ordine politico-giuridico: una visione che ancora Bodin condivideva, nonostante le sue innovative riflessioni sulla sovranità e sulla cittadinanza. L'ordine non può essere presentato come una struttura da sempre esistente. La sfida 'originaria', il problema da risolvere è il conflitto. Celebrare la libertà originaria dei soggetti implica anche mettere a fuoco il tema del conflitto e considerare l'ordine un problema aperto a divergenti e complesse soluzioni. Gli uomini sono essenzialmente e originariamente liberi e la loro (assoluta o tendenziale) inclinazione al conflitto fa dell'ordine un problema aperto: il problema centrale, il capo delle tempeste, della riflessione giuspolitica.

Le soluzioni sono molteplici e inconciliabili: Hobbes teorizza l'assolutezza della sovranità, mentre Locke rende possibile il costituzionalismo moderno. E tuttavia il problema di fondo è il medesimo: la percezione di una dimensione conflittuale immanente alla libertà del soggetto e l'urgenza di rendere reciprocamente compatibili l'ordine e la libertà.

La libertà è, per tutti i giusnaturalisti, un assioma, un indispensabile punto di partenza: ma lo è in quanto assume un senso ulteriore rispetto ai significati consolidati nella tradizione (la libertà come partecipazione politica e la libertà come

⁷ Cfr. T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Il Mulino, Bologna 2002; S. Goyard-Fabre, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, Paris 2002; T. J. Hochstrasser, P. Schröder (a cura di), *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, Kluwer, Dordrecht 2003.

sfera protetta). La libertà è molto di più di uno spazio recintato: è il poter fare del soggetto. Per Locke la libertà è la dimensione di un individuo chiamato a proseguire l'opera del Creatore. La libertà è potere: è un dominio sul mondo, un prendere possesso delle cose esterne per trasformarle in funzione dei bisogni. Questo potere però non è vuoto, disponibile a qualsiasi contenuto. La libertà è inseparabile dalla proprietà: l'agire del soggetto passa attraverso il lavoro, l'energia che egli eroga. È il corpo, in proprietà del *self*, il ponte fra il soggetto e il mondo esterno; è il corpo che concentra le sue energie lavorative su un bene e in questo modo lo separa dall'originaria proprietà comune e lo rende parte della sfera personale del soggetto: parte del suo *proprium* (per dirla con Grozio).

È il corpo che agisce appropriandosi dei beni esterni, ma il corpo è proprietà di un *self*, il cui elemento caratterizzante è ancora una volta la ragione. L'antica associazione fra soggettività, libertà, razionalità, autocontrollo e proprietà è presente in Locke come in Tommaso o in Vitoria. La libertà non è né vuota né priva di regole, ma passa attraverso la forma e lo schema dell'appropriazione-proprietà. La libertà-proprietà è un tratto originario di ciascun soggetto e proprio per questo è, al contempo, la regola dei rapporti intersoggettivi; che quindi non sono sregolati, anarchici, ma si dispongono secondo uno schema, un ordine, prima e indipendentemente dall'intervento del potere politico.

Per Locke, dunque, la libertà è il poter fare di un soggetto, ma è un poter fare che ha in se stesso un doppio legame con l'ordine. È la dimensione di un soggetto razionale, capace di autocontrollo e impegnato a impossessarsi dei beni nella forma della proprietà. Appropriarsi dei beni esterni, divenire proprietari, non è un comportamento eticamente indifferente: è un'azione che, da un lato, trasforma il mondo, moltiplica i beni, incrementa la civiltà, e, dall'altro lato, presuppone la compiuta razionalità del proprietario, capace di controllarsi, di risparmiare, di investire, di progettare il proprio futuro. Razionalità, libertà e proprietà si congiungono insieme e valgono, al contempo, come indizio della pienezza umana di un individuo e del livello di civiltà di una società.

Tutto ruota dunque intorno alla libertà-proprietà del soggetto. La libertà è il poter fare di un soggetto capace di trasformare il mondo in funzione dei propri bisogni. È dall'esercizio di questa libertà-proprietà che nasce l'ordine: un ordine in sé compiuto, antecedente al sovrano, inventato soltanto per garantire dall'esterno il suo funzionamento. Lo spazio del soggetto è quindi inviolabile per il sovrano; ma lo è

perché in quello spazio si dispiega il poter fare del soggetto, la sua creativa appropriazione del mondo.

Libertà come poter fare; libertà come spazio protetto: è entro queste doppie coordinate che trova espressione e fondamento, sempre ancora in Locke, il tema della tolleranza⁸.

La *professio fidei* aveva rivestito una drammatica importanza nell'Europa cinquecentesca, travagliata, dopo la fine dell'unità cattolica, dalle guerre di religione. Da un lato, non sembrava possibile uscire dall'antico schema di legittimazione della sovranità: la legittimazione sacrale, che fa dell'unità di fede la condizione dell'obbedienza e della permanenza dell'ordine. È appunto la valenza immediatamente pubblica, politica della professione di fede che impedisce di distinguere, in quel contesto, fra conflitto religioso, conflitto politico e guerra civile. Dall'altro lato, si faceva sentire l'esigenza, pur nel vivo del conflitto politico-religioso, di prendere le distanze dall'identificazione immediata fra politica e religione (si pensi ai *politiques* in Francia e allo stesso Grozio) e fiorivano tentativi di ripensare il rapporto fra rivelazione, religione e verità in modo da rendere possibile la compresenza di scelte differenziate (si pensi all'*Areopagitica* di Milton⁹).

Ciò che però mancava ancora, fra Sei e Settecento, era in sostanza la dimostrazione che l'ordine politico potesse restare in piedi nonostante le divergenti professioni di fede dei cittadini. Ed è appunto questa la dimostrazione cui attende Locke. Essa è riassumibile in pochi, limpidi passaggi: l'ordine si regge sulla libertà-proprietà e non ha bisogno di null'altro; non ha bisogno di una legittimazione sacrale. La scelta di fede esce quindi dal dominio della politica, dall'ambito della sfera pubblica, e diviene una scelta privata del singolo. La libertà come poter fare e la libertà come spazio immune si congiungono nell'offrire a ogni cittadino la possibilità di professare la propria fede senza alcuna interferenza da parte dei poteri pubblici.

La libertà teorizzata da Locke è un'anomalia nell'Europa dell'epoca: è ancora soltanto la libertà degli inglesi; quella libertà che agli inizi del Settecento un turista d'eccezione, Voltaire, presentava con entusiasmo ai suoi compatrioti nelle sue *Lettere filosofiche*¹⁰. Il suo non era un resoconto gratuito. Al contrario, parlare di tolleranza e di libertà era toccare un tema esplosivo. La pubblicistica che in tutta Europa, nel corso del Settecento, sta immaginando e prospettando un ordine politico

⁸ M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna 2001.

⁹ J. Milton, *Areopagitica*, Rusconi, Milano 1998.

¹⁰ Voltaire, *Lettere filosofiche*, in Voltaire, *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, UTET, Torino 1964.

e un tipo di società alternativa ai regimi esistenti trova proprio nella libertà uno dei suoi principali simboli di riferimento. In nome della libertà-proprietà viene messo in questione l'intero assetto dell'antica società cetuale: libertà significa liberare la proprietà dai suoi vincoli, potenziare la circolazione dei beni, favorire la mobilità sociale, spezzare i vincoli corporativi; significa, ancora, trasformare il rapporto fra il cittadino e il potere facendo del consenso (e non dell'investitura sacrale) il fondamento del potere.

È con le rivoluzioni di fine Settecento che le grandi parole-chiave circolanti nel discorso pubblico 'illuminato' – e fra queste 'libertà' – divengono i simboli di legittimazione e i principi portanti dell'ordine socio-politico.

Basta rileggere la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, del 1789, per comprendere che un indispensabile punto di riferimento è appunto la libertà: la libertà-proprietà, tratto essenziale di ogni essere umano e al contempo struttura portante dell'ordine. Il centro di gravitazione della società è l'individuo: legittimato per natura a disporre di uno spazio inviolabile e a poter agire per affermare se stesso, per soddisfare i propri bisogni, per moltiplicare i suoi beni¹¹.

Non è però soltanto la libertà dell'individuo *uti singulus* ad essere valorizzata negli anni della rivoluzione. Si colloca al centro della scena una dimensione della libertà – la libertà come partecipazione politica e come impegno civico – valorizzata dalla tradizione repubblicana, ma trascurata dalla riflessione giusnaturalistica. Già Rousseau aveva compiuto, nel suo laboratorio teorico, l'audace tentativo di mettere insieme le molteplici dimensioni della libertà: la libertà come partecipazione e la libertà come spazio immune. Con la rivoluzione, la libertà-proprietà e la libertà partecipazione appaiono componenti entrambe irrinunciabili della cittadinanza. La libertà si presenta ormai come un prisma dalle molte facce: spazio individuale protetto; possibilità di appropriazione e di moltiplicazione di beni; libertà di contrattare e di disporre delle proprie energie produttive e lavorative; ma anche fondamento di legittimità del potere (il principio del consenso) e possibilità di partecipare attivamente alla vita della polis.

Emergono dunque con le rivoluzioni di fine Settecento le principali declinazioni della libertà moderna. La libertà come consenso e partecipazione: è questo il principio destinato a sostenere la traiettoria della democrazia; la libertà come spazio

¹¹ S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, Paris 1988; L. Jaume, *Les Déclarations des droit de l'homme (Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Flammarion, Paris 1989; Ch. Fauré, *Ce que déclarer des droit veut dire: histoires*, P.U.F., Paris 1997.

protetto dagli arbitri del potere: è questa la destinazione di senso della costruzione otto-novecentesca dello Stato di diritto; e infine la libertà come l'affermazione di un soggetto padrone della propria vita e impegnato in una crescente affermazione delle proprie potenzialità: un tratto centrale dell'antropologia soggiacente all'intera parabola della modernità.

4. Libertà e ordine in Europa fra Otto e Novecento

Uno dei lasciti delle rivoluzioni di fine Settecento alle generazioni successive è il ruolo centrale attribuito alla libertà. Certo, il trionfo della libertà non è immediato né incontrastato: la libertà, come principio cardine dell'ordinamento, deve superare le strettoie della Restaurazione e deve resistere agli attacchi di chi la condanna come maschera ideologica dell'egoismo proprietario. Ciò non toglie però che nel corso del secolo la libertà divenga uno dei simboli chiave dell'Europa moderna. Per la maggioranza dell'opinione pubblica ottocentesca un ordine politico moderno e civile deve assumere come propria struttura fondante la libertà: ancora, in sostanza, quella libertà lockiana che è, al contempo, spazio immune e potestà di appropriazione, libertà-proprietà. La libertà trionfa, ma non si pensi a un trionfo incontrastato. I grandi principî politici, infatti, non sono entità meta-storiche capaci di un autonomo sviluppo, ma sono momenti e strumenti della comunicazione sociale e del conflitto. Come ogni grande principio, quindi, anche la libertà concentra su di sé e dà espressione ad aspirazioni ed esigenze diffuse, ma al contempo è sottoposta a tensioni e a sollecitazioni contrastanti.

Una delle tensioni caratteristiche della libertà dei moderni si manifesta in connessione con il suo slancio universalistico. La libertà, a partire dalla sua formulazione giusnaturalistica, si propone come un tratto caratteristico dell'essere umano come tale. Gli uomini sono, per natura, tutti egualmente liberi: non sembra potervi essere una gradazione della libertà. In realtà, la concreta declinazione della libertà continuerà a lungo a fare i conti con la differenziazione dei soggetti. Per Locke e in seguito per il liberalismo ottocentesco tutti gli esseri umani sono liberi e proprietari, ma lo sono in essenza e in potenza. Tutti devono poter disporre senza vincoli delle proprie facoltà, ma non tutti sanno impiegarle allo stesso modo. Tutti sono proprietari del proprio corpo, ma solo alcuni riescono a moltiplicare e accumulare i beni. Tutti sono liberi, ma non tutti mostrano di possedere un identico livello di razionalità, un'identica capacità di tenere sotto controllo le passioni. E se

esistono livelli diversi di razionalità, dovranno darsi anche gradi diversi di manifestazione della libertà. La libertà allora si dispiega nella sua pienezza solo entro una classe di soggetti eccellenti, i soli capaci di sviluppare fino in fondo le loro potenzialità umane: i soggetti maschi, proprietari, bianchi.

Proprio per questo la libertà entra in tensione con un altro principio caratteristico della modernità: l'eguaglianza. Certo, chi celebra la libertà non può fare a meno dell'eguaglianza: l'assioma del liberalismo ottocentesco è che gli uomini sono, devono essere, tutti egualmente liberi. Come interpretare però l'eguaglianza e come comporla con la libertà? Per il liberalismo ottocentesco, prendere alla lettera l'eguaglianza e quindi introdurre in suo nome il suffragio universale significa sostituire la massa alle élites, la quantità alla qualità: significa rendere possibile la tirannia della maggioranza¹², mettere a repentaglio la libertà e la proprietà e con esse la possibilità stessa di un ordine civile e moderno. Anche Tocqueville¹³, pur alieno da ogni semplificazione ideologica e attento a cogliere le trasformazioni in atto, vede nel rapporto fra libertà ed eguaglianza non una facile complementarità, ma una persistente tensione: fra lo spazio di una soggettività sempre più fragile e imbelle e la pressione di una massa che ne mette in questione l'autonomia imponendo i propri indiscutibili *idola tribus*.

Per il primo liberalismo, dunque, per Constant, per Guizot, occorre difendere la libertà da un principio irrinunciabile ma pericoloso quale l'eguaglianza: un'eguaglianza che, se applicata radicalmente e tradotta in suffragio universale, mette a rischio la libertà perché sovverte l'ordine che su quella libertà si fonda e di quella libertà è garante. Ancora una volta, la celebrazione della libertà procede insieme con la difesa dell'ordine: per il liberalismo del primo Ottocento, l'eguaglianza integrale distrugge, insieme la libertà e l'ordine; anarchiche e distruttive appaiono ai difensori della libertà le applicazioni radicali del principio di eguaglianza e, più avanti, le prospettive socialiste e comuniste¹⁴.

Libertà e ordine, dunque, si sostengono a vicenda e tuttavia nemmeno il loro rapporto è facile e immediato. Da un lato, infatti, l'ordine politico-giuridico trova nel sovrano una sua indispensabile espressione; dall'altro lato, però, il sovrano non è

¹² G.M. Bravo (a cura di), *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza nell'Ottocento*, Olschki, Firenze 2004

¹³ Cfr. L. Jaume, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, Paris 2008.

¹⁴ P. Ronsavallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992; L. Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris 1997; P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris 2000.

solo un difensore della libertà: ne può essere il più pericoloso nemico. Il trauma giacobino ha insegnato una volta per tutte a diffidare del potere: il potere, come Constant non si stanca di avvertire, è incline a espandersi, ad agire arbitrariamente, a invadere gli spazi del soggetto, a cancellare la libertà; ed è quindi la libertà a proporsi come argine e limite a un potere che deve essere controllato dall'opinione pubblica, sottoposto a regole, tenuto a freno.

Nasce da questo assunto un'esigenza che attraversa tutto l'Ottocento e trova qualche prima risposta a fine secolo: l'esigenza di tutelare la libertà sottoponendo l'ordine politico-giuridico a regole certe e infrangibili; l'esigenza, insomma, di costruire lo 'Stato di diritto'¹⁵: uno Stato la cui sottoposizione alla legge renda controllabili le decisioni del potere e garantisca la libertà dei soggetti. Ed è singolare, ma non casuale, che questa esigenza dia luogo alla teorizzazione più robusta in una cultura politico-giuridica – la cultura tedesca – entro la quale lo stesso movimento liberale aveva nutrito verso dello Stato una fiducia assai maggiore di quella manifestata in Francia o in Inghilterra verso la 'mano pubblica'.

Libertà e ordine appaiono dunque i termini di un rapporto che, nell'Europa liberale, appare tanto forte quanto problematico. Non mancano comunque istanze che, nel medesimo contesto, non insistono sulla necessaria (anche se non facile) complementarità fra libertà e ordine, bensì proclamano la loro netta incompatibilità. Conviene tener presente, infatti, che l'idea moderna di libertà includeva, accanto alla dimensione ordinante, una dimensione che vorrei dire prometeica: l'idea di un individuo tenuto ad affermare se stesso contro ogni resistenza ed ostacolo. Hobbes aveva precocemente inteso il nesso costitutivo fra la libertà e il conflitto, fra il diritto del soggetto e il suo potere. Affermare la libertà è anche affermare l'irriducibile potere della soggettività; e in effetti questa dimensione della libertà e della soggettività conosce nella parabola della modernità mille espressioni diverse, di cui, sul terreno giuspolitico, la tradizione anarchica è solo un esempio. La libertà insomma tende a manifestarsi, nella modernità, non solo come fondamento di ordine, ma anche come energia soggettiva, irriducibile a ogni tentativo di bloccarla e incanalarla. La libertà moderna si presenta anche come istanza di liberazione.

Da un lato, dunque, l'immagine di una libertà come l'espressione di una soggettività indisciplinata e tendenzialmente an-archica, dall'altro lato l'idea di una libertà che trova nella legge e nell'ordine la propria realizzazione e la propria tutela.

¹⁵ Mi permetto di rinviare a P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002.

Questa dicotomia incide certo sull'intera parabola della libertà moderna. Sbaglieremmo però se immaginassimo che la tensione fra la libertà e l'ordine appartiene soltanto alla storia dell'anarchismo. Al contrario, questa tensione si manifesta costantemente anche all'interno dei regimi costruiti sul presupposto della perfetta sinergia fra libertà e ordine (in sostanza, nei principali regimi dell'Europa otto-novecentesca).

A rendere possibile sempre nuove manifestazioni di questa tensione interviene un tratto caratteristico della libertà: la sua tendenza a una indefinita espansione dei propri contenuti. Una componente originaria della libertà moderna è, come ho tentato di dire, il poter fare, il poter agire del soggetto in un suo spazio insindacabile. La possibilità di disporre dei propri beni e poi il diritto di professare liberamente la propria fede sono state le prime e precoci manifestazioni della libertà. Con ciò però siamo di fronte solo all'inizio di un processo, ancora in pieno svolgimento, di espansione della libertà individuale. La libertà, al singolare, tende a tradursi nelle libertà, al plurale. La libertà di professare il proprio credo religioso si estende rapidamente alla libertà di esprimere la propria opinione: le battaglie voltairiane in difesa della tolleranza si congiungono con gli attacchi alla censura.

La libertà tende ad espandersi: aumentano i settori in cui il cittadino pretende di muoversi immune da vincoli e controlli. Libera allora deve essere non solo la scelta di fede, ma anche l'espressione del pensiero in ogni ambito. Fino a che punto però una siffatta estensione della libertà è compatibile con la salvaguardia dell'ordine?

Kant aveva tempestivamente segnalato il problema e aveva indicato anche una soluzione: i sudditi dicano pure tutto ciò che vogliono, purché obbediscano. Solo a questo patto libertà e ordine possono coesistere¹⁶. Il problema è però che il discrimine fra parola e azione non è così evidente e pacifico. La parola è essa stessa azione e come tale può essere valutata come pericolosa per l'ordine: come dice una celebre formula, è la parola, più che la spada, a far cadere i sovrani. Si sviluppa infatti, entro i regimi liberali come nelle più recenti liberal-democrazie, una dialettica fra libertà e ordine assai lontana dall'immagine idilliaca della loro armonia prestabilita: quanto più il conflitto è acuto, tanto più forte diviene la tentazione di restringere gli spazi di libertà. Gli esempi sono innumerevoli, in tutto l'arco della storia otto-novecentesca. Libertà e ordine si integrano finché tutto va bene: si integrano in una situazione 'normale'; ma la norma è, o sembra essere, continuamente sfidata dagli eventi, dai

¹⁶ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1956, cit., pp. 141-43.

conflitti, dalle emergenze: la norma rischia continuamente di essere sospesa da un potere sovrano che in nome dell'eccezione dichiara incompatibile con il mantenimento dell'ordine l'una o l'altra manifestazione della libertà¹⁷.

È dall'ordine che dipende la sicurezza dei soggetti; e la sicurezza è un contrassegno della libertà, fino dagli inizi della sua parabola moderna. E tuttavia anche questa connessione è investita dalle tensioni che caratterizzano il nesso fra libertà e ordine e sollecita la medesima domanda: fino a che punto l'espansione delle libertà è compatibile con la sicurezza? O piuttosto l'espansione delle libertà incrementa il conflitto e produce insicurezza? Non è un'alternativa teorica: anche in questo caso, nella storia otto-novecentesca, l'argomento della sicurezza è reiteratamente invocato per giustificare restrizioni delle libertà.

Libertà e ordine mantengono dunque nella storia delle moderne liberal-democrazie rapporti complessi, insieme di connessione e di disgiunzione. La libertà si espande, le libertà si moltiplicano e nascono sempre nuovi punti di attrito con l'assetto esistente dei poteri. Dicevo della libertà di pensiero. Ma davvero è sufficiente dire ciò che si vuole per sentirsi liberi? Oppure la libertà è anche poter agire, non già in solitudine, ma in comunione con altri a me affini? Ecco allora delinearsi il profilo di un diverso spazio di libertà: la libertà di associazione; una libertà a lungo rivendicata, nel corso dell'Ottocento, e a lungo osteggiata dalle classi dirigenti come una intollerabile minaccia alla libertà del lavoro e alla centralità della proprietà, esposte alle pressioni e alle minacce delle nascenti organizzazioni di lavoratori.

La tendenza espansiva della libertà entra in tensione con l'ordine, con l'organizzazione dei poteri. Non sono però soltanto i poteri pubblici, non è soltanto l'ordine politico-giuridico l'assetto con la quale la libertà deve fare i conti. Esistono plessi istituzionali estranei alla compagine dello Stato e tuttavia fortemente incisivi sulla libertà (sul 'poter fare') del soggetto. Si pensi a un'istituzione tanto delicata quanto essenziale come la famiglia. Portalis, il grande redattore del codice Napoleone, era consapevole del ruolo politico, disciplinante, stabilizzante, della famiglia e attribuiva al *pater familias* un ruolo idealmente analogo a quello di un magistrato¹⁸. È anche con una istituzione socialmente decisiva come la famiglia che il processo di espansione della libertà individuale deve fare i conti, proprio perché la

¹⁷ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005; G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II*, 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹⁸ J.-E.-M. Portalis, *Exposé des motifs du projet de loi sur le mariage...*, in J.-E.-M. Portalis, *Écrits et discours juridiques et politiques*, Presses Universitaires D'Aix-Marseille, s.l. 1988.

famiglia continua a essere pensata e organizzata, ancora nell'Otto-Novecento, sulla base della disegualianza dei suoi membri: l'espansione della libertà, per le donne, passa attraverso il loro riconoscimento come soggetti pienamente capaci, titolari di tutti i diritti civili e politici.

Traiamo allora una conclusione: la libertà dei moderni si presenta come una complessa costellazione di temi ed esigenze, dove la valorizzazione del soggetto (del suo spazio immune, della sua autonomia, della sua capacità decisionale) deve sempre fare i conti con la salvaguardia di un ordine che, per un verso, appare l'ambiente necessario per il dispiegamento e la tutela di quella libertà, ma, per un altro verso, si presenta, da un lato, come una minaccia che rende quella libertà fragile e precaria e, dall'altro lato, come un insieme di vincoli che tendono a limitarne e a contenerne la tendenza a espandersi e a radicalizzarsi.

Proprio per questo, la libertà, nell'Europa fra Otto e Novecento, appare strettamente connessa tanto con l'ordine quanto con il conflitto. La libertà non è un contenitore immobile, uno spazio definito una volta per tutte: è una delle principali poste in gioco di una dinamica sociale che rimette sempre di nuovo in questione le proprie regole costitutive. La libertà non è già definita una volta per tutte nei suoi contenuti e non si contrae così come non si espande per virtù propria: si dilata o si restringe nel vivo di conflitti che modificano continuamente la geografia dei poteri e la condizione dei soggetti

5. Libertà e ordine nel secondo Novecento

Il rapporto fra libertà, ordine e conflitto è una costante nella storia dell'Europa fra Otto e Novecento. Possiamo ritrovare qualcosa di analogo anche per il secondo Novecento? Certo, dopo la Seconda guerra mondiale intervengono rilevanti novità, anche sul terreno degli assetti politico-giuridici; nascono in Europa, sulle ceneri dei totalitarismi sconfitti, nuovi ordinamenti, le democrazie costituzionali, che compiono una scelta coraggiosa: pongono al centro l'individuo, gli attribuiscono un'articolata serie di diritti e su questa base promettono di superare le ricorrenti antinomie e di rendere reciprocamente compatibili libertà, eguaglianza, solidarietà, sicurezza. È una scommessa che possiamo dare per vinta?

Una semplice risposta affermativa sarebbe, ancora una volta, troppo semplice. Certamente i nuovi assetti costituzionali offrono ai cittadini, ai giudici, alle istituzioni di governo nuovi e preziosi strumenti per valorizzare la libertà senza

tradire l'eguaglianza e senza mettere a repentaglio la sicurezza. Gli strumenti però non funzionano da soli: e nel loro impiego ci troviamo ancora una volta di fronte alle tensioni che si sono venute manifestando nella modernità. La libertà non è una condizione raggiunta da tutti e una volta per tutte solo perché una costituzione vi fa riferimento. La tendenza espansiva della libertà prosegue e continua a porre due ordini di problemi: il problema della tutela della sua effettiva, sostanziale esplicazione, il problema della sua compatibilità con l'ordine complessivo.

Dal primo punto di vista, il rischio più acuto è che all'enfatica celebrazione della libertà, e in particolare della libertà della manifestazione del pensiero, faccia riscontro un pratico svuotamento del suo senso. Sono realmente libero di esprimermi non tanto se posso gridare le mie idee nel deserto, quanto se posso effettivamente comunicarle agli altri (per usare le parole di Alessandro Pizzorno, la libertà di espressione è essenzialmente la possibilità di convertire gli altri o di essere convertito dagli altri)¹⁹. Se però la comunicazione sociale è monopolizzata da due o tre grosse concentrazioni economiche la libertà di espressione rischia di essere derisoria o quanto meno insufficiente.

Dal secondo punto di vista, si sono manifestate a più riprese anche nell'Italia repubblicana le tensioni emerse in tutta la storia dei regimi liberali e liberal-democratici: le tensioni fra libertà e ordine, fra libertà e sicurezza. Certo, nessun governo ha messo in questione la libertà; e tuttavia in più occasioni l'opinione pubblica è stata sollecitata ad accettare la restrizione della libertà in nome della salvaguardia dell'ordine esistente. Si pensi alla legge Scelba, del '52, e al reato di apologia del fascismo; e si pensi ancora al rigido controllo sulle scelte politiche e sindacali dei lavoratori instaurato negli anni Cinquanta dalle grandi imprese e soprattutto dalla Fiat. La tensione fra ordine e libertà torna ancora alla ribalta, drammaticamente, negli anni Settanta, quando, di fronte al dilagare del terrorismo, si tratta di scegliere fra la difesa ad oltranza delle garanzie e l'adozione di più rigide e speditive misure repressive. È infine una tendenza dilagante nei nostri ultimi anni il richiamo alla sicurezza, che si pretende minacciata da nuove emergenze (la criminalità, l'immigrazione) e sembra reclamare il ridimensionamento della libertà eguale dei soggetti²⁰.

¹⁹ A. Pizzorno, *Liberalismo, politica e società*, in AA.VV., *Bobbio ad uso di amici e nemici*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 122-30.

²⁰ Cfr. Cfr. L. Wacquant, *Parola d'ordine: tolleranza zero*, Feltrinelli, Milano 2000; A. De Giorgi, *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, DeriveApprodi, Roma 2000; A. De Giorgi, *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della*

Gli esempi, in tutte le odierne democrazie, si possono moltiplicare e rinviano a un problema di carattere generale: che cosa può fare la democrazia nei confronti dei suoi (reali o immaginari) nemici? È lecito restringere la libertà in nome della difesa della libertà? Oppure la libertà è un principio cui attribuire la massima rigidità possibile ponendolo al di sopra di qualsiasi 'stato di necessità'?

Continua dunque il moto pendolare fra l'espansione e la contrazione della libertà, continua la tensione fra libertà e ordine, fra libertà e sicurezza, fra il modello Guantanamo e i diritti costituzionali, fra una 'normalità' garantistica e uno stato di eccezione invocato per relativizzarla e sovvertirla²¹.

Non è comunque soltanto con le strategie o le retoriche securitarie del potere politico che la libertà deve fare i conti. Il processo di espansione della libertà può entrare in rotta di collisione non solo con le strategie auto-conservative del potere, ma anche con complesse visioni del mondo, con articolate convinzioni etiche e antropologiche. Si pensi al recente terreno della bioetica e del biodiritto: è del significato e dell'estensione della libertà che discutiamo quando ci interroghiamo sulla possibilità di decidere delle nostre inclinazioni sessuali, delle nostre strategie procreative, del nostro modo di affrontare il dolore e la morte. Siamo di fronte ancora di volta a una tensione: fra la libertà del soggetto e un sistema di vincoli che la limitano e la contengono. Per alcuni, appare prioritario e dominante il principio della libertà, l'idea di un individuo libero in quanto padrone della sua vita, capace di agire e di decidere senza vincoli estrinseci. Per altri, è determinante la convinzione che esistano principi e valori di carattere universale e che questi debbano tradursi in norme giuridiche vincolanti per tutti, quali che siano le scelte etiche e religiose di ognuno.

Certo, anche in questo caso le odierne democrazie costituzionali ci vengono incontro offrendoci una precisa e articolata rete di principi. Fra questi principi indubbiamente l'autodeterminazione del soggetto ha un rilievo decisivo. Non basta ciò, tuttavia, per sciogliere in modo facile e indolore la sempre risorgente tensione fra libertà ed eteronomia. Come intendere e sviluppare il processo di espansione della libertà e come rendere la libertà compatibile con le nostre scelte individuali e collettive è un problema che ci sta quotidianamente di fronte e che ogni generazione è tenuta ad affrontare sempre di nuovo.

moltitudine, Ombre Corte, Verona 2002; E. Santoro, *Le politiche penali dell'era della globalizzazione*, in «Rassegna penitenziaria e criminologica», 2002, 3, pp. 75-97; S. Ciappi, C. Panieri (a cura di), *Idoli della tribù. Pratiche della sicurezza e controllo sociale*, Manni, San Cesario di Lecce 2004; T. Pitch, *La società della prevenzione*, Carocci, Roma 2006.

²¹ Cfr. «Quaderni Fiorentini», 38, 2009 (*I diritti dei nemici*).

IMMAGINI DEL DIRITTO IN EUROPA.
IN CERCA DI TRADIZIONI CONDIVISE

1. *Il diritto comune europeo: un punto di partenza*

È difficile oggi pensare il diritto in Europa senza vedere nell'Europa qualcosa di molto più impegnativo di una mera indicazione geografica. Ormai da molti decenni è in corso un processo di costruzione di un ordinamento nuovo e distinto da quegli Stati-nazione con i quali fino alla Seconda guerra mondiale l'Europa politica e giuridica coincideva senza residui. È dal disastro dell'ultima grande guerra civile europea che si avvia la costruzione di un ordine giuridico trans-nazionale, la cui forma politico-giuridica appare, insieme, originale e problematica: un ordine che non si è tradotto (né sembra incline a tradursi) in un Superstato federale capace di superare d'un balzo le sovranità nazionali, ma nemmeno si riduce ad una sorta di *Zollverein* aggiornato e potenziato e anzi dà luogo ad un'originale e complessa configurazione politico-istituzionale e normativa.

Non siamo peraltro di fronte a un esperimento di ingegneria giuridica promosso da una auto-referenziale élite buro-tecnocratica: lo spazio giuridico che si è venuto formando è l'effetto di processi socio-economici di grande portata che sollecitano il superamento delle vecchie logiche 'endo-statali' ottocentesche. Ciò non attenua però, ma in un certo senso anzi aggrava, il carattere problematico del processo in corso: che, appunto in ragione della sua rilevanza 'globale', esige, come propria condizione di possibilità, una forte legittimazione culturale, una precisa destinazione di senso; esige insomma che sull'assetto normativo 'comune' si innesti la condivisione di valori, finalità, mentalità, 'forme di vita'. È in rapporto a questa esigenza di fondo che l'attenzione non solo degli 'specialisti', ma anche dell'opinione pubblica è stata di recente catalizzata da una tematica che ha trovato espressione in due formule tanto fortunate quanto ambigue: 'identità' e 'radici'.

La condivisione di un'identità e la sua collocazione in un orizzonte temporale, quindi la 'memoria' delle sue origini fondanti, sono elementi che si implicano a vicenda. È comprensibile quindi che, quanto più urgente appare l'individuazione di

P. Costa, *Immagini del diritto in Europa. In cerca di tradizioni condivise*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 75-98.

Orig. *Images of Law in Europe. In Search of Shared Traditions*, in Anthony Mohlo, Diogo Ramada Curto, Niki Koniordos (eds.), *Finding Europe. Discourses on Margins, Communities, Images ca. 13th – ca.18th Centuries*, Berghahn Books, New York-Oxford 2007, pp. 253-272.

un soggetto collettivo 'Europa' cui imputare quell'insieme di norme e istituzioni di cui si compone il nuovo ordine transnazionale, tanto più forte emerge una 'domanda di storia': l'esigenza di rintracciare in un qualche momento (prossimo o remoto) del passato la prova 'oggettiva' di un comune destino.

È comprensibile, insomma, che si profili nel discorso pubblico l'esigenza di un 'uso politico' o, se si preferisce, 'civile', della storia. È un'esigenza che si è manifestata puntualmente nei processi ottocenteschi di *nation building* (tanto in Germania quanto in Italia) e sarebbe singolare che l'attuale *Europe building* ne prescindesse totalmente. Occorre però chiedersi in che misura la storiografia 'professionale' sia chiamata a rispondere a questa diffusa esigenza.

È un'ovvietà ricordare che lo storico non è un osservatore 'esterno', disincarnato e destoricizzato: è dal presente (dalla società e dalla cultura cui egli appartiene) che egli trae le sollecitazioni e gli strumenti della sua indagine. Al contempo, però, in senso stesso dell'operazione storiografica coincide, a mio avviso, con la difficile scommessa di valorizzare la distanza, di cogliere (sulla linea della diacronia) le differenze, di rispettare (di 'storicizzare') le alterità.

In questa prospettiva, il presente dell'Europa (l'esistenza di un comune spazio giuridico europeo) è una realtà che sollecita l'indagine, che stimola la domanda, ma non ne predetermina i contenuti, non ne ipotizza la risposta: non mi porrò quindi l'obiettivo di rintracciare i precedenti prossimi o remoti dell'attuale ordine giuridico europeo; diffiderò anche della possibilità di trarre dall'una o dall'altra esperienza del passato modelli applicabili a fenomeni apparentemente analoghi, ma collocati in un contesto storico radicalmente diverso. Un fenomeno del nostro presente (l'esistenza di un ordine europeo caratterizzato dall'iscrizione di una pluralità di ordinamenti 'sovrani' in uno spazio giuridico comune) potrà valere soltanto come stimolo per formulare due domande strettamente connesse: in primo luogo, per chiedersi se, al di là delle rilevanti differenziazioni politiche e giuridiche proprie dell'Europa medievale e moderna, sia esistito un tessuto connettivo comune; e, in secondo luogo, per interrogarsi sulla forma che questo tessuto abbia assunto: se esso abbia coinciso con la creazione di un vero e proprio 'spazio giuridico comune' oppure si sia risolto nella condivisione di stili argomentativi, di teorie, di immagini, insomma nella concorde utilizzazione di un paradigma entro una specifica 'tradizione discorsiva'.

2. La tradizione ritrovata: l'approccio neo-pandettistico

Quale che sia l'ambito disciplinare considerato, è ragionevole ipotizzare l'esistenza, nell'Europa medievale e moderna, di tradizioni culturali dotate di una loro intrinseca forza espansiva, di una loro capacità di riproporsi in contesti diversi, lontani tanto nel tempo quanto nello spazio. Quando poi si guardi al discorso giuridico, l'ipotesi rischia di apparire poco interessante proprio perché troppo facilmente verificabile, perché tanto evidente da apparire ovvia, data l'impressionante *longue durée* del diritto romano nella cultura giuridica dell'Europa occidentale.

In realtà, è proprio l'evidenza del dato a trasformarsi (con apparente paradosso) in un problema storiografico di notevole complessità. È un dato di fatto che il *Corpus Iuris* giustiniano è il testo ininterrottamente studiato e valorizzato dai giuristi, dalla sua 'riscoperta' basso-medievale alla pandettistica tedesca dell'Ottocento, fino a recentissime 'attualizzazioni'. È sufficiente però riconoscere che la cultura giuridica europea si è confrontata continuamente con il *Corpus Iuris* per sostenere l'esistenza di una tradizione che da quel testo di riferimento trae la sua unità di fondo e procede di contesto in contesto collegando, come acqua di un unico fiume, i paesi e i tempi più diversi?

Questa domanda potrebbe apparire retorica solo a chi non tenesse conto delle peculiari modalità con le quali il diritto è stato reso oggetto di storia, è stato 'storicizzato'. Si pensi soltanto al giurista che ha dato un impulso determinante alla comprensione storica del diritto e ha fatto del nesso fra storia e diritto il proprio manifesto programmatico: Friedrich Carl von Savigny. Il diritto è storia, per Savigny; ma il diritto romano non si risolve e non si dissolve nelle storie, nei contesti, nelle culture che lo usano: il diritto romano attraversa i contesti e le epoche, li percorre rimanendo in qualche modo indenne e incontaminato, tanto da proporsi come l'anello di congiunzione fra un remoto passato e il presente. Il diritto romano, più che storia in quanto tale, è *nella* storia: non a caso la storia della cultura giuridica medievale viene magistralmente ricostruita da Savigny in un'opera che reca l'esattissimo titolo di *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*.

Il diritto è storia; ma proprio perché il diritto romano è il filo ininterrotto che si svolge nella storia e unisce il passato al presente, la storia non è mai 'soltanto' storia e il presente non è mai separato dalla tradizione: storia e 'dogmatica', ricostruzione storica e costruzione giuridica, comprensione del passato (del diritto romano) e

risposta ai problemi pratici e teorici del presente (attraverso il diritto romano) si congiungono strettamente.

In questa prospettiva, il nostro problema – se esistano e come funzionino argomentazioni, immagini, teorie condivise nella cultura giuridica del passato – è, per così dire, risolto prima di essere impostato: è il diritto romano a garantire la continuità (nel tempo) e la condivisione (nello spazio) della tradizione e quest'ultima a sua volta è concepibile come un alveo entro il quale il diritto romano (faticosamente o fluidamente) scorre fino al presente.

È peraltro inseparabile da questa impostazione la convinzione che lo storico è fortemente 'responsabile' nei confronti del presente: la ricostruzione storica (la storia del diritto romano nelle sue molteplici peregrinazioni) è un'operazione importante perché non è 'disinteressata' o gratuita, ma è funzionale alla costruzione di teorie e modelli 'attuali'; la funzione della storiografia non è quindi solo conoscitiva e 'critica', ma anche pratica e costruttiva.

È lecito essere oggi (esplicitamente o implicitamente) savigniani? La domanda, lungi dall'essere accademica, si impone perché proprio in anni recenti si è affermata con forza una prospettiva che può dirsi ancora savigniana, o, se si preferisce, neo-pandettistica. Si leggano le dichiarazioni programmatiche dell'imponente opera dedicata da Reinhard Zimmermann al *Law of Obligations*¹. Zimmermann è alla ricerca di qualcosa che sembra assomigliare, in prima approssimazione, all'oggetto della nostra indagine: è alla ricerca di una *shared tradition* (nel suo caso, in particolare, di una 'civilian tradition') rintracciabile nel passato della cultura giuridica in Europa. Zimmermann non dubita che questa tradizione esista e indica con precisione i parametri che ne permettono l'identificazione, la caratterizzazione e l'utilizzazione.

Si fa sentire sullo sfondo un'esigenza fondamentale del nostro presente: l'esigenza di mettere a punto schemi teorico-giuridici largamente condivisi, impiegabili, grazie alla loro generalità e flessibilità, in quel nuovo spazio giuridico europeo (e, più in generale, trans-nazionale) refrattario ad essere compreso alla luce di dottrine troppo legate a culture e a ordinamenti fortemente 'territorializzati'.

A questa esigenza la neo-pandettistica ritiene di poter far fronte sulla base di alcuni assunti fondamentali: in primo luogo, il diritto romano viene presentato come

¹ Reinhard Zimmermann, *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Juta, Cape Town, 1992. Cfr. anche Reinhard Zimmermann, *Savignys Vermächtnis. Rechtsgeschichte, Rechtsvergleichung und die Begründung einer Europäischen Rechtswissenschaft*, in Pio Caroni e Gerhard Dilcher, *Norm und Tradition. Welche Geschichtlichkeit für Rechtsgeschichte?*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1998, pp. 281-320.

un insuperabile punto di riferimento per una razionale soluzione dei conflitti; in secondo luogo, il diritto romano è il motore di una tradizione che attraversa intatta l'età medievale e moderna e giunge fino a noi; ed è appunto questa tradizione che consegna nelle nostre mani il «treasure», la preziosa eredità, del diritto romano. La tradizione è (*à la Savigny*) il canale di trasmissione di una sapienza di cui ci appropriamo per risolvere i problemi del presente: la comprensione del passato non trova in se stessa la propria legittimità (Zimmermann dichiara di non coltivare interessi 'antiquari'); è il presente il criterio di valutazione del passato, il parametro sulla base del quale giudicare la rilevanza o l'irrelevanza dell'uno o dell'altro reperto storico².

Mi chiedevo se fosse lecito essere oggi 'savigniani'. A mio avviso, le risposte devono essere diverse a seconda del 'gioco linguistico', dell'impresa discorsiva nella quale intendiamo cimentarci. Trovo a questo proposito illuminante una distinzione, formulata da Umberto Eco, fra 'uso' e 'interpretazione' (di un testo, o, in generale, del passato). Niente mi impedisce di *usare* liberamente i 'materiali' offerti da culture vicine o lontane, di spezzarli e di ricomporli (senza preoccuparmi dei loro significati originari) per formare schemi, modelli, argomenti funzionali ai bisogni conoscitivi e pratici del mio presente. Occorre però essere consapevoli che un siffatto uso del passato non ha a molto a che fare con una sua 'storia' ed è un'operazione diversa, per metodi e per finalità, da quell'attività storico-ermeneutica che si impegna nella difficile scommessa di dare senso a un testo nel contesto (discorsivo e situazionale) nel quale esso ha effettivamente funzionato³.

La legittimità metodologica di un approccio 'neo-pandettistico' è dunque indubbia a patto che esso si presenti come un'operazione non già storico-ermeneutica, ma giuridico-costruttiva. Si incorrerebbe, al contrario, in un grave equivoco se si pretendesse che la tradizione 'inventata' dalla neo-pandettistica in funzione del presente occupasse l'intero spazio della ricostruzione storiografica.

² Cfr. le precise osservazioni di Giuliano Crifò, *Pandettisti e storicisti nel diritto romano oggi*, in «Diritto romano attuale. Storia, metodo, cultura nella scienza giuridica», 1, 1999, pp. 11-28.

³ Scrive con grande efficacia Mario Bretone: il neo-pandettismo forza il contenuto del testo «entro gli schemi e i paradigmi propri dell'interprete. Questi paradigmi si comportano come essenze o verità durevoli, categorie eterne, piuttosto che come strumenti euristici di un'operazione storico-ermeneutica il cui esito dovrebbe essere (per definizione) imprevedibile. Il fine che il neopandettismo persegue non è, se si guarda bene, la comprensione storica, ma la custodia o la ripresa di una tradizione, il riconoscimento della sua continuità millenaria, reale o fittizia che sia» (Mario Bretone, *La 'coscienza ironica' della romanistica*, in Pio Caroni e Gerhard Dilcher, *Norm und Tradition*. cit., p. 49). Cfr. anche i saggi, ivi pubblicati, di Gerhard Dilcher, Pio Caroni, Joachim Rückert, Paolo Grossi, Klaus Luig, Regina Ogorek, Antonio Padoa-Schioppa, Gunter Scholtz.

In realtà, la neo-pandettistica dà per acquisito e assume come punto di partenza un elemento che per lo storico è un problema e un (ipotetico) punto di arrivo e viceversa presenta come un accidente secondario un dato che per lo storico è imprescindibile: il dato è l'impressionante molteplicità e varietà, nell'Europa proto-moderna e moderna, di norme, istituzioni, ordinamenti, stili discorsivi, culture; e il problema (difficile, per lo storico, non dico da risolvere, ma anche solo da impostare) è l'esistenza di forme di comunicazione e di condivisione capaci, se non di superare, almeno di 'attraversare' la frammentazione e la differenziazione dei contesti.

3. *Alla ricerca di tradizioni condivise: ius commune e discorso giusnaturalistico*

Assumiamo come un dato acquisito la pluralità e la varietà degli ordinamenti nell'Europa medievale e proto-moderna: nella policentrica società medievale, la molteplicità degli ordinamenti è forse il tratto principale; e se, nel lento processo di formazione dello Stato 'moderno', l'autonomia dei vari centri di potere tende a ridursi nei territori dove ha più successo l'azione unificante del sovrano, si accentua la distanza fra gli ordinamenti ormai da tempo *superiorem non recognoscentes*.

Se questo è il dato da cui muovere, il nostro problema può essere formulato nei termini seguenti: se siano esistiti, nell'Europa medievale e proto-moderna, non soltanto gli ordinamenti molteplici e differenziati, ma anche un loro tessuto connettivo, una forma capace di esprimere, al di là della molteplicità, una qualche soggiacente unitarietà.

A una siffatta domanda si può tentare di rispondere facendo riferimento a profili molto diversi dell'esperienza e della riflessione politico-giuridica. Nel mio caso, ragionerò evocando due scenari apparentemente privi di collegamenti significativi: lo *ius commune*, da un lato, e, dall'altro lato, il discorso giusnaturalistico-illuministico. È appena il caso di avvertire che l'obiettivo è non già fornire la soluzione del problema, ma delineare soltanto una sua possibile impostazione.

3.1 *Lo ius commune e la sua interpretatio: un antico 'spazio giuridico europeo'?*

Lo *ius commune* sembra offrirci su un piatto d'argento la soluzione del nostro problema: se siamo in cerca, sul terreno del giuridico, di un tessuto connettivo sottostante alla molteplicità degli ordinamenti, lo *ius commune* sembra corrispondere perfettamente a questa ipotesi. Occorre però procedere con cautela, per evitare che

l'approccio 'de-storicizzante' rimproverato alla pandettistica (vecchia e nuova) insidi, in altro modo, la nostra comprensione dello *ius commune*.

Certo, parlare di *ius commune* non è parlare di una tradizione 'inventata': costruita intorno al diritto romano per garantirne il passaggio di generazione in generazione. Lo *ius commune* include il diritto romano non meno del diritto canonico o dei *libri feudorum*; e anche là dove il *Corpus Iuris* è il testo principale di riferimento, quel testo non esiste come tale, non produce senso per virtù propria: funziona concretamente in quel contesto storico (nell'Europa medievale e poi ancora nell'Europa proto-moderna e moderna) in quanto 'riscoperto' da interpreti che lo intendono movendo dai loro pre-giudizi culturali e se ne appropriano per utilizzarlo in funzione delle loro esigenze pratiche e conoscitive. Lo *ius commune* non è il diritto romano *nel* medioevo, di savigniana memoria: è un fenomeno nuovo e originale, inseparabile dalle società e dalle culture nelle quali si sviluppa, prodotto dall'incessante (vorrei dire 'interminabile') e creativa *interpretatio* posta in essere da un corpo specializzato (e socialmente privilegiato) di *doctores*.

Riconoscere la precisa curvatura storica dello *ius commune* ci mette al riparo dalle tentazioni neo-pandettistiche. Il problema è però valutare se basta riferirsi al fenomeno dello *ius commune* per trovare la soluzione del nostro problema, la prova irrefutabile di quel tessuto connettivo (di quell'unità soggiacente alla molteplicità degli ordinamenti) di cui siamo in cerca.

Ancora una volta, che il tessuto connettivo esista sembra dimostrato dalla nozione stessa di *ius commune*. Lo *ius commune* è concepibile solo in quanto costitutivamente connesso con lo *ius proprium*: il giurista medievale, se per un verso contempla una molteplicità aperta di ordinamenti differenziati, per un altro verso è convinto anche della possibilità di ricondurli ad un principio unitario. Nel sistema di quel diritto comune che Francesco Calasso chiamava 'classico', la molteplicità e l'unità si implicano a vicenda: lungi dall'essere monadi autosufficienti, gli *iura propria*, gli ordinamenti molteplici e autonomi, esistono in quanto radicati nel tessuto connettivo dello *ius commune*.

Una siffatta soluzione, in sé nitida e armoniosa, ha anche un motivo ulteriore di fascino, che si manifesta oggi più intensamente che non negli anni in cui Calasso scriveva la sua *Introduzione al diritto comune*⁴: è il fascino che in generale, grazie all'insidioso ma attraente ragionamento 'per analogia', esercita il medioevo nei confronti della nostra attuale congiuntura 'trans-statuale' e 'trans-nazionale'. Si è

⁴ Francesco Calasso, *Introduzione al diritto comune*, Giuffrè, Milano 1951.

parlato, non a caso, di *new medievalism*, di un approccio che guarda al medioevo come a una sorta di gigantesco laboratorio, un laboratorio a cielo aperto, dove è stato realizzato un esperimento di straordinaria attualità: la costruzione di un ordine giuridico in tutto o in parte sganciato dalle ipoteche statuali. In questa prospettiva, ciò che sta *prima* dello Stato (moderno) si congiunge idealmente con ciò che viene *dopo* lo Stato (moderno) e permette di affermare che il sentiero di un 'ordine senza Stato' è, sì, un sentiero interrotto dall'avvento della modernità politico-giuridica, ma è comunque un sentiero percorribile, se è vero che è stato già percorso in passato. È ancora in questa prospettiva che si situa un recente, rinnovato interesse per Althusius: per un Althusius assunto come una sorta di 'anti-Bodin', per Althusius teorico di un ordine sottratto alle strettoie della sovranità 'moderna'.

È opportuno cedere al fascino discreto dello *ius commune*, dopo aver resistito al fascino indiscreto della neo-pandettistica? Credo che convenga, anche in questo caso, far appello, come storici, ad una buona dose di sorveglianza critica. In primo luogo, impiegare lo *ius commune* 'classico' come termine di riferimento per la costruzione, nel nostro presente, di uno spazio giuridico trans-statuale rischia di essere un argomento (come ogni argomento per analogia) retoricamente efficace, ma analiticamente debole, data l'abissale differenza dei contesti che si vogliono mettere a confronto. In secondo luogo – ed è questo il profilo che riguarda direttamente il nostro problema – si rischia di dare per dimostrato il *thema probandum*: che cioè lo *ius commune* 'classico' sia stato un sistema capace di attrarre nella sua orbita i numerosissimi pianeti, i molteplici ordinamenti, di cui la società medievale e proto-moderna si componeva.

È possibile sostenere una tesi siffatta? e quale senso specifico attribuire ad essa?

Credo che per sostenere in tutto il suo rigore e la sua pregnanza la tesi che lo *ius commune* è il tessuto connettivo soggiacente alla pluralità degli ordinamenti occorre tornare alle argomentazioni svolte da Francesco Calasso, più di cinquantennio fa, nella sua *Introduzione al diritto comune*. L'intero libro ruota intorno all'esigenza di cogliere l'unità soggiacente alla pluralità degli ordinamenti caratteristica della società medievale. Calasso, se per un verso è acutamente consapevole (grazie alla sua apertura alla visione istituzionalistica del diritto) della molteplicità degli enti politici e della loro complessa configurazione socio-politica e giuridica, per un altro verso è sollecitato dalla sua stessa filosofia della storia a cercare nel dispiegarsi del molteplice la logica dell'unità.

L'unità cui pensa Calasso non è un simbolo evanescente: è un ordinamento, un effettivo ordinarsi dei rapporti sociali, entro il quale (e in rapporto dialettico con il quale) i singoli enti politico-giuridici si assestano e si collocano. Certo, l'anima, la forza propulsiva dello *ius commune* è, anche per Calasso, la *interpretatio* che i giuristi svolgono intorno a quelle norme (il *Corpus Iuris*, innanzitutto) che essi stessi assumono ('costruiscono', legittimano) come fonti autoritative. Proprio in quanto 'pensiero', 'dottrina', però, il diritto comune, per Calasso memore della lezione idealistica e crociana, non è affatto soltanto 'pensiero', improduttiva e passiva contemplazione della realtà, bensì è azione che plasma e forgia il mondo cui si riferisce. Il diritto comune è allora un sistema dove una sofisticata dottrina giuridica, interpretando un preciso e raffinato complesso di norme, crea un ordinamento 'comune' al quale si rapportano (secondo l'incessante dialettica dei molti e dell'uno) gli ordinamenti 'particolari'. Alla nostra domanda Calasso dà una risposta tanto rigorosa quanto netta: gli ordinamenti particolari presuppongono un'unità che è un simbolo e una dottrina ma è al contempo un ordinamento dell'esperienza.

Possiamo ritenerci oggi appagati da una risposta così netta? La mia impressione è che il carattere 'ordinamentale' dello *ius commune* è più postulata che dimostrata. Se il piano di indagine sul quale ci poniamo è l'analisi dell'ordinamento giuridico, la comprensione della vita giuridica (vorrei dire della quotidianità giuridica) dell'ordinamento, occorre prendere sul serio la morfologia storica dell'ente analizzato senza immaginare improbabili scorciatoie 'generalizzanti': occorre insomma ipotizzare (se l'espressione non suonasse come un ossimoro) tante microstorie giuridiche quanti sono gli enti politico-giuridici esistenti⁵.

Certo, per intendere la vita giuridica dei singoli ordinamenti la *interpretatio doctorum* (quindi lo *ius commune*, che ne è insieme il prodotto e il fondamento) è indispensabile: basti pensare che quegli ordinamenti ignorano il principio di gerarchia delle fonti (nel senso moderno del termine), dispongono di *iura propria* spesso rudimentali e trovano nel sapere specialistico dei giuristi uno strumento indispensabile per la regolamentazione dei rapporti sociali. Dire dunque che lo *ius commune* ha un'efficacia 'ordinante' è un'espressione vera ma ellittica: per svolgerla compiutamente occorre dire che un determinato ente politico ordina se stesso e regola i rapporti sociali che si svolgono nella sua sfera ricorrendo a strumenti diversi e che uno di questi (e certo non il meno importante) è quell'insieme di

⁵ Mi permetto di rinviare a P. Costa, '*Ius commune*', *ius proprium*', '*interpretatio doctorum*': ipotesi per una discussione, in *El dret comú i Catalunya*, a cura di A. Iglesia Ferreirós, Noguera, Barcelona 1995, pp. 29-42.

argomentazioni, principi, schemi teorici che un ceto professionale di *doctores* ha prodotto interpretando creativamente testi prescrittivi.

È entro i confini di un ordinamento che non può che essere ‘particolare’ e diverso da altri ordinamenti da esso separati nel tempo e nello spazio che i rapporti sociali trovano la loro quotidiana regolamentazione e la loro forma giuridica; e il diritto comune non può svolgere un’effettiva azione ordinante se non in quanto applicato (adattato, trasformato) dall’uno o dall’altro ente politico-giuridico. Proprio per questo sono condivisibili e pertinenti il richiamo alla difficoltà di pensare il diritto comune come un’entità unitaria e indifferenziata e l’avvertenza che, anche solo in Italia (per non parlare di contesti ancora più fortemente differenziati) «il diritto comune che si praticava a Venezia o quello che si praticava nello stesso momento a Napoli o a Roma o in Toscana non era lo stesso, anche se i tratti comuni delle diverse esperienze erano tanti e tutti rilevanti»⁶.

Se questo è vero, l’unitarietà realizzata dal diritto comune non può essere fatta coincidere con una sua autonoma capacità ordinante: non si dà un ordinamento ‘comune’, distinto da (e insieme coordinato con) gli ordinamenti ‘particolari’; non siamo di fronte, insomma, ad una versione anticipata (ad un sorta di prova generale) del presente ‘spazio giuridico europeo’, impegnato a concertare le sue competenze con quelle degli Stati nazionali che ad esso appartengono. Conviene piuttosto spostare l’attenzione dal piano dell’ordinamento al piano dei discorsi insistendo sulla stretta implicazione (se non identità) fra *ius commune* e *interpretatio doctorum*. Emerge allora, pur nella differenza degli ordinamenti, una tradizione condivisa: quell’insieme di argomentazioni, principi, definizioni, schemi teorici che viene a formare, in un secolare processo di accumulazione, il sapere specialistico di un ceto professionale; quel sapere che presenta se stesso come un’ininterrotta esegesi dei Grandi Testi autorevoli (il *Corpus Iuris*, innanzitutto).

Lo *ius commune* coincide in sostanza con il sapere specialistico di un ceto professionale di *doctores iuris*: è nello spazio del sapere, non nell’ambito dell’ordinamento, che conviene a mio avviso cercare forme di condivisione largamente eccedenti le diverse realtà ‘locali’. È vero che le differenziazioni, anche all’interno del sapere giuridico, si accentuano quanto più ci si allontana dalla koinè

⁶ Mario Sbriccoli, *Intervento*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del De Jure Belli* (atti del Convegno Ottava giornata gentiliana, Macerata 1998), Giuffrè, Milano 2000, p. 212. Cfr. anche Aldo Mazzacane, “*Il leone fuggito dal circo*”: *pandettistica e diritto comune europeo*, in «Index», 29, 2001, pp. 99-100.

medievale, ma non tanto da rendere improponibile l'ipotesi di una perdurante condivisione di metodi e definizioni di oggetto.

Certo, il sapere giuridico 'comune' non era un sapere meramente contemplativo: produceva effetti rilevanti, rifluiva nella prassi e nella vita dei vari ordinamenti e incideva a fondo su di essi proprio perché, per un lunghissimo arco di tempo (in sostanza fino alle moderne codificazioni), il fulcro del sistema giuridico era il *dicere ius*. Il protagonista era il giudice e gli strumenti di cui egli si avvaleva, gli schemi, gli argomenti, i principi che sorreggevano il suo processo decisionale erano tratti da quello *ius commune* che si configurava quindi come una vera e propria condizione di possibilità del funzionamento del sistema.

Se allora il sapere giuridico, ancora nella prima età moderna, produce effetti di assoluta rilevanza sul piano della prassi, potrebbe essere avanzata di nuovo, in altra forma (in nome del carattere 'giurisprudenziale' del sistema giuridico proto-moderno), quell'ipotesi che tendevamo a scartare a proposito del calassiano 'diritto comune classico': ovvero l'attribuzione allo *ius commune* di una specifica dimensione 'ordinante'.

È in questa prospettiva che si sono mosse le pionieristiche ricerche che Gino Gorla ha svolto e promosso intorno al tema dei 'Grandi Tribunali': quei tribunali (quali la Rota romana, il Sacro Real Consiglio di Napoli, il *Kammergericht* e così via enumerando) che hanno 'oggettivamente' contribuito alla formazione dei moderni Stati 'accentrati' rafforzando l'unità giuridica all'interno dei singoli ordinamenti sovrani.

I Grandi Tribunali svolgono (in quanto tribunali di appello e comunque per la loro autorevolezza) una funzione indubbiamente unificante. Per Gorla, però, il Grande Tribunale non esaurisce la sua funzione entro il recinto del singolo ordinamento sovrano, ma rafforza, con l'autorevolezza delle sue sentenze, il senso di uno spazio giuridico comune: si moltiplicano, e circolano largamente nei vari Stati europei, le raccolte di *decisiones* dei principali tribunali; i giudici si ispirano spesso nelle loro decisioni a sentenze di tribunali appartenenti ad altri Stati, guardano alla *lex alii loci* e alla giurisprudenza uniforme di giurisdizione straniera, sostengono le loro argomentazioni ricorrendo alla *opinio communis doctorum*; presuppongono insomma l'esistenza di uno spazio giuridico comune, entro il quale i diversi ordinamenti si iscrivono; e di questo spazio l'asse portante è appunto lo *ius commune*, invero e 'messo in azione' dalla giurisprudenza dei Grandi Tribunali⁷.

⁷ Cfr. Gino Gorla, *Diritto comparato e diritto comune europeo*, Giuffrè, Milano 1981.

Siamo di fronte a ricerche di grande importanza, che hanno raggiunto risultati innovativi in un terreno troppo trascurato fino a tempi abbastanza recenti⁸. Occorre però chiedersi se è legittimo trarre da esse argomenti per dimostrare l'esistenza di uno spazio giuridico comune, soggiacente al diversificarsi crescente delle sovranità.

Anche in questo caso, sembra più persuasiva l'ipotesi più prudente. La circolazione delle *decisiones* e il ricorso alla giurisprudenza straniera non bastano a dare alle sentenze un valore normativo eccedente l'ambito degli ordinamenti cui i tribunali appartengono⁹. Il riferimento alla *lex alii loci* è l'indizio dell'esistenza non tanto di uno spazio giuridico-normativo quanto di uno spazio discorsivo, di una tradizione e di un sapere condivisi. La *lex* o la sentenza straniera non hanno un valore diverso da quello attribuito al parere di un *doctor* autorevole o a una *opinio* ritenuta *communis* e servono allo stesso scopo: quello di arricchire il repertorio argomentativo cui il giudice può ricorrere nell'amministrazione della giustizia.

Cade dunque, anche ponendosi dal punto di vista giusrealistico di Gorla, la possibilità di dare per dimostrata l'esistenza, nell'Europa proto-moderna, di uno spazio giuridico comune. Resta invece in piedi (e trae anzi ulteriori conferme dalle ricerche sulla giurisprudenza dei Grandi Tribunali) l'ipotesi (peraltro ampiamente verificata dalla storiografia) di un sapere giuridico fortemente coeso, relativamente continuo nel tempo e omogeneo al di sotto delle pur non trascurabili differenziazioni 'locali'.

3.2 *Lo ius commune come sapere condiviso: la rappresentazione dell'ordine necessario*

È a questo livello di realtà (il livello dei 'discorsi di sapere') che occorrerebbe rivolgere l'attenzione per rispondere alla nostra domanda: per sapere cioè come si configuri nell'ambito del giuridico una tradizione condivisa, soggiacente alla molteplicità degli enti politici. Non è possibile però in questa sede andare alla ricerca

⁸ Cfr. in questa direzione almeno gli importanti lavori di Mario Ascheri, *Tribunali, giuristi e istituzioni dal medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 1989 e il ricco volume collettaneo curato da Mario Sbriccoli e Antonella Bettoni, *Grandi Tribunali e Rote nell'Italia di antico regime*, Giuffrè, Milano 1993. Cfr. anche G. Vallone, *Le decisiones di Matteo d'Afflitto*, Milella, Lecce 1988; U. Petronio, *I Senati giudiziari*, in *Il senato nella storia. Il senato nel medioevo e nella prima età moderna*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1997, pp. 355-453; M. Miletti, *Stylus judicandi. Le raccolte di 'decisiones' del Regno di Napoli in età moderna*, Jovene, Napoli 1998.

⁹ Cfr. Italo Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 85 sgg.

di risposte analitiche e contenutisticamente ricche. Devo quindi limitarmi a indicare una possibile direzione di indagine.

Certo, la ricerca dell'unitarietà di una tradizione, soggiacente alla molteplicità e varietà dei protagonisti che ne scandiscono concretamente la storia, presenta un rischio non trascurabile: il rischio di enfatizzare la circolazione e la condivisione di argomentazioni, immagini e teorie sottovalutando le differenze (di tempi, luoghi, autori, interessi, conflitti, poteri) che non possono non incidere a fondo anche su un sapere (abituamente) omogeneo e coeso come il sapere giuridico.

Credo però che il rischio, pur esistente, non debba dissuadere dal tentativo di cogliere gli aspetti caratteristici di una tradizione discorsiva. Può essere fecondo a questo scopo, se praticato con la dovuta prudenza e flessibilità, un ricorso al concetto kuhniiano di 'paradigma'¹⁰: si tratterebbe in sostanza di mettere a fuoco gli elementi che permettono a un sapere di costituirsi come 'scienza', come sapere specialistico e 'autorevole'; di capire quindi in che modo il sapere giuridico medievale e proto-moderno ha costruito se stesso, ha sviluppato un proprio *metodo*, ha determinato il proprio *oggetto*.

Mi limito a richiamare l'attenzione su alcune caratteristiche generali, che coinvolgono congiuntamente il metodo e l'oggetto della *interpretatio* dello *ius commune*.

Occorre fare attenzione alla peculiarità di questa *interpretatio*. Il nostro odierno termine di 'interpretazione' non rende giustizia ad essa. L'interpretazione, per il giurista contemporaneo, presuppone l'esistenza del testo su cui l'interpretazione si esercita: presuppone che si diano, in un contesto dato, una serie di parametri che permettano di considerare un determinato testo come un testo *giuridico*. Per il giurista contemporaneo la costituzione, la legge, il regolamento amministrativo 'esistono': sono testi 'già dati' e come tali chiedono di essere decifrati; è da essi che muoverà il giurista, che però molto spesso vedrà nell'esegesi del testo normativo solo il punto di partenza per una costruzione di carattere più o meno marcatamente sistematico.

L'atteggiamento del giurista medievale è diverso in molti sensi. In primo luogo, è dominante il rapporto diretto fra il giurista e il testo: il sapere giuridico è essenzialmente pratica ermeneutica, decifrazione del testo, dei testi, autorevoli e solo molto lentamente si fa strada una sua più decisa vocazione 'sistematica'.

¹⁰ Per un esempio di applicazione del concetto di paradigma mi permetto di rinviare a P. Costa, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano 1986.

In secondo luogo, se è vero che il testo prescrittivo e autorevole domina a scena e il sapere è essenzialmente interpretazione, è anche vero che questa appare (agli occhi di noi ‘moderni’) sfrenatamente ‘creatrice’, sostanzialmente indifferente alla comprensione del significato ‘autentico’ del testo: il testo antico è un pre-testo, è un repertorio lessicale ricchissimo e sofisticato di cui l’interprete si appropria con la stessa libertà con la quale le maestranze usavano i marmi dei templi pagani per erigere le nuove cattedrali. La ri-lettura del testo antico è in realtà una continua riscrittura, una sorta di pratica de-costruzionistica ancora perfettamente ‘innocente’. Certo, a turbare le acque della tranquilla ‘attualizzazione’ dell’antica sapienza interverranno gli umanisti e il *mos gallicus*, che però non decreteranno affatto la fine del paradigma, se è vero che potrà affermarsi un *usus modernus Pandectarum*, se è vero che lo *ius commune* e la sua *interpretatio* sorreggeranno la giurisprudenza dei Grandi Tribunali.

In terzo luogo – ed è questo il profilo determinante – il giurista medievale non trova un testo giuridico prescrittivo ‘già dato’: non è l’interprete degli editti dell’uno o dell’altro sovrano; non si muove nell’orbita costrittiva ma rassicurante del sovrano legislatore statale. Egli compie, per così dire, un doppio movimento: costruisce il *Corpus Iuris* come testo prescrittivo e autorevole e al contempo presenta il proprio sapere come l’interpretazione fedele di un testo che egli stesso ha (culturalmente, socialmente) ‘inventato’.

L’*interpretatio* allora si pone al centro del paradigma proprio perché si propone, per il sapere giuridico, come strumento di metodo e come definizione di oggetto¹¹. È un metodo che assume il diritto romano come il primario punto di riferimento per il sapere giuridico, anche se appoggia questa tesi ad argomenti volta a volta diversi: il diritto romano apparirà allora una fonte imprescindibile perché manifestazione della suprema autorità imperiale, oppure perché espressione della ragione umana (come sosterrà già Baldo introducendo una tesi destinata ad una grande fortuna), oppure perché fondato su una consuetudine invalsa oppure ancora perché recepito *iussu principis* all’interno di un singolo ordinamento sovrano¹².

¹¹ Per i *doctores legum* «le droit commune n’est pas seulement l’instrument du travail qui permet à la raison juridique de mettre en tension le droit avec lui-même, il est également le résultat de la mise en oeuvre de cet instrument» (Marie-France Renoux-Zagamé, *La méthode du droit commun : Réflexions sur la logique des droits non codifiés*, in «Revue d’histoire des Facultés de droit et de la science juridique», 1990, p. 143).

¹² Cfr. Klaus Luig, *Der Geltungsgrund des römischen Rechts im 18. Jahrhundert in Italien, Frankreich und Deutschland*, in *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, I, Olschki, Firenze 1977, pp. 819-45.

Si legga un libro (notissimo e ampiamente tradotto nell'Europa dell'epoca) come il *De Usu et Autoritate Juris Civilis Romanorum per dominia principum Christianorum*, del giurista oxoniense Arthur Duck¹³, e troveremo didascalicamente elencate le ragioni che impongono ai giuristi, pur operanti nei più diversi paesi europei (dalla Sicilia all'Islanda, dal Portogallo alla Polonia, analizzati dall'autore con l'attenzione di un autentico 'comparatista'), di muoversi nell'ambito dell'*interpretatio* dello *ius commune*; uno *ius commune* che non coincide con il diritto romano (dal momento che ad esso «accesserunt jus Feudorum et jus canonicum; et jam sunt connexa et involuta cum jure Civili Romanorum, et cum eo juris vim habent apud omnes fere populos Christianos»¹⁴), ma che trova comunque nel diritto romano il suo perno: non in ragione dell'antica e illegittima espansione imperiale romana, ma perché i più diversi popoli, ormai liberi e sovrani, lo assumono come «rationem scriptam» e ritengono che debba valere «pro jure naturali et gentium»¹⁵; è infatti per precisa volontà della Provvidenza che «leges romanorum apud Gentes Europaeas ut veram justitiae et Prudentiae Civilis Normam conservari, quas una cum Fidei Christianae lumine et literarum omnium scientiam solis Europaeis concessit»¹⁶.

Il diritto romano come diritto positivo, che trae dall'*absoluta potestas* dell'imperatore la sua validità universale, nettamente distinto dal diritto naturale; il diritto romano come *ratio scripta* e come tale capace di proporsi come imprescindibile punto di riferimento per tutti i popoli 'europei' (come scrive Duck); infine il diritto romano 'giusnaturalizzato', il diritto romano come l'essenza stessa dell'ordine, come la sua 'naturale' configurazione (ancora *teste* Duck, ma la tesi è ampiamente diffusa nella trattatistica seicentesca¹⁷) e proprio per questo destinato a raccogliere il *consensus omnium*: mutano nel corso del tempo gli argomenti e le immagini (e non si tratta certo di mutamenti trascurabili o secondari), ma continua ad essere impiegata (anche in contesti molto diversi) una definizione di oggetto che presenta il diritto romano (e, più in generale, lo *ius commune*) come un insieme di

¹³ Cfr. Alain Wijffels, *Arthur Duck et le Ius commune européen*, in «Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique», 1990, pp. 193-214.

¹⁴ Arthur Duck, *De Usu et Autoritate Juris Civilis Romanorum per dominia principum Christianorum*, Thomae Dring, Londini 1689 (rist. anast. Forni, Bologna 1971), I, V, XVIII, p. 72.

¹⁵ Ivi, I, VI, pp. 24-27.

¹⁶ Ivi, II, XV, X, pp. 405-406.

¹⁷ Cfr. Hans Thieme, *Naturrecht und römisches Recht*, in *La formazione storica*, cit., vol. I, pp. 95-111.

principi e teorie capaci di rappresentare le strutture portanti dell'ordine: dell'ordine come tale, prima che dell'assetto specifico di un ordinamento particolare.

Emerge a questo proposito un tratto del paradigma condiviso da quel sapere giuridico che si costruisce come *interpretatio* dello *ius commune*. Il quadro concettuale che il giurista delinea interpretando creativamente i testi autorevoli non serve a descrivere un ordinamento specifico (e proprio per questo si presta ad essere adottato da giuristi operanti in contesti storici fortemente differenziati) e tanto meno è un accademico e antiquario attardarsi sulle antiche vestigia romane: è la descrizione di un sistema di forme e di regole che non si identifica necessariamente con l'ordinamento positivo di un *regnum* o di una *civitas* determinata, ma si presenta come la struttura stessa della convivenza.

L'implicita e condivisa definizione di oggetto è appunto la rappresentazione di un ordine immanente nella realtà dei rapporti intersoggettivi: un ordine che il giurista delinea attraverso l'interpretazione dello *ius commune* e in particolare di quel diritto romano la cui validità, pur diversamente fondata nel corso del tempo, viene sempre di nuovo confermata e rafforzata. È comprensibile quindi che in questa prospettiva si inclini a vedere nel diritto romano l'incarnazione stessa della ragione, per arrivare infine ad assumerlo come contenutisticamente identico al diritto naturale (e peraltro, anche quando si presenta lo *ius commune* come distinto dal diritto naturale, si intende comunque che il primo sia una fedele applicazione del secondo). La validazione del diritto romano come 'ratio scripta' e la convinzione di rappresentare, attraverso la *interpretatio* dello *ius commune*, l'ordine come una necessaria struttura del reale, sono assunti reciprocamente complementari.

Potremmo forse indicare in questa assunzione di fondo (spesso più implicita che tematizzata) una cifra caratteristica della *interpretatio* dello *ius commune*, uno dei tratti più ricorrenti e condivisi del sapere giuridico medievale e proto-moderno: la convinzione di descrivere, attraverso l'*interpretatio*, non tanto un ordine, ma l'ordine, l'ordine immanente nella realtà, l'ordine necessario, un ordine sottratto alla dimensione della temporalità e refrattario a qualsiasi ipotesi di mutamento. È la rappresentazione dell'ordine necessario (e della necessarietà dell'ordine) che costituisce, al contempo, l'oggetto complessivo della pratica discorsiva del giurista e lo strumento più forte della sua auto-legittimazione di ceto.

3.3. *Il discorso giusnaturalistico-illuministico: la progettazione di un ordine alternativo*

Il diritto romano non è un relitto storico: è una *ratio scripta*, che sollecita un *usus modernus* di quelle Pandette ‘riscoperte’ nel XII secolo. L’*usus modernus Pandectarum* (dando a questo termine il significato più ampio possibile¹⁸) diviene un sapere condiviso, una tradizione capace di attraversare tempi e contesti molto diversi perché sostenuta da un paradigma proprio: dall’osservanza di un metodo comune (da una pratica ermeneutica ‘decostruzionistica’ che riscrive gli antichi testi in funzione del presente) e da una comune definizione d’oggetto (l’ordine come struttura intima e necessaria della convivenza).

Sorretta da un preciso paradigma, l’*interpretatio* dello *ius commune* appare dunque una tradizione discorsiva ampiamente condivisa. Possiamo sostenere che, nell’ambito della civiltà giuridica di ‘antico regime’, siamo di fronte a un caso unico? A mio avviso, è possibile trovare almeno un altro esempio di ‘tradizione condivisa’: un discorso caratterizzato da presupposti, stili argomentativi, finalità completamente diversi dalla tradizione di *ius commune*; un discorso che anzi trae forza da una critica spesso frontale nei confronti di questa, ma che presenta, a suo modo, le caratteristiche che ci interessa sottolineare: una rilevante omogeneità, uno stile argomentativo e una definizione di oggetto (un paradigma) ampiamente condivisi, quindi una capacità di proporsi come un idioma teorico ‘parlato’ in contesti diversi.

Conviene cogliere il punto di emersione e tratteggiare il profilo di questa tradizione discorsiva muovendo dal concetto di ordine implicato dall’*usus modernus Pandectarum*: l’ordine come struttura del reale. Non sono solo i giuristi a ricondurre l’ordine alla *natura rei*; è l’intera cultura politico-giuridica medievale e proto-moderna a rappresentare la realtà come un cosmo ordinato e a pensare l’ordine come un assetto rigorosamente gerarchico. Per il giurista come per il teologo medievale, la realtà stessa si dà come un tutto essenzialmente ordinato: l’essere è composto di enti ontologicamente differenziati e gerarchicamente disposti. Dio, gli angeli, gli uomini, gli esseri animati; l’imperatore, il vassallo, il servo sono gradini diversi di una medesima piramide: tanto il cosmo quanto la società umana sussistono in quanto disposti secondo una struttura diseguale e gerarchica, culminante in un vertice. È una differenza ‘ontologica’ che distingue i diversi gradini della gerarchia: il comando e

¹⁸ Sul senso ‘stretto’ o ‘largo’ del termine cfr. Klaus Luig, *Samuel Stryk (1640-1710) und der ‘Usus modernus pandectarum’*, in Michael Stolleis (a cura di), *Die Bedeutung der Wörter. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Festschrift für Sten Gagnér zum 70. Geburtstag*, Beck, München 1991, pp. 219-35

l'obbedienza sono articolazioni di una totalità che detta le regole ad ogni parte componente.

È attraverso queste coordinate che i giuristi pensano il rapporto fra l'impero universale e le *civitates*; è nel pieno riconoscimento della struttura diseguale della società, della differenziazione giuridica degli individui, che i giuristi elaborano la dottrina degli *status* e descrivono gli oneri e le prerogative proprie dell'una o dell'altra classe di soggetti: la cui concreta condizione giuridica dipende dalla loro appartenenza all'uno o all'altro corpo politico-sociale e dalla posizione da essi occupata da quella rete di poteri e di obbedienze che costituisce la trama essenziale dell'ordine.

Quando e come si profila un'alternativa? Il rinvio obbligato è a Hobbes, in particolare, e in generale, all'affermarsi di un nuovo paradigma, il paradigma giusnaturalistico, con il suo caratteristico modo di pensare l'ordine, il soggetto, i diritti e i loro nessi reciproci.

Per Hobbes l'ordine non è già dato, non è un profilo da sempre esistente della realtà: l'ordine è naturale solo per gli animali socievoli, per la società delle formiche e delle api, ma non per la società umana; per questa, naturale è non già l'ordine, ma il conflitto. La spontanea vocazione politica, civile, attribuita all'essere umano dalla *Politica* di Aristotele (Grande Testo di riferimento, *auctoritas*, al pari del *Corpus Iuris*, per la cultura politico-giuridica almeno fino al Settecento) cede il posto alla pulsione auto-conservativa ed etero-distruttiva dell'essere umano nello 'stato di natura'. Se dunque la condizione umana è naturalmente dis-ordinata e conflittuale, l'ordine cessa di essere un dato, una realtà da sempre esistente, per divenire un problema, *il* problema da risolvere. E quale che sia la soluzione specifica raccomandata dall'uno o dall'altro giusnaturalista (la sovranità assoluta, il governo misto, la democrazia radicale o quant'altro), l'ordine comunque è strappato alla sua antica 'naturalità' per essere attratto nella sfera di un'inedita e problematica artificialità: l'ordine non esiste *in rerum natura*; è il prodotto di una decisione e di un'invenzione.

Muta al contempo, con la rappresentazione dell'ordine, la visione del soggetto e dei diritti. Attraverso quella sorta di esperimento mentale che è lo 'stato di natura', diviene pensabile l'individuo 'come tale': quell'individuo che la cultura medievale e proto-moderna tendeva a mettere costantemente in rapporto con i corpi e le gerarchie, quell'individuo cui venivano imputati privilegi e oneri in ragione della sua posizione nella rete delle soggezioni e dei poteri, quell'individuo viene ora

tematizzato nella sua ‘nuda’ sottrazione ad ogni obbedienza e ad ogni potere, nel suo stato di eguaglianza originaria, nella sua condizione di titolare di diritti immediatamente connessi alla sua persona.

Siamo di fronte all’emersione di un vero e proprio paradigma (nel senso kuhiano del termine): un nuovo modo di guardare la realtà, una teoria che utilizza (come sempre avviene) materiali antecedenti, ma li piega ad un uso diverso, li manipola per comporre una nuova lente, un nuovo strumento di rappresentazione del mondo.

Certo, ricondurre all’unità del ‘paradigma’ la molteplicità e varietà dei testi giusnaturalistici è il frutto di una schematizzazione dei cui limiti occorre essere consapevoli. Si tenga presente almeno il seguente profilo generale: che cioè la rottura introdotta dal paradigma giusnaturalistico, nella fase della sua fondazione, è in qualche modo limitata dallo stesso schema argomentativo di cui esso si avvale, caratterizzato dalla distinzione fra ‘stato di natura’ e ‘ordine civile’.

È nello ‘stato di natura’ che gli uomini sono liberi ed eguali. E il concetto di ‘stato di natura’ è, sì, uno strumento prezioso per cogliere l’essenza stessa della condizione umana riducendo le appartenenze e le obbedienze a meri ‘accidenti’, ma proprio per questo offre una rappresentazione ‘astratta’, semplificata e scarnificata, dell’esistenza umana; tanto che tale rappresentazione dovrà essere, nel prosieguo dell’analisi, arricchita e completata da determinazioni ulteriori. Movendosi sulla linea che dalla tematizzazione del fondamento ‘originario’ conduce alla descrizione della fenomenologia giuridica in tutta la sua varietà e complessità, il giusnaturalista potrà allora recuperare quelle disuguaglianze e quelle soggezioni dalle quali l’individuo nella sua essenza è libero. Si pensi, solo per avere un rapido riferimento, alla *Introduzione* groziana al diritto olandese¹⁹, che torna a distinguere fra individui giuridicamente differenziati²⁰, fra *mondigen* e *onmondigen*, fra chi è pienamente capace e padrone delle proprie azioni e chi gode di una più limitata capacità giuridica e resta sottoposto alla tutela altrui²¹.

Teniamo poi presente, da un altro punto di vista, la flessibilità dello schema giusnaturalistico, disponibile ad essere impiegato per legittimare le più diverse formule politiche (dal rigoroso assolutismo di Hobbes al più compromissorio assolutismo pufendorfiano, dalla sovranità limitata di Locke all’«io comune» di Rousseau) e avremo un argomento in più per non esasperare l’ipotesi di *un*

¹⁹ H. Grotius, *The jurisprudence of Holland*, a cura di R.W. Lee, Clarendon Press, Oxford 1953, vol. I.

²⁰ Ivi, III, 7, pp. 14-15.

²¹ Ivi, IV, 1-4, pp. 20-21.

paradigma giusnaturalistico e per relativizzarne la portata alla luce delle scelte e degli orientamenti legati a testi e a contesti specifici.

Pur con tutte le necessarie cautele, però, sono a mio avviso individuabili alcuni parametri che permettono di parlare del giusnaturalismo come di un idioma teorico condiviso entro contesti profondamente differenziati: basti pensare ad alcuni luoghi retorici obbligati, quali il concetto di ‘stato di natura’ e la sua costitutiva distinzione dalla ‘società civile’. Lungi dall’essere innocui e accademici passaggi argomentativi, questi *tòpoi* trasmettono una visione originale del soggetto e dell’ordine e permettono la formazione di un nuovo paradigma: un paradigma perfettamente opposto a quello dominante nella pratica dell’*usus modernus Pandectarum*. Si pensi, in primo luogo, al metodo: se per il giurista di diritto comune il sapere coincideva con l’interpretazione creativa di testi prescrittivi (costruiti come) ‘autorevoli’, per il giusnaturalista il discorso si sviluppa muovendo da assiomi filosofico-antropologici dai quali dipendono la fondazione e la rappresentazione dell’ordine. Si pensi, in secondo luogo, all’oggetto: se il giurista di *ius commune* vedeva nel diritto romano debitamente interpretato lo strumento per cogliere le strutture portanti di un ordine esistente e necessario, il giusnaturalista traeva dall’analisi della natura umana la convinzione che l’ordine, lungi dall’essere già dato, dovesse essere inventato come un costrutto ‘artificiale’.

Certo, a indebolire l’unità di fondo del nuovo idioma teorico interveniva la sua disponibilità ad essere usato in direzioni ideologico-politiche molto diverse. Acquista quindi un particolare significato (nella direzione del rafforzamento di uno schema argomentativo effettivamente unitario e condiviso) un impiego peculiare del lascito giusnaturalistico che viene diffondendosi nel corso del Settecento, in Francia, in Italia, in Germania.

Se guardiamo all’Europa settecentesca, il giusnaturalismo non può dirsi l’esclusiva matrice teorica dell’illuminismo politico e giuridico, dal momento che in quel composito ‘movimento di opinione’ (in quello che forse è il primo, moderno, ‘movimento di opinione’) rifluiscono lessici teorici e orientamenti filosofici diversi. L’eredità giusnaturalistica gioca però comunque un ruolo chiave rendendo possibile una visione dell’ordine dalla quale dipende la possibilità stessa della retorica ‘riformatrice’.

Per il giusnaturalismo lo ‘stato di natura’ era uno strumento funzionale a varare una nuova antropologia: a mettere a fuoco l’individuo ‘come tale’, a rappresentarne l’essenza, la natura, a declinare i suoi attributi originari (l’eguaglianza, la libertà, i

diritti). Collocato nell'ipotetico momento delle origini, lo stato di natura si presentava come il collettore degli aspetti originari e quindi fondamentali dell'essere umano, prima delle complicazioni introdotte dalle inevitabili esigenze dell'ordine giuridico-sociale. Ciò che viene prima nel tempo, ciò che si pone 'all'origine', è l'elemento fondante, ciò che viene dopo è la realtà derivata o fondata. Il rapporto fra i due livelli dell'esistenza viene però concepito non tanto come un rapporto di contraddizione o di tensione, quanto come un rapporto di contiguità e di adattamento.

L'illuminismo politico-giuridico accoglie (anche al di là di una dottrina di adesione all'una o all'altra *auctoritas* seicentesca) il messaggio centrale dello 'stato di natura' – l'immagine di un essere umano definibile nelle sue qualità essenziali e nelle sue originarie e inalienabili prerogative – ma introduce una precisa tensione fra il 'prima' e il 'dopo', fra ciò che fonda e ciò che viene fondato, respingendo l'ipotesi di una sostanziale compatibilità fra la condizione naturale (essenziale) dell'essere umano e la sua condizione 'acquisita' (diremmo, storicamente determinata).

L'immagine di ciò che l'essere umano è in origine e per essenza diviene il parametro attraverso il quale valutare la condizione umana nella sua concreta e attuale modalità di esistenza. Cessa ogni ipotesi di armonia prestabilita, o comunque di facile conciliabilità, fra 'essenza' ed 'esistenza': la concreta esistenza non corrisponde a ciò che la natura umana richiede. Ciò che l'uomo è per natura è ciò che egli deve, sempre e comunque, poter essere. Gli assunti antropologici della tradizione giusnaturalistica si trasformano in un paradigma deontologico che pone in stato di accusa tutto ciò che ad esso non corrisponde: ciò che *deve essere* entra in collisione con ciò che *è*; i tratti essenziali della natura umana dimostrano l'illegittimità delle forme storicamente consolidate della convivenza. La civiltà presente, lungi dal rendere possibile lo sviluppo delle essenziali prerogative dell'essere umano, si limita a stendere «ghirlande di fiori sulle ferree catene» che soffocano negli individui «il sentimento di quella libertà originaria per cui sembravano nati»²².

È grazie a un siffatto impiego dell'eredità giusnaturalistica che prende forma una retorica riformatrice capace di svilupparsi con successo in contesti storici molto diversi: una retorica che denuncia l'illegittimità dell'ordine esistente in nome della libertà, dell'eguaglianza, dei diritti fondamentali e originari dell'essere umano e

²² J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari, vol. I, p.6.

inaugura quell'età dei diritti'²³ (e quella cultura dei diritti) presentata abitualmente come uno dei contrassegni della modernità.

Occorre però evitare di incorrere in possibili equivoci: in equivoci che nascono, come spesso accade, da una rappresentazione eccessivamente semplificata del mutamento storico, incapace di prendere sul serio il complesso intreccio che si instaura fra fratture e continuità.

I riformatori settecenteschi (e prima di loro i teorici del giusnaturalismo) non scoprono subitaneamente la terra incognita dei diritti. Al contrario, la società di antico regime è caratterizzata, semmai, da un'ipertrofia del giuridico e da una complicatissima geografia di prerogative e oneri che si vogliono giuridicamente fondati. La stessa nozione di libertà (in qualche modo l'emblema della modernità politico-giuridica), la celebrazione groziana (e lockiana) del *proprium* del soggetto, di una sua sfera intangibile e inalienabile, è difficilmente pensabile senza evocare l'antico, medievale nesso fra *libertas* e *immunitas*, l'idea di una libertà-immunità come ambito sottratto alla pressione di un potere sovrastante.

Esiste una sottile rete di continuità fra l'antico e il nuovo regime che impedisce di attribuire alla modernità il monopolio del 'discorso dei diritti' (a meno di non restare tributari di una visione datata, e ideologicamente sollecitata, della modernità stessa). Non dobbiamo però farci impressionare dalla constatazione delle soggiacenti continuità al punto tale da impedirci di cogliere i punti di rottura e il mutamento di prospettiva, finendo per rifiutare la *Legimität der Neuzeit* e per vedere nella modernità una sorta di pallida o deformante (comunque 'illegittima') ripetizione di forme e teorie già acquisite nei secoli precedenti.

Il punto di rottura non è dato dal discorso dei diritti come tale; è dato, prima, dal nesso costitutivo che si vuole instaurare fra diritti, soggetto e ordine e, poi, da una prospettiva che diviene la stessa condizione di possibilità della retorica riformatrice: la tensione fra l'essenza e l'esistenza, fra ciò che deve essere e ciò che è. È in questo varco nuovo e inopinato che entra con forza il discorso dei diritti: la libertà e la proprietà, questa endiadi circolante in tutta la letteratura riformatrice settecentesca e destinata a divenire il perno della futura civiltà giuridica, acquistano una valenza nuova come momento di una retorica che, al contempo, delegittima l'ordine esistente e tenta di immaginare un'alternativa. La novità del discorso dei diritti, e la sua possibilità di proporsi come il nucleo di un paradigma diverso, nasce dal suo poter essere impiegato per mettere in mora l'ordine esistente e per reclamarne la

²³ Il riferimento è a N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

trasformazione: il discorso dei diritti diviene un passaggio obbligato per le due componenti essenziali della retorica 'illuministica': la *critica*²⁴ e la *riforma*, la delegittimazione di ciò che è e la prefigurazione o progettazione di ciò che può e deve essere, di ciò che ancora non è ma può venire ad essere.

Posto al centro di una retorica che critica l'esistente e ne progetta la riforma, cioè la trasformazione, il discorso dei diritti introduce nella rappresentazione dell'ordine l'orizzonte della temporalità: quell'ordine che l'antico sapere giuridico rappresentava come necessario e immobile, forma intima di una realtà sottratta al divenire, viene ora assunto come il risultato di una costruzione, di un'invenzione, di una trasformazione di cui i diritti appaiono la leva principale. La polemica di tanti riformatori contro il diritto romano e la sua *interpretatio* non è una polemica settoriale e superficiale: è l'espressione ultima di un conflitto fra paradigmi (fra visioni del soggetto, dei diritti e dell'ordine) la cui posta in gioco era una rilevante trasformazione dell'esistente geografia politico-sociale.

4. *La varietà delle tradizioni e la 'lezione' della storia*

Ho tentato di richiamare l'attenzione su due tradizioni condivise nell'Europa pre-rivoluzionaria: due tradizioni che assumevano come proprio oggetto l'ordine, ma ne offrivano rappresentazioni, più che diverse, contrapposte.

Che tipo di rapporto è possibile instaurare fra queste tradizioni ormai lontane nel tempo e il nostro presente, un presente dominato dal fenomeno della costruzione di uno spazio giuridico europeo?

È venuta meno (almeno per chi condivide le argomentazioni prima svolte) la possibilità di instaurare avventurose analogie fra l'odierno diritto comune europeo e l'antico *ius commune*, dal momento che quest'ultimo sembra possedere le caratteristiche, più che di un vero e proprio ordinamento giuridico, di una tradizione discorsiva condivisa²⁵. Certo, il nostro lessico intellettuale, anche il nostro lessico giuridico, non esisterebbe senza gli apporti delle diversissime culture che ci hanno preceduto. È però sufficiente questa constatazione per presentare il rapporto fra alcune tradizioni del passato e la cultura del nostro presente ricorrendo alla metafora delle 'radici'?

²⁴ Nel senso di M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.

²⁵ Puntuali argomentazioni in questa direzione in Luigi Lacché, *Europa una et diversa: a proposito di ius commune europaeum e tradizioni costituzionali comuni*, in «Teoria del diritto e dello Stato. Rivista europea di cultura e scienza giuridica», 1-2, 2003, pp. 40-71.

Mi sembra di poter confermare, giunto al termine della mia analisi, la diffidenza ‘preventiva’ che avevo già manifestato. Vedere in qualche tradizione del passato la ‘radice’ di un’identità che si dispiega nel presente è far uso di un’immagine che presuppone una visione teleologica, in qualche modo ‘provvidenzialistica’, della storia: solo entro una siffatta filosofia della storia è possibile assumere un momento del passato, una sua ‘tradizione’, come il seme nel quale l’albero è già virtualmente contenuto.

Per chi non condivida una siffatta filosofia, nessuna delle tradizioni cui ho accennato può essere assunta come *la* radice del nostro presente: a scongiurare questo rischio intervengono, se non altro, la molteplicità e la reciproca incompatibilità delle ‘tradizioni condivise’. Non è dalla storia che nasce, per germinazione spontanea, un’obbligata identità per il presente, se è vero che la storia (quindi anche la storia europea) è un magma dove i più diversi orientamenti, valori, interessi e progetti si scontrano e si trasformano in un processo condannato in ogni momento alla contingenza e all’imprevedibilità dei suoi esiti.

Ciò non implica però che la *Historie*, la ricostruzione ‘specialistica’ del passato, sia irrilevante o gratuita, estranea alla comprensione del nostro presente e alla progettazione del nostro futuro. La ‘lezione’ della storia, il contributo della storiografia alla comprensione del nostro presente, sarà al contrario tanto più efficace quanto più immune da una visione continuistica e teleologica e più attenta agli scarti, alle differenze, ai sentieri interrotti e alle inopinate aperture.

Ripercorrere l’itinerario di alcune nostre ‘tradizioni condivise’ (la *interpretatio* dello *ius commune*, il discorso dei diritti del Settecento riformatore) ci rende consapevoli, per un verso, della grande varietà delle tecniche e della finalità ‘ordinamentali’, e per un altro verso, della tensione verso il futuro e della vocazione universalistica di un discorso dei diritti per certi aspetti ‘inverato’, ma per molti altri aspetti interrotto, dallo Stato-nazione ottocentesco.

Riflettere sulla contraddittoria molteplicità delle tradizioni, insomma, può contribuire a dilatare lo spettro delle possibilità: può aiutarci a contenere la tirannia del presente, a valorizzare le differenze e proprio per questo a estendere lo spazio del pensabile.

Parte II: Conflitti

A: Immagini del nemico

FIGURE DEL NEMICO:
STRATEGIE DI DISCONOSCIMENTO
NELLA CULTURA POLITICO-GIURIDICA MEDIEVALE

1. *Cenni introduttivi*

Oggetto delle mie lezioni* è la rappresentazione dell'inimicizia nella cultura politico-giuridica medievale, in un periodo compreso approssimativamente fra il *decretum Gratiani* e la stagione dei grandi commentatori. Devo però chiarire preliminarmente il senso del problema e il suo nesso con il fenomeno, caratteristicamente medievale, della pluralità degli ordinamenti e dei loro rapporti.

Vorrei muovere da un riferimento a Koselleck, indubbiamente impressionato dal realismo, o dal pessimismo, di Carl Schmitt. Per Koselleck un gruppo politico, un «gruppo-noi», come lo chiama lo storico tedesco, è «un'unità di azione politica o sociale» che si costituisce «solo grazie a concetti che le permettano di circoscriversi e quindi di escluderne altre, ossia di determinare e definire se stessa»¹. Un gruppo politico si costituisce insistendo su uno spazio determinato, segnando confini, opponendo se stesso all'ambiente, naturale e umano, che lo circonda. La sua unità (oggi piacerebbe dire 'identità') trae forza dalla sua capacità di differenziarsi e autonomizzarsi rispetto alle realtà ad esso esterne. Possiamo far uso di una metafora che esprime efficacemente questo aspetto del gruppo politico: la metafora del 'dentro' e del 'fuori'. Un gruppo politico tende a rapportarsi al mondo sulla base di questa elementare dicotomia: dentro/fuori, interno/esterno.

Questa metafora è efficace, ma, come ogni metafora, illumina solo parzialmente la realtà: esprime plasticamente la separatezza del gruppo da tutto ciò che non appartiene ad esso, ma non ci dice nulla sui rapporti che vengano concretamente a stabilirsi fra il 'dentro' e il 'fuori'. Questi rapporti sono fra i più vari: di completa separazione, di occasionale o stabile collaborazione, di ignoranza totale o di parziale

* Vengono proposte senza sostanziali modifiche (e corredate di un minimo apparato documentario) due lezioni tenute a Erice nell'ambito del XXVII Corso (2-10 ottobre 2007) della *International School of Ius Commune*.

¹ R. Koselleck, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, p. 181.

P. Costa, *Figure del nemico: strategie di disconoscimento nella cultura politico-giuridica medievale*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 101-127.

conoscenza, di occasionale o radicale incompatibilità. Si profila, in questo caso, l'inimicizia: una delle possibili, e non infrequenti, modalità di rapporto di un gruppo politico rispetto al proprio ambiente. Non tutto ciò che è esterno è nemico; è nemico quel fuori che minaccia e aggredisce i soggetti 'dentro'. Non necessariamente l'esterno è ostile o è vissuto come ostile dal 'gruppo-noi'. L'inimicizia è però una possibilità concreta, immanente al rapporto fra un 'fuori' e un 'dentro'.

Il fuori non è comunque il luogo delle tenebre e del caos, come la nostra metafora indurrebbe a ritenere. Il fuori è un mondo popolato da individui anch'essi appartenenti all'uno o all'altro gruppo politico. Il 'fuori' è un mosaico di gruppi organizzati, una rete di ordinamenti politico-giuridici. L'inimicizia è dunque una possibile modalità di rapporto fra ordinamenti diversi: una modalità che si svolge all'insegna del conflitto, o addirittura della guerra, e rende i soggetti non più genericamente estranei ma specificamente pericolosi, ostili, appunto, nemici.

Il conflitto non è però un fenomeno circoscritto al rapporto fra ordinamenti diversi. La metafora del 'dentro' e del 'fuori' è anche da questo punto di vista troppo semplice. Il conflitto è un fenomeno ricorrente anche all'interno di ogni gruppo politico, che per fronteggiarlo mette a punto le più diverse strategie di pacificazione o di repressione. Certo, non ogni conflitto interno trasforma i contendenti in nemici. Quando però il conflitto si fa particolarmente aspro, la figura del nemico torna in scena: i nemici allora non sono soltanto là fuori, nello spazio esterno, ma dall'interno tramano contro la *respublica*. Emerge una complicazione rispetto al quadro prima delineato: accanto alla più prevedibile immagine del nemico *esterno* prende forma la più inquietante figura di un nemico *interno*, la cui sconfitta può richiedere strumenti di intervento in qualche misura diversi da quelli applicati contro il nemico che agisce *extra moenia*.

Il nemico 'interno' e il nemico 'esterno', dunque: ecco due figure di inimicizia (fra le molte²) con le quali fare i conti. Entrambe comunque condividono almeno una caratteristica: quella di essere non già un fenomeno naturale, ma una costruzione sociale. È un determinato gruppo socio-politico che produce, dal suo interno, le proprie strategie di riconoscimento e di disconoscimento dei soggetti, i propri dispositivi di costruzione del nemico, attingendo a tutte le risorse simboliche e discorsive messe a disposizione dalla sua specifica cultura.

² Importanti riferimenti in *Amicus (inimicus) hostis. Le radici concettuali della conflittualità privata e della conflittualità politica*, a cura di G. Miglio, M. Morani, P. Portinaro, A. Vitale, Giuffrè, Milano 1992; C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, in S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica* (Bollati Boringhieri, Torino 2007) 21-42.

2. Nemici 'interni'

La società medievale ci offre una grande varietà di strategie di costruzione del nemico. Potrò prendere in considerazione solo alcune di esse, senza peraltro poterne approfondire i singoli aspetti.

Come sia varia e complessa la rappresentazione medievale del nemico è facilmente immaginabile se solo teniamo presente il carattere profondamente pluralistico della società medievale; una società che non conosce ancora la geometrica semplificazione che lo Stato moderno introduce (o tenta di introdurre). È l'impressionante pluralità dei gruppi e delle forme politiche che rende difficile il compito dello storico delle istituzioni che voglia delineare un quadro unitario e sintetico della società medievale. Per chi lavora sul terreno dei discorsi, dei saperi, delle teorie (come nel mio caso) le difficoltà sono (relativamente) minori, dal momento che sono le fonti stesse a ricondurre i protagonisti della politica ad alcuni grandi categorie: impero e Chiesa, da un lato; *regna* e *civitates*, dall'altro lato; ordinamenti universali (se vogliamo usare una terminologia che ci è familiare) e ordinamenti particolari. È all'interno di ciascuno di questi ordinamenti e nei complessi rapporti fra essi che occorre collocare le diverse strategie di costruzione del nemico. Queste strategie cambiano a seconda che si guardi all'impero, alla Chiesa o alla città perché divergono le situazioni concrete, le strutture istituzionali, gli interessi in gioco. Sul terreno dell'impianto discorsivo, tuttavia, non mancano rinvii reciproci e analogie interessanti e soprattutto emergono simboli, schemi argomentativi e valori largamente condivisi.

Per intendere le strategie medievali di costruzione del nemico conviene prendere le mosse da lontano: dai simboli che innervano la rappresentazione dell'ordine, dal momento che da essa dipende l'elaborazione delle figure dell'inimicizia.

Uno schema largamente diffuso è l'immagine dell'unità vivente e infrangibile dell'ordine politico. È onnipresente nella cultura medievale l'immagine della *respublica* come di un *macroantropos*. «Est respublica corpus quoddam». Da John of Salisbury alla tradizione civilistica e canonistica circola ovunque la metafora corporatista comunicando un doppio messaggio: il carattere gerarchico dell'ordine politico e la sua intrinseca, vivente unità (e vale anche il reciproco: l'individuo è a sua volta, come la *respublica*, organizzato gerarchicamente ed è unità vivente in quanto la sua parte nobile ed eminente, l'anima, la ragione, guida e controlla il corpo e le sue pulsioni).

Non posso trattenermi su questa fitta trama di simboli che dall'antichità raggiunge e feconda la cultura medievale. Mi limito a richiamare l'attenzione su questo *topos* della retorica medievale (insuperabilmente studiato da Kantorowicz³) solo per sottolineare una conseguenza: la difficoltà, se non l'impossibilità, per gli uomini del medio evo, di legittimare il conflitto, di ritenerlo compatibile con la sussistenza dell'ordine. L'ordine presuppone l'armonico convergere *ad unum* di tutte le parti componenti, diverse ma gerarchicamente subordinate alla totalità. La *rebellio* di una parte è il segno inequivocabile di una grave patologia del corpo politico.

Si legga Bartolo, quando, nel suo trattato *De guelphis et gebellinis*, si interroga sulla legittimità delle *partialitates*, esponendo la sua diagnosi e terapia dei conflitti caratteristici delle *civitates* del suo tempo⁴. Il giurista è lucido nella diagnosi (non è l'ideologia guelfa o ghibellina, ma è il gioco degli interessi locali a generare il conflitto), ma disarmato sul piano della terapia: se manca il *superior* cui rivolgersi, è legittimo il partito che agisce in vista del bene comune. Ciò che però anche per Bartolo è impensabile è la possibilità che esistano visioni diverse del bene comune senza che la *civitas* crolli.

Un'immagine così forte e univoca dell'unità del gruppo politico incide a fondo sul discorso politico medievale e si riverbera anche nelle strategie adottate nei confronti di tutto ciò che minaccia la tenuta dell'ordinamento: nelle strategie di costruzione e di neutralizzazione del nemico.

Per mettere a fuoco qualche aspetto di queste strategie conviene riflettere sul singolare istituto del *bannum*. Il *bannum* non è un'invenzione della civiltà comunale. Potremmo addirittura presentarlo come la versione medievale di una tendenza iscritta nell'esperienza profonda di ogni gruppo organizzato: la tendenza a rafforzare la coesione individuando un nemico al proprio interno ed espellendolo. È la logica del capro espiatorio, brillantemente tematizzata da René Girard⁵ ed effettivamente rintracciabile nell'esperienza delle più diverse società.

Possiamo tener presenti sullo sfondo le teorie che fanno dei meccanismi 'espulsivi' una costante socio-antropologica, ma dobbiamo soprattutto preoccuparci

³ E.H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.

⁴ Cfr. D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De Tiranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Olschki, Firenze 1983.

⁵ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 e R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 2002³. Sul nesso 'sovranità-sacerà-espulsione' importanti riflessioni in G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

dei profili storicamente specifici del *bannum* medievale (lasciandoci però alle spalle le diatribe, di sapore tipicamente ottocentesco, sulle sue origini germaniche o romane).

Il *bannum* è una pena precocemente prevista dagli statuti comunali e collegata con il processo di affermazione della piena autonomia politica di quegli ordinamenti. Mi sembra convincente il quadro delineato dall'esauriente e interessante analisi del bando offerta da Giuliano Milani. Secondo questo autore, la condizione preparatoria dello sviluppo duecentesco del bando fu «la nascita di un reato politico propriamente detto, l'affermarsi dell'idea secondo cui il comune andava protetto con misure consistenti in quanto organismo che prendeva decisioni relativamente all'indirizzo politico [...]»⁶.

Si cominciano a colpire con la pena del *bannum* gli atti di «sottrazione alla giustizia cittadina» e vi si aggiungono presto i reati di falsificazione della moneta proprio perché in entrambi casi è in gioco la *iurisdictio* del comune, il monopolio di competenze (giustizia, moneta) assunte come irrinunciabili per la sussistenza politica del comune. È però con la guerra fra impero e comuni che il *bannum* viene più diffusamente impiegato e utilizzato per colpire comportamenti diversi, ma riconducibili alla ribellione o al tradimento nei confronti del comune⁷. Infine, divenuta la città «il principale soggetto politico con il quale fare i conti», «i perturbatori potenziali o reali della politica del comune» vengono posti «fuori dalle mura»⁸. Con il Trecento, però, il bando va incontro a un'ulteriore evoluzione: da strumento eccezionale, usato contro i traditori del comune nel vivo delle lotte anti-imperiali, il *bannum* diviene un'arma ordinariamente impiegata nella lotta politica, uno strumento per mettere fuori gioco la parte soccombente.

Se questo è, in sintesi, il quadro politico-istituzionale nel quale il *bannum* viene messo a punto e applicato, soffermiamoci ora sulle sue caratteristiche intrinseche. Potremmo semplicemente dire che il *bannum* è una pena, impiegata (non solo ma soprattutto) contro alcuni reati politici. Dobbiamo però tenerci lontano da categorizzazioni rigide, incompatibili con un'esperienza politico-giuridica ancora troppo lontana dal formalismo astratto dello Stato moderno. Il *bannum* colpisce il contumace, il traditore, il ribelle e infine i membri della fazione avversaria; colpisce tipi di soggetti e di comportamenti molto diversi e appare poco comprensibile se non

⁶ G. Milani, *L'esclusione dal comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Istituto storico italiano per il Medio evo, Roma 2003, p. 446.

⁷ Ivi, pp. 446-47.

⁸ Ivi, p. 449.

lo si mette in rapporto non solo con le vicende politico-istituzionali del comune cittadino, ma anche con l'immaginario che le esprime e le legittima.

Ciò che accomuna le diverse tipologie di banditi è l'attacco all'unità e all'integrità dell'ordinamento. Alla messa in questione del *bonum commune* occorre reagire con l'estromissione. Il *bannum* si presenta come il rovescio necessario della *communitas* cittadina. La figura del *civis* ha come propria controparte negativa la figura del *bannitus*. Il *bannum* non è una punizione qualsiasi: è la trasformazione di un soggetto da cittadino a nemico.

Tanto la legislazione statutaria quanto i giuristi ci offrono un quadro in questo senso convergente: il *bannitus* perde lo *status civitatis* e con esso la protezione del comune; chi gli dà soccorso e ospitalità viene a sua volta bandito (è frequente il caso di comunità contadine sanzionate per questo motivo). Chi invece lo aggredisce e lo uccide non incorre in alcuna sanzione. Il bandito è considerato idealmente e civilmente morto: è iscritto nei *libri mortuorum*, a conferma del nesso vitale che lega l'individuo alla *civitas* (un individuo «si non est civis non est homo», scriveva icasticamente Remigio de' Girolami). Infine, il bandito «pro hoste habetur»: il nemico non è solo una realtà esterna all'ordinamento; la minaccia può provenire dall'interno e scatta non appena un soggetto o una classe di soggetti sembra compromettere l'unità del gruppo politico.

I giuristi condividono pienamente la mentalità corrente nella civiltà comunale: «la stretta relazione fra bandito e *hostis* – scrive Cavalca – era un dato acquisito dalla dottrina della fine del XIII secolo»⁹. Per costruire una coerente teoria del *bannum* essi avevano peraltro a disposizione l'istituto romano della *interditio aquae et ignis* secondo il quale i rei di *perduellio* erano espulsi come *hostes* del popolo romano (C. 9, 8; D. 4, 5, 5)¹⁰. La costruzione conclusiva in materia è (come spesso succede) di Bartolo: il bandito, «*hostis civitatis suae*», può essere impunemente ucciso; egli, infatti, ha dichiarato guerra alla sua città e se il cittadino romano può divenire un *hostis* sulla base di una dichiarazione del Senato, *hostis* può divenire anche il cittadino bandito dal Comune. L'analogia fra il *populus romanus* e la città medievale è istruttiva: il riconoscimento della pienezza di potere di cui gode un ente politico va di pari passo con la sua potestà di scegliere i propri nemici, non solo di riconoscere

⁹ D. Cavalca, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale*, Giuffrè, Milano 1978, p. 93.

¹⁰ Cfr., per l'esperienza romana, L. Labruna, *Nemici non più cittadini e altri testi di storia costituzionale romana*, Jovene, Napoli 1993.

come propri membri alcuni soggetti, ma anche di disconoscerne altri espellendoli come nemici.

L'analogia instaurata fra i due ordinamenti non induce però il giurista a confondere i piani: è lo stesso Bartolo a richiamare la distinzione fra il bandito di una città e il bandito dell'impero. Il primo perde lo *status civitatis* ma, a differenza del secondo, mantiene *de iure communi* la sua identità giuridica, anche se, aggiunge Bartolo, occorre vedere caso per caso che cosa preveda il bando imperiale. Sul piano dell'effettività, però, la perdita dello *status civitatis* è assai debolmente compensata dalla permanente capacità di testare o di concludere contratti *de iure civili*. All'ordinamento universale corrisponde un meccanismo espulsivo di portata onnicomprensiva, così come il bando emanato da un ordinamento particolare ha una portata coincidente con il territorio sottoposto alla sua *iurisdictio*; al contempo, però, l'efficacia pratica, l'effettività, del bando cittadino è per lo più superiore a quella del bando imperiale; e soprattutto è il bando cittadino il dispositivo capace di recidere quel legame vitale che, stringendo un soggetto al corpo politico, conferisce all'individuo un preciso radicamento e una concreta protezione¹¹.

In entrambi gli ordinamenti – nella città, nell'Impero – si delinea dunque una precisa strategia di costruzione del nemico; una strategia che coincide con il disconoscimento di soggetti precedentemente inclusi come parte del corpo politico. Avviene qualcosa di simile anche nell'altro grande ordinamento di portata universale, la Chiesa? Ha anche la Chiesa i suoi nemici? E quali sono? Come li definisce, come si rapporta a essi?

La Chiesa nasce come una comunità di credenti; una comunità unita da una medesima professione di fede e composta di soggetti che vi appartengono in conseguenza di un atto decisivo: il battesimo. La Chiesa è dunque, per un verso, una comunità di fede, animata da una tensione salvifica ed escatologica, che la proietta oltre la dimensione mondana e secolare; per un altro verso, però, essa si dà anche una precisa organizzazione, una struttura gerarchica, un apparato normativo, sia pure embrionale, assumendo la forma di un vero e proprio ordinamento giuridico. Costretta a un lungo pellegrinaggio nel *mundus hic*, la Chiesa non rinuncia a organizzarsi come una *respublica* capace di governare i propri membri indirizzandoli al fine supremo della salvezza. Messaggio salvifico e organizzazione della comunità, teologia e diritto appaiono precocemente dimensioni strettamente intrecciate, anche

¹¹ Cfr. Bartolus a Saxoferrato, *Tractatus bannitorum*, in Bartolus a Saxoferrato, *Consilia, Quaestiones et Tractatus ...*, Venetiis apud Juntas, 1570.

se distinte (e anzi in frequente, se non strutturale, tensione reciproca; una tensione destinata a esplodere con la Riforma, ma in realtà già presente in tutta la storia precedente e ancora viva fino ai nostri giorni).

È comunque nella difficile sinergia di queste due dimensioni che la Chiesa viene formandosi e affermandosi storicamente; ed entrambe queste dimensioni – teologia e diritto – intervengono nel definire la posizione del soggetto nella comunità ecclesiale. Il fedele è tale in quanto aderisce integralmente alle verità salvifiche tramandate dalla Chiesa; ma è tale anche in quanto si è impegnato a obbedire alle regole della *communitas*, a sottoporsi alla sua disciplina, a sottostare alla sua *iurisdictio*.

Sono insieme lo splendore della verità e la disciplina assicurata dal buon governo della comunità (il potere della verità e la verità del potere, potremmo dire) a condurre il fedele alla città celeste. Di conseguenza, due sono le minacce che insidiano la sua difficile *peregrinatio*: l'errore, il fraintendimento del messaggio salvifico, e la disobbedienza, la ribellione all'autorità ecclesiastica. Proprio all'interno della comunità ecclesiale cova la possibilità dell'errore, della deviazione da denunciare e rimuovere; proprio all'interno della Chiesa può stagliarsi l'inquietante figura del nemico. E il nemico interno per eccellenza è, per la Chiesa, l'eretico.

L'esigenza di denunciare e correggere le deviazioni dalla vera fede è, per la Chiesa, molto risalente nel tempo, tanto da apparire in qualche modo consustanziale al costituirsi di una comunità di fede coesa intorno a un canone di verità rivelate¹². Il problema forse più delicato è non tanto la denuncia dell'errore dottrinale quanto la messa a punto di una strategia adeguata nei confronti dell'errante; ed è facile capire come la soluzione di un siffatto problema incida direttamente sulla costruzione dell'ordinamento giuridico della Chiesa. Un obbligato punto di riferimento, destinato a influenzare a lungo gli sviluppi successivi¹³, è la posizione assunta da Agostino nei confronti dell'eresia donatista; una posizione che sfocia nell'esortazione a intervenire coattivamente nei confronti dei devianti.

I testi di Agostino sono ben presenti alla cultura basso-medievale. Vi ricorre Gregorio VII per legittimare la sua intransigente lotta contro il potere secolare.

¹² Cfr. Tertulliano, *Contro gli eretici*, a cura di Cl. Moreschini, Città Nuova, Roma 2002.

¹³ Cfr. H. R. Guggisberg, *The Secular State of the Reformation Period and the Beginnings of the Debate on Religious Toleration*, in J. Coleman (ed.), *The individual in Political Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 83-85. Cfr. anche R. A. Williams, Jr., *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford University Press, Oxford 1990.

Anselmo da Lucca li raccoglie nella sua *Collectio Canonum* e Graziano li ospita in buona parte nel suo *Decretum* (in particolare nella Causa XXIII della II parte)¹⁴.

Il riferimento agli eretici nelle compilazioni canoniche non è superficiale o casuale. Proprio nel periodo nel quale la Chiesa si impegna a costruire (a partire dalla lotta per le investiture) il proprio ordinamento e a reclamare con successo il suo primato si moltiplicano le sfide alle verità cattoliche e all'obbedienza al papa: si pensi al rilevante successo, fra il XII e il XIII secolo, della predicazione valdese e soprattutto delle dottrine catare¹⁵. Si moltiplicano di conseguenza le condanne da parte dei concili (Reims, 1157, Tours, 1163, Verona, 1184) e alcuni dei canoni da essi approvati vengono accolti nella *Compilatio Prima* e poi nelle Decretali di Gregorio IX (nel titolo *de hereticis*). Anche Innocenzo III interviene a più riprese, con una decretale del 1199 e poi convocando nel 1215 il IV Concilio lateranense, per inasprire e circostanziare la condanna delle eresie¹⁶. Si sviluppa contro l'eresia un imponente fuoco di sbarramento, che la canonistica successiva continuerà ad alimentare. Non è peraltro solo la canonistica a disporre di precisi appigli normativi. Anche il civilista può ricorrere alla costituzione emanata contro i manichei nel 407 dagli imperatori Arcadio, Onorio e Teodosio e accolta nel *Codex* di Giustiniano (C.I, 5, 4)¹⁷.

Occorre sconfiggere gli eretici; ma chi è l'eretico? e come intervenire nei suoi confronti? L'eretico è un ramo secco perché separato dall'albero da cui il fedele trae la linfa vitale. Torna sempre di nuovo l'immagine onnipresente cui mi sono già richiamato: l'immagine del corpo vivente dall'appartenenza al quale dipende la vita del singolo. L'eretico con il suo errore ostinato (un errore reiterato nonostante l'ammonizione ecclesiale) si separa dal corpo vivente della Chiesa.

¹⁴ Cfr. A.G. De Ayala, *Gli infedeli e la personalità nell'ordinamento canonico*, I, Giuffrè, Milano 1971; R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico: da Graziano ad Ugucione*, Cedam, Padova 1994; R. Maceratini, *La glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status degli eretici*, Università degli Studi di Trento, Trento 2003.

¹⁵ Cfr. O. Capitani (a cura di), *Medioevo ereticale* (Il Mulino, Bologna 1977); R. Manselli, *Il secolo 12.: religione popolare ed eresia* (Jouvence, Roma 1983); G. G. Merlo, *Valdesi e valdismi medievali* (Claudiana, Torino 1984) e G. G. Merlo, *Contro gli eretici: la coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione* (Il Mulino, Bologna 1996).

¹⁶ Cfr. O. Capitani, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 140 (1976) 31-53; M. Meschini, *Innocenzo III e il Negotium Pacis et Fidei in Linguadoca tra il 1198 e il 1215* (Accademia Nazionale dei Lincei-Bardi Ed., Roma 2007).

¹⁷ L'impegno anti-eretico coinvolge anche la città. Cfr. A. Padovani, *L'inquisizione del podestà. Disposizioni antieretiche negli statuti cittadini dell'Italia centro settentrionale nel secolo XIII*, *Clio*, XXI (1985) 345-393.

Il profilo più immediatamente teologico ed ecclesiologico – la separazione dal corpo della Chiesa – si cumula però con l'aspetto della ribellione alla gerarchia, fino a confondersi con esso: «inoboedientia aequiparatur haeresi». La disobbedienza al papa viene assimilata a un attacco alla Chiesa nella sua totalità. L'eretico è un ramo disseccato e un *rebellis* proprio come la Chiesa è un corpo vivente e una gerarchia di *iurisdictiones*.

L'eretico è un ribelle; l'eretico è un nemico; un nemico che insidia la Chiesa pur essendone parte. L'eretico è un nemico interno; interno in un senso più radicale di quanto non possa esserlo il cittadino traditore del suo Comune. Quando infatti il battesimo venga concepito come un *character indelebilis*, l'eretico resta permanentemente soggetto alla cura pastorale e alla *potestas coactiva* della Chiesa. Si dovrà procedere contro di lui nel rispetto delle forme (rituali e giuridiche) previste, ma occorrerà neutralizzarlo, impedirgli di nuocere, là dove fallisca ogni tentativo di reinserimento.

La trasformazione dell'eretico in nemico non è un gesto solo simbolico. È una strategia di disconoscimento che si traduce in un'articolata *deminutio* delle prerogative giuridiche del soggetto. In quanto nemico, l'eretico può essere privato dei suoi beni. Una conseguenza dell'eresia è l'effetto giuridico dell'*infamia*. Ancora, l'eresia è un *crimen exceptum*, un reato diverso dagli altri perché più grave, assimilabile a un *crimen publicum*, denunciabile da chiunque; tanto grave da non estinguersi con la morte del colpevole, che può essere condannato *post mortem*, con pesanti conseguenze a carico degli eredi¹⁸.

Data la sua gravità, l'eresia deve essere colpita con la pena canonica più grave: la scomunica¹⁹. La scomunica ha lontane origini neo-testamentarie²⁰ (per non parlare dei riferimenti vetero-testamentari) e si sviluppa nei primi secoli del cristianesimo in una dimensione prevalentemente religiosa e penitenziale: è l'esclusione del peccatore dalla mensa eucaristica, ma non si traduce ancora in un dispositivo di esclusione sociale o di *deminutio* giuridica. Un salto di qualità è costituito, anche in questo caso, dall'età gregoriana: la scomunica diviene una potente arma di delegittimazione di un potere secolare rispetto al quale il papato rivendica una posizione di supremazia ideale.

¹⁸ Cfr. R. Maceratini, *La glossa ordinaria al Decreto di Graziano*, cit., p. 97.

¹⁹ Cfr. J. Zeliauskas, *De excommunicatione vitata apud glossatores (1140-1350)*, Pas Verlag, Zürich 1967; E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley 1985.

²⁰ Matteo 18, 15-19; Paolo, 1 Cor, 5, 6-11; Paolo, 1 Cor. 16, 22.

È però con l'impressionante diffondersi delle eresie fra XII e XIII secolo che la scomunica acquista un ruolo di particolare rilievo. È urgente un intervento rapido ed efficace della Chiesa nei confronti dei nuovi nemici e nel 1139 viene emanato dal II Concilio lateranense il c. Si quis, che introduce una figura nuova di *excommunicatio*: la *excommunicatio latae sententiae*; una scomunica che scatta automaticamente con la violazione della norma indipendentemente da un apposito procedimento giurisdizionale. Graziano in effetti non manca di esprimere perplessità su questo punto, ma prevalgono le ragioni dell'urgenza di fronte al dilagare dell'eresia (prevale, per così dire, la logica dell'eccezione e dello stato di necessità). A fine secolo, un autorevole canonista, Ugucione, vicino a Innocenzo III (anche se non suo maestro, come ci ha insegnato Pennington²¹), accoglie, e contribuisce a far accogliere, la plausibilità della *excommunicatio latae sententiae*. La scomunica diviene un potente strumento di repressione dell'eresia e al contempo (e proprio per questo) contribuisce alla costruzione della Chiesa come un ordinamento giuridico compatto ed efficace.

È espressione e sintomo di questo processo la distinzione, che si delinea a partire dal Duecento, fra *excommunicatio minor* e *maior*. Mentre la prima si limita a sancire l'esclusione dall'Eucaristia e sviluppa una dimensione prevalentemente religiosa e penitenziale, la seconda si traduce in un preciso e raffinato dispositivo giuridico; un dispositivo che è l'espressione diretta di quella *iurisdictio* della Chiesa cui i giuristi e i grandi papi post-gregoriani stanno rivolgendo la loro attenzione; un dispositivo che si traduce in uno stigma gravissimo per i soggetti cui si applica e ha come obiettivo un forte disciplinamento della *societas christiana*.

Per disciplinare la società occorre tener ferma l'unità della fede e l'obbedienza alle gerarchie colpendo severamente chiunque le metta in questione. L'eretico come nemico, dunque; l'eretico come traditore. È Innocenzo III che nella decretale *Vergentis*, del 1198, sviluppa l'analogia (peraltro presente anche nelle antiche costituzioni imperiali rivolte contro i manichei e i donatisti) fra l'eretico e il traditore.

Si moltiplicano le immagini che colpiscono l'eretico come il responsabile di un male contagioso, il tramite di impurità che rischiano di contaminare l'intero corpo se non si provvede all'emarginazione dell'elemento inquinante. Siamo di fronte a un aspetto (il legame fra la costruzione del nemico e lo stigma dell'impurità) che occorrerebbe approfondire sul terreno dell'analisi antropologica. È difficile non

²¹ Cfr. K. Pennington, *Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to Per Venerabilem*, in K. Pennington, R. Somerville (eds.), *Law, Church and Society. Essays in Honour of Stephan Kuttner* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977) 49-67.

pensare alle suggestioni di un'antropologa come Mary Douglas²² che insiste sul nesso (quasi una costante culturale) fra la creazione dell'ordine sociale e politico e l'espulsione o relegazione ai margini degli elementi impuri e come tali dis-ordinanti.

La messa ai margini dell'eretico è parte integrante del processo di disciplinamento della *societas christiana* e della costruzione dell'ordinamento ecclesiale grazie alla sua doppia valenza, al contempo simbolica e normativa. Un rigido cordone sanitario separa l'eretico dal corpo integro della società. Rischia di essere a sua volta tacciato di eresia chi frequenta l'eretico dichiarato; si discute intensamente se la condanna colpisca l'eretico soltanto o si estenda anche alla sua famiglia (nella sua antica, e aristotelica, estensione, inclusiva di moglie, figli e servi).

Separato dalla comunità ecclesiale e dal consorzio civile, l'eretico è colpito da gravi incapacità giuridiche. Valga a riprova il riferimento alla posizione dell'eretico in due ambiti significativi della vita socio-giuridica dell'epoca: i rapporti feudali, i rapporti obbligatori.

Per quanto riguarda i rapporti feudali, un canone del 1078 scioglie i soggetti dal vincolo di obbedienza feudale nei confronti di un *superior* eretico, anche se ci si accorge presto della portata tendenzialmente eversiva di una simile disposizione e la si tempera sostenendo che il vincolo feudale resta intatto e l'obbedienza torna in vigore non appena venga meno la causa della sua sospensione.

Per quanto riguarda i rapporti obbligatori, si discute se i diritti che ne conseguono vengano azzerati dalla scomunica oppure resistano nonostante essa, in ragione del principio (ospitato nel Digesto) secondo il quale il fondamento dei rapporti obbligatori riposa non sul diritto divino ma sul diritto naturale.

Siamo indubbiamente di fronte a una raffinata cultura giuridica sempre attenta alla varietà e alla complessità dei rapporti intersoggettivi, pronta a temperare il rigore della regola generale introducendo distinzioni ed eccezioni. Resta comunque ferma la scelta di fondo: l'esigenza di costruire come nemico e porre ai margini della comunità il soggetto ribelle, eversivo dell'unità dottrinale e dell'assetto potestativo dell'ordinamento.

L'eretico come il bandito, dunque? Possiamo sostenere che l'eretico sta all'ordinamento della Chiesa come il bandito sta all'ordinamento della *civitas* (e dell'impero)? Sostenere l'esistenza di una proporzione matematicamente perfetta fra i due fenomeni sarebbe semplicistico. A distinguerli interviene un elemento decisivo: il legame civile può essere reciso con un atto di volontà da parte della

²² Cfr. M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990.

civitas, ma niente di simile può accadere con il legame contratto con l'atto sacramentale del battesimo. Il *bannitus* può essere gettato fuori dalla cerchia delle mura della città terrena; l'eretico può essere soltanto messo ai margini di una comunità dalla quale non può essere definitivamente separato se non nella prospettiva escatologica dell'Ultimo Giorno, quando le due Città saranno divise per sempre.

In realtà, però, queste differenze (fra *bannum* e scomunica), teologicamente nitide, tendono ad attenuarsi e le due figure, dell'eretico e del bandito, finiscono per sovrapporsi frequentemente. La pena comune a tutti gli eretici – come nota Accursio commentando una costituzione di Federico II inserita nel *Codex* dai giuristi medievali²³ – è la pena del bando. È peraltro la stessa Chiesa che ha insistito sull'analogia fra scomunica e bando ricavando proprio da questa analogia un argomento per colpire l'eretico con la pena civile dell'infamia. Ed è comunque analoga la logica che presiede alla scomunica dell'eretico e alla comminazione della pena del *bannum*: è la logica che prima costruisce il ribelle come il nemico (interno) e poi lo colpisce (lo neutralizza) per mezzo dell'espulsione o relegazione *extra moenia*.

In questa prospettiva appare quindi meno singolare un discusso passo dell'Ostiense, che tende ad assimilare l'eretico all'infedele (giudeo e saraceno): per ciascuna di queste categorie, infatti, nonostante la loro evidente diversità, vale la condizione di un'estraneità sempre pronta a trasformarsi in potenziale o attuale inimicizia.

Rafforzando e moltiplicando i propri strumenti di difesa nei confronti del nemico, la Chiesa costruisce il proprio ordinamento. Vigge anche da questo punto di vista un'omologia strutturale fra potere spirituale e poteri mondani: la costruzione del potere è inseparabile dalla individuazione e neutralizzazione del nemico. Nel nostro caso, siamo di fronte non solo a una omologia strutturale, ma anche ad una convergenza operativa: non solo la Chiesa, ma anche l'impero si adopera per la persecuzione dell'eretico. Gli imperatori, da Federico I a Federico II, si impegnano a difendere la Chiesa dall'eresia: è proprio per gli eretici che la figura del bando imperiale cui facevo riferimento assume una evidente concretezza. Di fronte al nemico, di fronte a chiunque attenti alla unità della *respublica christiana*, i due poteri universali trovano facilmente un terreno di incontro. Si tenga presente poi un

²³ La costituzione *In Basilica Beati Petri*. Cfr. F. Liotta, *Vicende bolognesi della Constitutio In basilica Beati Petri di Federico II*, in *Vitam impendere magisterio* (Utrumque ius, 24), Città del Vaticano 1993, pp. 83 sgg.

particolare non trascurabile: nell'impegno dell'imperatore di difendere la Chiesa rientra anche il compito di tenere a bada quei comuni che pretendano di sottoporre alla loro *iurisdictio* i membri della Chiesa. Assistiamo allora alla chiusura del circolo: la costruzione del nemico, proprio perché è un elemento nevralgico del processo politico complessivo, non si esaurisce all'interno di un singolo ordinamento, ma vede coinvolti, in variabili rapporti di collaborazione o di competizione, tutti gli ordinamenti, universali e particolari, che compongono la società medievale.

3. Nemici 'esterni'

La costruzione del nemico presuppone il gioco dell'esterno e dell'interno: la dialettica fra un gruppo (relativamente) coeso e tutto ciò che sta fuori dai suoi confini. È entro questa dialettica che si collocano le pratiche e le rappresentazioni dell'inimicizia. Nella lezione precedente mi sono soffermato su una declinazione peculiare dell'inimicizia. I nemici di cui abbiamo finora parlato non si trovavano *ab origine* 'fuori' dall'ordinamento; nascevano all'interno del gruppo, erano appunto definibili come nemici interni. Il 'fuori' era, per così dire, prodotto dal gruppo stesso nel momento in cui esso definiva i suoi nemici e provvedeva a espellerli, a relegarli in uno spazio (simbolicamente e concretamente) esterno.

I nemici interni sono però solo un episodio, non dico marginale ma certo peculiare, della fenomenologia dell'inimicizia. Questa fenomenologia, nei suoi più tipici svolgimenti, presuppone la contrapposizione fra gruppi e ordinamenti politici differenziati. Si tratta di una realtà che appare, in ogni contesto storico, variegata e complessa. In special modo per la società medievale l'accentuata pluralità degli ordinamenti rende particolarmente complicato il gioco delle inimicizie. Dovrò quindi limitarmi a toccare un aspetto fra i tanti. Non mi soffermerò sull'uno o sull'altro ordinamento, non mi chiederò quali siano i nemici della città, del regno, del papato o dell'impero. Mi chiederò soltanto se esista il senso di una realtà assunta come esterna da tutti gli ordinamenti – particolari e universali – dell'Occidente medievale e quali siano le figure di inimicizia che in rapporto ad essa vengano delineandosi.

È facile capire come qualsiasi sistema politico, più o meno complesso, elabori immagini diverse e, per così dire, gradazioni diverse, di estraneità. Un esempio utile del carattere relativo e graduabile dell'estraneità e dell'inimicizia è offerto dalla

Grecia classica. Tebe o Sparta sono realtà estranee e nemiche per l'Atene di Pericle o di Aristotele; ma è proprio Aristotele a ricordarci come, al di là del mondo dei parlanti greco, esistono i barbari: caratterizzati da una più forte estraneità (un'estraneità di carattere, diremmo, linguistico-culturale di cui il nome stesso di *bàrbaros* è l'espressione onomatopeica); un'estraneità aggravata (come scrive Aristotele a proposito dei Persiani) dal fatto che presso i barbari vige, di contro alla libertà ellenica, il dispotismo²⁴.

Un'analogia gradazione di estraneità non è ignota alla cultura medievale, che può trovare proprio nella *Politica* di Aristotele un valido appiglio per redigere una propria 'geografia dell'estraneità'. I commentatori del testo aristotelico, a partire da Alberto Magno, mettono a fuoco, in contrapposizione con la dimensione del *civis* e della *civilitas*, l'immagine del barbaro e della barbarie. Per Alberto Magno e per altri lettori medievali di Aristotele²⁵ i barbari – i barbari *simpliciter*, i barbari in senso assoluto – occupano le terre più remote dell'ecumene, dove esistono uomini con due teste e altre strane creature, in bilico fra l'umano e il sub-umano. Solo all'alba dell'età moderna questi barbari acquisiranno un'inopinata e drammatica concretezza venendo identificati con quegli abitanti del Nuovo Mondo sulla cui origine e natura si discuterà accanitamente nel corso del Cinquecento. Per gli uomini del Medioevo, i barbari *simpliciter* sono l'assolutamente altro, il totalmente estraneo, a stento immaginabili e sostanzialmente innocui.

Esiste però, per l'Occidente medievale il senso di un altro spazio (geografico e antropico), più conosciuto e concreto di quello abitato dai barbari in senso assoluto, e tuttavia estraneo: lo spazio occupato dai popoli non cristiani. Ora, la rappresentazione di un siffatto spazio, unitario in quanto non cristiano, presuppone la formazione e la diffusione di un concetto importante: il concetto di *christianitas*.

Christianitas è la *societas christiana*: una società che coincide con il corpo degli eletti, con la Chiesa invisibile, ma al contempo si organizza, si rende visibile, si radica in uno spazio determinato. Il termine *christianitas* circola già nel IX secolo, ma trova un più frequente impiego a partire dalla stagione gregoriana, nel quadro di quel progetto di monarchia papale che costituisce una delle più grandi novità politico-istituzionali del basso medioevo.

²⁴ Cfr. M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 51-76; R. Cesarani, *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 47.

²⁵ Cfr. G. Fioravanti, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, S. III, XI, 2, 1981, pp. 399-429.

Conviene riflettere sulla complessità di questa nozione, sui suoi molteplici strati di senso. Per un verso, *christianitas* racchiude in sé l'universalismo del messaggio neo-testamentario: la sua estensione vorrebbe coincidere (incoativamente, processualmente) con l'intera umanità. Per un altro verso, però, essa deve fare i conti con un dualismo: il dualismo fra gli eletti e i dannati; un dualismo anch'esso profondamente iscritto nella tradizione cristiana ed emblematicamente espresso (vorrei dire una volta per tutte) dalla contrapposizione fra le agostiniane *civitates*. La *christianitas* tende a coincidere con l'intero mondo, ma la realtà umana è irrimediabilmente divisa. È una divisione invisibile, che solo nell'ultimo giorno si mostrerà nella luce dell'inappellabile giudizio divino. Essa però si riflette anche nel mondo visibile, produce effetti culturali e politico-istituzionali, diviene il criterio ispiratore di quella che potremmo chiamare la geopolitica dell'occidente medievale²⁶.

Lo esprime con icastica chiarezza Ugucione: « [...] sicut enim fideles unum corpus sunt, cuius caput est Christus, ita infideles sunt unum corpus, cuius caput est diabolus [...] »²⁷. La *christianitas-corporis Christi* ha come inevitabile rovescio una realtà eguale e contraria, il suo doppio negativo, il *corpus diaboli*. Se vi sono i fedeli di Cristo, vi sono anche gli adepti del demonio, gli infedeli²⁸. Si delinea allora una contrapposizione radicale – fedeli/infedeli – che ha un carattere, in primo luogo, teologico e soteriologico, ma anche, in secondo luogo e di conseguenza, ecclesiale e geopolitico. Non esistono soltanto i *barbari simpliciter*, i barbari in senso assoluto, a incarnare quella figura di perfetta estraneità rispetto alla quale gli abitanti dell'Europa civile possono dire 'noi', possono sentirsi, in qualche misura, un'unità. Esiste anche un livello di estraneità minore, ma sufficiente per far emergere immagini di appartenenza e di esclusione: da un lato la *christianitas*, dall'altro lato una zona ad essa esterna in quanto definibile unitariamente (e per contrasto alla prima) come abitata dagli infedeli.

È sufficiente la percezione di questa estraneità perché nascano, sulla sua base, pratiche e rappresentazioni di inimicizia? Certo, si viene creando col tempo un'associazione fra *christianitas* e *civilitas* che suggerisce un'immagine negativa di

²⁶ Cfr. T. Mastnak, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2002.

²⁷ Citato in S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors 9. : systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1935, p. 36.

²⁸ La contrapposizione è già in Agostino, Ticonio e Agobardo di Lione (cfr. A. Dempf, *Sacrum imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, Le Lettere, Firenze 1988).

tutti i soggetti estranei all'ambito della società cristiana. Non si tratta però di un'associazione obbligata e immediata, bensì di una costruzione storico-culturale lenta e complessa, che richiede l'intervento di specifiche condizioni, culturali e politiche. Queste condizioni sono offerte da due fenomeni di grande rilievo, che si sviluppano sulle soglie del nuovo millennio: la *pax dei* e le crociate.

La *pax dei* è un tentativo di risposta all'anarchia dominante; un'anarchia derivante non tanto dalla molteplicità degli ordinamenti e dei poteri – un tratto caratteristico della società medievale in tutta la sua storia – quanto piuttosto dall'assenza di forze capaci di imporre il rispetto delle più elementari regole di convivenza assicurando quella che Agostino aveva chiamato la *tranquillitas ordinis*. È la Chiesa che prende l'iniziativa di reagire all'anarchia (o, se si preferisce, all'anomia) imperante, colmando un vuoto generato dalla debolezza dei poteri secolari; è la Chiesa che sollecita il rispetto di alcune norme fondamentali fornendo ad esse un robusto fondamento etico-religioso. Prende l'iniziativa il concilio di Le Puy nel 975, seguito da altri concilî, con l'intenzione di imporre il rispetto dei beni della Chiesa, esposti a saccheggi e devastazioni, ma presto l'obiettivo si estende alla protezione delle vedove, degli orfani, dei viaggiatori. Il concilio di Arles introduce la parola d'ordine della 'tregua di Dio', l'invito a sospendere qualsiasi atto di violenza in certi giorni e periodi.

In sintesi, la Chiesa prende ad agire con crescente autorevolezza in una direzione che assumerà forme più penetranti nei secoli successivi, ma già presenta le caratteristiche del disciplinamento sociale; un disciplinamento che ha un carattere addirittura instaurativo e non solo rafforzativo dell'ordine. La Chiesa introduce insomma valori e principî tendenzialmente condivisi in un'area che, lungi dall'identificarsi con l'uno o con l'altro ordinamento particolare, coincide con l'intera *societas christiana*. Fra *pax Dei* e *christianitas* si instaura un circolo virtuoso: è il riferimento al messaggio cristiano l'argomento impiegato per indurre i soggetti ad astenersi dalla violenza e viceversa è il conseguimento della pace la prova sperimentale dell'unità valoriale e comportamentale che si viene costituendo fra tutti i fedeli; un'unità che si traduce nella condivisione di medesime forme di vita, nell'osservanza delle medesime regole, nell'adozione dei medesimi simboli identitari.

La *pax Dei*, dunque, esorcizza la violenza rendendo possibile l'ordine. In realtà, il rapporto fra l'ordine e la violenza appare presto più problematico. L'uso della forza non è sempre e comunque antitetico alla *tranquillitas ordinis*; al contrario, è proprio

la preservazione della pace, e quindi della giustizia e dei suoi principi, a poter richiedere l'impiego della violenza.

Difendere la pace, anche la *pax Dei*, può significare far guerra ai suoi perturbatori. L'età gregoriana è un momento di svolta anche in questo ambito. È in quel contesto che i testi agostiniani sul ricorso alla *coercitio* acquisiscono una nuova attualità. Ritroviamo un tema già sfiorato, nella prima lezione, a proposito della persecuzione degli eretici. L'argomento è, al fondo, il medesimo: *de malis cogendis ad bonum*, come recita il titolo 60° del XII libro della *Collectio canonum* di Anselmo da Lucca.

In vista di un bene superiore la violenza può essere legittima e apportatrice di salvezza. Nasce l'idea di una battaglia legittima, di un legittimo impiego della forza in difesa dell'ordine. Potremmo parlare ancora, per continuare a far uso della nostra metafora, di un uso 'interno' della violenza funzionale al trionfo della pace. Il panorama però si complica e si arricchisce non appena ci rendiamo conto che, in tutte queste vicende, si viene formando, per così dire, una proiezione esterna della violenza dispiegata all'interno della società cristiana. Quanto più la *christianitas* è consapevole della sua unità e della sua interna solidarietà, quanto più essa è vicina alla realizzazione della *pax Dei*, tanto più essa è disponibile a rovesciare all'esterno le proprie capacità di auto-affermazione. La *defensio Christianitatis* diviene presto l'esigenza di una sua *dilatatio*, come ricorda Franco Cardini²⁹ sulle tracce di Carl Erdmann³⁰ e Anna Morisi³¹, che hanno sottolineato il nesso fra l'instaurazione della pace entro la cristianità e la dislocazione della guerra oltre i suoi confini.

Avviene così il passaggio, limpidamente ricostruito da Guido Vismara³², dall'idea di una guerra giusta all'immagine di una guerra santa: da una guerra puramente difensiva a una guerra condotta all'insegna di un'estensione della *christianitas* oltre lo spazio da essa fino a quel momento occupato. Sono queste alcune delle sollecitazioni che conducono al fenomeno della crociata, proclamata per la prima volta dal papa Urbano II al concilio di Clermont del 1095. Non potrò guardare da vicino a un fenomeno complesso come le crociate e mi limiterò a evocarlo in quanto capace di incidere a fondo sul processo di costruzione di un nemico che ora possiamo chiamare effettivamente esterno. In che modo, dunque, il

²⁹ F. Cardini, *Studi sull'idea di crociata*, Jouvence, Roma 1993, pp. 169 sgg.

³⁰ C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1935), tr. ital., *Alle origini dell'idea di crociata*, a cura di R. Lambertini, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1996.

³¹ A. Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Sansoni, Firenze 1963

³² G. Vismara, *Impium foedus. Le origini della respublica christiana*, Giuffrè, Milano 1974.

fuori e il dentro entrano in frizione? In che modo la coesione della *societas christiana* si esprime e si rafforza nella creazione di un nemico esterno cui contrapporsi?

In realtà, una lunga tradizione con precise radici neo-testamentarie è ancora ben presente nella decretistica e rappresenta un ostacolo non trascurabile alla costruzione di una vera e propria teoria giuridica (come la ha chiamata Villey) della crociata. Nella Prima Lettera ai Corinti si legge infatti: «quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare? Nonne de iis qui intus sunt, vos iudicatis? [...] nam eos, qui foris sunt, Deus iudicabit»³³. L'apostolo traccia un confine preciso e netto fra il fuori e il dentro, fra i soggetti «qui foris sunt» e quelli che «intus sunt». La *iurisdictio* della Chiesa governa solo questi ultimi. La netta separazione fra la Chiesa e la parte della società ad essa esterna impedisce ogni indebita sovrapposizione e al contempo facilita lo sviluppo della Chiesa come di una *societas perfecta*, un ordinamento compiuto, dotato di norme proprie e di poteri di governo sui membri della comunità.

È ancora questa la visione ecclesiologica di Graziano e la conseguenza che egli ne trae è facilmente prevedibile: gli infedeli non sono *nostris iuris* e non sono quindi soggetti, in nessun senso, alla *iurisdictio* della Chiesa³⁴. Esterni alla Chiesa, gli infedeli non possono essere sottoposti a un suo intervento coattivo: «non sunt absolute compellendi»³⁵. Anche Innocenzo III, nella decretale *Gaudemus*, del 1201, scrive, richiamandosi al passo paolino, che i « [pagani] constitutionibus canonicis non arctantur».

La decretistica continua in sostanza a muoversi entro due paletti ormai saldamente acquisiti: da un lato, la convinzione (già formulata da Agostino) che l'atto di fede presuppone la libera scelta del soggetto, e, dall'altro lato, il principio che l'esercizio della *iurisdictio* non può estendersi oltre i confini della comunità dei credenti. È sulla base di queste premesse che la decretistica discute a lungo il problema della validità del battesimo impartito a seguito di un'imposizione. Si introducono, come al solito, sottili distinzioni in proposito – a seconda che la *vis* sia *relativa*, e lasci ancora qualche spazio alla volizione individuale, oppure *absoluta* – ma prevale ancora la tesi dell'invalidità del battesimo coatto³⁶.

Non sembra esservi dunque molto spazio per una legittimazione teorica e giuridica della crociata, se le premesse consolidate sono, in conclusione, le seguenti: che i fedeli non possono essere *coacti ad fidem*; che la *iurisdictio* della Chiesa si

³³ 1 Cor. 5, 12-13.

³⁴ C. XXXIII, q. IV, dictum ad cc. 16-17.

³⁵ C. XXIII, q. IV, ad quod autem.

³⁶ Cfr. M. Condorelli, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Giuffrè, Milano 1960.

esaurisce all'interno della comunità ecclesiale; che infine la guerra è legittima, *teste Augustino*, solo in quanto difensiva. Quali sono allora gli argomenti che vengono invocati per introdurre consistenti innovazioni e ridefinire in profondità il rapporto fra la cristianità e gli infedeli?

In realtà, non mancano nella tradizione modelli e suggestioni impiegabili in una direzione diversa da quella privilegiata ancora da Graziano; in una direzione che non si limiti a identificare la Chiesa con il governo della comunità degli eletti, ma esalti lo slancio espansivo della comunità ecclesiale. Torna a farsi sentire, in una parola, la dimensione universalistica del messaggio cristiano; un universalismo insofferente di qualsiasi confine e quindi refrattario all'idea di una *christianitas* costretta in uno spazio immutabile, circondata da un ambiente alieno e impenetrabile. Un siffatto universalismo non stimola soltanto lo slancio missionario; alimenta anche la visione di un cristianesimo armato e guerriero, genera il sogno di una Chiesa dovunque trionfante³⁷.

A sostegno di questa visione del cristianesimo possono essere invocati non pochi passi scritturistici, soprattutto vetero-testamentari: si pensi all'esodo dall'Egitto, alle guerre combattute dal popolo ebreo all'epoca dei Maccabei, all'eccidio degli Amaleciti ordinato da Dio stesso; un Dio degli eserciti, terribile e combattente, che attraverso il popolo da lui prescelto sconfigge in campo aperto i suoi nemici. Lo stesso *Decretum Gratiani*, che non fa parola della *crux ultramarina*, come la chiama l'Ostiense, allude comunque alla possibilità di una guerra voluta da Dio stesso citando a sostegno l'esempio delle guerre condotte dal popolo ebreo.

Non è peraltro solo l'esempio del popolo ebreo a suggerire la possibilità, anzi la doverosità, di una *dilatatio christianitatis*. Un altro esempio cui ricorrere è il popolo romano. È il popolo romano che ha svolto la missione provvidenziale di difendere la *civilitas* contro i barbari che dall'esterno premevano sui suoi confini. La *civilitas* è però ormai strettamente congiunta con la *christianitas*; l'una implica l'altra ed è quindi sulla società cristiana che grava il compito di difendere entrambe. Viene sottolineata l'analogia o meglio la sostanziale continuità che intercorre fra le guerre combattute ieri dal popolo romano contro i barbari e le guerre proclamate oggi contro l'infedele. L'analogia fra il popolo romano e l'odierna cristianità è peraltro preziosa da un altro punto di vista: permette di presentare la guerra come una guerra di difesa; di difesa dell'impero, allora, della società cristiana, oggi. Ne dà una limpida

³⁷ Cfr. M. Villey, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Vrin, Paris 1942; T. Mastnak, *Crusading Peace*, cit.

testimonianza l'Ostiense, nella sua *Summa*, facendo uso di una singolare, ma efficace crasi: «bellum romanum, puto quod est inter fideles et infideles»³⁸. La guerra fra infedeli e cristiani è direttamente un *bellum romanum*; è la medesima partita che continua e la posta in gioco è sempre e comunque la difesa della civiltà cristiani dai barbari.

La difesa dai barbari è anche la difesa della patria. I lasciti della cultura antica si intrecciano e si fondono con la nuova sensibilità innervata di simboli cristiani. È importante il ciceroniano *Somnium Scipionis*³⁹, che tesse l'elogio degli eroi morti combattendo per la patria. La celebrazione medievale del *pro patria mori*, però, unisce in una sola espressione (come ci ha insegnato Kantorowicz) molteplici strati di senso e la patria è, volta a volta, la patria terrena e la patria celeste, la città di appartenenza o la *societas christiana*.

È giusto morire per la patria; è giusta la guerra che difenda la cristianità dagli infedeli. Nell'entusiasmo montante delle prime crociate, però, l'immagine di una guerra semplicemente giusta è troppo debole e ben altra enfasi è richiesta dallo *Zeitgeist*. Per S. Bernardo, uno dei grandi apostoli della crociata, la guerra contro gli infedeli è l'espressione di una *militia* volta a debellare il male. La *militia* che ha in mente Bernardo è una *militia*, come già nella tradizione monastica, essenzialmente spirituale, così come la Gerusalemme che egli indica come meta suprema è primariamente la Gerusalemme dell'anima, il luogo della salvezza. Al contempo però Bernardo non rifiuta di compiere il passaggio dal piano del simbolo al piano dell'esperienza, che non gli appaiono separati, ma interdipendenti. La *militia* non è allora soltanto ascesi e rinuncia al mondo, ma è anche guerra aperta e dichiarata al male. Il male deve essere affrontato e debellato; e il male non esiste soltanto *in interiore homine*, ma si incarna anche in figure e realtà concrete. Per rappresentare plasticamente il suo appello alla lotta contro il male Bernardo usa un efficace neologismo: il *malicidium*. Quando i *milites Christi* (come ad esempio i templari, molto apprezzati da Bernardo) uccidono i nemici della cristianità, essi non compiono un *homicidium*, ma un *malicidium*; uccidono non un essere umano, ma il male incarnato, l'incarnazione del male. Certo, uccidere è l'*ultima ratio* e deve essere evitato là dove esistano mezzi diversi e sufficienti per sconfiggere il male. Se però

³⁸ Henrici de Segusio, *Cardinalis Hostiensis Summa aurea*, Venetiis 1574, Lib. I, tit. *De treuga et pace*, § *Quid sit iustum bellum*, col. 359.

³⁹ Pervenuto alla cultura medievale per il tramite del commento di Macrobio.

non è così, la *debellatio* del male ha un valore decisivo, superiore alla conservazione della vita (propria o altrui)⁴⁰.

I confini fra il 'dentro' e il 'fuori', fra ciò che appartiene alla cristianità e ciò che eccede il suo spazio giuridico ed ecclesiale, non sono più così rigidi e stabili come apparivano in passato. Il 'fuori' minaccia il 'dentro'; e lo minaccia, prima ancora che per quello che fa, per quello che è, in quanto incarnazione di un male che non può essere tollerato.

Occorre però intendersi sull'ispirazione di fondo che sostiene e legittima questo profondo rimescolamento dei rapporti fra la cristianità e il mondo esterno. Più di un ventennio fa Riley-Smith⁴¹ pubblicò un saggio dal titolo apparentemente provocatorio: la crociata come atto d'amore. In realtà il riferimento all'amore cristiano, alla *caritas* (o almeno a una sua peculiare versione) è pertinente. L'amore non si indirizza soltanto verso i cristiani vessati in Terra Santa dai Saraceni – è questa la motivazione più immediata della crociata e la sua più diffusa parola d'ordine – ma si estende ai peccatori e agli infedeli. Amare il peccatore significa purgarlo dal male che è in lui. La violenza esercitata nei suoi confronti, come quella indirizzata verso gli eretici, è una violenza salvifica (secondo una logica non troppo diversa da quella che, secoli dopo, avrebbe governato la rousseauviana 'costrizione ad essere liberi'). Se pure resta in vigore, sullo sfondo, il divieto della *coactio ad fidem*, esso deve fare i conti con argomenti che, senza cancellarlo, ne attenuano gli effetti paralizzanti nei confronti della *dilatatio christianitatis*. La cristianità deve espandersi anche solo per rendere efficace la propria difesa, deve esprimere dal suo seno una *militia* apportatrice di salvezza, sia pure attraverso un intervento violento e coattivo.

È questo il clima che conferisce alla crociata la sua specifica destinazione di senso. Passa del tempo però perché la nuova sensibilità religiosa e il nuovo atteggiamento della cristianità nei confronti degli infedeli trovino una loro precisa traduzione e cristallizzazione giuridica: è quanto avviene soprattutto con la riflessione dell'Ostiense. Conviene soffermarsi su una sia pur rapida esegesi del suo commento al c. *Quod super his* del III Libro delle Decretali, nel titolo *De voto et voti redemptione*⁴²; un capitolo che, in collegamento con il problema della dispensa o

⁴⁰ «Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt et defensor christianorum reputatur» (Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, a cura di P.Y. Emery, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes 367), Paris 1990, pp. 58-59).

⁴¹ J. Riley-Smith, *Crusading as an act of love*, in «History», LXV, 1980, pp. 177-92.

⁴² Henrici de Segusio, Cardinalis Hostiensis *In Tertium Decretalium librum Commentaria* (Venetiis, apud Iuntas, 1581), *De voto et voti redemptione*, c. *Quod super his*, fol. 128-129.

commutazione papale del voto di chi si sia impegnato a compire la sua *peregrinatio* o *passagium* in Terra Santa, diviene il luogo deputato alla discussione della legittimità giuridica della guerra agli infedeli.

L'Ostiense pone esplicitamente la domanda di fondo: «sed numquid licitum est invadere terram infidelium». La ragione che sembra suggerire una risposta negativa risiede nella teologia della creazione e nella conseguente legittimazione del *dominium*: «Deus creator est omnium universorum et haec omnia subiecit dominio rationalis creaturae». È Dio creatore che affida la terra come proprietà comune all'essere umano in quanto essere dotato di ragione; ed è Dio stesso che sancisce la successiva divisione della terra originariamente comune sulla base del principio della *occupatio*. La proprietà però non va confusa con la *iurisdictio*: essa è infatti rapporto con le cose e non potere sugli uomini. Non è chiaro, per l'Ostiense, come si arrivi, *de iure gentium*, all'organizzazione dei poteri. Per lui tuttavia almeno un principio è certo e indiscutibile: che cioè «ipse Deus a principio per se iurisdictionem exercuit et iustitiam fecit, in coelo, expellendo angelos, et in Paradiso expellendo hominem, et in mundo mittendo diluvium». È Dio che in origine esercita in prima persona, senza intermediari, il potere ed è Dio che provvede a che la società si ordini gerarchicamente: «omnis potestas a Deo est ordinata [...] unde qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit». *Possessiones, dominia e iurisdictiones* trovano dunque il loro fondamento nello *ius naturae*: non sono riservate da Dio ai fedeli, ma sono assegnate a ogni creatura razionale e quindi anche agli infedeli che non possono essere legittimamente spogliati dei loro averi.

Henricus de Segusio sta fino a questo momento esponendo una teoria consolidata. A essa però egli è in grado di opporre un argomento nuovo ed efficace, che enuncia con accento trionfale: «credimus tamen, imo scimus [...]». Crediamo, anzi sappiamo che il papa è «generalis vicarius Jesu Christi». Non si sottovaluti questo passaggio. L'attribuzione al papa del titolo di *Vicarius Christi* è una mossa strategica (come sappiamo da Maccarrone⁴³ e da Paravicini Bagliani⁴⁴) nella costruzione della monarchia papale. Ed è in questa direzione che l'Ostiense si sta muovendo. Ecco il suo ragionamento: Cristo, come figlio di Dio, godeva di una *potestas plenaria*. Nominando il proprio vicario, non può che avergli attribuito, come ogni accorto e diligente *pater familias*, un potere altrettanto pieno. A questa considerazione, segue

⁴³ M. Maccarrone, *Vicarius Christi: storia del titolo papale*, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Romae 1952.

⁴⁴ A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, Einaudi, Torino 1994; A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro II a Bonifacio VIII*, Carocci, Roma 1996.

poi la menzione di un concetto-chiave nella costruzione della monarchia papale: *plenitudo potestatis*⁴⁵. «Et dicitur de papa qui habet non solum potestatem, sed etiam plenitudinem potestatis».

Il papa *vicarius Christi*; il papa titolare della pienezza del potere. È a un papa così concepito che Cristo ha affidato il compito di pascere le sue pecorelle. Le *oves* che il papa deve governare, però – ecco la svolta decisiva – per l'Ostiense «sunt non solum fideles, sed etiam infideles per creationem, licet non sint de ovili; unde sequitur quod papa super omnes habet potestatem et iurisdictionem de iure, licet non de facto». Salta l'originaria, paolina, distinzione fra «qui intus sunt» e «qui foris sunt». Se pur fuori dall'ovile della Chiesa, gli infedeli non possono sottrarsi a un potere che perviene al papa direttamente da Dio e si estende, in ragione della creazione, a ogni essere umano.

Questa tesi, già rivoluzionaria nella sua enunciazione, trova interessanti applicazioni. L'applicazione più immediata riguarda la domanda da cui l'Ostiense aveva preso le mosse: la legittimità della crociata. «Quod autem papa illis qui vadunt ad defendendam et recuperandam Terram Sanctam dat indulgentias et infidelibus terram possidentibus bellum indicit, licite facit papa et iustam causam habet». La causa della *crux ultramarina* è giusta innanzitutto in ragione della *iurisdictio* che *de iure*, se non *de facto*, il papa esercita sull'ecumene. Se questo è l'argomento principale in favore della legittimità della crociata, intervengono però, in subordine, anche altri argomenti: da un lato, la santità delle terre che i crociati vogliono recuperare alla cristianità; dall'altro lato, il fatto che quelle terre erano già state sottomesse all'impero romano. Non stupisca che questo argomento venga avanzato da un teorico della monarchia papale. L'impero, infatti, in omaggio all'interpretazione dominante, dall'età gregoriana in poi, dell'immagine dei due *gladii*, è semplicemente il potere secolare che agisce su impulso, sotto la guida e per la difesa del potere secolare. Proprio per questo, conclude l'Ostiense, è il papa e solo il papa legittimato ad agire contro gli infedeli: «potest papa solus et non alius [...] bellum eis indicere et contra eos seculare brachium invocare».

⁴⁵ Cfr. M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge University Press, London 1963; R. L. Benson, *Plenitudo potestatis: Evolution of a Formula from Gregory to Gratian*, in «Studia Gratiana», XIV, 1967, pp. 196-217; W. D. McReady, *Papal Plenitudo and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, in «Speculum», XLVIII, 1973, pp. 654-74; A. Di Bello, 'Auctoritas' e 'potestas' come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica, in «Filosofia politica», XV, 2001, pp. 207-32.

La *iurisdictio* del papa sugli infedeli è solo *de iure*, ma non per questo la sua autorità è impotente. Non solo, infatti, egli può ricorrere ai servigi del braccio secolare, ma anche, per converso, nessuna azione contro gli infedeli condotta dai poteri secolari senza l'autorizzazione papale è legittima. Potremmo parlare, parodiando Weber, di un'aspirazione papale al monopolio, se non della violenza legittima, certo della legittimazione della violenza.

L'Ostiense peraltro non manca di indicare casi specifici e significativi che ai suoi occhi rendono necessaria un'azione punitiva nei confronti degli infedeli. È vero, infatti, che essi non possono essere *coacti ad fidem*. Essi però sono comunque tenuti ad accogliere i predicatori del Vangelo. Se non lo fanno, «peccant et imo a papa puniendi sunt». Né vale – aggiunge l'Ostiense – la regola della reciprocità, che vorrebbe che i cristiani allora ammettessero i «predicatores Machometi» nei loro territori, dal momento che gli infedeli «[sunt] in errore invio, et nos in veritate et in via».

Il dovere di accogliere i predicatori cristiani è importante, ma non è l'unico e il principale. Esiste un'altra ipotesi di trasgressione che richiede per l'Ostiense un intervento coattivo: la violazione del diritto naturale. Il Gentile ha infatti come legge solo il diritto naturale: «si tamen contra ipsam legem naturae faciat, licite per papam puniri potest», così come i sodomiti furono puniti direttamente da Dio. Un caso di violazione del diritto naturale è per l'Ostiense anche l'adorazione di molti dei («naturale nam est unum solum deum colere»), per cui il papa «imo et omnes idolatras punire potest et debet». Né sembrerà marginale e accademica l'ipotesi della punizione degli idolatri, se si tiene presente l'idea che l'Ostiense si fa della religione islamica. Quando egli, nella sua *Summa*, parla degli infedeli e si chiede «qui sunt Saraceni», la risposta che egli ci offre è la seguente: «hi qui deos innumeros deasque, imo daemones colunt et adorant nec novum Testamentum nec Vetus recipiunt»⁴⁶.

Si considerino tutti questi passaggi e apparirà allora prevedibile, ma non per questo meno rilevante, la conclusione dell'Ostiense: «mihi [...] videtur quoad adventu Christi omnis honor et omnis principatus et omne dominium et omnis iurisdictio de iure et ex causa iusta [...] omni infedeli subtracta fuerit et ad fideles translata [...]». La discontinuità rispetto alla tradizione ancora accolta nel *Decretum Gratiani* non potrebbe essere più netta. Questa discontinuità non è però improvvisa

⁴⁶ Henrici de Segusio, *Cardinalis Hostiensis Summa aurea*, cit., L. V, De Sarracenis, c. Qui sunt, col. 1523.

e storicamente immotivata. Al contrario, essa è coerente con l'intero processo storico degli ultimi secoli e con il ruolo svolto in esso dalla Chiesa.

Nel periodo compreso approssimativamente fra l'età gregoriana e Bonifacio VIII la Chiesa costruisce una struttura gerarchico-potestativa ed elabora un'immagine (vorrei dire, con apparente ossimoro) carismatico-burocratica del potere supremo che non hanno riscontro nell'Europa medievale. Al contempo, nello stesso periodo la Chiesa ci offre una peculiare versione – espansionistica e guerriera – dell'universalismo caratteristico della tradizione cristiana.

La costruzione del nemico si pone nel punto di incrocio fra la costruzione della sovranità e la declinazione aggressiva dell'universalismo. La Chiesa si propone come forza trionfante e moltiplica i fronti di un intervento che per essere salvifico non può non essere anche, quando occorra, coattivo. È in questo spazio di costruzione della sovranità che le due figure del nemico interno e del nemico esterno trovano una perfetta saldatura. Tanto l'eretico quanto l'infedele sono sottoposti alla *iurisdictio* della Chiesa: pur concettualmente distinti, eguale è la guerra che deve essere condotta contro di essi. Il recupero della Terra Santa è solo uno degli aspetti di questa nuova geopolitica della salvezza. Non senza ragione, infatti, si parla di crociata anche per le numerose spedizioni volte a debellare l'eresia catara nel *Midi*. E peraltro i nemici esterni della cristianità si trovano non soltanto a Gerusalemme, ma anche ai confini orientali e settentrionali dell'Europa cristiana e civile.

La definizione e la persecuzione del nemico sono un passaggio essenziale per la costruzione della Chiesa come ordinamento universale. Essa però non è l'unico ordinamento che si vuole universale, ma deve fare i conti con l'impero⁴⁷. Certo, nella limpida sistemazione dell'Ostiense, *tout se tient*, e l'Impero è semplicemente il braccio secolare di una Chiesa che rivendica per sé l'iniziativa di definire il nemico e di dichiarare la guerra (e la crociata in effetti è la verifica effettuale di questa pretesa). Il problema è però che non sempre l'impero si presta remissivo a questo gioco. Si pensi alla tormentata vicenda del rapporto fra Federico II e il papa. Il conflitto nasce, prima, perché Federico dichiara la crociata senza l'autorizzazione del papa, prosegue poi perché l'imperatore resiste alle sollecitazioni del papa a dare inizio alla spedizione militare, infine raggiunge il culmine perché Federico fa della crociata del 1228 un'impresa imperiale che conduce da scomunicato, giungendo

⁴⁷ Cfr. G. De Vergottini, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Giuffrè, Milano 1952; E.H. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1988, pp. 240 sgg.

addirittura a concludere un trattato con il sultano per la liberazione di Gerusalemme⁴⁸.

I due universalismi, papale e imperiale, sono reciprocamente complementari, nel cielo della teologia politica medievale, e al contempo costituiscono, nella lotta politica e nel dibattito del tempo, i poli di una tensione non componibile. Ciò che preme sottolineare conclusivamente è che i poteri si incontrano e si scontrano sul terreno della rappresentazione e persecuzione del nemico: interno ed esterno, bandito ed eretico, oppure barbaro e infedele.

Non si pensi peraltro che gli ordinamenti particolari restino esclusi dal gioco (vitale per la dinamica politica) della costruzione del nemico. Abbiamo veduto come le *civitates* siano attive nell'individuazione ed espulsione dei loro nemici interni. Nemmeno i re però restano inerti quando è messa in discussione la loro piena autonomia. È emblematico il conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, un monarca deciso a emanciparsi dalle pretese universalistiche del papato come dell'impero. È proprio entro questo processo di affermazione del *regnum Franciae* che torna a farsi avanti l'idea della crociata; una crociata di cui si fa sostenitore il re francese, arrogandosi un potere già conteso fra papa e imperatore. Attraverso la crociata il re rivendica il potere di dichiarare, in prima persona, chi sono i nemici della cristianità e di proporsi come suo paladino. Ancora una volta, la decisione di costruire il proprio nemico in nome di un valore di portata universale (la difesa della cristianità) svolge un ruolo importante nella messa a punto e nel rafforzamento del potere sovrano.

⁴⁸ È il trattato concluso nel 1229 fra l'imperatore Federico II e il sultano d'Egitto al-Malik al-Kāmil.

*BONUM COMMUNE E PARTIALITATES: IL PROBLEMA DEL CONFLITTO
NELLA CULTURA POLITICO-GIURIDICA MEDIEVALE*

1. *Fra ordine e dis-ordine: il conflitto e le sue potenzialità 'costituenti'*

Dando alla mia relazione un titolo così baldanzosamente generale, ho promesso molto più di quanto sarò in grado di mantenere: delineare i profili del conflitto nello specchio della cultura giuridica medievale è un compito che trascende i limiti di un intervento congressuale e va incontro a difficoltà rilevanti, aggravate da un dato di fatto: dal forte divario nelle informazioni offerte, rispettivamente, dalla medievistica (per intenderci) 'generale' e dalla storiografia giuridica. Mentre per la medievistica recente il tema del conflitto ha assunto un'importanza cruciale e si sono moltiplicati i saggi che ne hanno ricostruito modalità ed effetti lungo tutto l'arco della civiltà comunale, la storiografia giuridica ha offerto contributi piuttosto rari e sporadici, almeno quando si guardi all'unica componente del 'giuridico' cui farò riferimento: al contributo teorico dei *doctores iuris*. Mentre la rappresentazione teorico-giuridica della *civitas* come ordinamento è stata oggetto di una costante attenzione da parte della storiografia giuridica, il momento del conflitto è stato trascurato, forse perché interpretato come un fenomeno 'meramente' politico.

Date queste circostanze, la mia relazione dovrà mantenere un basso profilo: raccogliere dalla medievistica spunti, temi, informazioni che lo storico del diritto possa utilizzare per interrogarsi sul rapporto fra giuristi e conflitto; e suggerire, alla luce di queste acquisizioni, una possibile lettura di qualche testo. In ogni caso, dovrò limitarmi a una rassegna (selettiva, incompleta) di opinioni e alla formulazione di ipotesi ancora sprovviste di sufficienti verifiche.

Conviene innanzitutto rendere esplicita la domanda che presiede alle mie erratiche letture: quale rapporto venga a istituirsi fra il conflitto e l'ordine (o l'ordinamento, se si preferisce impiegare un'espressione giuridicamente più stringente). Una siffatta domanda, di carattere meta-storiografico, può dar luogo a due risposte alternative. È possibile attendersi che il conflitto sia soltanto produttivo di disordine; diritto e conflitto allora si pongono in un rapporto di reciproca esclusione e il primo termine trae senso e forza dalla sua incompatibilità con il

P. Costa, *Bonum commune e partialitates: il problema del conflitto nella cultura politico-giuridica medievale*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. IV. *Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 128-147.

Orig. in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2012, pp. 193-216.

secondo. Il conflitto si presenta come una sfida mortale per l'ordine-ordinamento, che riesce ad esistere solo in quanto tiene sotto controllo (e tendenzialmente cancella) il conflitto. È però possibile suggerire un'ipotesi diversa chiedendosi se il conflitto possa instaurare con l'ordine un rapporto più complesso, un rapporto dove il conflitto non è soltanto assenza di ordine – un pulviscolo di azioni dis-ordinanti e potenzialmente eversive dell'assetto esistente – ma al contrario si presenta come una dinamica interattiva che, pur svolgendosi sotto il segno dell'inimicizia, tuttavia finisce per produrre effetti 'stabilizzanti'. Accogliere questa ipotesi significa interrogarsi sui possibili effetti 'costituzionali' o 'costituenti' del conflitto: dando al termine 'costituzionale' il significato ad esso attribuito da Mortati, da Brunner e ora da Schiera, che in questa chiave ha offerto una suggestiva interpretazione del celebre affresco di Lorenzetti¹.

Che il conflitto possa avere effetti anche 'costruttivi' e non soltanto 'distruttivi' è peraltro una tesi risalente nel tempo: come tutti sappiamo, se ne è fatto portatore Machiavelli nei suoi *Discorsi*. Il conflitto, presentato dalla tradizione precedente come la principale causa di dissoluzione del corpo politico, appare a Machiavelli, nello specchio della Roma liviana, il provvido strumento di quella miscelazione degli 'umori', di quella strutturale sinergia dei 'molti' e dei 'pochi', che rafforza la tenuta della *respublica* e la libertà dei suoi membri.

I *Discorsi* del Segretario fiorentino sono sicuramente un punto di svolta (destinato peraltro a rimanere per lungo tempo isolato). Conviene però chiedersi se la svolta sia 'assoluta', condotta nel vuoto di qualsiasi esperienza antecedente, o se invece la tradizione (interrotta dall'eversiva versione machiavelliana del 'governo misto') sia meno compatta e univoca di quanto eravamo inclini a supporre.

La domanda meta-storiografica sulla possibile portata 'costituente' del conflitto può insomma tradursi in una precisa questione storiografica e indurre a chiedersi se qualcosa della tradizionale visione del conflitto politico-sociale nella cornice del Comune cittadino possa essere riveduta e corretta.

Per la storiografia più risalente il filo conduttore della narrazione mi sembra in sostanza dettato dallo schema meta-storiografico che fa del conflitto l'antitesi dell'ordine. In questa prospettiva, il comune medievale è l'ostinato, ma inane tentativo di fronteggiare un conflitto che, lungi dall'essere imbrigliato da sempre

¹ P. SCHIERA, *Il Buongoverno 'melancolico' di Ambrogio Lorenzetti e la 'costituzionale faziosità' della città*, in *Scienza & Politica*, 34 (2006), pp. 93-108. Cfr. anche P. SCHIERA, *Dal bencomune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine*, in *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, Berlin-New York, 2011, pp. 113-32.

nuovi accorgimenti istituzionali, finisce per aver la meglio sull'ordine confermandosi come la causa principale della crisi e poi della dissoluzione della civiltà comunale². Questo schema ricostruttivo ha dalla sua non solo la linearità dell'impostazione e l'intuitiva verosimiglianza dell'assunto, ma anche alcuni dati incontestabili: da un lato, l'esaurirsi del ciclo vitale dei liberi comuni (o della loro maggioranza) fra il XIII secolo e la metà del XIV secolo (un dato che Giorgio Chittolini, in un'illuminante ricognizione della recente storiografia, ci invita a non dimenticare³); dall'altro lato, il continuo ricorrere nella pubblicistica, giuridica e non giuridica, della deprecazione del conflitto e dei suoi effetti distruttivi.

Le testimonianze sono note. Alberico da Rosate apre, nel suo *Dictionarium*, la voce «Guelfi et Gibelini» parlando di «ista duo pestifera vocabula et diabolica, ex quibus quasi in universo mundo orta sunt partialitates et bella civilia, et maxime in miseranda Italia [...]»⁴; Baldo, trattando di una «civitas» divisa «in partes», non manca di ricordare che «dicebat quidam sapiens Ianuensis, quod divisio in civitate est vermis ingressus in caseo»⁵; e di questa espressione farà ancora uso, nel Cinquecento, Giovanni da Nevizzano, che nella sua *Sylva nuptialis*, dissertando di guelfi e di ghibellini, scriverà appunto che «partialitas in civitate est tanquam vermis in caseo»⁶.

Le citazioni potrebbero essere moltiplicate⁷, ma il messaggio resterebbe il medesimo: l'unanime condanna del conflitto in quanto eversivo dell'ordine. Le testimonianze dell'epoca sembrano coerenti con uno schema interpretativo, risalente nel tempo ma a lungo vitale, secondo il quale il conflitto politico-sociale e la tenuta degli ordinamenti sono grandezze qualitativamente incompatibili.

Se però diamo uno sguardo a ricerche storiografiche relativamente recenti, pur diverse nell'approccio metodico e nella diagnosi complessiva, ci vediamo costretti a

² E. SESTAN, *Le origini delle Signorie: un problema storico esaurito?*, in ID., *Italia Medievale*, Napoli, 1968, pp. 193-223.

³ G. CHITTOLINI, 'Crisi' e 'lunga durata' delle istituzioni comunali in alcuni dibattiti recenti, in *Penale, giustizia, potere. Metodi, ricerche, storiografie. Per ricordare Mario Sbriccoli*, a cura di L. Lacchè, C. Latini, P. Marchetti, M. Meccarelli, Macerata, 2007, p. 142.

⁴ ALBERICO DA ROSATE, *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici...*, Venetiis, 1581, ad vocem *Guelfi et Gibelini*.

⁵ BALDO DEGLI UBALDI, *Ad lib. VI Codicis Commentaria*, Venetiis 1577, ad l. *Et nomen, C. De caducis tollendis*.

⁶ GIOVANNI NEVIZZANO, *Sylvae nuptialis libri sex*, Lugduni 1566. Cfr. il commento di G. ROSSI, "...partialitas in civitate est tanquam vermis in caseo...": il giudizio (negativo) sulle fazioni politiche in Giovanni Nevizzano (1490 ca.-1540), in *Guelfi e ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. GENTILE, Roma, 2005, pp. 79-108.

⁷ Cfr. R. ABBONDANZA, Recensione a Franco Gaeta, "Il vescovo Pietro Barozzi" e il trattato "De factionibus extinguendis", Venezia-Roma, 1958, in *Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano*, I (1959), pp. 241-256.

misurarci con una complessità cui mal si attaglia lo schema lineare prima ricordato, la contrapposizione ‘semplice’ fra ordine e conflitto.

Appare in primo luogo dilatato lo spettro delle relazioni conflittuali, ben oltre le contese fra *pars Imperii* e *pars Ecclesiae*. Andrea Zorzi ha tratto dai suoi molti lavori sulle pratiche e sulla cultura della vendetta una conclusione di carattere generale, sostenendo che «la società comunale fu, per eccellenza, la società del conflitto come processo aperto delle relazioni sociali»⁸. Famiglie e gruppi, «vincoli di sangue e consortili», se per un verso erano la base di sempre risorgenti conflitti, per un altro verso sperimentavano forme di conciliazione e di ‘stabilizzazione’ sociale largamente indipendenti da meccanismi autoritativi e potestativi: «[...] il riconoscimento delle relazioni sociali e politiche fondate sull’amicizia e sull’inimicizia era il presupposto dell’integrazione sociale e della tenuta ‘costituzionale’ dell’ordinamento politico comunale»⁹.

Per Zorzi la società comunale era una società essenzialmente conflittuale¹⁰: il conflitto ne era una componente costitutiva, piuttosto che una patologica deviazione¹¹. Certo, resta aperto al dibattito il problema del rapporto fra le pratiche informali (ma non per questo marginali) di composizione dei conflitti e lo sviluppo delle istituzioni giudiziarie¹²; e conviene comunque tener presente la distinzione fra la conflittualità socialmente diffusa e il livello specificamente *politico* del conflitto, chiedendosi quando e come la conflittualità diffusa assuma una portata specificamente ‘costituente’ (e ovviamente possono darsi interpretazioni divergenti di un passaggio così delicato).

Resta comunque ferma una doppia acquisizione: da un lato, la portata ‘strutturante’ e non solo ‘dissolvente’ del conflitto, dall’altro lato, il suo carattere polimorfo e pervasivo, con la conseguente possibilità di assumere la conflittualità diffusa come una sorta di ‘orizzonte di senso’ entro il quale collocare il fenomeno delle fazioni, la contrapposizione (che potremmo assumere come immediatamente ‘politica’) fra le ‘parti’.

⁸ A. ZORZI, *I conflitti nell’Italia comunale. Riflessioni sullo stato degli studi e sulle prospettive di ricerca*, in *Conflitti, pace e vendette nell’Italia comunale*, a cura di A. ZORZI, Firenze, 2009, p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ A. ZORZI, “*Fracta est civitas magna in tres partes*”. *Conflitto e costituzione nell’Italia comunale*, in *Scienza & Politica*, 39 (2008), p. 73.

¹¹ Cfr. anche G. GUARISCO, *Il conflitto attraverso le norme. Gestione e risoluzione delle dispute a Parma nel XIII secolo*, Bologna, 2005.

¹² Cfr. il bel saggio di O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono. Ritualità di pacificazione della prima età moderna*, in *Studi storici*, 40, 1 (1999), pp. 219-261.

Non da oggi, ma anche oggi, le ‘parti’ e le ‘fazioni’ sono prese sul serio dalla medievistica: tanto per ricordare alcuni nomi collocati all’inizio e alla fine dell’ultimo quarantennio, dai celebri scritti di Giovanni Tabacco¹³ e di Jacques Heers¹⁴ fino alle recentissime monografie di due giovani studiosi, Federico Canaccini¹⁵ e Silvia Diacciati¹⁶.

Le parti non sono gruppi estemporanei ed occasionali: esse appaiono al contrario profondamente radicate nel tessuto sociale¹⁷, legate a clan famigliari, impegnate in una competizione (la «gara d’uffici», come la chiamava Villani) che aveva come posta in gioco il governo della città, costrette a fare i conti con un ‘popolo’ socialmente differenziato ma anche politicamente attivo e combattivo.

Particolarmente suggestivi, ai fini dell’apprezzamento della dimensione ‘costituente’ o ‘strutturante’ delle ‘parti’, mi sembrano i risultati raggiunti da numerose ricerche che concentrano la loro attenzione sugli ordinamenti politici fra tardo Trecento e primo Cinquecento. Secondo Andrea Gamberini, che studia Reggio fra il XIV e il XVI secolo, le «Squadre» finiscono per essere «il filtro per l’ammissione a tutte le cariche del Comune»¹⁸. Nello stesso periodo, nella Valtellina studiata da Massimo Della Misericordia, le fazioni o squadre (che continuano a chiamarsi Guelfi e Ghibellini) sono gruppi che, caratterizzati da un forte senso di identità e di solidarietà, si presentano «come strumenti di regolazione della competizione politica e della partecipazione all’amministrazione locale»¹⁹; ancora, secondo Marco Dedola, è attraverso il mantenimento di un sostanziale equilibrio fra le parti contrapposte che Firenze tende a realizzare il controllo di Pistoia²⁰; e in Lombardia, secondo Letizia Arcangeli, «spesso [...] le fazioni concorrono a realizzare diverse finalità urbane: contenimento dei conflitti cetuali, garanzia di buon

¹³ G. TABACCO, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino, 1974.

¹⁴ J. HEERS, *Partiti e vita politica nell’Occidente medievale*, Milano, 1983 (Amsterdam-New York-Oxford, 1977).

¹⁵ F. CANACCINI, *Ghibellini e Ghibellinismo in Toscana da Montaperti a Campaldino (1260-1289)*, Roma, 2009.

¹⁶ S. DIACCIATI, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto, 2011.

¹⁷ Cfr. J.-Cl. MAIRE VIGUEUR, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell’Italia comunale*, Bologna, 2004.

¹⁸ A. GAMBERINI, *Da universale a locale. La metamorfosi del linguaggio politico delle Parti attraverso il caso reggiano (secoli XIV-XVI)*, in *Guelfi e ghibellini*, a cura di GENTILE, cit. (nota 6), p. 219.

¹⁹ M. DELLA MISERICORDIA, *Dividersi per governarsi: fazioni, famiglie aristocratiche e comuni in Valtellina in età viscontea (1335-1447)*, in *Società e storia*, XXII, 86 (1999), p. 727.

²⁰ M. DEDOLA, “Tener Pistoia con le parti”. *Governo fiorentino e fazioni pistoiesi all’inizio del ‘500*, in *Ricerche Storiche*, XXII, 2 (1992), pp. 239-59.

governo nel reciproco controllo delle parti e perfino stabilità nel governo e nella convivenza cittadini»²¹.

Certo, manca ancora, come osserva Giuliano Milani²², un'analisi complessiva dell'organizzazione di una 'parte' cittadina. E soprattutto occorre guardarsi dalla tentazione di trarre da una messe pur cospicua di ricerche concentrate su contesti specifici troppo sbrigative considerazioni di carattere generale. Non disponiamo ancora di un 'modello' capace di guidarci nei meandri della conflittualità che pervade gli ordinamenti politici dell'Italia medievale²³: non possiamo disporre non per una preconcepita diffidenza nei confronti della portata euristica dei 'modelli' (non per una qualche scelta 'ateoretica', per dirla con Ovidio Capitani²⁴), ma per l'impressionante varietà delle situazioni e per la necessità di ancorare schemi 'modellistici' ad una ancora più fitta rete di informazioni puntuali.

Resta comunque certo che lo storico del diritto, pur senza potersi avvalere di un 'modello' compiuto e acquisito, è sollecitato dalla medievistica a porsi una domanda centrale per la sua prospettiva disciplinare: la domanda relativa alle forze 'costituenti' dell'ordinamento, alla quale ricondurre il tema del rapporto fra ordine e conflitto. Il suggestivo disegno delineato dalla medievistica è, per lo storico delle dottrine giuridiche, una preziosa risorsa, ma è anche la fonte di un difficile problema: se cioè la strategia adottata dai *doctores iuris* nei confronti del conflitto politico si esaurisca nella 'deprecatio factionum' (la fazione come «vermis in caseo», per intenderci) oppure includa momenti di una più sottile e articolata rappresentazione della realtà del loro tempo.

2. «Bonum publicum» e «partialitates»: il Tractatus di Bartolo

Chi voglia avventurarsi nei meandri dei commentarî al *Corpus Iuris* alla ricerca di una qualche organica rappresentazione teorico-giuridica del conflitto si trova di

²¹ L. ARCANGELI, *Gentiluomini di Lombardia. Ricerche sull'aristocrazia padana nel Rinascimento*, Milano, 2003, p. 418.

²² G. MILANI, *Partecipare al comune: inclusione, esclusione, democrazia*, in *Bollettino roncioniano*, VI (2006), p. 43.

²³ Un quadro prezioso è comunque delineato da G. MILANI, *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Bologna, 2003, pp. 145 ss.

²⁴ Il riferimento è a O. CAPITANI, *Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoreticità di una medievistica*, in ID., *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Bologna, 1979, pp. 272 ss.

fronte a una sorta di obbligata porta di ingresso: il *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, composto da Bartolo da Sassoferrato nel 1355²⁵.

Non è in effetti un caso (o la conseguenza di una mera ‘pigrizia’ euristica) il ricorso privilegiato (se non esclusivo), da parte degli storici del diritto come dei medievisti, al *Tractatus* bartoliano, che si impone all’attenzione per molte e buone ragioni: l’autorità del giurista che lo ha redatto, il duraturo successo dell’opera e, *last but not least*, il suo carattere monotematico, che contribuisce a rendere unitario e afferrabile (anziché disperso negli innumerevoli *loci* dei commentari al *Corpus iuris*) il punto di vista dell’autore.

Il contenuto manifesto e l’obiettivo esplicito del testo hanno a che fare non con la teoria ma con la pratica: a Bartolo preme illustrare in che modo possa essere provata l’appartenenza di un cittadino a una determinata ‘parte’. Il problema che preoccupa il giurista non è affatto marginale né legato a episodi contingenti e a bisogni effimeri: ancora alla fine del Quattrocento, in una dozzina di processi celebrati a Parma (e finemente analizzati da Marco Gentile²⁶), l’*auctoritas* cui ricorrere per dipanare la matassa e provare di fronte al giudice l’identità ‘fazionaria’ di un cittadino è ancora Bartolo.

È a questo scopo che Bartolo si sofferma sulle caratteristiche delle «partialitates», sull’origine dei nomi ‘Guelfi’ e ‘Ghibellini’ e sulla loro portata attuale, che Bartolo sembra minimizzare: «Dico ergo quod hodie ille dicitur Guelphus, qui adheret et affectat statum illius partis que vocatur pars Guelpha»; è guelfo o ghibellino chi aderisce a una *pars* contrassegnata dal rispettivo nome; questo nome però, aggiunge Bartolo, deve essere interpretato in stretta connessione con le specifiche realtà cittadine: l’identificazione di un individuo come guelfo o come ghibellino deve essere effettuata facendo riferimento «solum ad illas partialitates que in civitate vel provincia sunt»²⁷.

Il carattere relativo e contingente dei significati di ‘guelfo’ e di ‘ghibellino’ – vorrei dire la definizione ‘contestuale’ o ‘operazionale’ suggerita da Bartolo (per cui

²⁵ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il ‘De Tyranno’ di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, 1983, pp. 128-146. Una lettura, risalente nel tempo, del *Tractatus* è quella di A. MARONGIU, *Il regime bipartitico nel Trattato sui Guelfi e Ghibellini*, in *Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il 6. Centenario*, Milano, 1962, pp. 335-43. Una rigorosa presentazione, premessa all’edizione del *Tractatus*, è offerta da D. QUAGLIONI, *Introduzione*, in ID., *Politica e diritto nel Trecento italiano cit.*, pp. 7-71.

²⁶ M. GENTILE, *Bartolo in pratica: appunti su identità politica e procedura giudiziaria nel ducato di Milano alla fine del Quattrocento*, in *Rivista internazionale di Diritto Comune*, 18 (2007), pp. 231-251.

²⁷ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, cit. (nota 25), p. 134.

il significato di ‘guelfo’ o di ‘ghibellino’ coincide con il loro uso in un determinato contesto socio-politico) – è un profilo valorizzato da numerosi lettori del *Tractatus*, a partire da Salvemini²⁸, per dimostrare il sopravvenuto svuotamento dei contenuti ‘ideali’ della celebre contrapposizione. In realtà, l’argomentazione bartoliana, per un verso, appare più complessa e meno perentoria, dal momento che essa contempla ancora il significato originario delle due «affectiones» e della loro valenza generale («respiciunt totum mundum universaliter»), mentre, per un altro verso, presenta motivi di interesse che vanno al di là di una semplice testimonianza politica o di un mero rilievo lessicale.

Il ‘tema’ del testo non è insomma la banalizzazione o la minimizzazione del conflitto, ma è la sua ‘presa in carico’ da parte di un giurista che si preoccupa del problema ‘pratico’ dell’accertamento dell’appartenenza ‘fazionaria’ e proprio per questo muove da un’assunzione previa che informa di sé tutto il testo: l’imprescindibile, ‘fattuale’ esistenza e rilevanza delle «partialitates». Bartolo affronterà *ex professo* il problema della liceità delle fazioni. Prima ancora che questo problema sia impostato e risolto nel modo che vedremo, però, il *Tractatus* appare comunque iscritto in un peculiare orizzonte di senso: il riconoscimento del ‘fatto’, dell’effettiva esistenza delle parti. Non si dimentichi che, in generale, la rappresentazione e la legittimazione bartoliana della *civitas* si muovono sul sottile crinale che separa (e al contempo collega) i due versanti (che oggi chiameremmo) della ‘validità’ e della ‘effettività’: è il ‘fatto’ della crescente auto-nomia dell’ordinamento cittadino che il giurista prende sul serio e valorizza come un dato imprescindibile, come una realtà con cui fare i conti. Una logica non dissimile mi sembra operare al fondo del *Tractatus*: che assume le fazioni come processi politici effettivi, ragiona sulle loro caratteristiche, ne coglie la dimensione strutturale (la ‘lunga durata’) e il legame con le compagini familiari; e al contempo si sofferma sull’elemento soggettivo, sul legame vitale che stringe l’individuo alla fazione; la «partialitas» è una «affectio», tanto che per accertare l’appartenenza di un individuo a una parte dovrà essere considerato il suo *animus*, in analogia con l’istituto del possesso, la cui configurazione giuridica dipende dal rapporto di complementarità tra il ‘fatto’, la materiale detenzione della cosa, e l’intenzione del possessore, l’*animus possidendi*²⁹.

²⁸ G. SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Torino, 1960.

²⁹ «Ad quod dico, quod iste partialitates, ud dictum est, sunt quedam affectiones, sicut et possessio consistit in quadam affectione et animo possidendi» (Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de Guelfis et Gebellinis* cit. (nota 25), p. 145).

Bartolo, comunque, non si arresta alla soglia dell'effettività e si interroga sulla 'liceità' delle fazioni chiamando in causa due grandi *topoi* della pubblicistica medievale: il tiranno e il bene comune. Un altro celebre trattato bartoliano si occupa più diffusamente della definizione del tiranno formulando distinzioni destinate a una lunga fortuna. Nel nostro *Tractatus*, l'autore va diritto al punto aderendo pienamente alla definizione tomistica, a sua volta debitrice di una lunga tradizione: tirannia e bene comune sono collegati da un preciso rapporto di antonimia. Il «regimen tyrannicum» – secondo Tommaso e secondo Bartolo – è tale «quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis»³⁰. È dal nesso disgiuntivo fra tirannia e bene comune che procede lo schema di valutazione delle «partialitates» proposto da Bartolo.

Se il governo è tirannico (interessato soltanto al bene dei governanti e all'oppressione dei governati), la *partialitas* che agisca per rovesciare il governo è lecita, in termini generali, a patto però che ricorrano due condizioni. In primo luogo, Bartolo fa propria la cautela che era già di Tommaso, prendendo in considerazione il rischio di una «perturbatio» più dannosa per i governati di quanto non sia il regime tirannico stesso³¹. In secondo luogo, perché la coalizione anti-tirannica sia legittima deve venir meno la possibilità del «recursus ad superiorem». L'accento al «superior» è interessante e coerente con lo schema (inevitabilmente) gerarchico del giurista consapevole della catena delle *iurisdictiones*: là dove la *iurisdictio* non risiede nella *civitas*, ma in un ente sovraordinato (una città dominante o, in ultima istanza, il potere supremo), là dove la *civitas* insomma non sia, come si dirà, *sibi princeps*, la legittimazione non può che provenire 'ex alto'³². Quando però il ricorso al *superior* sia praticamente impossibile (e ancora una volta l'effettività si traduce in legittimazione) l'azione della *partialitas* è ammissibile: soccorre uno stato di necessità che rende lecito, per il singolo (e quindi a maggior ragione per un gruppo), «sibi ius dicere propria auctoritate quando non habetur copia iudicis»³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 139.

³¹ *Ibidem*.

³² Coerentemente infatti lo stesso Bartolo, quando, nel suo *Tractatus de regimine civitatis*, consiglia tre diverse forme di governo a seconda che l'ente politico sia di piccole, medie o grandi dimensioni, si preoccupa di aggiungere: «De populis autem parvis non dico, quia illi vel alteri civitati subsistunt...vel alteri civitati seu regi confederantur aliquo federe, ita quod alterius maiestatem venerentur...Sicut enim corpus humanum debile et parvum non potes per se regi sine auxilio tutoris et curatoris, ita isti populi parvi per se nullo modo regi possunt, nisi alteri submittuntur vel alteri adhereant» (BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, in QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano* cit. (nota 25), p. 168).

³³ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis* cit. (nota 25), p. 138.

Se il governo è tirannico, dunque, la *partialitas* è lecita nella misura in cui essa, nell'impossibilità di un ricorso al superiore e valutati debitamente i rischi di un'eccessiva 'perturbatio', agisca «propter utilitatem publicam, ut status civitatis restauretur»³⁴. Quando poi i governanti non operano a loro esclusivo vantaggio (non governano 'tirannicamente'), i risultati sono invertiti proprio perché è il medesimo schema ad essere applicato. Anche in questo caso la «partialitas» è legittima: lo è perché essa, ancorché *pars*, semplice componente della *civitas*, è comunque una «pars in civitate tendens principaliter ad bonum publicum»; ed è una *pars* che si rende indispensabile per resistere agli avversari che minaccino (illecitamente) un «iustum regimen»³⁵.

In ogni caso, la *partialitas* è, di per sé, un fatto, un processo politico-sociale suscettibile di diverse ed opposte valutazioni etico-giuridiche. Non sono le «partialitates» e le «affectiones» in quanto tali a sollecitarle, tanto che Bartolo (continuando il filo principale della sua argomentazione: il problema dell'accertamento dell'identità 'fazionaria' di un cittadino) delinea una tranquilla, sostanzialmente 'avalutativa', tipologia dei rapporti che vengono instaurandosi fra *partes* e città. Possono esservi nella città «due partes, quarum quaelibet habet partem regiminis, ut in civitate Tudertina»: è il famoso 'paradigma tudertino', che, per la sua peculiare strategia 'spartitoria', ha attirato l'attenzione della storiografia politica e politico-istituzionale³⁶. In altri casi, «sunt duo partes, quarum una regit civitatem, altera stat deiecta sed alio tempore rexit»; in altri casi ancora «una civitas multo ab antiquo recta est sub uno nomine»³⁷; e infine «quaedam sunt civitates et castra, que simpliciter reguntur absque alicuius partialitatis nomine [...] quod saltem clare apparet in civitatibus ultramontanis»³⁸.

Non sembra che la preoccupazione di Bartolo sia prender posizione a favore dell'una o dell'altra soluzione: perché il testo abbandoni un'adiafora fenomenologia

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibid., pp. 137-138.

³⁶ L'espressione 'paradigma tudertino' è impiegata da J.Cl. MAIRE VIGUEUR, *Echec au podestat: L'expulsion de Comacio Galluzzi podestat de Todi (17 juillet 1268)*, in *Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria*, 92 (1995), pp. 5-41. Cfr. le interessanti considerazioni di G. MILANI, *Podestà, popolo e parti a Todi tra Due e Trecento: per una revisione del 'paradigma tudertino'*, in *Todi nel Medioevo: secoli 6.-14.* [Atti del 46. Convegno storico internazionale, Todi, 10-15 ottobre 2009], Spoleto, 2010, pp. 351-376. La formalizzazione del regime muove dallo statuto del 1275, su cui cfr. L. ANDREANI, *Per una morfologia della statutaria medievale umbra: lo statuto di Todi del 1275*, in *Gli statuti medievali umbri*, a cura di E. MENESTÒ, SPOLETO, 1997, pp. 43-66; M.G. NICO OTTAVIANI, *Todi e i suoi statuti (secoli XIII-XVI)*, in *Todi nel Medioevo: secoli 6.-14 cit.*, pp. 717-741.

³⁷ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis* cit. (nota 25), p. 140.

³⁸ Ibid., p. 145.

politico-istituzionale per un'argomentazione di carattere normativo occorre l'intervento della coppia opposizionale 'tirannia/bene comune'. La *partialitas* non è, per il solo fatto di esservi, un «vermis in caseo»: lo diviene in rapporto al fine volta a volta perseguito.

Il fine legittimante è compendiato in espressioni che, per un verso, sono l'antonimo della tirannia, ma, per un altro verso, sembrano alludere a un più composito strato di senso: «utilitas publica» (in nome della quale è lecito agire «ut status civitatis restauretur») e «bonum publicum», che si traduce nel governare «quiete et recte» la città³⁹. Queste espressioni sono solo ingannevolmente semplici. Potrebbe forse non essere casuale l'insistenza sul termine 'publicus', che anche in connessione con 'bonum' sostituisce il termine più corrente 'commune' e sembra quasi evocare una *res publica* su cui le parti devono convergere. Sembra insomma possibile scorgere in filigrana, fra le righe dell'argomentazione bartoliana, da un lato, non la condanna ma l'accettazione (sul piano dell'«effettività») delle *partialitates*, ma anche, dall'altro lato, l'esigenza che le parti, quale che sia la loro concreta disposizione nell'organizzazione della città, facciano i conti con un assetto, con un ordine complessivo, che può includerle, ma non è alla loro mercé, costituendo anzi il loro fine legittimante, la condizione della loro validità.

Per cogliere in tutto il loro spessore gli spunti bartoliani dobbiamo di nuovo far tesoro degli apporti della recente medievistica che ha passato in rassegna i movimenti, le retoriche, i conflitti che hanno contribuito a far emergere, fra XIII e XIV secolo, l'esigenza di un assetto capace di assicurare il raggiungimento dell'ambitissimo obiettivo della 'pace'.

Il nesso fra il Comune cittadino e la pace è in qualche modo costitutivo del Comune stesso: la pace, come osserva Rosa Maria Dessì, si presenta fino dall'origine del Comune come un vincolo insieme civile e religioso la cui rottura dovrebbe implicare l'esclusione «dei trasgressori dalla comunità dei *cives*-cristiani»⁴⁰; ed è la pace il principio ispiratore che, secondo un manuale di 'retorica civile' del XIII secolo come l'*Oculus pastoralis*⁴¹, dovrebbe presiedere all'operato del podestà. La

³⁹ Ibid., pp. 137-138.

⁴⁰ R.M. DESSÌ, *I nomi dei guelfi e ghibellini da Carlo I d'Angiò a Petrarca*, in *Guelfi e ghibellini*, a cura di GENTILE, cit. (nota 6), p. 10.

⁴¹ Cfr. D. QUAGLIONI, *La 'civitas' medievale e le sue magistrature: l'«Oculus pastoralis» (1222)*, in *Magistrature repubblicane: modelli nella storia del pensiero politico (Il pensiero politico, XL, 2 (2007), pp. 232-241.*

retorica dei *sapientes*⁴² come la predicazione degli ordini mendicanti cooperano nel fare della pace il valore portante della comunità cittadina⁴³.

Diverse retoriche e diverse pratiche sembrano convergere allo stesso fine. Nella Perugia studiata da Massimo Vallerani la pubblica penitenza dei Flagellanti procede di conserva con il varo degli *Ordinamenta populi*, nel 1260: con il tentativo del Popolo, e delle *societates* nelle quali esso si articola, di mettere a punto nuovi strumenti di governo e predisporre una normativa stringente capace di scoraggiare il comportamento violento dei singoli⁴⁴. Non è peraltro un caso, né un episodio isolato, il fatto che la spinta alla costituzione di uno spazio comune e ‘pacificato’ e di una disciplina condivisa si traduca in misure che hanno a che fare con l’amministrazione della giustizia e con l’esercizio di un potere punitivo: è intuitiva la connessione di questo processo con quel percorso complicato e frastagliato che Mario Sbriccoli, in saggi illuminanti, ha intitolato al passaggio dalla giustizia negoziale alla giustizia egemonica⁴⁵.

Trasformare un assetto politico-istituzionale nel vivo di un’intensa conflittualità sociale è un’impresa che mette in gioco tutte le risorse, materiali e intellettuali, disponibili e richiede l’attivazione di simboli retoricamente efficaci, di immagini mobilitanti. È in questo quadro che il *bonum commune*, lungi dall’essere un innocuo passatempo filosofico, mostra tutte le sue capacità ‘performative’: è una parola che

⁴² Cfr. E. ARTIFONI, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento* [Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993)], Rome, 1994, pp. 157-182; ID., *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictateurs italiens (première moitié du XIIIe siècle)*, in *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, R.M. DESSÌ, M. LAUWERS (dir.), Nice, 1997, pp. 291-310; ID., *L'éloquence politique dans les cités communales (XIIIe siècle)*, in *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècles)*, I. HEULLANT-DONAT (dir.), Paris, 2000, pp. 269-296.

⁴³ Cfr. R.M. DESSÌ, *Pratiche delle parole di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel Basso Medioevo* (Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003), Spoleto, 2004, pp. 271-312. Cfr. anche M. ROSSI, *Polisemia di un concetto: la pace nel basso medioevo. Note di lettura*, in *Quaderni di storia religiosa*, XII (2005), pp. 9-45.

⁴⁴ M. VALLERANI, *Movimenti di pace in un comune di Popolo: i Flagellanti a Perugia nel 1260*, in *Bollettino della deputazione umbra di storia patria*, 101, 1 (2004), pp. 369-418.

⁴⁵ Cfr. M. SBRICCOLI, *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, a cura di M. BELLABARBA, G. SCHWERHOFF, A. ZORZI, Bologna/Berlin, 2001, pp. 345-364; ID., *Giustizia criminale*, in *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, a cura di M. FIORAVANTI, Roma-Bari, 2002, pp. 163-205.

‘fa cose’, produce effetti politicamente apprezzabili, si presta in qualche misura a divenire la componente di una vera e propria azione di ‘propaganda’⁴⁶.

Non ha niente di asettico e di ‘contemplativo’ l’impiego dell’espressione ‘bonum commune’ nelle appassionate perorazioni di Giordano da Pisa o di Remigio de’ Girolami. Remigio⁴⁷ (vicino al ‘Popolo’ cui è legato da vincoli famigliari) è, per usare le parole di Ovidio Capitani, un «curioso e interessato testimone»⁴⁸ della Firenze fra Due e Trecento. Il *bonum commune* di cui egli si fa banditore è impregnato di letture agostiniane e tomistiche, ma non ha niente di sterilmente dottrinario: attraverso l’esaltazione della concordia, dell’amor di patria, del sacrificio dell’individuo in nome di un valore superiore, Remigio tenta in sostanza di accreditare l’esistenza di un’entità, di una *communitas*, che deve essere posta al riparo da qualsiasi appropriazione particolaristica. L’aggettivo ‘commune’ si presta ad essere impiegato in modo sostantivo: il *bonum commune* tende a presentarsi come il *bonum* del Comune. In una prospettiva analoga, anche Giordano da Pisa pone al centro della sua predicazione un bene superiore al bene individuale in quanto riferibile a un’entità non riducibile alla somma delle parti⁴⁹.

Remigio e Giordano agiscono in un periodo che permette loro di far tesoro della recente riscoperta della *Politica* di Aristotele e delle magistrali riflessioni tomistiche e di impiegarle per sottolineare la compattezza e l’unità ‘organica’ del corpo politico. A questo medesimo risultato è però possibile pervenire facendo leva su forme di comunicazioni non già verbali ma iconiche: è il caso (il più celebre, ma non l’unico)

⁴⁶ Il termine ‘propaganda’ non è una forzatura, anche se riferito a epoche molto lontane dai contesti che ce lo hanno reso familiare. Cfr. J. MIETHKE, *Propaganda politica nel tardo medioevo*, in *La propaganda politica nel basso medioevo* (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale 2001), Spoleto, 2002, pp. 1-28. Cfr. anche J. VERGER, *Théorie politique et propagande politique*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento* cit. (nota 42), pp. 29-44.

⁴⁷ Cfr. M.C. DE MATTEIS, *La ‘teologia politica comunale’ di Remigio de’ Girolami*, Bologna, 1977; E. PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, in *Memorie domenicane*, 16 (1985), pp. 1-198; T. PUGH RUPP, *Common = of the Commune: Private Property and Individualism in Remigio dei Girolami’s De bono pacis*, in *History of Political Thought*, 14 (1993), pp. 41-56; M. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999; T. PUGH RUPP, *Damnation, Individual and Community in R. dei Girolami’s De bono communi*, in *History of Political Thought*, 21 (2000), pp. 217-36; F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, 2003; DIACCIATI, *Popolani e magnati* cit. (nota 16), pp. 314 ss.

⁴⁸ O. CAPITANI, *L’incompiuto ‘tractatus de iustitia’ di fra’ Remigio de’ Girolami (†1319)*, in *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, 72 (1960), p. 134.

⁴⁹ Cfr. C. IANNELLA, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa, 1999, pp. 84 ss.

degli affreschi del Buongoverno di Ambrogio Lorenzetti⁵⁰, non a caso da tempo oggetto di attenzione da parte degli storici della civiltà comunale e del pensiero politico⁵¹. Nella complessa allegoria del maestro senese il maestoso signore vestito in bianco e nero raffigura la città di Siena ed è al contempo un giudice, il supremo reggitore. È la città – come scrive Skinner – il giudice di se stessa: è la città che, icasticamente rappresentata (incarnata) nel corpo del reggitore, si presenta come un'unità capace di governare e disciplinare le proprie parti componenti.

È la città che garantisce la pace, ma la pace – osserva Schiera – è rappresentata in modo ‘melancolico’: la pace appare preoccupata, esposta al rischio del suo contrario, e per questo non separabile dal *timor* e dalla giustizia; una «Giustizia – quella “pubblica”, del buongoverno, nella stessa parete in alto a destra – [che] reca direttamente in grembo la testa di un esecutato. La città, più che felice, sembra ben disciplinata [...]»⁵².

La ‘dottrina’ del *bonum commune* si pone al centro di un fitto intreccio di retoriche (verbali ed iconiche) che vengono da lontano, possono mettere a frutto

⁵⁰ «The artist as political philosopher», come recita il sottotitolo di un saggio di Quentin SKINNER (*Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, London, 1986).

⁵¹ Da Ch. FRUGONI (*Il governo dei Nove a Siena e il loro credo politico nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti*, in *Quaderni medievali*, 7-8 (1979), pp. 14-42, pp. 71-103) a N. RUBINSTEIN (*Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella sala della pace e il pensiero politico del suo tempo*, in *Rivista storica italiana*, CIX, 3 (1997), pp. 783-798), a Q. SKINNER, che è tornato a più riprese sul tema (*Visions of Politics*, vol. II, Cambridge, 2002, pp. 39-117), a M.M. DONATO (*Ancora sulle ‘fonti’ del Buon governo di Ambrogio Lorenzetti: dubbi, precisazioni, anticipazioni*, in *Politica e cultura nelle Repubbliche italiane dal Medioevo all’Età moderna*. Firenze - Genova - Lucca - Siena – Venezia, Roma, 2001, pp. 43-79; EAD., *Il pittore del Buon governo: le opere “politiche” di Ambrogio in Palazzo Pubblico*, in *Pietro e Ambrogio Lorenzetti*, a cura di Ch. FRUGONI, Firenze, 2002, pp. 201-255; EAD., *Il princeps, il giudice, il “sindacho” e la città. Novità su Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo Pubblico di Siena*, in *Imago urbis. L’immagine della città nella storia d’Italia*, a cura di F. BOCCHI e R. SMURRA, Roma, 2003, pp. 389-416; EAD., *Dal Comune rubato di Giotto al Comune sovrano di Ambrogio Lorenzetti (con una proposta per la “canzone” del Buon governo)*, in *Medioevo: immagini e ideologie*, a cura di A.C. QUINTAVALLE, Milano, 2005, pp. 489-509), a P. BOUCHERON (“*Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici*”: la fresque du Bon Gouvernement d’Ambrogio Lorenzetti, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 60, 6 (2005), pp. 1137-1199), a SCHIERA (*Il Buongoverno ‘melancolico’ di Ambrogio Lorenzetti* cit. (nota 1), a G. DILCHER (*Säkularisierung von Herrschaft durch Sakralisierung der Gerechtigkeit? Überlegungen zur Gerechtigkeitskonzeption bei Kaiser Friedrich II. und Ambrogio Lorenzetti*, in *Recht – Religion – Verfassung. Festschrift für Hans-Jürgen Becker zum 70. Geburtstag*, I. KROPFENBERG, M. LÖHNIG, D. SCHWAB (Hrsg.), Bielefeld, 2009, pp. 10-47), a R.M. DESSI (*L’invention du « Bon Gouvernement »*. Pour une histoire des anachronismes dans les fresques d’Ambrogio Lorenzetti (XIV^e-XX^e siècle), in *Bibliothèque de l’École des chartes*, 165 (2007), pp. 453-504; EAD., «*Diligite iustitiam vos qui iudicatis terram*» (*Sagesse I, 1*). Sermons et discours sur la justice dans l’Italie urbaine (XII^e-XV^e siècle), in *Rivista Internazionale di Diritto comune*, 18 (2007), pp. 197-230; EAD., *Da Tofo Pichi ad Aristotele. Visioni risorgimentali del “Buon Governo” di Lorenzetti*, in *Rivista storica italiana*, CXXII, 3 (2010), pp. 1146-1170).

⁵² SCHIERA, *Il Buongoverno ‘melancolico’ di Ambrogio Lorenzetti* cit. (nota 1), pp. 98-99.

tradizioni e materiali eterogenei, ma mirano tutte a un obiettivo, che, fra Due e Trecento, nel vivo della tensione fra il ‘Popolo’ e le ‘parti’, assume un’importanza cruciale: la valorizzazione di un’entità capace di governare se stessa e disciplinare i propri membri. Ciò che in ultima istanza emerge da questo periodo convulso è – come scrive Giuliano Milani – «un movimento verso l’unificazione, il superamento della pluralità di gruppi e istituzioni» caratteristica del Comune cittadino⁵³. «Il ‘popolo’ e le ‘parti’, insomma, non giunsero a schiacciare sotto il loro peso la struttura del comune», ma divennero «parti integranti e canali d’accesso di un unico sistema politico»⁵⁴.

Vengono a compimento le istanze di disciplinamento che si erano manifestate nei Comuni di ‘popolo’ e si erano tradotte nell’aspirazione alla creazione di «un sistema di potere non determinato dalla qualità personale e familiare degli individui [...] e [...] organizzato da una sovranità pubblica, da una *res publica* [...]»⁵⁵. Prende vigore una ‘cultura delle istituzioni’ che, se per un verso trova il suo radicamento negli interessi specifici e nelle aspirazioni etico-politiche del ‘popolo’, ambisce a proporsi e ad affermarsi come una visione ‘complessiva’⁵⁶ e proprio da questo suo slancio ‘universalistico’ trae forza e suggestione. È a partire da queste coordinate che è possibile elaborare dispositivi di riconoscimento e di esclusione, marchiando come cattivo cittadino «chi fomenta la discordia, chi non accetta le regole della convivenza, chi non collabora con gli altri cittadini e con le autorità per la tutela e la promozione della *res publica*, chi trama per sovvertire l’ordine costituito, il ‘buono e pacifico stato’, un concetto non privo di ambiguità che riassume in sé sia l’idea di bene comune sia quella della preservazione del partito al potere»⁵⁷.

È una siffatta realtà politico-sociale che il *doctor iuris* si trova di fronte: una realtà notevolmente complessa⁵⁸, percorsa da un’irriducibile conflittualità e impegnata in

⁵³ G. MILANI, *I comuni italiani. Secoli XII-XIV*, Roma-Bari, 2005, p. 139.

⁵⁴ Ibid., p. 145. Cfr. anche M. ASCHERI, *Le città-Stato. Radici del municipalismo e del repubblicanesimo italiani*, Bologna, 2006; ID., *Città-Stato: una specificità, un problema culturale*, in *Le carte e la storia*, XII (2006), pp. 7-23.

⁵⁵ P. CAMMAROSANO, *Il ricambio e l’evoluzione dei ceti dirigenti nel corso del XIII secolo*, ora in ID., *Studi di storia medievale. Economia, territorio, società*, Trieste, 2009, p. 219.

⁵⁶ Cfr. E. ARTIFONI, *I governi di “popolo” e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII*, in *RM Rivista*, IV (2003) [<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/283>].

⁵⁷ A. POLONI, *Disciplinare la società. Un esperimento di potere nei maggiori Comuni di Popolo fra Due e Trecento*, in *Scienza & Politica*, 37 (2007), p. 50.

⁵⁸ «Commune, consorterie, arti, vicinanze, popoli – such subsocieties as these made the medieval Italian city rather like a nest of ill-fitting Chinese boxes, no one of which was able to turn the *civitas* itself into a political unit» (E. PETERS, *Pars, Parte: Dante and an Urban Contribution to Political Thought*, in ID., *Limits of Thought and Power in Medieval Europe*, Aldershot, 2001, pp. 119-20).

una continua sperimentazione istituzionale; una realtà, come scrive Capitani utilizzando un'espressione bobbiana⁵⁹, non già mono-litica (in qualche misura presaga dei futuri fasti statuali), bensì plurale, composita, appunto poli-litica⁶⁰; vorrei quasi dire, facendo uso di un ossimoro, un ordine in perenne aggiustamento di se stesso, un ordine in movimento, una *forma fluens*⁶¹.

La retorica del *bonum commune* si trova nel bel mezzo di questo complesso *agencement* fra forze e strategie diverse e opera favorendo l'emersione di (o l'aspirazione a) una *respublica* nella quale il gioco delle parti componenti, comunque condotto e organizzato, non impedisca ma anzi faccia in modo che la *civitas* «recte et quiete gubernetur».

È questo il mondo che Bartolo ha di fronte. La formula del *bonum commune* (anzi del *bonum publicum*) non ha niente di traluzio e di anodino, ma raccoglie ed elabora una tendenza iscritta nella storia dei Comuni cittadini fra Due e Trecento. Per valorizzare la capacità di governo della *civitas* non è sufficiente per Bartolo la condanna rituale della divisione e la reiterazione delle metafore 'corporatiste', ma è necessario scavare più a fondo: valorizzando la dimensione dell'effettività, ma al contempo interrogandosi sulle condizioni che rendano possibile, pur nella strutturale, costitutiva pluralità del Comune, la stabilizzazione dell'ordine.

3. Oltre Bartolo: il persistente fascino del «*bonum publicum*»

Bartolo non è un giurista qualsiasi: è anzi la voce forse più autorevole nell'ambito dello *ius civile*, per lungo tempo ascoltata e apprezzata. La dottrina giuridica medievale però è un'attività essenzialmente 'corale': le voci solistiche non mancano, ma operano in stretto collegamento con l'insieme. È vero, dunque, che la visione bartoliana del conflitto ci porta molto oltre la semplice condanna delle divisioni e delle fazioni, ma occorrerebbe capire se il *Tractatus de Guelphis et Gebellinis* sia una *dissenting opinion* entro un consesso diversamente orientato, e una fuga solitaria priva di emuli e seguaci, oppure sia la tematizzazione esplicita di spunti condivisi.

⁵⁹ N. BOBBIO, *Nuovi Problemi*, in *Giustizia e Costituzione*, IV, 1-2 (1973).

⁶⁰ O. CAPITANI, *Città e comuni*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. GALASSO, vol. IV, *Comuni e Signorie: istituzioni, società e lotte per l'egemonia*, Torino, 1981, p. 43. Un'analoga considerazione in

S. BERTELLI, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, Firenze, 1978.

⁶¹ Adotto liberamente l'espressione che dà il titolo al libro di R. PIERANTONI (*Forma fluens*, Milano, 1986).

Non sarò certo io a poter dare una risposta, nel breve spazio di una relazione congressuale, a questa domanda. Posso solo raccogliere qualche sparsa testimonianza e avanzare qualche ipotesi.

È certamente diffusa la condanna delle fazioni (ricordavo l'invettiva di Alberico da Rosate) in quanto elementi di dissoluzione dell'ordine; ed è una condanna da prendere sul serio, se non altro per la lunga durata dell'anatema, che fa sentire i suoi echi ben dentro l'età moderna. Lo stesso più diretto continuatore di Bartolo – Baldo degli Ubaldi⁶² – accoglie un'analogia – la fazione come «vermis in caseo» – destinata a una lunga fortuna. È una metafora che Baldo evoca a proposito di un conflitto distruttivo: un «bellum civile» «quod in se populus movet»; un conflitto che «est perditio animae et corporis [...] et ubi est ista divisio, accidit eodem modo, quo in arbore si scinderetur per medium [...]»⁶³. Non solo: Baldo affronta esplicitamente, in un commento a una *lex* del *Digestum vetus*, il problema della liceità delle parti (guelfa e ghibellina) riportando una brillante argomentazione di Ranieri da Forlì. I guelfi espulsi da Todi avevano dichiarato di riconoscere il dominio della Chiesa sulla città. Richiesto di un parere su questa dichiarazione, «dominus Raynerius» ne aveva contestato la validità con questa argomentazione: se i guelfi hanno agito «ut singuli», le loro decisioni sono irrilevanti per l'*universitas*; se invece hanno operato «ut universi», «non potuerunt, quia universitas eorum non est licita»⁶⁴. La tesi di Ranieri è chiara e netta e appare persuasiva anche a Baldo; che la accoglie, ma introduce un'eccezione: la «recognitio» espressa da una 'pars' non è valida, «nisi forte esset expulsa maior pars civitatis quia tunc sub nomine maioris partis, non sub nomine sectae, faceret collegium licitum [...]»⁶⁵.

L'eccezione ipotizzata da Baldo non è trascurabile: non sfugge infatti all'attenzione del più importante allievo di Baldo, Paolo di Castro, che segue il maestro, imputa alle parti di agire «ad exinanitionem civitatis et in derogationem reipublicae», ma al contempo aggiunge all'eccezione ipotizzata da Baldo un'altra possibile deroga (citando a proprio supporto l'opinione di Lambertino Ramponi⁶⁶):

⁶² Su cui cfr. J. CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987.

⁶³ BALDO DEGLI UBALDI, *Ad lib. VI Codicis Commentaria*, Venetiis 1577, ad l. *Et nomen, C. De caducis tollendis*.

⁶⁴ BALDO DEGLI UBALDI, *In primam digesti veteris partem Commentaria*, Venetiis 1577, ad l. *Neque societas, ff. Quod cuiusque universitatis nomine*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Docente a Bologna a partire dal 1269.

le parti possono legittimamente « facere syndicum ad paciscendum vel pacem faciendam cum alia parte»⁶⁷.

In realtà, in questo gioco a rimpattino fra la regola e l'eccezione, fra una ribadita diffidenza nei confronti delle 'parti' e la disponibilità ad aprirsi alla dimensione dell' 'effettività', traspare il riferimento a un principio di carattere generale: il problema della liceità delle *universitates* o *collegia*; un problema ampiamente discusso da parte dei 'civilisti' come dei 'canonisti'⁶⁸, ma impostato e risolto con particolare incisività da Innocenzo IV, nel suo Commentario alle Decretali, cui infatti tanto Baldo quanto Paolo di Castro rinviano.

La tesi di Innocenzo è netta: i collegi sono leciti⁶⁹. È vero che una *lex* del Digesto sembra affermare il contrario e richiedere una specifica autorizzazione del *princeps*⁷⁰. In realtà – è questa la *solutio* proposta dal canonista – la *lex* deve essere intesa come proibitiva soltanto dei *collegia* illeciti e quindi implicitamente permissiva di tutti gli altri *collegia*⁷¹. In esplicita connessione con le argomentazioni di Innocenzo, Baldo sviluppa la tesi della generale liceità dei *collegia*. Più esattamente, ad essere vietata non è la creazione di un *collegium* in quanto tale: la liceità od illiceità derivano esclusivamente dal fine perseguito, «unde quorum finis malus est, eorum substantia mala et improbata a iure»⁷².

Baldo porta vari esempi di società lecite ed illecite: fra queste ultime figurano le «societates praedonum, qui hodie vexant totam Italiam» e anche le «civitates quae non habent aliquid commune» e «faciunt ligam contra superiorem [...]»⁷³, ma non compaiono riferimenti alle 'partialitates'. Non voglio trarre nessuna conclusione da un argomento *a silentio*. Mi limito soltanto ad osservare che il *modus procedendi* di Baldo non è molto diverso (almeno per quanto riguarda i principî di riferimento) da

⁶⁷ PAOLO DI CASTRO, *Super secunda Infortiati Parte Commentaria*, Venetiis 1550, *ad l. Neque societas, ff. Quod cuiusque universitatis nomine*.

⁶⁸ Cfr. W. ULLMANN, *The Medieval Theory of Legal and illegal Organizations*, in *Law Quarterly Review*, 60, (1944), pp. 285-91.

⁶⁹ «Videtur enim quod quilibet homines cuiuscunque professionis, ut gramatici, vel negotiatores ut confrumentales, vel officii ut pistores, propria auctoritate si volunt, licet alii aliter dicant, possunt convenire simul et facere sibi rectorem et syndicum et arcam communem [...]».

⁷⁰ «Sed contra ff. de coll.illi.collegia. in prin. Ubi dicitur quod collegia non debent fieri absque auctoritate senatusconsulto vel principis».

⁷¹ «Solutio: omnia praedicta collegia, quae fiunt pro bono et ad malum non procedunt dicimus esse concessa senatusconsulto qui solo illicita prohibet et immo licita concedere videtur [...] sicut per idem senatusconsultum concessa sunt collegia professionum et negotiationum et burgorum et villarum [...] (INNOCENZO IV, *In Quinque Libros Decretalium*, Venetiis 1578, *ad cap. Dilecta in Christo, De excessibus praelatorum*).

⁷² BALDO DEGLI UBALDI, *AD Quartum Librum Codicis Commentaria*, Venetiis 1577, *Pro socio, Rub.*

⁷³ *Ibidem*.

quello di Bartolo: una qualsivoglia forma associativa è qualificabile in termini normativi soltanto in rapporto al fine perseguito. È questo l'argomento principe che permetteva a Bartolo di considerare ammissibile la *partialitas* in quanto orientata al «*bonum publicum*» e alla difesa dello «*status reipublicae*». Ed è ragionevole attendersi – ma si tratta di un'ipotesi provvisoria che solo una ricerca minuziosa potrebbe verificare o smentire – che le prese di posizione dei *doctores iuris* nei confronti del conflitto fra le 'parti' debbano fare i conti con questi due importanti, e complementari, criteri orientativi: la liceità (potenziale) dei *collegia* e il determinante collegamento con il fine da essi perseguito.

In Bartolo, il fine sembra coincidere con quel *bonum publicum* che trae senso dalla storia del Comune cittadino del cinquantennio precedente. Nemmeno Baldo però (pur con tutte le diffidenze e le resistenze che ricordavo) sembra del tutto refrattario a calarsi sul terreno dell'effettività e a ritrovare qualcosa del rapporto bartoliano fra le parti e la *civitas*. «Nota – osserva Baldo – quod plebei possunt sibi facere legem per se et magnates per se et sic nota quod Guelfi possunt habere sua statuta et Gebellini sua». I *collegia* – le *partialitates*, si direbbe – hanno una loro indubbia auto-nomia. I punti dolenti sono, da un lato, il rapporto con la *civitas* e, dall'altro lato, il rischio della degenerazione del 'collegium' in 'monopolium', in un gruppo orientato al proprio esclusivo vantaggio e coalizzato a danno dei terzi ('in poenam innocentium'). La divisione fra plebei e magnati, fra Guelfi e Ghibellini, e l'autonomia delle 'parti', devono quindi fare i conti con la prevalente unità della *civitas*: «in eodem corpore unius civitatis non cadit ista partitio, immo saperet monopolium [...]». L'autonomia delle parti è anche per Baldo un dato importante e ineliminabile: gli «exititii» non solo «possunt facere statuta», ma anche dopo un loro eventuale ritorno in patria «ista statuta adhuc vigent inter eos». Resta però ferma una sorta di valvola di chiusura della poli-litica, composita realtà: le comunità cittadine «possunt tollere tam statuta plebis quam militum»⁷⁴. Al di là della varietà delle parti componenti, la *communitas* sembra proporsi come un'entità superiore e irriducibile ad esse.

È dunque possibile leggere, nel *bonum publicum* di Bartolo (e forse anche nei più sfuggenti passaggi di Baldo), l'esigenza di pensare l'ordinamento come una realtà che può essere, volta a volta, corroborata o minacciata dalle 'parti' e dai loro rapporti conflittuali, ma deve comunque esercitare una superiore forza unificante e una sicura

⁷⁴ BALDO DEGLI UBALDI, IN *primam Digesti veteris partem commentaria*, Venetiis 1577, ad l. *necessarium*, § *deinde cum esset*, ff. *De origine iuris civilis*.

capacità disciplinante. Se così è, è facilmente comprensibile come il *bonum publicum*, che ancora per Bartolo rinvia alla tumultuosa storia del Comune due-trecentesco, possa valere anche come una formula di passaggio a configurazioni politiche diverse, che possono giocare a loro vantaggio l'immagine di un ordine tetragono alle divisioni e alle sedizioni.

È un coltissimo lettore di Cicerone e di Agostino, come Francesco Petrarca, che a Novara celebra il pacificante incontro di Galeazzo II Visconti con la città: facendo leva sul concetto di *populus*⁷⁵ e omettendo l'impiego, come osserva Rosa Maria Dessì, del termine ideologicamente sovraccarico di 'bonum commune'⁷⁶ (ma forse il bartoliano 'bonum publicum' sarebbe stato anche per Petrarca una più accettabile scelta lessicale). L'eredità comunale non era bruscamente cancellata, ma poteva essere accolta per favorire un'evoluzione data per compatibile con essa⁷⁷. In questo complicato transito la formula bartoliana del «bonum publicum», se per un verso registrava le tracce di un mondo ad essa precedente, per un altro verso si sarebbe dimostrata capace di legittimare forme ordinamentali sempre più refrattarie all'inclusione della pluralità.

⁷⁵ *Arengna facta per dominum Franciscum Petrarcham [...] in civitate Novarie*, in F. PETRARCA, *Scritti inediti*, a cura di A. HORTIS, Trieste, 1874, pp. 343-44.

⁷⁶ DESSÌ, *I nomi dei guelfi e ghibellini* cit. (nota 40), p. 58.

⁷⁷ Cfr. G.M. VARANINI, *Propaganda dei regimi signorili: le esperienze venete del Trecento*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento* cit. (nota 42), pp. 311-343. Scrive Giorgio Chittolini: «È possibile constatare il persistere di alcune idee forti nate nel mondo cittadino: l'idea di una dimensione giuridica della società politica [...]; un'idea di *respublica* che continuava a rapportarsi quasi per definizione al modello comunale [...]; un ideale di *bonum commune* strumentalizzato e strumentalizzabile (al servizio ad es. di ideologie principesche, oligarchiche e patriziali) ma che rimandava all'idea originaria di una società cittadina fatta unita e concorde, dolorosamente, attraverso l'aspra prova delle discordie civili, e ne conservava il linguaggio forte e quasi sacrale» (CHITTOLINI, *'Crisi' e 'lunga durata' delle istituzioni comunali in alcuni dibattiti recenti* cit. (nota 3), p. 153).

LA COSTRUZIONE DEL NEMICO INTERNO:

UNA 'COSTANTE' STORICA'?

1. *La pluralità dei contesti e 'l'aria di famiglia': un cenno introduttivo*

Chi siano i nemici per una determinata comunità politica è una domanda che la storiografia non cessa di proporsi, collegandola con i fenomeni che ne costituiscono la necessaria premessa: la guerra (nei confronti di altri popoli e ordinamenti) e i conflitti interni a una determinata società. I conflitti (interni ed esterni) rivestono un'importanza e una diffusione evidenti in tutta la storia dell'Occidente (così come nella storia delle civiltà extra-europee) e coinvolgono gli aspetti più diversi della dinamica sociale e della produzione culturale. Anche il sapere giuridico è stato indotto a intervenire sui principali profili del fenomeno (dalla legittimazione della guerra alla definizione del nemico, alla condotta delle ostilità) e non ha ommesso di tematizzare il nesso fra sovranità e conflitto. È comprensibile quindi che la letteratura storiografica abbia un'estensione proporzionale alla centralità e alla diffusione del fenomeno studiato.

La molteplicità dei problemi e dei contesti studiati dalla storiografia 'polemologica' e la conseguente vastità di quest'ultima sono dunque tali da far apparire bizzarra e velleitaria l'intenzione di proporre una domanda di carattere generale sulla 'costruzione del nemico'. Certo, è possibile adottare alcuni criteri che delimitino il perimetro dell'indagine. In primo luogo, la dinamica conflittuale assume caratteristiche diverse a seconda che si indirizzi all'esterno di una determinata comunità politica oppure si consumi al suo interno. Conviene tener distinti il *pòlemos* e la *stasis*, la guerra *tout court* e la guerra 'civile', e delineare di conseguenza due figure di ostilità: nei confronti di individui appartenenti a un ordinamento diverso dall'ordinamento di riferimento oppure nei confronti di un *socius*, di un membro interno all'ordine politico-sociale considerato. In secondo luogo, un ulteriore criterio di riduzione della complessità è suggerito dall'adozione della stessa espressione di 'nemico'; un'espressione che non si riferisce a un individuo coinvolto in un conflitto qualsiasi, ma evoca la figura di un antagonista

P. Costa, *La costruzione del nemico interno: una 'costante' storica?*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 148-168.

Orig. in Aldo Andrea Cassi (a cura di), *Ai margini della civitas. Figure giuridiche dell'altro fra medioevo e futuro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 269-287.

radicale, giudicato capace di mettere a repentaglio l'esistenza stessa della comunità politica.

Sulla base di queste distinzioni, è possibile ridurre la complessità della materia e delimitare l'ambito del mio intervento: mi riferirò soltanto alle dinamiche conflittuali interne all'uno o all'altro ordinamento socio-politico e soltanto a quei conflitti che appaiano, in un determinato contesto, decisivi per la sopravvivenza della comunità politica. Resta indubbio però che, anche accogliendo una siffatta delimitazione del campo, la fenomenologia storica che ci troviamo di fronte resta amplissima. La conseguenza che sembra quindi ragionevole trarne è la conferma dell'impossibilità di impostare domande che la investano nel suo insieme.

In realtà, è proprio questa presunta 'ovvietà' che vorrei mettere in discussione. Non ho certezze da affermare né soluzioni da offrire. Vorrei solo sollevare un problema: intendo chiedermi se sia possibile e se abbia senso interrogarsi sul 'nemico interno', in generale, oppure se l'espressione al singolare (il nemico) debba necessariamente risolversi in una pluralità di figure talmente diverse e idiomatiche da risultare sostanzialmente non riconducibili a un *genus* unitario.

A questa domanda la storiografia prevalente ha già dato una risposta *per facta concludentia*: è infatti molto ampia la letteratura che affronta il problema del conflitto e del 'nemico' nei più diversi contesti (dal mondo antico fino all'età contemporanea), mentre sono rari i tentativi di sviluppare un'analisi che superi i confini di una specifica situazione storica e si avventuri in una ricerca di lungo periodo¹.

La tendenza a concentrarsi nella ricostruzione di un contesto storicamente determinato trova un notevole supporto nella convinzione che la storiografia sia narrazione dell'individuale, sia un sapere chiamato a cogliere ciò che vi è di idiomatico e irripetibile nell'esperienza del passato. Certo, che la storia sia conoscenza dell'individuale è la tesi propria di uno storicismo ormai da tempo messo in difficoltà da prospettive diverse, che offrono una visione più articolata e sofisticata tanto del metodo quanto dell'oggetto della storiografia. La storia giuridica stessa, chiamata spesso a lavorare su oggetti che per Croce erano meri pseudo-concetti (quali forme istituzionali, moduli argomentativi, schemi normativi), ha dato un oggettivo contributo a superare le strettoie dello storicismo *d'antan*. È però anche vero che la storiografia, anche quando non si riconosca più nell'immagine delineata

¹ Un'eccezione è offerta dall'importante saggio di P.P. PORTINARO, in *Amicus (inimicus) hostis. Le radici concettuali della conflittualità privata e della conflittualità politica*, a cura di G. MIGLIO, M. MORANI, P.P. PORTINARO, A. VITALE, Milano, 1992.

dal più rigoroso e tradizionale ‘storicismo’, mantiene però ferma un’esigenza che deve essere presa sul serio perché indubbiamente costitutiva del suo paradigma disciplinare: l’esigenza di rispettare la specificità storica dei singoli contesti.

Non è dunque frutto di inerzia intellettuale o di conformismo disciplinare la tendenza a muoversi all’interno di un contesto specifico per coglierne gli elementi caratterizzanti. Certo, comprendere storicamente un contesto significa collocarlo sull’asse della diacronia e intenderlo quindi come momento di un processo, come un assetto comprensibile soltanto in rapporto a uno stato antecedente. Proprio per questo il problema del rapporto fra continuità e discontinuità è un elemento decisivo nell’analisi storiografica, chiamata a valutare caso per caso in che modo il passato condizioni il presente (o, più esattamente, in che modo una determinata società o cultura accolga, respinga, metabolizzi, trasformi l’eredità del passato). L’analisi storiografica di un contesto costringe quindi, in ogni caso, lo storico a spingere lo sguardo oltre una *tranche* storico-temporale rigidamente delimitata allo scopo di cogliere il senso e la portata del mutamento. È però pur sempre un contesto specifico il fuoco dell’analisi, ed è solo in rapporto ad esso che altre situazioni storiche, relativamente prossime, vengono, se necessario, chiamate in causa.

Un approccio siffatto credo che sia metodicamente ineccepibile e comunemente adottato. Perché allora interrogarsi sulla possibilità e sulla convenienza di un approccio diverso? A suggerire questa domanda contribuisce un’impressione che credo possa essere condivisa da chiunque abbia scorso i numerosi saggi storiografici dedicati alla figura del nemico nei più diversi momenti della storia occidentale: l’impressione che essi ci mostrino la foto di un folto e vario gruppo personaggi, dotati dei sembianti e degli abiti più vari e tuttavia accomunati (tanto per usare la nota ed efficace metafora wittgensteiniana) da una sorta di ‘aria di famiglia’. Il senso della domanda che vorrei impostare (non già risolvere) è in sostanza l’esplicitazione della sorpresa che nasce dal constatare impreviste somiglianze fra esperienze lontane e diverse.

2. *Il nemico interno: i profili di un possibile ‘modello’*

Cambiano i contesti e tuttavia le figure dell’inimicizia, prodotte nel vivo di un conflitto che mette a repentaglio la comunità politica, tornano a presentare alcuni tratti ricorrenti. Basta scorrere superficialmente le foto dell’album (basta passare in rassegna, senza alcuna velleità di completezza, alcuni momenti della storia

occidentale²) per imbattersi in immagini e schemi argomentativi che non sembrano esaurirsi in un contesto specifico.

L'impiego del *bannum* nei comuni medievali è un esempio efficace di una strategia che assume l'avversario come incompatibile con il *bonum civitatis*, con la preservazione della comunità politica, e lo colpisce con una sanzione che, attraverso l'espulsione, ne cancella l'identità politico-giuridica³. Nello stesso periodo, la Chiesa, impegnata sul duplice fronte del potenziamento del proprio impianto gerarchico e della lotta all'eresia, presenta l'eretico come un ribelle e un nemico, resosi estraneo al corpo vivente della comunità e come tale meritevole di essere colpito da rilevanti incapacità giuridiche.

L'eretico è un ribelle e quindi un nemico che insidia l'ordinamento – la comunità ecclesiale – di cui fa parte. L'eretico e il ribelle appaiono figure intercambiabili di inimicizia per la Chiesa medievale e tornano a proporsi come tali nel panorama della prima modernità. Non è decisiva la differenza fra le società investite dall'onda della Riforma (valga l'esempio della costruzione dell'anabattista come nemico⁴) e le società che si muovono nell'orbita della Controriforma cattolica: le figure dell'eretico-ribelle-nemico tornano puntualmente in entrambe. Le monarchie assolute offrono, alle soglie della modernità, il quadro più compiuto delle strategie di individuazione e di neutralizzazione del nemico interno: che, ancora una volta, è tale in quanto i suoi crimini (pur nella varietà delle tipologie sapientemente delineate dai giuristi) permettono di presentarlo come una minaccia mortale nei confronti dell'ordine giusto (che in questo caso trova la sua principale nervatura nella *maiestas* del principe)⁵.

L'antico regime viene travolto dall'onda della rivoluzione, ma non per questo si interrompe la nostra galleria di ritratti in qualche misura apparentati. Proprio nella Rivoluzione francese il tema del nemico (esterno ed interno) acquista una valenza decisiva, ma non per questo totalmente inedita. Nella retorica giacobina, la rivoluzione assume la valenza di una lotta mortale fra l'oppressione e la libertà, fra il passato e il futuro, fra la luce e le tenebre, tanto da giustificare, nell'urgenza del

² È questo il percorso tracciato da un numero monografico dei «Quaderni Fiorentini» (38, 2009), dedicato a 'I diritti dei nemici', cui rinvio in blocco.

³ Cfr. G. MILANI, *L'esclusione dal comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma, 2003; G. MILANI, *Banditi, malesardi e ribelli. L'evoluzione del nemico pubblico nell'Italia comunale (secoli XII-XIV)*, in «Quaderni Fiorentini», 38, 2009, pp. 109-142.

⁴ M. LUMINATI, *Gli anabattisti: i nemici 'giurati' della Chiesa e dello Stato*, in «Quaderni Fiorentini», 38, 2009, pp. 289-320.

⁵ Cfr. M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, 1974.

conflitto, la sospensione dei diritti e lo stato d'eccezione. È la presenza del nemico (interno ed esterno), la necessità di debellarlo prontamente e definitivamente che giustificano l'intervento *extra ordinem* del potere; un potere che deve colpire quei cittadini che, in quanto ostili alla rivoluzione, cessano di far parte della nazione e operano nel paese come quinta colonna o spia del nemico. Le immagini dell'estraneità, dell'ostilità, del tradimento si intrecciano per stigmatizzare il nemico e legittimarne la pronta eliminazione.

La drammatizzazione del nemico interno raggiunge la massima evidenza nella fase giacobina della rivoluzione, ma non si esaurisce in essa. Al contrario, nel corso dell'Ottocento e del Novecento la figura del nemico si incarna in personaggi sempre diversi, a seconda dei contesti e degli orientamenti ideologico-politici, mantenendo al contempo qualcosa della sua fisionomia consolidata. Il nemico, per la Francia liberale, è il gesuita che agisce in segreto per condizionare l'intera società⁶; né mancano i nemici per il neonato Stato nazionale italiano, che li individua prima nei briganti dell'ex regno di Napoli e poi, a fine secolo, negli anarchici e invoca e applica contro di essi una strategia sbrigativa, imposta dall'urgenza del momento e dal carattere radicalmente 'ostile' dell'avversario.

Cambiano le formule politiche e i contesti ma si presentano sempre di nuovo la figura dell'avversario-nemico e le connesse strategie che ne invocano la pronta eliminazione in ragione della sua radicale estraneità nei confronti della comunità politica. È questa la logica che il fascismo accoglie e potenzia identificando se stesso con la nazione italiana e considerando gli antifascisti come estranei alla nazione, nemici del popolo (tanto che una legge, la «legge sui fuorusciti» del Gennaio 1926, applicando questo assunto, prevede la confisca dei beni per chi all'estero agisse contro il fascismo⁷). E la medesima logica è rintracciabile nella Germania nazionalsocialista come nel regime staliniano, pur nella diversità (anche drastica) dei contesti e delle ideologie.

La logica del nemico domina nei 'totalitarismi' del Novecento, ma non è una loro esclusiva: è una logica che viene da lontano, si ritrova negli Stati liberali dell'Ottocento, sopravvive al crollo dei regimi totalitari, non è ignota alle democrazie del secondo dopoguerra (si pensi ad esempio all'America del maccartismo) e raggiunge il nostro presente, dove nuove figure di nemico compaiono all'orizzonte:

⁶ M. LEROY, *Le mythe jésuite de Béranger à Michelet*, Paris, 1992.

⁷ F. COLAO, «Hanno perduto il diritto di essere ancora considerati figli d'Italia». I 'fuoriusciti' nel Novecento, in «Quaderni Fiorentini», 38, 2009, pp. 653-700.

valga il riferimento al successo arriso alla formula del 'diritto penale del nemico'⁸, che invita a differenziare, all'interno di una medesima comunità politica, i cittadini affidabili dai soggetti (potenzialmente o attualmente) 'ostili'⁹.

È infine impossibile non evocare una strategia (di impressionante durata e di drammatica complessità) di 'costruzione del nemico': la strategia adottata, prima, dalla *societas christiana* nei confronti dell'ebreo 'deicida' e poi dal razzismo ottonevicescense nei confronti dell'ebreo che contamina l'integrità della razza ariana. L'anti-giudaismo e poi l'anti-semitismo sono fenomeni nel loro complesso difficili da decifrare storicamente, data la loro durata e la loro diffusione, ma si offrono in ogni caso come un serbatoio inesauribile di immagini di ostilità e di strategie di incapacitazione, espulsione ed eliminazione del nemico¹⁰.

Potrei continuare a lungo in questa nuda elencazione di contesti profondamente diversi e tuttavia caratterizzati dalla ricorrenza di figure di inimicizia relativamente simili. Sarebbe comunque impossibile offrire tanto un'esaustiva rassegna dei contesti storici coinvolti nella logica del 'nemico interno' quanto una loro descrizione analitica (peraltro disponibile grazie agli apporti di una ormai consistente storiografia). I miei rapsodici richiami servono soltanto allo scopo di rendere più concreta e credibile l'impressione che diverse e incomparabili situazioni storiche mostrino una comune aria di famiglia.

AmMESSO dunque che questa impressione sia fondata, conviene tentare di capire quali siano gli elementi che, ricorrendo nei diversi contesti, possano valere come un minimo comune denominatore di una (ipoteticamente unitaria) strategia di costruzione del nemico.

a) È innanzitutto necessario indicare con precisione quale sia il 'livello di realtà' in cui situare il processo di costruzione del nemico: è il livello dei discorsi e delle rappresentazioni, il limaccioso flusso retorico che rende possibile la comunicazione sociale e produce le immagini, gli schemi concettuali e gli stereotipi volta a volta dominanti. L'immagine del nemico interno è uno di questi stereotipi, all'elaborazione del quale collaborano le componenti più diverse del discorso pubblico (all'interno del quale il sapere giuridico svolge spesso un ruolo

⁸ G. JACOBS, *Derecho penal del ciudadano y derecho penal del enemigo*, in G. JACOBS, M. CANCIO MELIÁ, *Derecho penal del enemigo*, Madrid, 2003, pp. 19-56.

⁹ Cfr. E. SANTORO, *Le politiche penali dell'era della globalizzazione*, in «Rassegna penitenziaria e criminologica», 2002, 3, pp. 75-97; S. CIAPPI, C. PANIERI (a cura di), *Idoli della tribù. Pratiche della sicurezza e controllo sociale*, San Cesario di Lecce, 2004; T. PITCH, *La società della prevenzione*, Roma, 2006.

¹⁰ Osservazioni interessanti in *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, a cura di D. BIDUSSA, Torino, 2007.

significativo). Possiamo parlare di ‘costruzione’ del nemico per sottolineare che la formazione dello stereotipo non ha niente di inevitabile e di ‘naturale’, ma implica l’attività creativa e inventiva dei soggetti (e in particolare delle classi dirigenti e dei ceti intellettuali). Dobbiamo però evitare di attribuire alla ‘costruzione’ del nemico i caratteri di un’intenzionalità sempre e comunque lucida e disincantata, di presentarla come un machiavellico *instrumentum regni*, e dobbiamo piuttosto vedere in essa l’attivazione di simboli, credenze, timori, aspettative largamente condivisi.

b) La costruzione del nemico è la formazione di uno stereotipo¹¹ che trae forza dalla capacità di ridurre drasticamente la complessità del reale introducendo un’elementare contrapposizione dicotomica (da un lato noi, dall’altro lato i nemici): il risultato è la sensazione di avere un rapporto prevedibile e controllabile con il mondo esterno, di poterne neutralizzare l’oscura minacciosità nel momento in cui si dà un nome e un volto a un pericolo fino a quel momento oscuro e indeterminato.

c) La costruzione del nemico è rassicurante non soltanto in quanto semplifica il reale attraverso una sua rudimentale categorizzazione, ma anche in quanto rafforza la coesione di un gruppo che spesso prende coscienza di sé (o comunque rafforza il senso della propria identità) individuando una minaccia o un pericolo. La costruzione del nemico interno è un processo meno immediato di quanto non sia la contrapposizione a un nemico esterno, ma conduce a risultati per molti versi analoghi. È in gioco in ogni caso la percezione di un’estraneità che si rende portatrice di un pericolo mortale. Se però l’estraneità del nemico che preme alle porte è evidente e conclamata, l’estraneità del *socius* appare una contraddizione in termini e presuppone, prima, una lacerazione del corpo sociale e poi la ridefinizione di un’identità collettiva che si determina e si rafforza proprio nella sua frontale contrapposizione al (nuovo e imprevisto) nemico.

d) In ragione della duplice natura e costitutiva ambiguità di un soggetto che è al contempo ‘nemico’ della *civitas* e parte di essa, il nemico interno viene spesso presentato come invisibile e dissimulato e proprio per questo tanto più infido e insidioso. Un elemento ricorrente nella costruzione del nemico interno è il suo collegamento con il complotto, con la congiura, con una consorte segreta e quindi ancora più inquietante. La lotta al nemico interno alimenta quindi una strategia del sospetto e dello svelamento che non ha invece luogo nei confronti di un nemico dichiarato e scoperto come il nemico esterno.

¹¹ Cfr. R. KODILJA, *Il nemico invade la mente. Rappresentazione dell’altro, pregiudizio e conflitto in psicologia sociale*, in L. D’ASCIA (a cura di), *Il nemico di casa. Diversità culturale e conflitto politico*, Bologna, 1999, pp. 17-47.

e) Il nemico interno, se pure presenta una sua inconfondibile fisionomia, è in qualche modo la faccia speculare del nemico esterno e proprio per questo non può essere separato da esso da una troppo netta linea divisoria. È frequente la rappresentazione del nemico interno come di un supporto (intenzionale o 'oggettivo') del nemico esterno; una rappresentazione coerente ed efficace proprio perché capace di evidenziare, attraverso l'impiego della medesima figura (la figura del nemico), l'eguale estraneità di entrambi i soggetti nei confronti della comunità politica e il carattere radicalmente antagonistico e distruttivo della loro azione nei confronti del gruppo cui essi si contrappongono.

f) È appunto questo il messaggio centrale veicolato dall'impiego del termine 'nemico': la netta contrapposizione fra due realtà antagonistiche, il carattere dicotomico della scena politica, l'eliminazione di zone grigie o intermedie, l'impossibilità di distinzioni e tergiversazioni. Non a caso Schmitt ha individuato nella contrapposizione fra amico e nemico l'essenza di una politica finalmente emancipata dalle illusioni dialogiche, dall'inconcludente *bavardage* del parlamentarismo liberale¹². L'impiego del termine 'nemico' esclude la possibilità di assumerlo come un interlocutore, sia pure avverso, e vanifica l'ipotesi di una qualche forma di convivenza. A distinguere l'avversario dal nemico non è una differenza di grado nel comportamento 'ostile', ma è un salto di qualità: il nemico (interno o esterno che sia) mette a repentaglio l'esistenza stessa della comunità politica, è, per essa, una sfida mortale.

g) Se il nemico minaccia di travolgere l'ordine giusto, la risposta 'difensiva' della comunità deve essere all'altezza del pericolo decisivo che la sovrasta: lo stereotipo del nemico suggerisce, prima, la strategia del sospetto (per giungere al disvelamento del serpente che «latet in herba») e poi impone la neutralizzazione della minaccia. Dato che la minaccia è mortale, è legittimo e doveroso l'impiego di ogni mezzo efficace per arginarla. La logica del nemico è la logica dell'eccezione. Che l'eccezione sia un momento consustanziale all'ordinamento oppure che essa ne sospenda i meccanismi ordinari facendo trionfare il potere nella sua nudità, resta fermo comunque che il nemico si muove in uno spazio 'esterno', per il quale vale

¹² C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna, 1972; C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Berlin, 1991⁷.

una logica non riducibile alla dialettica della norma e della (ordinaria) trasgressione. Stato di eccezione e stato di inimicizia si sostengono a vicenda¹³.

h) La guerra al nemico deve essere condotta con i mezzi volta a volta imposti dallo stato di necessità: i mezzi possono quindi essere anche misure giuridiche previste dall'ordinamento, anche se più frequentemente tendono a sfuggire dalle maglie troppo strette delle procedure ordinarie; in ogni caso, però, è univoco il fine: la vittoria sul nemico, come è ovvio; una vittoria che però assume contenuti caratteristici quando il nemico sconfitto è il *socius*. La vittoria si traduce in sostanza nella sanzione definitiva di quella estraneità cui il membro della comunità politica si era condannato nel momento della sua 'dichiarazione di guerra' alla comunità stessa. Vincere il nemico interno significa renderlo definitivamente estraneo: significa gettarlo fuori, espellerlo dal perimetro della città. Da questo punto di vista, l'antico strumento del *bannum* mantiene una sua straordinaria esemplarità¹⁴. Quale che sia comunque la sanzione adottata, l'intervento reclamato dallo stereotipo del nemico deve avere un carattere espulsivo. Il nemico sconfitto deve essere collocato in uno spazio esterno, separato dalla realtà vivente della comunità e per questo già prossimo alla morte. In questa prospettiva, il passaggio dall'espulsione all'uccisione del nemico non è un salto di qualità, ma uno spostamento lungo una linea continua, tracciata dalla logica (l'espulsione del corpo estraneo) dettata dall'immagine stessa del nemico.

Il nemico come un pericolo che minaccia la comunità, ne insidia, ora apertamente ma più spesso subdolamente, l'esistenza e richiede, per essere scongiurato, l'intervento compatto e deciso della comunità stessa; e la comunità, a sua volta, come un gruppo che rafforza la propria identità contrapponendosi al nemico e lo neutralizza gettandolo fuori, espellendolo, annientandolo: sono questi i profili principali di uno stereotipo (il nemico interno) costruito dalle retoriche dominanti nei più vari contesti storico-culturali.

¹³ Sulla polarità fra 'norma' ed 'eccezione' cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, 1, Torino, 2003; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 2005.

¹⁴ Cfr. J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza (Seconda parte)*, a cura di L. FONNESU, Roma-Bari, 1994.

3. La retorica del nemico e la sua storia: fra *Idealtypus* e 'diffusionismo diacronico'

Il concetto di nemico interno che ho tentato sommariamente di delineare ha una duplice caratteristica: è ricavato induttivamente dalla ricognizione di contesti entro i quali si è sviluppata la retorica del nemico, ma al contempo è delineato in modo da trascendere i contenuti caratteristici di una determinata cultura. Un siffatto modo di procedere è caratterizzato dal passaggio dalla descrizione di precisi contesti storici, colti nella loro concretezza e determinatezza, alla formulazione di una trama di concetti che può essere presentata come un 'modello': intendendo per modello uno schema più o meno articolato che offre una rappresentazione semplificata del fenomeno in quanto ne trascura numerose componenti (legate al suo concreto svolgimento in un contesto dato) per evidenziarne alcune, assunte come generali¹⁵.

È facile intendere come la costruzione di un modello, così inteso, si intrecci strettamente con il ricorso all'analogia¹⁶: per costruire il modello infatti confronto fra loro situazioni e culture profondamente diverse (la Chiesa di Innocenzo III, la Francia di Luigi XIV, la Francia rivoluzionaria, l'Italia liberale ecc.), individuo alcuni tratti caratterizzanti e, astruendo dalle differenze, metto a punto uno schema o modello che condensi in sé gli elementi (dati per) analoghi dei fenomeni considerati. È questo in sostanza il procedimento seguito da Max Weber per elaborare quello schema o modello che egli chiama *Idealtypus*: uno strumento concettuale ricavato dal confronto fra molteplici realtà storiche allo scopo di raccogliere in una coerente unità i profili (generali e astratti) da esse condivisi¹⁷.

Ammettiamo dunque che il concetto di nemico interno possa essere costruito come un modello, nel senso ora precisato. Quali sono le modalità e le convenienze euristiche del suo impiego? E in che modo il riferimento al modello può rispondere alla nostra domanda: perché le molteplici (e per tanti aspetti diverse) retoriche del nemico sembrano mostrare una qualche aria di famiglia?

Weber ci suggerisce un preciso impiego degli *Idealtypus*: data la non dominabile complessità del reale, la sua straordinaria varietà e ricchezza, abbiamo bisogno di strumenti di semplificazione e dobbiamo quindi servirci di schemi che mantengano un nesso genetico e funzionale con i fenomeni, ma al contempo ne permettano una

¹⁵ M. BLACK, *Models and Metaphors*, Ithaca-New York, 1962.

¹⁶ Cfr. il fondamentale contributo di E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna, 1968. Cfr. anche K. J. HOLYOAK, P. THAGARD, *Mental Leaps. Analogy in Creative Thought*, Cambridge (Mass.), 1995.

¹⁷ Cfr. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 1958.

comprensione semplificata. Il concetto di potere legittimo, ad esempio, non esiste *in rerum natura*: non è la registrazione fotografica, realistica, dettagliata di un determinato assetto politico, ma è un tipo di relazione di comando-obbedienza che possiamo trovare realizzato in forme diverse in situazioni storiche differenti e lontane fra loro nel tempo e nello spazio. In questa prospettiva, dunque, l'aria di famiglia fra più fenomeni storici deve essere ricondotta non tanto all'oggetto osservato quanto all'osservatore: che il trattamento dell'eretico nella Chiesa medievale e del cittadino controrivoluzionario nella Francia giacobina presentino la medesima logica 'espulsiva' dipende semplicemente dal fatto che applico a entrambe le situazioni il medesimo modello (lo schema del nemico interno); ed è appunto l'impiego dello stesso criterio di comprensione-semplificazione della realtà che induce ad accostare fra loro, da questo specifico angolo visuale, fenomeni che, considerati nel loro complesso, restano inequivocabilmente diversi.

Un *Idealtypus* è dunque euristicamente utile non già perché permette spericolate comparazioni fra fenomeni, bensì in quanto guida e sorregge la comprensione di un determinato processo storico permettendo all'interprete di formulare domande, di individuare i temi pertinenti, di orientarsi nel labirinto dei testi riordinandoli in modo da farli gravitare intorno al tema prescelto: ho bisogno del tipo ideale 'feudalesimo' per svolgere una ricerca sui contratti agrari nel medioevo; può essermi utile il modello del 'nemico interno' per comprendere la retorica giacobina in una delle sue più caratteristiche strategie argomentative.

Usare un modello (il più possibile formale e astratto e per questo capace di accogliere i più diversi contenuti) come strumento di quella pre-comprensione ermeneutica dalla quale dipende la possibilità stessa dell'operazione storiografica è dunque un buon accorgimento euristico: quanto meno serve a rendere esplicite (e a controllare criticamente) le assunzioni previe inevitabilmente operanti al fondo di qualsiasi interpretazione del passato.

Occorre però chiedersi se l'impiego del 'nemico interno' come *Idealtypus* chiuda definitivamente la questione (per intendersi) dell'aria di famiglia. A me sembra che restino ancora margini per qualche approfondimento. È sicuro insomma che l'*Idealtypus* opera *ex parte subjecti*; ciò non basta però ad escludere la possibilità che gli elementi di analogia fra le diverse 'retoriche del nemico' – gli elementi che lo storico valorizza per rendere possibile la costruzione del modello – lungi dall'essere meri criteri di semplificazione impiegati dall'interprete, appartengano, per così dire, alla 'cosa stessa', siano caratteristiche proprie

dell'oggetto analizzato, siano forme espressive ricorrenti in contesti e culture distanti e diverse.

Una domanda siffatta, relativamente trascurata dalla storiografia data la sua prevalente attenzione alla specificità irripetibile del singolo contesto, è stata intensamente discussa in una disciplina che per molti aspetti (sia metodologici che contenutistici) dovrebbe essere tenuta presente dalla storiografia: l'antropologia.

L'antropologia si è trovata di fronte a un fenomeno meno familiare agli storici: il reperimento di tratti simili (nei simboli, nei miti, nelle forme di vita) in culture fra loro molto distanti nello spazio. Si è trattato per l'antropologia di una difficile sfida, che essa ha affrontato, nel tardo Ottocento, elaborando un'ipotesi (l'ipotesi 'diffusionista') di carattere generale, incentrata sulla mobilità dei gruppi umani, sul carattere 'dinamico' delle culture e sulla loro tendenza a diffondersi oltre il loro contesto di origine: sarebbe il contatto (comunque originato) fra società diverse a provocare quei processi di osmosi da porre all'origine delle somiglianze riscontrabili fra culture lontane. Gli elementi che fanno apparire, per vari aspetti, analoghe fra loro più culture non sono dunque (in questa prospettiva) imputabili a un *Idealtypus* adottato dall'interprete, ma compaiono come tratti propri e intrinseci delle culture analizzate.

Innestata sul terreno della storiografia, l'ipotesi 'diffusionista' potrebbe essere riformulata a patto di essere trasferita dall'asse spaziale all'asse temporale, dato il carattere primariamente diacronico della storiografia. Riformulata ad uso della storiografia, l'ipotesi 'diffusionistica' si convertirebbe nell'immagine di un'ininterrotta serie di lasciti consegnati da ciascuna generazione alle generazioni successive, nell'alveo di una tradizione sostanzialmente continua.

In questa prospettiva, la retorica del nemico potrebbe divenire qualcosa di più di uno schema modellistico adottato dall'interprete ed essere presentata come un insieme di enunciati discorsivi, relativamente unitario e coerente, che una determinata società accoglie dal passato e riformula in funzione delle proprie esigenze. Lo storico allora potrebbe non limitarsi a constatare l'esistenza di contesti separati da insormontabili fratture (rassegnandosi quindi ad analizzare ciascuno di essi nella loro specifica e irrelata consistenza), ma potrebbe anche individuare elementi capaci di trasmigrare da una società all'altra, da una cultura all'altra; e sarebbero questi elementi a collegare (in modo evidente o sotterraneo) realtà che restano, nel loro complesso, profondamente difformi.

È possibile, attraverso l'impiego di ciò che potremmo chiamare un'ipotesi di diffusionismo diacronico, individuare, al di là delle evidenti fratture, tratti culturali di rilevante continuità, attribuendo ad essi quella 'lunga durata' che gli storici delle «Annales» ci hanno insegnato a valorizzare? È possibile, insomma, vedere nella retorica del nemico una strategia discorsiva di 'lunga durata'?

A me sembra che la domanda sia plausibile e che non manchino indizi della sua proponibilità (anche se, come è ovvio, soltanto un'indagine ravvicinata potrebbe offrire una risposta compiuta). Basta ripercorrere i contesti prima rapsodicamente evocati per rendersene conto. Certo, è manifestamente impossibile tracciare una linea di continuità fra la Chiesa di Innocenzo III e la Francia di Robespierre, se assumiamo i rispettivi contesti come totalità concluse. Non è però impossibile individuare qualche elemento che permette di gettare un ponte fra realtà così diverse. Vorrei richiamare a questo scopo i temi che un'illuminante analisi di Alessandro Pizzorno ha messo a fuoco parlando di «politica assoluta» e di controllo della devozione.

La Chiesa post-gregoriana era stata capace di promuovere un pionieristico processo di costruzione della sovranità che aveva indotto Figgis e Maitland a parlare della Chiesa basso-medievale come del primo 'Stato' moderno (in una prospettiva che Harold Berman svilupperà e renderà celebre nei nostri giorni¹⁸) e al contempo aveva rafforzato la sua capacità di controllare la devozione dei soggetti. «La devozione – scrive Pizzorno – è quell'atteggiamento mentale, o progetto di vita, grazie al quale un individuo 'consacra' la propria attività, tempo e ricchezze, a una causa collettiva che trascende il proprio personale interesse»¹⁹. È dalla sinergia fra questi due elementi (un forte e centralizzato processo di potere e un altrettanto efficace controllo della devozione) che nascono l'esigenza e la possibilità di individuare e neutralizzare quegli individui intenzionati a sottrarsi al comando della gerarchia e/o alla condivisione della 'devozione': il ribelle e l'eretico (ma le due figure tendono a coincidere: «inoboedientia aequiparatur haeresi»).

Non è allora sorprendente che le monarchie (cosiddette) assolute, che, agli albori della modernità, danno inizio a quell'imponente processo di concentrazione dei poteri che conduce alla formazione dello Stato, traggano dalla canonistica medievale suggerimenti utili per costruire, individuare e debellare il nemico 'interno': il

¹⁸ H. J. BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.)-London, 1983.

¹⁹ A. PIZZORNO, *Le radici della politica assoluta*, Milano, 1993, p. 55.

disobbediente, il ribelle, il traditore, che rompe il vincolo che lo lega al sovrano e mette in questione l'ordine legittimo.

Certo, lo scoppio della rivoluzione in Francia introduce una drammatica e radicale cesura nei confronti del passato (e non a caso è a partire dalla rivoluzione che il regime precedente sarà connotato come *ancien*). Tutto cambia, ma qualcosa viene ereditato dalla tradizione: non solo l'esigenza di un governo centralizzato (come ha precocemente mostrato Tocqueville), ma anche qualcosa di molto più sottile e sofisticato, ma non per questo meno importante, riconducibile appunto all'assolutizzazione della politica.

La Chiesa medievale era un potere centralizzato che governava i soggetti riuscendo a «determinarne i fini di lungo periodo (detti a volte spirituali, cioè opposti a temporali, che poi vuol dire temporanei), a proporre per essi progetti da attuare collettivamente»²⁰. Il passaggio alla modernità è segnato da una graduale e crescente assunzione, da parte dei poteri 'laici', di un compito di controllo della 'devozione' dei soggetti, fino alla brusca impennata rappresentata dalla Rivoluzione francese. È nell'ambito della rivoluzione che l'assolutizzazione della politica e il controllo della devozione passano nelle mani di un soggetto collettivo (la nazione) che non si limita a imporre una generica obbedienza ai propri membri, ma esige l'impegno civico e la partecipazione militante nella lotta mortale fra il dispotismo e la libertà. L'antica immagine di un potere salvifico viene accolta e insieme radicalmente trasformata e rende possibile, simmetricamente, la ripresa dell'antica retorica del nemico e la sua originale reinterpretazione e trasformazione nel nuovo contesto. Certo, i nuovi nemici sono figure inedite, che non hanno molto da spartire con i nemici del vecchio ordine (e semmai ne costituiscono il perfetto rovesciamento): sono diversi i presupposti, la dinamica e gli obiettivi del conflitto e le aspettative e i timori da esso suscitati; e tuttavia compaiono anche nella retorica giacobina elementi di una dialettica già nota, i cui passaggi principali sono adombrati nello schema prima sommariamente delineato.

È ovviamente soltanto un'ipotesi di ricerca che sto delineando, che non ha niente a che fare con un'affermazione assertiva e conclusiva. In sintesi: non so se questa ipotesi regga al vaglio di una analitica e circostanziata ricognizione storiografica e mi sono limitato a indicare qualche argomento a favore della sua proponibilità. Certo è però che un'ipotesi siffatta apre uno scenario diverso da quello promosso dall'impiego di un *Idealtypus*. Nell'orizzonte di una temporalità molto lunga

²⁰ Ivi, p. 15.

assistiamo a un gioco di continue metamorfosi: viene messa in scena una commedia dove i personaggi assumono sembianti ed abiti sempre nuovi, pronunciano battute sempre diverse e tuttavia ripetono in ciascuna delle scene alcuni passaggi di una trama obbligata.

È possibile allora immaginare che la retorica del nemico si offra come una ‘costante’ storica, sempre eguale e sempre diversa, in tutto l’arco della nostra storia? Una siffatta ipotesi non può essere esclusa pregiudizialmente, una volta che venga preso per buono quell’approccio che mi sono divertito a chiamare ‘diffusionismo diacronico’. Occorre però aggiungere un *caveat* importante, che attiene al problema (capitale per la storiografia) del rapporto fra continuità e discontinuità. È vero che ho tentato di presentare come proponibile l’ipotesi di una lunga durata della retorica del nemico; di una retorica cioè che tende a rinascere (identica e trasformata al contempo) in contesti diversi e sembra capace di superare qualsiasi cesura grazie alle sue inesauribili capacità metamorfiche. È però anche vero che in una lunghissima temporalità storica le numerose discontinuità che la segmentano hanno gradi di incidenza molto diversi.

Se guardiamo agli esempi proposti, le cesure che separano la Chiesa post-gregoriana dalla Francia rivoluzionaria sono evidenti e clamorose e tuttavia la retorica del nemico le ha superate trasmigrando felicemente da un contesto a un altro. La scena sulla quale si sono svolte le sue metamorfosi però, per quanto amplissima, ha una precisa delimitazione: presuppone un processo – l’assolutizzazione della politica e il controllo della devozione – che non coincide con la storia dell’occidente, ma occupa una sua determinata (anche se complessa e vasta) sezione storico-cronologica.

Non tutte le cesure sono eguali; e se pure vogliamo ritenere plausibile l’ipotesi che la retorica del nemico riesca a superare *molti* sbarramenti, non possiamo concludere che essa sia allora in grado di superare *tutti* i fossati e tutte le cesure. Quanto più dunque estendiamo l’orizzonte temporale e moltiplichiamo le discontinuità, tanto meno affidabile appare l’ipotesi che la retorica del nemico possa passare di contesto in contesto senza soluzione di continuità ed assurgere quindi al rango di una vera e propria ‘costante’ nella storia occidentale.

4. *La retorica del nemico fra 'storia' e 'struttura'*

Non possiamo categoricamente escludere la possibilità di un'ininterrotta diffusione diacronica della retorica del nemico, di un suo passaggio, di generazione in generazione, da un contesto all'altro, nell'arco di una vicenda plurisecolare. Non possiamo considerare pregiudizialmente improponibile questa ipotesi, ma abbiamo qualche motivo per dubitare della sua efficacia euristica. L'ipotesi della trasmissione, del lascito di una cultura antecedente a una cultura successiva è tanto più plausibile quanto più è largo e visibile il canale che mette in comunicazione i due mondi distanti nel tempo. Nel caso prima prospettato, una forte organizzazione centralizzata e l'esigenza di indirizzare e controllare la devozione dei soggetti erano elementi importanti, capaci di sostenere la trasmissione e le metamorfosi della retorica del nemico.

Quando manchi un tramite di analogia rilevante, l'ipotesi della semplice trasmissione non cessa automaticamente di essere credibile, ma appare, se non erronea, probabilmente insufficiente a dar conto del ricorrere di un fenomeno (di un simbolo, di uno schema argomentativo, di una credenza) nei punti più diversi di un processo storico millenario. È appunto quanto avviene con lo stereotipo del nemico: che non compare per la prima volta sull'onda di quella che Harold Berman chiamava la rivoluzione pontificia, ma si presenta in società e culture di gran lunga antecedenti, a Roma come in Grecia. Conviene allora chiedersi se sia possibile formulare ipotesi euristiche diverse e più audaci, che possano dar conto di una disseminazione di forme culturali così estesa.

È ancora una volta l'antropologia a offrirsi come un interessante termine di confronto per la storiografia. Già nel corso del Novecento, infatti, l'ipotesi 'diffusionistica' appare inadeguata e incapace di offrire una soddisfacente spiegazione della straordinaria disseminazione nello spazio di forme culturali, di riti, di miti in sostanza analoghi. Nascono da questa insoddisfazione l'esigenza di una svolta, il tentativo di offrire un quadro esplicativo diverso²¹ e lo stimolo ad affrontare, nel momento in cui si andava alla ricerca di approcci nuovi e più soddisfacenti, il problema del rapporto con la storia²².

Quest'ultimo problema acquisisce una particolare visibilità e urgenza proprio perché nel dibattito antropologico sta assumendo una crescente importanza un

²¹ Cfr., per un primo orientamento, M. KILANI, *Antropologia. Una introduzione*, Bari, 1994; R. BOROFKY (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, 2000.

²² Cfr. una lucida presentazione in P. ROSSI, *Cultura e antropologia*, Torino, 1983, pp. 76 ss.

orientamento metodologico che reclama la necessità di superare la semplice descrizione dei fenomeni a vantaggio di un'analisi capace di individuare le leggi che ne regolano lo svolgimento. Se ancora fra Otto e Novecento Franz Boas attribuiva all'antropologia il compito di studiare le culture prendendo sul serio le loro specificità e la loro molteplicità (e guardava quindi all'antropologia attraverso il filtro di una spiccata sensibilità storicistica), già i suoi allievi (come Robert H. Lowie e Alfred L. Kroeber) venivano accentuando l'importanza di andare al di là della descrizione puntuale dei fenomeni per coglierne le regole di funzionamento: Kroeber in particolare insiste sulla necessità di elaborare modelli capaci di dar conto non soltanto delle caratteristiche di una specifica cultura, ma anche delle componenti strutturali della cultura come tale.

Certo, la tensione fra un approccio storicistico e un approccio nomotetico resta al fondo dell'antropologia novecentesca e trova un'espressione nella stessa distinzione (teorizzata da Alfred Reginald Radcliffe-Brown come da Claude Lévi-Strauss) fra etnografia e antropologia (o etnologia): la prima, legata alla descrizione di un oggetto specifico, alla ricognizione delle espressioni immediate di una determinata cultura, la seconda, impegnata nella ricerca delle leggi soggiacenti allo svolgersi dei fenomeni.

Lévi-Strauss, in particolare (aperto alle suggestioni provenienti da Émile Durkheim e da Marcel Mauss), affronterà in opere celebri, fra gli anni cinquanta e gli anni sessanta, il tema del rapporto fra etnografia ed etnologia e quindi, in sostanza, fra storia e struttura²³. Anche per Lévi-Strauss la ricerca etnografica è solo un punto di partenza o il livello superficiale di un'analisi antropologica che deve compiere un itinerario metodicamente analogo a quello percorso dalla geologia (nello studio della terra), dalla psicanalisi (nella comprensione della psiche) e dal marxismo (nella conoscenza dei processi storici). Ciascuno in modo diverso, questi saperi hanno dimostrato di avere in comune la capacità di andare oltre la superficie dei fenomeni e il loro disordine apparente per individuare le realtà soggiacenti, accessibili soltanto a un'analisi più approfondita e sofisticata.

La scommessa, anche per l'antropologia, è dunque superare il livello dell'esperienza vissuta e della sua semplice descrizione e attingere a uno strato più profondo che, invisibile, si riverbera tuttavia sulle forme di manifestazione dei fenomeni. L'epistemologia lévi-straussiana implica un costante sdoppiamento fra

²³ Cfr. la compiuta analisi di F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino, 1971. Cfr. anche S. MORAVIA, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze, 1978.

ciò che è superficiale e ciò che è profondo, fra la soggettività delle esperienze e l'oggettività del reale, fra la storia e la struttura. Collocata in questo orizzonte, la stessa idea di modello acquisisce una valenza diversa da quella cui Max Weber ci aveva abituato. Se in Weber lo schema idealtipico è uno strumento costruito e impiegato dal sociologo o dallo storico per ridurre la complessità del reale ed è quindi soltanto un momento della strategia euristica adottata dallo scienziato sociale, in Lévi-Strauss il modello acquisisce una valenza assai più impegnativa. Esso è costruito nel laboratorio intellettuale dell'antropologo, ma pretende di cogliere lo strato sepolto dei fenomeni (sulla base di un'assunzione – come direbbero gli epistemologi – 'metafisica', sulla base di un'assunzione previa' secondo la quale i concetti corrispondono in ultima istanza alla realtà).

Non mancano in Lévi-Strauss oscillazioni fra un impiego meramente strumentale dei modelli e l'attribuzione ad essi di una più ambiziosa portata 'ontologica', ma è quest'ultima tendenza ad apparire prevalente. L'antropologia non è la descrizione di una cultura e delle sue forme espressive (un compito affidato piuttosto all'etnografia) e nemmeno si risolve in un metodo di comparazione fra culture diverse. Essa è piuttosto un salto oltre la superficie fenomenica e un'approssimazione alla 'cosa stessa', a quel fondo comune a tutti i fenomeni umani e capace di influire sulla loro dinamica che per Lévi-Strauss, memore della lezione durkheimiana, ha una natura psichica: oltre i fenomeni si apre una realtà psichica e inconscia che governa i fenomeni e ha una portata non già individuale, ma sociale e si collega non tanto alla concezione freudiana di un inconscio strettamente legato alla storia, alle pulsioni, alle repressioni di un singolo individuo, quanto all'idea junghiana di un inconscio collettivo, energia creatrice di miti e simboli che incidono sull'organizzazione psichica di ogni essere umano.

È facile intendere come, in questa prospettiva, l'inquietante constatazione di analogie ricorrenti in culture collocate in zone lontanissime dell'ecumene non possa più essere affrontata semplicemente ricorrendo all'ipotesi diffusionistica, ma imponga all'analisi un salto di piano: è piuttosto un modello costruito in laboratorio che, nella misura in cui colga ed esprima le strutture profonde dell'inconscio collettivo, si mostra capace di portare alla luce il tessuto connettivo, la *humus* primigenia, invisibile ma determinante, nella quale affondano le radici le più diverse culture.

È possibile trarre da questo tornante del dibattito antropologico qualche suggestione spendibile sul terreno della storiografia? Se rispondiamo

affermativamente a questa domanda, l'ipotesi obbligata è la seguente: che sia possibile e abbia senso muoversi in una direzione che avanza, per così dire, dalla ricognizione della pluralità verso la determinazione di una soggiacente unità. Prendiamo di nuovo in considerazione il nostro tema. Se riteniamo di constatare, in culture lontanissime nel tempo (e nello spazio), il ricorrere di simboli e strategie discorsive riconducibili a ciò che abbiamo chiamato la 'retorica del nemico' possiamo battere la strada del 'diffusionismo diacronico', del contatto e contagio fra culture diverse lungo una linea di impressionante continuità. È però anche vero che l'ipotesi di una trasmissione del medesimo schema dal punto 'iniziale' al punto 'finale' di una lunghissima linea storico-cronologica ci è apparsa, se non improponibile, certo problematica. È appunto a fronte della debolezza di un'ipotesi siffatta (dell'ipotesi, per intenderci, diffusionistica-diacronica) che potrebbe acquisire interesse la prospettiva (per intenderci) antropologico-strutturale.

Certo, il percorso immaginabile è particolarmente accidentato, a partire da una difficoltà capitale: il rapporto fra ciò che resta e ciò che muta, fra il fenomeno e la realtà soggiacente, in una parola, fra la storia e la struttura. Combinare insieme questi due livelli di analisi è un'impresa complessa, ma non per questo impossibile o inedita. Al contrario, è un'impresa che è parsa da tempo necessaria, tanto da sollecitare un incontro che, a lungo evitato o rinviato, è divenuto ormai parte del nostro panorama intellettuale: l'incontro fra antropologia e storiografia. Sul fronte dell'antropologia, si è sviluppato addirittura una linea di analisi – l'antropologia storica – che intende programmaticamente esplorare le opportunità offerte dalla combinazione delle due discipline²⁴. E sul fronte della storiografia la necessità di considerare l'esistenza di aspetti costitutivi dell'esperienza umana, soggiacenti a diverse culture, resistenti al mutamento, si è imposta all'attenzione di tutti (e quindi anche degli storici del diritto) da molti lustri, da quando la storiografia *annaliste* ha ironizzato sull'*histoire bataille* e ha imposto di fare i conti con la 'lunga durata' delle strutture (delle strutture delle mentalità come delle culture materiali).

Dovremmo dunque essere tutti mentalmente preparati all'ipotesi di una ricerca impegnata a combinare la ricognizione della molteplicità con la tematizzazione dell'identico: interessata insomma a «comparer l'incomparable»²⁵ giocando sulla sinergia fra le risultanze storiografiche e le analisi antropologiche. È però anche vero

²⁴ Cfr. S. GIUSTI, *Storiografia e antropologia culturale*, Roma, 1983; P.P. VIAZZO, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari, 2000.

²⁵ È il titolo di un libro che esorta appunto al dialogo fra storici e antropologi: M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

che, nel caso della nostra 'retorica del nemico', individuare la radice antropologica dell'aria di famiglia circolante fra contesti lontanissimi nel tempo e nello spazio appare un'impresa particolarmente audace, costringendo a un vero e proprio salto (che potrebbe apparire mortale) dalla 'storia' alla 'struttura'.

Un siffatto salto sarebbe audace e rischioso, ma non privo di motivazioni e di antecedenti²⁶. Un esempio di grande suggestione (sia sul terreno del metodo che sul piano dei contenuti) è offerto dal lavoro storiografico di Carlo Ginzburg. In un suo libro del 1966, *I benandanti*²⁷, Ginzburg aveva studiato alcuni processi per stregoneria che avevano avuto luogo fra il XVI e il XVII secolo nel Friuli ed era entrato in contatto con testimonianze che parlavano di uomini e donne che quattro volte all'anno uscivano dal loro corpo e combattevano, in difesa dei raccolti, contro gli stregoni che ne minacciavano la riuscita. Pur concentrato sulle risultanze processuali dell'Archivio arcivescovile di Udine, Ginzburg non dimenticava di notare l'esistenza di narrazioni simili in contesti culturali lontanissimi dalle campagne friulane del Cinquecento e si disponeva ad affrontare questa difficile sfida nel prosieguo della sua ricerca e soprattutto nella *Storia notturna*, del 1989²⁸.

In questo affascinante lavoro storico-antropologico, il tema del 'sabba' – l'incontro notturno fra streghe, stregoni e potenze infernali – viene posto al centro di una serie di spostamenti progressivi che da una zona specifica e determinata raggiungono culture collocate nei punti più diversi e lontani dello spazio e del tempo. È l'autore stesso a esplicitare sobriamente il percorso metodico seguito: «di fronte a convergenze culturali dell'ampiezza che abbiamo descritto le spiegazioni teoricamente possibili sono tre: a) diffusione; b) derivazione da una fonte comune; c) derivazione da caratteristiche strutturali della mente umana»²⁹. L'ipotesi 'diffusionistica' (l'ipotesi *sub a*) appare effettivamente capace di spiegare numerose connessioni interculturali. Restano però ampi margini per andare oltre di essa e giungere all'affermazione conclusiva, all'individuazione di uno strato di senso soggiacente. Tutti i miti confluiti nel sabba – scrive Ginzburg – «rielaborano un tema comune: andare nell'aldilà, tornare dall'aldilà. Le innumerevoli variazioni introdotte da società diversissime, basate sulla caccia, l'allevamento, l'agricoltura, non ne hanno modificato la struttura di fondo. Perché questa permanenza? La risposta è

²⁶ Un esempio suggestivo è offerto da R. DARNTON, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, a cura di R. PASTA, Milano, 1988.

²⁷ C. GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, 1966.

²⁸ C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, 1989.

²⁹ Ivi, p. 193.

forse semplicissima. [...] Nella partecipazione al mondo dei vivi e a quello dei morti, alla sfera del visibile e dell'invisibile, abbiamo [...] riconosciuto un tratto distintivo della specie umana»³⁰.

È possibile ritrovare per la retorica del nemico un'analoga disseminazione spazio-temporale e formulare di conseguenza l'ipotesi di una sua radice antropologica, sorprendendo in essa il riverbero di qualche «tratto distintivo della specie umana»? Non mancherebbero indizi capaci, se non di dimostrare questa ipotesi, almeno di corroborarne l'astratta plausibilità. L'indizio forse più eloquente potrebbe essere trovato nella riflessione di René Girard³¹: nell'idea del nesso costitutivo fra ordine e dispositivi di espulsione, nella convinzione della insopprimibile necessità di esorcizzare la violenza diffusa nei rapporti intersoggettivi concentrandola in una vittima sostitutiva.

Se però anche ammettessimo per ipotesi che nella retorica del nemico si rinnovasse sempre di nuovo il tema del *bouc émissaire*, resterebbe l'onere per lo storico di ricostruirne puntigliosamente le innumerevoli variazioni senza degradarle a trascurabile epifenomeno della 'vera' realtà, bensì cogliendo in esse un'enigmatica *coincidentia oppositorum*: il continuo mutamento delle forme di vita e il continuo ritorno di temi iscritti nel cerchio di una nuda e 'originaria' umanità.

³⁰ Ivi, p. 289.

³¹ Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, 1980; ID., *Il capro espiatorio*, Milano, 2002³; ID., *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con P. Antonello e J.C. de Castro Rocha*, Milano, 2003. Cfr. anche G. BONAZZI, *Colpa e potere. Sull'uso politico del Capro Espiatorio*, Bologna, 1983 e Ch.-N. ROBERT, *L'impératif sacrificiel*, Lausanne, 1986.

IL 'CAMPO': UN PARADIGMA?

1. *L'esperienza concentrazionaria fra Otto e Novecento*

Il mio contributo ha il solo scopo di formulare una domanda, sollecitata da un fenomeno recente: l'adozione, in regimi e in paesi molto diversi (dall'Europa agli Stati Uniti, all'Africa, all'Asia), di interventi coattivi che relegano individui e gruppi entro uno spazio rigorosamente delimitato, che non si confonde con le 'normali' strutture carcerarie e non presuppone che i suoi ospiti si siano resi responsabili di un qualche reato. A questi interventi ci riferiamo usualmente ricorrendo al termine 'campo': campo di concentramento o di detenzione. Ampiamente utilizzato nel nostro presente, questo strumento coattivo ha una lunga, complessa e drammatica storia in tutto il secolo scorso. La questione che vorrei sollevare è appunto la seguente: se sia possibile instaurare un qualche collegamento (e quale) fra le tante forme che ha assunto nel Novecento l'esperienza concentrazionaria. Certo, i nomi attribuiti a questi interventi coattivi cambiano nel tempo (spesso in ragione delle esigenze eufemistiche e retoriche dell'uno o dell'altro governo), ma è diffusa la tendenza a servirsi di un termine unitario: appunto, il termine 'campo'¹.

L'adozione di un medesimo termine può essere dettata da un bisogno di semplificazione linguistica, ma può anche essere sostenuta da una convinzione più impegnativa: la convinzione che i campi disseminati in tutto l'arco del Novecento – il 'secolo dei campi', come è stato chiamato² – siano esperienze interconnesse, punti di una linea relativamente continua. Il termine 'campo', nella sua unitarietà, si

¹ Sulla definizione dei 'campi' cfr. Annette Wiewiorka, *L'expression «camp de concentration» au 20^e siècle*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 5 (1997), pp. 4-12; Federico Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre Corte, 2003; Mathieu Bietlot, *Le camp, révélateur d'une politique inquiétante de l'étranger*, in «Cultures & Conflits», 57 (2005), pp. 221-250; Federico Rahola, *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi di internamento contemporanei*, in «DEP», 5-6 (2006), pp. 17-31; Marc Bernardot, *Camps d'étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2008; Federico Rahola, *The space of camps. Towards a genealogy of places of internment in the present*, in *Conflict, Security and the Reshaping of Society. The Civilization of War*, a cura di Alessandro Dal Lago e Salvatore Palidda, London-New York, Routledge, 2010, pp. 185-199.

² Joël Kotek e Pierre Rigoulot, *Il secolo dei campi. Detenzione, concentramento e sterminio 1900-2000*, Milano, Mondadori, 2001.

P. Costa, *Il 'campo': un paradigma?*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. IV. *Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 169-187.

Orig. in Eliana Augusti, Antonio M. Morone, Michele Pifferi (a cura di), *Controllo dello straniero: i campi dall'Ottocento a oggi*, Roma, Viella, 2017, pp. 12-31.

presenterebbe allora come un'espressione concettuale capace di cogliere, di quelle esperienze, i principali tratti persistenti al di sotto delle differenze superficiali.

Un celebre esempio di una siffatta convinzione è offerto dalla riflessione di Giorgio Agamben, assai influente, soprattutto in anni passati, sulla letteratura specialistica. Nel quadro della sua suggestiva visione della sovranità, Agamben sostiene che non è la norma, ma è lo stato di eccezione che impone l'ordine, secondo una logica che si manifesta già nel diritto romano e poi nella rivoluzione francese, nelle guerre mondiali e infine nei nostri giorni, raggiungendo oggi «il suo massimo dispiegamento planetario»³. Di questa logica il campo – e Auschwitz come il vertice dell'orrore concentrazionario – costituisce la più drammatica rivelazione mostrando ciò che resta dell'essere umano ridotto a ciò che Benjamin aveva chiamato la 'nuda vita'. Il campo, come trionfo dell'eccezione e come luogo dove si produce «la separazione assoluta del vivente e del parlante, della *zoè* e del *bios*, del non-uomo e dell'uomo»⁴ è dunque una forma essenzialmente unitaria, le cui caratteristiche (decisive per la comprensione della logica profonda della sovranità) si ripetono in tutti i fenomeni concentrazionari dalle origini a oggi.

È indubbia l'importanza della riflessione agambeniana (e prima schmittiana) nel richiamare il ruolo, non episodico ma strutturale, dello stato di eccezione nella dinamica del potere. Credo però che abbiano ragione Mezzadra e Neilson nel denunciare una «trasposizione talora meccanica degli argomenti di Agamben nelle discussioni critiche sulle politiche dei rifugiati e delle migrazioni»⁵. In effetti, se impieghiamo, senza ulteriori mediazioni, la teoria agambeniana della sovranità come strumento di analisi storiografica o sociologica delle esperienze concentrazionarie corriamo il rischio di dissolvere l'oggetto specifico della ricerca. Usiamo una luce troppo forte, che ci abbaglia impedendoci di scorgere la diversità delle forme. Il problema delle analogie e delle differenze è risolto prima di essere impostato: se tutto è 'eccezione' e 'nuda vita', diviene difficile capire in che cosa Auschwitz differisca da Kolyma e un Centro di identificazione da un campo di sterminio.

³ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 111.

⁴ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 145. Cfr. Sabrina Vigna, *Al bando. Riflessioni su "Homo sacer" di Giorgio Agamben*, in *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, a cura di Alessandro Dal Lago, Genova, Costa & Nolan, 1998, pp. 152-69. Cfr. anche Vincenzo Rapone, *Does there exist an Epistemological Heritage of Democracies? The Necessary Relationship between Legal Universalism and Exclusion Practices*, in «Italian Journal of Public Law», 2 (2012), pp. 305-311.

⁵ Sandro Mezzadra e Brett Neilson, *Confini e frontiere. (La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale)*, Bologna, il Mulino, 2014, p. 190.

Non è comunque solo la filosofia dello stato di eccezione a suggerire il carattere sostanzialmente unitario dei campi. Anche sul terreno della storiografia si sono moltiplicate le ricerche che, sulla scia della seminale riflessione arendtiana⁶, hanno indicato nella colonizzazione tardo-ottocentesca il punto di origine e la matrice storica dei campi novecenteschi⁷. È divenuto un passaggio obbligato, nella letteratura dedicata ai campi, ricordare che i campi di concentramento (tanto il 'nome' quanto la 'cosa') nascono in alcune guerre coloniali, a Cuba, in Sud-Africa, nella guerra inglese contro i boeri, e ancora in Africa, nel territorio dell'attuale Namibia, nella guerra condotta dalla Germania contro gli Herero. E in effetti, che proprio in queste guerre vengano sperimentati i primi campi è un dato indiscutibile. Il problema è però in che modo una priorità cronologica possa essere interpretata come il punto di avvio di un processo, la matrice di esperienze concentrazionarie che proliferano fino alla seconda guerra mondiale e oltre.

A sostegno dell'unitarietà del processo è possibile far leva su un argomento importante: la decisiva rilevanza dell'orizzonte coloniale per l'intera modernità occidentale. Se si tiene presente questo profilo, è ancora plausibile presentare l'Ottocento come l'età dei diritti, a patto però di avvertire che il nostro punto di riferimento è l'Europa. È in Occidente che si teorizzano e si sperimentano forme costituzionali che, rendendo prevedibile e controllabile l'esercizio del potere, promuovono la tutela di spazi di libertà; è in Occidente che si dispiegano conflitti la cui posta in gioco è l'estensione dei diritti e la realizzazione della democrazia. Se però in Europa Stato di diritto, diritti e democrazia sono formule che godono di un consistente successo, nei domini coloniali la logica è in qualche modo rovesciata: in uno scenario segnato dalla radicale frattura che separa i barbari colonizzati dai civili colonizzatori, gli inferiori dai superiori, si rendono indispensabili non lo Stato di diritto, ma il governo dispotico di soggetti, non l'eguaglianza dei diritti, ma la logica della subalternità e dell'assoggettamento. È comprensibile allora che i campi vengano sperimentati in guerre coloniali: in guerre che si svolgono in mondi dove

⁶ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt-Brace, 1951. Cfr. Paul Gilroy, *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia*, London, Routledge, 2004; *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, a cura di Richard H. King e Dan Stone, Oxford-New York, Berghahn, 2007.

⁷ Cfr. Enzo Traverso, *La violenza nazista: una genealogia*, Bologna, il Mulino, 2002; Eric D. Weitz, *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2003; *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, a cura di A. Dirk Moses, Oxford, Berghahn, 2008; Dan Stone, *The Historiography of Genocide*, London, Palgrave Macmillan, 2008.

anche la ‘normale’ gestione del potere era caratterizzata da un alto tasso di arbitrarietà e di violenza.

Nelle colonie, dunque, trionfano il governo dispotico dei soggetti, nella metropoli lo Stato di diritto e la democrazia. Il problema è che i due mondi (e le loro rispettive culture) sono, sì, nettamente distinti, ma non per questo privi di contatti, scambi e reciproche ‘contaminazioni’. La tendenza a governare senza troppi vincoli e freni le masse, che si dispiega nelle colonie, è, sì, contrastata nella metropoli da movimenti e ideologie che fanno leva sui diritti e sul principio di eguaglianza, ma trova nel tardo Ottocento un nuovo slancio e nuovi supporti dottrinari e politici (dal darwinismo sociale – con il suo virulento attacco all’egualitarismo – alla teoria dello Stato-potenza, al culto di una nazione aggressiva ed espansionistica, alla celebrazione della guerra)⁸. In un’Europa che, nel primo Novecento, procede rapidamente verso uno scontro di portata mondiale, la logica brutale del dominio cessa di essere relegata nella bassa cucina dei regimi coloniali per divenire una ricetta raccomandata anche per la metropoli.

Il campo nasce nelle colonie, ma non resta confinato in quel mondo⁹. La sua proliferazione nel primo Novecento non è casuale. I campi in Europa non vengono semplicemente ‘dopo’ i campi nelle colonie, ma intrattengono con essi un rapporto più intrinseco e sostantivo. La metropoli sperimenta il campo nelle periferie coloniali, ma viene a sua volta ‘provincializzata’ dalle colonie. Ad accelerare l’osmosi, l’ibridazione, fra i due mondi è l’apocalisse della guerra. Il campo diviene (nell’Europa del primo Novecento) l’espressione di un potere privo di vincoli e di remore e uno strumento largamente applicato per controllare masse di soggetti, le cui libertà fondamentali vengono compresse non in quanto ‘criminali’, ma solo in quanto ‘nemici’ e/o ‘inferiori’. In questa prospettiva, il carattere eccezionale e unico della Shoah viene temperato: Auschwitz non è un’imperscrutabile epifania del male, ma è un evento che affonda le radici nella storia dell’Occidente.

È convincente un siffatto schema interpretativo? Per me lo è, a patto però di assumerlo come un orizzonte, come lo scenario nel quale collocare processi diversi

⁸ Per qualche considerazione ulteriore mi permetto di rinviare a Pietro Costa, *‘Classi pericolose’ e ‘razze inferiori’: la sovranità e le sue strategie di assoggettamento*, in *Il governo dell’emergenza. Poteri straordinari in Europa tra XVI e XX secolo*, a cura di Francesco Benigno e Luca Scuccimarra, Roma, Viella, 2007, pp. 239-257.

⁹ Luigi Nuzzo parla di un ‘controtransfer’ a proposito dell’influenza ‘di ritorno’ della colonia sulla metropoli: Luigi Nuzzo, *La colonia come eccezione. Un’ipotesi di transfer*, in «Rechtsgeschichte», 7 (2006), pp. 52-58.

e specifici, e non come un grimaldello buono ad aprire tutte le porte¹⁰. È vero che la sinergia fra la nuda violenza del potere, la disumanizzazione del nemico e la 'forma campo' ha trovato la sua originaria manifestazione nelle colonie. È vero che ricorrono nei contesti più diversi, nelle periferie come nella metropoli, le medesime strategie – la costruzione del 'nemico' come essere inferiore, la sua sistematica disumanizzazione, la contrazione dei suoi diritti – ed è vero che queste strategie trovano nel campo la loro più plastica realizzazione. È però altrettanto vero che esistono differenze rilevanti fra l'una e l'altra esperienza concentrazionaria. Mi limito a ricordare due elementi capaci di introdurre significative varianti.

Il primo elemento è la funzione cui il campo è destinato. Il campo nasce, sì, nell'orizzonte della colonizzazione, ma ha, in quel contesto, una precisa destinazione funzionale che è stata sottolineata in alcuni studi recenti: il campo, nelle guerre coloniali che lo tengono a battesimo, serve a sconfiggere la guerriglia impedendo il rapporto fra guerriglieri e civili deportati. Il campo è istituito da un esercito altamente professionalizzato che mira alla vittoria 'con ogni mezzo'¹¹. Tanto nelle colonie quanto in Europa è il rapporto con la guerra a imprimere a molteplici esperienze concentrazionarie le loro caratteristiche peculiari. Uno studio comparato di esse non dovrebbe sottovalutare questo elemento funzionale.

Certo, il campo presuppone quella sistematica degradazione dei soggetti che ha trovato nella cultura della colonizzazione, e in particolare nella diffusione delle dottrine razziali impiegate a suo sostegno, una delle più impressionanti manifestazioni. È però anche vero che la degradazione dell'altro in quanto razzialmente inferiore è la specie di un genere: le risorse metaforiche e retoriche cui attingere per rappresentare l'altro come 'inferiore' sono storicamente varie e inesauribili e possono tranquillamente prescindere da connotazioni 'razziali'. Far coincidere la 'inferiorizzazione' dell'altro con la sua 'razializzazione' (come talvolta oggi accade) può rendere più vibrante la nostra protesta, ma non contribuisce alla chiarezza dell'analisi. Può essere la guerra stessa a stimolare rappresentazioni 'inferiorizzanti' e rituali di degradazione del nemico, facendo leva sulla differenza della razza oppure su qualsiasi altro elemento atto a raggiungere l'obiettivo. Proprio

¹⁰ Interessanti considerazioni critiche su questo problema in Robert Gerwarth e Stephan Malinowski, *Hannah Arendt's Ghosts: Reflections on the Disputable Path from Windhoek to Auschwitz*, in «Central European History», 42 (2009), pp. 279–300.

¹¹ Cfr. Isabel V. Hull, *Absolute Destruction. Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2005; Jonathan Hyslop, *The Invention of the Concentration Camp: Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896–1907*, in «South African Historical Journal», 63, 2 (2011), pp. 251-276.

in una delle guerre ‘coloniali’ nelle quali i campi vengono ampiamente sperimentati, la guerra contro i Boeri, l’apparente paradosso è il crescente impiego di stereotipi razzisti nei confronti di individui che, in quanto discendenti di coloni francesi, tedeschi e olandesi, potevano sembrare, nella prospettiva delle correnti teorie razziali, inattaccabili¹².

Analoghi meccanismi ricorrono di lì a poco, su larga scala, non più nelle remote colonie ma nel cuore dell’Europa, durante il primo conflitto mondiale, quando la guerra viene ad assumere una valenza ‘totale’ e, da un lato, sollecita rappresentazioni ‘degradanti’ del nemico e, dall’altro lato, alimenta strategie del sospetto che inducono tutti i paesi belligeranti a trattare come soggetti ‘pericolosi’ o nemici ‘potenziali’, adottando misure restrittive delle loro libertà, gli individui residenti nel loro territorio, ma ascrivibili agli Stati nemici¹³. Ricorrono nei campi organizzati in Europa nel corso della Grande Guerra alcuni tratti caratteristici: quali il rinvio allo stato di necessità come a una loro indiscutibile condizione di legittimità, la drammatizzazione della sicurezza nazionale e l’irrigidimento ‘etnico’ della visione della cittadinanza¹⁴.

In tutti questi casi, nelle colonie come in Europa, è la guerra che induce ad adottare e a potenziare molteplici tecniche di ‘inferiorizzazione’ del nemico e ad impiegare il campo come un efficace strumento di controllo e di gestione di gruppi potenzialmente o effettivamente ostili. Il campo appare quindi funzionalmente connesso alla guerra, anche se le sue precise destinazioni cambiano a seconda delle caratteristiche e delle modalità della guerra stessa.

Non basta peraltro il nesso con la guerra ad attribuire al campo funzioni e strutture univoche. È una guerra che veniva condotta in Africa dall’esercito tedesco guidato

¹² Jonathan Hyslop, *The Invention of the Concentration Camp*, p. 266.

¹³ «All’interno della limitazione dei diritti di libertà dei civili prevista dalle legislazioni di guerra, l’internamento costituì un provvedimento tra i più vasti e punitivi. Ad esso ricorsero tutti i paesi belligeranti che, allo scoppio del conflitto, chiusero le loro frontiere ed espulsero o internarono tutti i cittadini degli Stati nemici. [...] Il provvedimento di internamento permetteva pertanto di agire contro coloro nei confronti dei quali non sussistevano sufficienti motivi per un invio a giudizio presso i tribunali militari, oppure per procedere contro individui che erano stati processati e assolti, o che avevano scontato una lieve pena. Non essendo previsto un atto giudiziario, non si poteva ricorrere in appello: l’unica possibilità per le vittime era dunque, come nei tempi remoti, la supplica. Per la sua casualità e per la immediata attuazione, l’internamento fu la misura repressiva più temuta dalla popolazione civile, e venne perciò usato anche come mezzo di intimidazione, per dissuadere operai o manifestanti dal procedere nelle agitazioni [...]»: Giovanna Procacci, *L’internamento di civili in Italia durante la prima guerra mondiale. Normativa e conflitti di competenza*, in «DEP», 5-6 (2006), pp. 33-34.

¹⁴ Daniela L. Caglioti, *Dealing With Enemy Aliens In WWI: Security Versus Civil Liberties And Property Rights*, in «Italian Journal of Public Law», 3, 2 (2011), pp. 181-194.

dal generale Lothar von Trotha e tuttavia i campi predisposti per l'occasione non servono più semplicemente a portare avanti un'azione militare, ma sono destinati a liquidare la popolazione Herero: la funzione del campo in questo caso non è tecnicamente militare, ma schiettamente genocidaria. E non a caso numerosi studiosi sostengono l'esistenza di un diretto rapporto genetico fra questo sterminio 'coloniale' e la 'soluzione finale' teorizzata e adottata dal regime nazionalsocialista¹⁵. È sempre in uno scenario di guerra che (nei contesti ricordati) il campo è venuto ad esistenza, ma le sue caratteristiche cambiano a seconda della finalità perseguita, a seconda che il campo sia uno strumento di conduzione della guerra stessa oppure trovi nella guerra solo l'occasione propizia per svolgere una diversa (e più funesta) funzione.

Accanto alla destinazione funzionale del campo, un altro elemento importante per comprendere i caratteri specifici di un'esperienza concentrazionaria è il tipo di società di cui il campo è espressione. È vero che la colonizzazione è l'orizzonte dell'intera civiltà occidentale. È vero che i campi sono strategie adottate da diversi tipi di regime (liberal-parlamentare, democratico, autoritario). È però altrettanto vero che l'assetto politico e culturale di una data società non è affatto irrilevante per le sorti del campo. Anche una delle più ricorrenti caratteristiche del campo – la sua vocazione a porsi ai margini dell'ordinamento e a far leva sulla dimensione dell'eccezione, dell'urgenza, della necessità – si colora diversamente a seconda che la società di riferimento si ispiri al *rule of law* e alla dialettica delle opinioni contrastanti oppure si identifichi con la razza dominante e con la guida del *Führer*. In quest'ultimo caso la stessa dialettica fra la norma e l'eccezione è ridotta ai minimi termini, mentre nell'Inghilterra o nella Germania fra Otto e Novecento resta un margine di manovra: i campi in Sud-Africa nella guerra contro i boeri hanno creato non pochi imbarazzi al governo britannico¹⁶ e lo sterminio degli Herero è stato denunciato da un leader della socialdemocrazia come Bebel. Né peraltro è sufficiente il riferimento al carattere 'totalitario' della società promotrice dell'universo

¹⁵ Un contributo importante in questa direzione è offerto dalle ricerche di Jürgen Zimmerer (fra le quali, cfr. Jürgen Zimmerer, *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*, Münster, LIT Verlag, 2011). Un'analisi convincente (e un'attenta ricostruzione del dibattito) in Giovanni Gozzini, *Lager e gulag: quale comparazione?*, in AA.VV., *Lager, Totalitarismo, modernità*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 182-217 «L'universo concentrazionario – scrive l'autore – può funzionare da osservatorio particolare della natura e dell'evoluzione dei regimi di cui costituisce fin dall'inizio parte integrante, per sottolineare le profonde diversità strutturali» (p. 217).

¹⁶ Cfr. Iain R. Smith e Andreas Stucki, *The Colonial Development of Concentration Camps (1868–1902)*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», 39, 3 (2011), pp. 417–437.

concentrazionario perché quest'ultimo presenti caratteri uniformi: il confronto fra i campi nazionalsocialisti e il gulag sovietico è un'impresa storiograficamente complessa e delicata e le analogie sono probabilmente meno significative delle differenze¹⁷.

Nella prima parte del secolo, in un periodo compreso fra le guerre coloniali in Africa e a Cuba e lo svolgersi della seconda guerra mondiale, la fenomenologia dei campi appare profondamente diversificata: largamente diffusi, dalle guerre coloniali alla seconda guerra mondiale, i campi mostrano al contempo profonde diversità legate alla loro destinazione funzionale. È possibile individuare un filo rosso che permetta di rapportarli tutti a un medesimo paradigma? Per dare una risposta argomentata a questa domanda occorrerebbe delineare un'accurata tipologia dei 'campi' realizzati nel corso del Novecento, ma non è questa la sede per cimentarsi in questa impresa. Qualche dubbio è però già formulabile quando si guardi ai campi attraverso il doppio parametro della funzione perseguita e del rapporto con il regime di cui sono espressione. Emergono allora differenze rilevanti: dal campo come strumento di controllo di gruppi di soggetti nel corso di una guerra al campo come strumento di liquidazione dei 'nemici' (degli avversari politici, dei nemici della razza, dei nemici di classe). In quest'ultimo caso, diviene determinante il nesso fra la funzione cui il campo è destinato e il tipo di regime di cui esso è espressione: lo stesso elemento del lavoro coatto, presente nel gulag come nei campi nazionalsocialisti, acquisisce caratteri diversi nei due sistemi concentrazionari.

Sono forse sufficienti questi rapidissimi richiami per far intendere come la profonda diversità funzionale dei campi non sia facilmente componibile con l'ipotesi di un'unitaria logica concentrazionaria che percorra l'intero Novecento. È però anche vero che la varietà delle funzioni esercitate dal campo non impedisce l'insistente ritorno di alcune sue caratteristiche strutturali: il campo come una concentrazione coattiva di persone in uno spazio rigidamente delimitato; come luogo di contrazione (più o meno drastica) delle libertà e dei diritti; come strumento di separazione fra il 'dentro' e il 'fuori', fra la popolazione internata e il resto del mondo. La difficoltà della diagnosi storiografica nasce dalla necessità di tener presenti, al contempo, la ricorrenza di alcune caratteristiche strutturali dei campi e la diversità delle funzioni da essi svolte nei vari contesti.

¹⁷ Le consistenti differenze fra i campi sovietici e nazionalsocialisti potrebbero valere come uno degli argomenti impiegabili per mettere in questione o comunque relativizzare la portata euristica del concetto di 'totalitarismo'.

2. I 'campi' fra il secondo dopoguerra e il nostro presente

Quale è l'eredità che l'immane esperienza concentrazionaria dispiegatasi nella prima metà del Novecento trasmette alla seconda metà del secolo? Ancora una volta, una risposta appagante richiederebbe un'indagine impegnativa, se non altro per le dimensioni sempre più marcatamente 'globali' del fenomeno, e devo quindi limitarmi ad accenni e ad ipotesi che continuano ad avere l'unico scopo di contribuire ad impostare il problema, non a risolverlo.

La seconda guerra mondiale appare certamente un decisivo spartiacque, che riguarda anche la vicenda concentrazionaria. La frattura provocata dalla guerra però, se è netta nelle aree sconvolte dalla caduta del regime fascista e nazionalsocialista, è meno rilevante quando il sistema politico antecedente alla guerra (come accade nell'Unione Sovietica) persiste e mantiene le sue essenziali caratteristiche: fra queste, il ricorso allo strumento concentrazionario, che continua ad essere impiegato nel dopoguerra senza rilevanti differenze. Se poi allarghiamo lo sguardo oltre l'Europa (e pensiamo ad esempio alla Cina e alla Cambogia), troviamo ulteriori, drammatiche conferme che la seconda guerra mondiale non ha affatto interrotto l'impiego del campo come strumento di eliminazione del 'nemico'.

Se invece guardiamo all'Europa, la discontinuità impressa dalla fine della guerra è evidente, ma non coincide con la semplice scomparsa dei campi: nell'immediato dopoguerra i 'campi' sono diffusamente presenti, ma le loro finalità cambiano drasticamente. Con la fine delle ostilità i campi servono non più a vincere la guerra (contro il nemico esterno e/o interno), ma a 'vincere la pace' (per usare la celebre espressione di Maritain). L'immane catastrofe della guerra aveva provocato il movimento di milioni di *displaced persons* prive di punti di riferimento e di sostegno per la soddisfazione dei loro bisogni vitali. Per 'vincere la pace' occorre risolvere in qualche modo questo drammatico problema. A far apparire urgente la sua soluzione non era però soltanto la sensibilità 'umanitaria' dei vincitori. Era perentoria anche l'esigenza di tenere sotto controllo, di 'governare', una massa estremamente composita (per etnie, civiltà, religioni, orientamenti politici) e di 'sistamarla' facendo i conti con gli interessi degli Stati direttamente coinvolti. È a questa doppia esigenza, di 'protezione' e di 'controllo', che rispondono i campi che vengono rapidamente creati nell'Europa centrale: milioni di individui (profughi, ex-

deportati, ex-prigionieri di guerra) vengono concentrati in centinaia di campi disseminati nei territori controllati dagli eserciti britannici e americani¹⁸.

In questo caso, i campi non sono collegati con una guerra (condotta contro il nemico interno e/o esterno). Certo, la guerra aveva pur sempre svolto un ruolo fondamentale: era la guerra che aveva sparpagliato nei territori dell'Europa centrale ingenti masse di persone la cui sola esistenza era una sfida alla logica auto-conservativa ed esclusiva degli Stati. Nella guerra i nuovi campi trovano il loro antecedente immediato, ma non la loro destinazione. La funzione che essi sono chiamati a svolgere è antitetica a quella cui i 'campi' erano finalizzati negli anni della guerra. Certo, essi presentano alcuni tratti ricorrenti nell'esperienza concentrazionaria: dal difficile rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori' – fra la microsocietà 'concentrazionaria' e la macro-società cui il campo appartiene senza in realtà essere incluso in essa – alle dinamiche interattive – conflittuali quanto collaborative – interne al campo, alla miscela degli ingredienti, variamente dosati a seconda dei casi, della protezione e del controllo. È però determinante la specificità della funzione, che imprime al campo la sua caratteristica peculiare: non il campo come strumento di conduzione di una guerra né il campo come strumento di eliminazione (provvisoria o definitiva) dei nemici 'interni', ma il campo come luogo di contenimento di persone 'gettate' dalla guerra nel territorio dell'uno o dell'altro Stato senza disporre di una previa autorizzazione.

Questo tipo di campo, diffusosi nell'immediato dopoguerra è, sì, legato alle peculiari e irripetibili condizioni di quel contesto, ma può anche mostrare qualche tratto simile, una qualche 'aria di famiglia', quando lo si confronti con le esperienze concentrazionarie del tardo Novecento e del primo quindicennio del XXI secolo: da un lato, infatti, si manifesta con crescente drammaticità il fenomeno di masse in fuga da scenari di guerra e, dall'altro lato, si affaccia la necessità, per gli Stati cui i profughi chiedono asilo, di controllare, governare ('proteggere') i fuggitivi.

Dobbiamo però, di nuovo, guardarci dal sopravvalutare gli elementi di analogia fra le esperienze concentrazionarie del secondo dopoguerra e l'impiego dei campi di qualche decennio successivo. Certo, anche nel nostro presente le guerre generano lo sradicamento di consistenti masse di persone e il loro movimento nello spazio. Il

¹⁸ Ne offre un'approfondita e suggestiva ricostruzione Silvia Salvatici, *Senza casa e senza paese. Profughi europei nel secondo dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2008. Sulla ricorrente connessione fra 'umanitarismo' e dimensione potestativa, a partire dall'esperienza coloniale, cfr. Silvia Salvatici, *Nel nome degli altri. Storia dell'umanitarismo internazionale*, Bologna, il Mulino, 2015.

punto è però che nel secondo Novecento la guerra è solo uno dei fattori che provocano lo spostamento di masse di persone da un luogo all'altro del pianeta.

I movimenti migratori hanno anche altre e complesse motivazioni, riconducibili all'esigenza di soddisfare una variegata pluralità di bisogni vitali; ed è sullo sfondo della complessa storia dell'emigrazione otto-novecentesca e delle istanze di controllo variamente manifestate dagli Stati coinvolti dal fenomeno¹⁹ che i campi odierni devono essere collocati. L'esperienza del secondo dopoguerra è quindi un punto di riferimento suggestivo, ma parziale. Per comprendere storicamente l'impiego tardo-novecentesco del campo occorre collocarlo in un orizzonte molto più ampio, compreso fra due estremi: da un lato, l'epocale vicenda dei movimenti migratori e, dal lato opposto, lo strutturarsi della cittadinanza (centrata sul nesso fra l'appartenenza a una comunità politica e i diritti che ne conseguono) di fronte alla pressione dei soggetti 'esterni'.

È appena il caso di far presente che siamo di fronte a tratti in qualche modo costitutivi e onnipresenti della dinamica storico-sociale, che offre innumerevoli testimonianze tanto del continuo movimento di singoli e di gruppi quanto delle strategie autodifensive adottate dalle comunità politiche nei confronti dei soggetti 'altri'. Conviene ricordare questa ovvietà soltanto per esorcizzare il rischio di incaute idealizzazioni del passato (più o meno lontano): come avverrebbe se imputassimo agli Stati nazionali otto-novecenteschi una drammatizzazione dei confini sconosciuta a un immaginario medioevo. In realtà, le città medievali non coltivano atteggiamenti filantropici e universalistici. Le loro politiche nei confronti degli stranieri si modellano in rapporto a due parametri: la condizione sociale dello straniero e i bisogni politici ed economici della comunità. La città è ospitale per il mercante e ostile per il vagabondo; apre le sue porte quando ha bisogno di forze nuove e le chiude nei periodi di crisi e di contrazione economica²⁰. I diritti sono legati

¹⁹ Cfr. Giovanni Gozzini, *Le migrazioni di ieri e di oggi. Una storia comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2005; Sandro Mezzadra, *Confini, migrazioni, cittadinanza*, in *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, a cura di Silvia Salvatici, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 103-113; Saskia Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008; Giovanni Gozzini, *Un'idea di giustizia: globalizzazione e ineguaglianza dalla rivoluzione industriale a oggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010; Paul-André Rosental, *Migrations, souveraineté, droits sociaux. Protéger et expulser les étrangers en Europe du XIX e siècle à nos jours*, in «Annales HSS», 2 (2011), pp. 335-373; Francesco Vacchiano, *Discipline della scarsità e del sospetto: rifugiati e accoglienza nel regime di frontiera*, in «Lares. Rivista quadrimestrale di studi demotnoantropologici», LXXVII, 1 (2011), pp. 181-198.

²⁰ Cfr. Claudia Storti, *Alcune considerazioni sul trattamento dello straniero in età medievale e moderna fra flessibilità e pragmatismo*, in *Ius peregrinandi*, a cura di Massimo Meccarelli, Paolo Palchetti e Carlo Sotis, Macerata, Eum, 2012, pp. 123-148. Cfr. anche *Étrangers et*

agli *status* e all'appartenenza. La dimensione universalistica ed egualitaria dei diritti deve ancora essere messa a fuoco.

Gli Stati nazionali ereditano numerosi tratti delle antiche comunità politiche: fra questi, anche la convinzione di dover governare i flussi migratori guardando, da un lato, alla propria interna stratificazione sociale, e, dall'altro lato, ai propri obiettivi economici e politici (dallo sviluppo del mercato al bisogno di manodopera, alle strategie militari). È in questo quadro che occorre collocare le oscillazioni delle politiche migratorie degli Stati occidentali nell'Otto-Novecento, più aperte (come abitualmente si sostiene) fra il Congresso di Vienna e gli anni Ottanta e più chiuse e selettive fra Otto e Novecento.

È lo Stato che decide liberamente le modalità di gestione dei propri confini; è lo Stato che si vuole arbitro di trattenere o meno i cittadini che vogliono emigrare e di chiudere od allargare le maglie per i soggetti che vogliono entrare nel suo territorio. E Stato significa, in questo ambito, innanzitutto un apparato burocratico investito di ampi poteri discrezionali. È interessante l'esempio degli Stati Uniti che, nell'arco di tempo considerato, hanno assunto come principio ispiratore delle loro politiche migratorie la tutela non tanto dei diritti degli individui, quanto delle prerogative della collettività, con la conseguenza di un corrente indebolimento delle garanzie giurisdizionali nei confronti degli immigrati. Prevalevano sui principi garantistici l'esigenza di governare e controllare i soggetti e tuttavia questo orientamento, ancorché dominante, doveva fare i conti con i principi dello Stato di diritto, difeso almeno da una parte dell'opinione pubblica²¹.

Quanto detto per gli Stati Uniti può essere esteso (*mutatis mutandis*) all'Europa coeva e offre l'occasione per sottolineare alcuni profili. In primo luogo, è determinante, nella scelta di una politica migratoria volta a volta più tollerante o più restrittiva, l'influenza che l'uno o l'altro gruppo socialmente organizzato riesce ad esercitare a difesa dei propri interessi. In secondo luogo, l'argomento cui si ricorre abitualmente per dimostrare la necessità di un controllo rapido ed efficace è l'argomento della sicurezza: la sicurezza (economica e/o 'identitaria') di una collettività nazionale messa a rischio dalla pressione migratoria. In terzo luogo, è

Sociétés. Représentations, coexistences, interactions dans la longue durée, a cura di Pilar González-Bernaldo, Manuela Martini e Marie-Louise Pelus-Kaplan, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

²¹ Cfr. Michele Pifferi, *La doppia negazione dello ius migrandi tra Otto e Novecento*, in *Diritto contro. Meccanismi giuridici di esclusione dello straniero*, a cura di Orsetta Giolo e Michele Pifferi, Torino, Giappichelli, 2009, pp. 47-78; cfr. anche Orsetta Giolo e Michele Pifferi, *Integration or Exclusion: Migrants in the European Union and United States An Historical-Philosophical Approach*, Jean Monnet Working Paper 17/2008.

l'amministrazione cui abitualmente si affida il compito di 'governare' efficacemente e speditamente (libera da troppi vincoli giuridico-formali) i migranti.

È proprio quest'ultimo aspetto che richiama l'attenzione su un profilo che ho già chiamato in causa: il rapporto fra la 'norma' e l' 'eccezione'. La mia impressione è che questo binomio, di decisiva importanza anche per la comprensione dei 'campi', debba essere impostato non in termini disgiuntivi, ma congiuntivi, pur se oppositivi. Per una piana descrizione dei regimi politici otto-novecenteschi (non dico per una più impegnativa filosofia della sovranità, sulla quale non mi pronuncio) mi sembra opportuno evitare tanto apologie quanto apocalissi: mi sembrano insomma semplificazioni insoddisfacenti tanto l'idea (tradizionalmente liberal-progressista) di uno Stato di diritto che, una volta assestato, rende trasparente e controllabile in ogni suo aspetto l'esercizio del potere, quanto l'idea, eguale e contraria, di un onnipervasivo stato di eccezione che riduce a illusorie logomachie le garanzie e le forme democratico-parlamentari. Nei regimi liberali e poi nelle democrazie più mature è sempre aperto il conflitto fra chi reclama la trasparenza del potere e la tutela dei diritti e chi invoca lo 'stato di necessità' per limitare le garanzie e disciplinare senza troppi vincoli i soggetti. I diritti e le garanzie non sono gli ingranaggi di una macchina che funziona da sola, ma sono la posta in gioco di conflitti politici e sociali. E viceversa, persino nel regime nazionalsocialista, la cui costituzione materiale tende a identificarsi con la dimensione dell' 'eccezione', può comparire qualche residuale momento di 'normatività' (e di conseguente, ancorché indiretta, tutela di posizioni soggettive)²².

È dunque nell'inesauribile dialettica fra norma ed eccezione (una dialettica che deve essere concepita non come un movimento verso una sintesi superiore, ma come un'insuperabile compresenza di contrari²³) che occorre collocare le strategie di governo e di controllo dei movimenti migratori e, fra esse, anche gli strumenti concentrazionari. Il tracollo del fascismo e del nazionalsocialismo e la diffusione delle democrazie costituzionali non segnano la fine di questa dialettica; e nemmeno interrompono miracolosamente la logica autodifensiva caratteristica di ogni comunità politica: che tende a differenziarsi dai soggetti 'esterni' e a far pesare il requisito dell'appartenenza sulla distribuzione del potere e delle risorse e quindi anche sull'attribuzione dei diritti. Persistono nel secondo Novecento tanto le

²² Mi permetto di rinviare alle considerazioni svolte in *Il principio di legalità: un campo di tensione nella modernità penale*, in «Quaderni Fiorentini», 36 (2007), pp. 1-39.

²³ Come una *hyperdialectique* (nel senso definito da Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964).

oscillazioni fra norma ed eccezione quanto i particolarismi delle cittadinanze nazionali (e poi della cittadinanza europea). La novità – o, se si preferisce, l'elemento di complicazione – è che questi antichi giochi devono ora fare i conti con una cultura politico-giuridica e con una rappresentazione dei diritti e della sovranità che proprio a partire dal secondo dopoguerra vanno incontro a rilevanti cambiamenti.

Si diffonde la convinzione di poter attribuire diritti all'essere umano come tale. La tesi, dominante nell'Otto-Novecento, della dipendenza dei diritti dallo Stato viene rovesciata: non già i diritti dipendono dalla volontà dello Stato, ma è lo Stato che trae la sua legittimità dal riconoscimento dei diritti. Sono i diritti (i diritti che la Dichiarazione ONU del '48 presentava come diritti dell'uomo) ad essere assunti anche come il fondamento delle nuove democrazie costituzionali, che dovranno governare dando ad essi una piena e capillare attuazione.

Fra i diritti umani proclamati dalla Dichiarazione Onu del '48 due articoli, l'art. 13 e l'art. 14, hanno a che fare con il nostro problema. L'art. 13 (secondo comma) recita che «ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese» e l'art. 14 sancisce il diritto di asilo affermando che «ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni». La libertà di movimento sembra assicurata. Si aggiungano ai diritti formulati dalla Dichiarazione del '48 la Convenzione di Ginevra, la creazione, nel 1951, dell'*United Nations High Commission for Refugees*, e infine la proliferazione di documenti e di organismi internazionali deputati alla tutela dei diritti umani e avremo la non infondata impressione che mai in passato una così capillare attenzione era stata dedicata ai diritti dei soggetti.

Al contempo, però, la libertà di movimento riconosciuta nella Dichiarazione del '48 deve in concreto fare i conti con un sistema geopolitico che trova ancora negli Stati una nervatura essenziale. Il diritto internazionale continua a considerare la sovranità dello Stato un principio basilare e a riconoscere a ogni Stato sovrano il diritto di controllare l'accesso al territorio su cui si esercita la sua sovranità. I confini non sono saltati. Si tenga inoltre presente una singolare omissione imputabile alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, del '48. Essa sancisce il diritto di qualsiasi cittadino di uscire dal proprio paese e di rientrarvi, ma non prevede il diritto ad essere accolto in un alcun altro luogo. È facile intendere come questa asimmetria nella formulazione del diritto al libero movimento nello spazio apra un notevole varco al potere di controllo degli Stati e faciliti una tendenza facilmente constatabile:

la tendenza non già all'indebolimento dei confini, ma al loro irrigidimento e, vorrei dire, alla loro (anche simbolica) drammatizzazione²⁴.

Gli Stati non sono superati, i confini non si sono dissolti e non è scomparsa la logica della contrapposizione fra il 'dentro' e il 'fuori', fra i soggetti appartenenti a una determinata comunità politica e i soggetti 'esterni'. Si dirà: gli Stati non sono più entità autosufficienti. In particolare, in Europa molti Stati sono ormai membri di un organismo – l'Unione Europea – che li include e limita la loro, un tempo assoluta, sovranità. E dell'ordinamento giuridico europeo fanno parte organi giurisdizionali che operano a tutela dei diritti umani, non solo dei cittadini europei ma anche dei migranti. Al contempo però la dialettica fra l'interno e l'esterno tende a riproporsi nel nuovo spazio europeo e torna l'immagine della città assediata dai barbari: tende insomma a riproporsi anche per l'Unione Europea il conflitto fra l'universalismo dei diritti umani e il particolarismo degli interessi spazialmente e socialmente 'localizzati'.

Tendono quindi a presentarsi negli ultimi decenni (a partire dal secondo dopoguerra) fenomeni in buona parte già sperimentati: da un lato, l'oscillazione, in ragione delle variabili esigenze socio-economiche, fra tolleranza e rigorismo nella gestione delle politiche migratorie e, dall'altro lato, il ricorso all'argomento della sicurezza, che, già privilegiato nella tradizione otto-novecentesca per reclamare l'irrigidimento dei confini e il controllo dei movimenti migratori, sta di nuovo ottenendo notevoli successi e sta divenendo una componente importante del nostro discorso pubblico.

Il valore della sicurezza – uno dei fini determinanti, da Hobbes in poi, per la legittimazione della sovranità – è stato sottoposto a una crescente 'assolutizzazione', è stato svincolato da un'analisi razionale e comprovabile del pericolo ed è divenuto uno schema previo, una struttura mentale attraverso la quale organizzare il modo di pensare e di vivere. Frutto di questa ossessione securitaria è la costruzione del nemico e la sua criminalizzazione. Antiche e sempre risorgenti figure opposizionali – il 'dentro' e il 'fuori', il cittadino e lo straniero, il membro affidabile della comunità

²⁴ Cfr., per un'accurata analisi della situazione francese, Gérard Noiriel, *Réfugiés et sans-papiers. La République face au droit d'asile. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1998. Un'interessante ricostruzione storico-teorica in Fabrizio Mastromartino, *Il diritto di asilo. Teoria e storia di un istituto giuridico controverso*, Torino, Giappichelli, 2012. Cfr. anche Jérôme Valluy, *La metamorfosi dell'asilo in Europa*, in Salvatore Palidda (a cura di), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Milano, Agenzia X, 2009, pp. 44-54; Giulia Gianfagna, Rossella Urru, Lorenzo Vianelli, *Il rifugio: diritto o privilegio?*, in *I confini dei diritti. Antropologia, politiche locali e rifugiati*, a cura di Gustavo Gozzi e Barbara Sorgoni, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 21-35.

e il pericoloso nemico – trovano una nuova formulazione e un nuovo smalto. Il nemico deve restar fuori dalla cerchia delle mura e, se supera lo sbarramento e penetra nella cittadella, resta comunque un nemico: diviene un nemico ‘interno’. Questi stereotipi non si esauriscono nelle chiacchiere di un *talk show*, ma generano comportamenti, suggeriscono azioni di governo, interventi legislativi, addirittura nuove teorie penali: ha avuto qualche successo, in tempi recenti, ciò che è stato chiamato ‘il diritto penale del nemico’, l’idea di un intervento repressivo misurato sulle diverse figure del membro rispettabile della comunità e dell’estraneo inaffidabile, nemico potenziale o attuale.

È in questo quadro che deve essere collocato l’odierno impiego di misure detentive nel controllo dei movimenti migratori²⁵. Nemmeno in questo caso siamo di fronte a una novità assoluta, dal momento che nel corso dell’Ottocento e del Novecento si è fatto ricorso a strumenti di ‘concentrazione’ dei migranti in luoghi collocati ai margini del territorio nazionale con l’intenzione di esercitare un’azione di ‘filtro’ che impedisse l’ingresso di migranti ‘indesiderabili’. La creazione (in Italia e in tutto l’Occidente) di Centri di detenzione in anni recenti è comunque un evento la cui rilevanza per la comprensione dell’attuale fase di sviluppo delle odierne democrazie non può essere sottovalutata²⁶.

Per un’analisi ravvicinata di questo tema non posso che rinviare agli interventi dedicati in questo volume al tema dei Centri di identificazione e di espulsione. Mi limiterò quindi ad accennare ad alcuni profili di carattere generale.

²⁵ Cfr. Alessandra Sciarba, *Campi di forza. Percorsi confinati di migranti in Europa*, Verona, Ombre Corte, 2009; Daniel Wilsher, *Immigration Detention. Law, History, Politics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012; Giuseppe Campesi, *La detenzione amministrativa degli stranieri. Storia, diritto, politica*, Roma, Carocci, 2013.

²⁶ Cfr. Jérôme Valluy, *La nouvelle Europe politique des camps d’exilés: genèse d’une source élitare de phobie et de répression des étrangers*, in «Cultures & Conflits», 57 (2005) (*L’Europe des camps*), pp. 13-69; Iside Gjergji, *Espulsione, trattenimento, disciplinamento. Il ruolo dei CPT nella gestione della forza lavoro clandestina*, in «DEP», 5-6 (2006), pp. 97-119; Catherine Dauvergne, *Making People Illegal. What Globalization means for Migration and Law*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008; Carl Levy, *Refugees, Europe, Camps/State of Exception: “Into the Zone”, the European Union and Extraterritorial Processing of Migrants, Refugees, and Asylum-Seekers (Theories and Practice)*, in «Refugee Survey Quarterly», 29, 1 (2010), pp. 92-119; Nicholas De Genova, Nathalie Peutz, *The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, Durham (N.C.), Duke University Press, 2010; Mathilde Darley, *Le pouvoir de la norme. La production du jugement et son contournement dans les lieux d’enfermement des étrangers*, in «Déviance et société», 34, 2 (2010), pp. 229-239; Mountz et al., *Conceptualizing Detention: Mobility, Containment, Bordering, and Exclusion*, in «Progress in Human Geography», 37, 4 (2012), pp. 522-541; Caterina Mazza, *La prigionia degli stranieri. I Centri di Identificazione e di Espulsione*, Roma, Ediesse, 2013; Izabella Majcher e Clément de Senarclens, *Discipline and Punish? Analysis of the Purposes of Immigration Detention in Europe*, in «AmeriQuests», 11, 2 (2014), pp. 1-20.

Un punto interessante riguarda la funzione dei Centri: che si presentano come strumenti capaci di 'mettere ordine', presidiare i confini, includere gli aventi diritto ed escludere gli irregolari. In realtà, secondo un parere largamente condiviso, l'incidenza dei Centri sulla gestione dei movimenti migratori è modestissima e la loro funzione effettiva è diversa da quella manifesta e conclamata²⁷. Sembra dunque di assistere a una sorta di doppio regime, che conosce solo parziali e saltuari punti di contatto: da un lato, una massa di migranti 'irregolari' ampiamente utilizzati nella produzione di beni e servizi e, dall'altro lato, una minoranza di soggetti solo occasionalmente 'intercettati' e colpiti da una detenzione che si presenta come una misura 'amministrativa'.

Data la sproporzione conclamata fra ciò che i Centri dicono di fare e ciò che effettivamente fanno, è ragionevole ipotizzare che la loro funzione primaria venga esercitata, più che nell'effettivo governo dei fenomeni migratori, sul terreno della comunicazione sociale e si risolva nell'invio di messaggi, espliciti ed impliciti, tanto ai membri a pieno titolo della comunità nazionale quanto agli ospiti 'regolari' o 'irregolari'.

Nei confronti dei cittadini, i Centri possono svolgere una funzione 'rassicurante' se presentati come una prova tangibile della perdurante forza dello Stato; di uno Stato che si mostri ancora capace di proteggerli dalle insidie dei nuovi nemici, proprio nel momento in cui i processi di globalizzazione e la contrazione del *welfare* stanno minando le basi del patto sociale. Nei confronti dei migranti, i Centri possono valere come monito della loro fragilità giuridica e sociale, in modo da scoraggiarne eventuali velleità ribellistiche, mentre rendono esplicita e pubblica la condizione di 'irregolarità' dei soggetti raggiunti dal provvedimento detentivo. La stessa esistenza dei 'Centri' contribuisce a rafforzare l'associazione – enfatizzata dalla retorica 'securitaria' – fra emigrante e nemico. Conviene *en passant* ricordare che il Centro di Guantánamo – assunto alla celebrità per la sua funzione di strumento di lotta al nemico 'terrorista' e legittimato dal consueto argomento della necessità e dell'urgenza – era nato come strumento di controllo dell'immigrazione 'clandestina'. Tenendo presente dunque, congiuntamente, le funzioni 'effettive' e le funzioni 'manifeste', è ragionevole concludere che i Centri operino in sintonia con una politica che, come ha scritto Emilio Santoro²⁸, si propone non tanto di governare e

²⁷ Cfr. Caterina Mazza, *La prigionia degli stranieri*, pp. 130-31.

²⁸ Cfr. Emilio Santoro, *La fine della biopolitica e il controllo delle migrazioni: il carcere strumento della dittatura democratica della classe soddisfatta*, in *Migrazioni, frontiere, diritti*, a cura di Paolo Cuttitta e Fulvio Vassallo Paleologo, Napoli, Edizioni Scientifiche

di disciplinare i soggetti, quanto di selezionarli in funzione del mercato e delle nuove, post-fordiste, modalità produttive, limitandosi a ‘controllare’ dall’esterno gli esclusi²⁹.

Oltre alla discrasia fra ciò che dicono di fare e ciò che fanno, i Centri mostrano un’altra singolare anomalia, nel momento in cui inducono a presentare il ‘trattenimento’ dei migranti da essi organizzato come una semplice misura ‘amministrativa’. Che però possa esservi una ‘detenzione amministrativa’ in una democrazia costituzionale, che eredita il garantismo dello Stato di diritto ottonevicesimo e lo rafforza facendo leva sull’assolutezza dei diritti umani, sembra una tesi francamente avventurosa.

Siamo di fronte, ancora a una volta, a un conflitto fra i principi e la prassi, fra la norma e l’eccezione. È un gioco tutt’altro che inedito, bensì ampiamente sperimentato nelle politiche migratorie otto-novecentesche. Se però, prima della svolta del secondo dopoguerra, gli argomenti giuridici impiegabili a sostegno dei migranti erano piuttosto deboli, dato il dogma dell’assoluta sovranità statale, nel corso del secondo Novecento, con il successo planetario dei ‘diritti umani’, emerge in piena luce il contrasto fra il carattere neo-dispotico delle attuali politiche migratorie e delle ideologie securitarie e le norme basilari delle democrazie costituzionali.

Alla luce dei principi di legalità costituzionale i Centri si presentano come luoghi dell’eccezione, «anticamere del diritto e dei diritti», come scrive Luciano Nuzzo³⁰, strumenti di contenimento di soggetti deprivati di diritti fondamentali ed esposti alla spersonalizzazione e alla stigmatizzazione. Da questo punto di vista, i Centri mostrano tratti caratteristici della tradizione concentrazionaria novecentesca (e, più in generale, delle istituzioni che Erving Goffman ha chiamato ‘totali’³¹). Sarebbe tuttavia fuorviante vedere nei soggetti trattenuti nei Centri gli eredi disperatamente inerti del *Muselmann* di Primo Levi e conviene piuttosto registrare i tentativi di

Italiane, 2006, pp. 293-321; Emilio Santoro, *La cittadinanza esclusiva: il carcere nel controllo delle migrazioni*, in *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, a cura di Thomas Casadei e Lucia Re, vol. II, *Discriminazione razziale e controllo sociale*, a cura di Lucia Re, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, pp. 44-68.

²⁹ Sul nesso fra il sistema della detenzione amministrativa e il mercato del lavoro cfr. le interessanti considerazioni di Sandro Mezzadra e Brett Neilson, *Confini e frontiere*, pp. 182 ss., pp. 201 ss.

³⁰ Cfr. Luciano Nuzzo, *Le anticamere del diritto. Ordine politico ed eclissi della forma giuridica*, Lecce, Pensa, 2008.

³¹ Erving Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell’esclusione e della violenza* (1961), Torino, Einaudi, 2003.

resistenza, individuale e collettiva³², che, sia pure sporadicamente e con fatica, prendono a manifestarsi, trovano interlocutori e addirittura ottengono anche qualche risultato (penso a qualche decisione della Corte europea dei diritti dell'uomo e della Corte costituzionale).

Certo, è difficile immaginare un rapido trionfo dei diritti e delle garanzie. Stiamo assistendo a un nuovo allargamento verso il basso della stratificazione sociale preesistente³³: viene a formarsi, in una versione debitamente aggiornata, un 'esercito industriale di riserva', composto da individui giuridicamente deboli (perché 'irregolari'), privi di reti di protezione e ulteriormente indeboliti dallo stigma della diversità 'etnico-culturale'. È l'esistenza di questa classe di soggetti a introdurre una nuova frattura sociale e ad aprire un fronte di inclusione-esclusione che le lotte ottonecentesche e l'affermarsi delle democrazie costituzionali sembravano aver superato³⁴. In una situazione siffatta, le possibilità che questa vecchia-nuova classe subalterna riesca a mettere in discussione gli attuali assetti socio-economici sembrano esigue. Nemmeno però è impensabile che trovino diffusione e visibilità crescente azioni di resistenza e istanze di riconoscimento. E in questo caso i diritti possono tornare a giocare il ruolo retorico e politico esercitato in tanti conflitti ottonecenteschi: quello di presentarsi, al contempo, come strumenti di una più eguale distribuzione delle risorse e come ostacoli all'incontrollato dispiegarsi dei poteri.

³² Cfr. *La normale eccezione. Un anno di lotte migranti in Italia*, a cura di Felice Mometti e Maurizio Ricciardi, Roma, Ed. Alegre, 2011.

³³ Cfr. Camillo Boano, *L'icona campo: chiave di lettura del presente*, in *Città nude. Iconografia dei campi profughi*, a cura di Camillo Boano e Fabrizio Floris, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 22-49.

³⁴ Cfr. Étienne Balibar, *Uprisings in the Banlieues*, in «Constellations», XIV, 1 (2007), pp. 47-71. Cfr. anche Id., *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

DEMOCRAZIA E CONFLITTI

Occorrerebbe scrivere una dettagliata storia della democrazia moderna per cogliere il nesso che essa intrattiene con il tema e con l'esperienza del conflitto. Non potrò farlo, ovviamente, e mi limiterò a ricordare, di questo complesso processo storico, qualche passaggio, per tentare di capire in che modo la dimensione del conflitto appaia intimamente legata con la formazione e con lo sviluppo della democrazia moderna.

1. *Dalla democrazia 'rifiutata' alla democrazia 'progettata'*

Come sappiamo, l'ingresso del concetto di democrazia nella pubblicistica moderna non ha niente di trionfale. Pesava sulla democrazia un'ipoteca di durata secolare: l'immagine antica (platonica e anche, in diverso modo, aristotelica) della democrazia come di un regime squilibrato; un regime identificato con il predominio di una parte, ancorché maggioritaria, incapace di garantire un governo equilibrato e giusto per la comunità nel suo complesso. Le eccezioni a questa tenacissima *opinio communis* sono poche: la più luminosa si trova nelle pagine dell'eretico Spinoza.

Nelle stesse rivoluzioni di fine Settecento la parola d'ordine non è democrazia: è rappresentanza o, più esattamente, repubblica rappresentativa. Il meccanismo della rappresentanza appare la grande scoperta del momento: grazie alla rappresentanza, per Paine, uscirà dalla rivoluzione americana la nuova Atene del mondo moderno; per Adams, impegnato in una titanica ricognizione dei regimi antichi e medievali, è la rappresentanza il salto di qualità che potrà dispensare la nuova repubblica dalle crisi che hanno decretato la fine della repubblica antica.

Perché la rappresentanza può sortire questo benefico effetto? Perché fa leva sul consenso dei cittadini, che scelgono i loro rappresentanti e possono in qualche misura identificarsi con essi, ma anche perché sancisce una distanza incolmabile fra i rappresentati e i rappresentanti: quella distanza che trova una sua precoce ed emblematica formulazione nel famoso discorso di Burke, quando egli assicurava ai cittadini di Bristol che, se pur fosse stato eletto da loro, sarebbe stato non il loro

P. Costa, *Democrazia e conflitti*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. IV. *Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 188-202.

megafono, ma la voce della nazione¹. Il meccanismo rappresentativo non confonde, ma differenzia e fissa rigorosamente i distinti ruoli dei cittadini e dei governanti e in questo modo mette al riparo il governo dalle agitazioni della massa. Si legga il famoso saggio di Madison, il n. 10 del «Federalist»². La società è divisa in gruppi cementati da passioni e interessi contrapposti. È inevitabile che si creino coalizioni che Madison chiama ancora con l'antico nome di 'fazioni'. Le fazioni non possono essere eliminate, ma devono essere tenute a freno: esse, infatti, finiscono per distruggere la repubblica se non viene creata una distanza di sicurezza fra la massa e l'élite, se non vengono neutralizzate le pulsioni *immediate* dei molti per mezzo di una complessa rete di *mediazioni*; e lo strumento principe della mediazione è appunto la rappresentanza.

Potremmo dire allora: il motto delle rivoluzioni di fine Settecento è la 'rappresentanza' *contro* la 'democrazia'. In realtà, le cose sono più complicate. Se la democrazia viene fatta coincidere con il potere immediato della massa (quella maggioranza della popolazione che, come scriveva Aristotele, è composta per l'appunto dai non proprietari), essa è un antonimo della repubblica rappresentativa. È però la democrazia condannata ad essere identificata con la democrazia antica, con quella democrazia che, sprovvista ancora della felice invenzione della rappresentanza, non poteva che prevedere il potere immediato del popolo? Lentamente si fa strada una convinzione diversa: la democrazia moderna, il potere del *demos* nel grande Stato americano o francese, non può esprimersi nelle forme congeniali all'antica polis. Come scrive Sieyès, non può esistere un'agorà per l'intera nazione francese. La democrazia moderna è necessariamente rappresentativa. Condorcet si muove sulla stessa lunghezza d'onda ed è uno dei primi a impiegare un'espressione destinata a durevole fortuna: la democrazia rappresentativa. La democrazia moderna è una democrazia rappresentativa³.

Certo, non tutti convergono su questa tesi: si pensi a Rousseau e al suo famoso e acuto attacco al dispositivo della rappresentanza (un'istituzione 'feudale', come egli scrive). E se nel secondo Settecento troviamo la matrice della democrazia rappresentativa, in quello stesso contesto troviamo, nel *Contrat social*, anche i germi di una critica a quella forma di democrazia in difesa del potere immediato e non

¹ E. Burke, *Speech to the Electors of Bristol* (3 Nov. 1774), in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Bohn, 1854-56, vol. 1, pp. 446-48.

² A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *The Federalist, with Letters of "Brutus"* (Terence Ball ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 101-102.

³ Cfr. N. Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2007.

rappresentabile del *demos*; una critica che raggiunge Marx (lettore e memore di Rousseau nel suo elogio della Comune) e percorre l'Ottocento e il Novecento. È però anche vero che la democrazia nel XIX e nel XX secolo è stata principalmente progettata e realizzata come democrazia rappresentativa. È un fronte compatto che a fine Settecento, di là e di qua dall'Atlantico, vuole il governo rappresentativo. È in questo contesto che la democrazia si libera delle antiche ombre e fa il suo ingresso nel discorso pubblico della modernità. Il fondamento su cui riposa coincide con il quadro dei principî dai quali dipende la legittimità della rappresentanza: la libertà dei soggetti e la loro eguaglianza giuridica. Se ciò è vero, allora la democrazia moderna, *in statu nascenti*, evoca un largo consenso, non un acuto conflitto.

In realtà, è sull'onda di un duplice conflitto che la democrazia entra nella modernità. Essa presuppone, in primo luogo, un processo rivoluzionario: quella rivoluzione che, in Francia, intende introdurre un'epocale frattura, gettarsi alle spalle un regime che prenderà a essere chiamato *ancien* e creare un mondo profondamente rinnovato. I diritti rivendicati dal fronte rivoluzionario sono innanzitutto (soprattutto in Europa) diritti contro: vengono formulati nel vivo di un conflitto e ne divengono importanti pedine; vengono usati come strumento di delegittimazione dell'antico ordine, prima ancora che come momento del nuovo processo costituente. Il termine 'democrazia', che lentamente trova un suo posto nel lessico della rivoluzione, nasce in questo clima e trattiene (vorrei dire geneticamente) lo spirito del conflitto entro il quale esso prende a circolare.

Il conflitto forse più importante si delinea però all'interno dello schieramento rivoluzionario e coincide con l'interpretazione dei pur condivisi principi ispiratori della rivoluzione stessa: a partire dal decisivo (e incandescente) principio di eguaglianza⁴. È nella portata da assegnare all'eguaglianza che, già negli anni della rivoluzione, si delineano in filigrana le alternative che continueranno a condizionare il discorso pubblico e i conflitti politici del secolo successivo.

Mi limito a richiamare schematicamente i temi del conflitto, entrambi di portata decisiva. Il primo tema è, per così dire, interno al concetto stesso di democrazia rappresentativa e si manifesta già negli anni rivoluzione. Torna a proporsi, anche nei dibattiti rivoluzionari, nonostante lo slancio egualitario, l'antico e sempre nuovo problema della differenziazione fra i soggetti. È un problema che emerge direttamente dal rapporto fra rappresentati e rappresentanti. La rappresentanza

⁴ Cfr. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989; P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

ambisce a svolgere una funzione preziosa: quella di selezionare i migliori, i pochi eccellenti cui affidare il governo dei molti. I pochi allora rappresentano i molti in quanto scelti da questi, ma se ne differenziano in quanto collocati in una posizione di supremazia, che il meccanismo rappresentativo deve essere in grado di cogliere e valorizzare.

Valga come indizio di questa preoccupazione un particolare ‘tecnico’ di non trascurabile importanza: il fatto che il suffragio, ancorché inusitabilmente largo per l’epoca (anche secondo le regole della costituzione del 1791) era comunque un suffragio a doppio turno: i molti eleggono i pochi e i pochi eleggono i pochissimi, nell’aspettativa che la moltiplicazione dei filtri dia maggiori garanzie sull’efficacia del meccanismo selettivo⁵.

La distanza dei pochi dai molti non deriva peraltro soltanto dalla loro eccellenza, ma dalla strutturazione stessa del meccanismo rappresentativo, fondata, come già aveva detto Burke e come Sieyès sancisce definitivamente, sull’indipendenza dei rappresentanti, sulla differenza ‘qualitativa’ che li separa dai rappresentati. Sieyès addirittura fa dei rappresentanti una vera e propria ‘classe’ di professionisti, in omaggio al principio tipicamente moderno della divisione del lavoro sociale.

La rappresentanza quindi, per un verso, rinvia all’eguaglianza, ma, per un altro verso, sancisce differenze esistenti e ne crea di nuove, aprendo un fossato difficilmente colmabile fra elettori ed eletti. Si manifesta di conseguenza un campo di tensione destinato a segnare l’intera storia della democrazia otto-novecentesca: gli elettori sono sovrani, ma la loro sovranità si esaurisce nell’atto di designazione dei rappresentanti.

Il secondo tema del conflitto è collegato a un principio largamente condiviso nel fronte rivoluzionario: la legittimità del governo dipende dal consenso e l’espressione del consenso coincide con l’esercizio del diritto di voto. Questo nesso – legittimazione-consenso-suffragio – è destinata a percorrere l’intera storia della democrazia otto-novecentesca e aveva avuto una sua precocissima ancorché effimera manifestazione nella pubblicistica *leveller*. Prendere sul serio il nesso legittimazione-consenso-suffragio significa affermare che l’obbedienza è dovuta solo là dove tutti i cittadini hanno la possibilità di scegliersi i loro rappresentanti⁶. È questo il fulminante argomento impiegato nei dibattiti di Putney da Rainborough; un argomento continuamente impiegato nella pubblicistica democratica successiva.

⁵ Cfr. B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, Paris 1995.

⁶ *I dibattiti di Putney in Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, a cura di V. Gabrieli, Torino, Einaudi, 1956, p. 68,

Questo argomento, riproposto nel clima della rivoluzione, suggerisce un'interpretazione radicale dell'eguaglianza: l'eguaglianza come un rullo compressore capace di azzerare le discriminazioni. Sul terreno politico-giuridico questo programma si traduce nel suffragio universale: assicurare a tutti i soggetti l'eguale titolarità dei diritti politici (a partire dal diritto di scegliere i propri rappresentanti).

La democrazia assume dunque i tratti di un regime rappresentativo fondato sul suffragio universale. È però proprio su questo punto che divampa il conflitto all'interno dello schieramento rivoluzionario: si pensi all'attacco di Robespierre alla costituzione del '91 e alla distinzione, proposta da Sieyès, fra cittadini attivi e passivi. Emerge una contrapposizione che resta al fondo dei dibattiti ottocenteschi. È una contrapposizione alimentata non solo, come è ovvio, da interessi legati alla distribuzione del potere e della ricchezza, ma anche da convinzioni antropologico-politiche tanto diffuse quanto radicate, che, come convinzioni preve, come pregiudizi, incidono sulla visione dell'eguaglianza. Tutti i soggetti sono eguali: ma i soggetti pienamente umani, i soggetti per eccellenza o antonomasia, sono i soggetti proprietari, maschi, bianchi, adulti. È all'interno di questa (pre-definita) classe di soggetti che vale il principio di eguaglianza. Al contrario, pretendere di azzerare le differenze in nome dell'eguaglianza significa compromettere la possibilità di un regime stabile ed equilibrato.

Contenere l'eguaglianza e quindi la democrazia: è questa la parola d'ordine dominante (anche se interpretata con inflessioni più o meno intransigenti) nella Francia, e nell'Europa, del primo Ottocento: la democrazia è il suffragio universale e concedere il suffragio universale significa introdurre il germe della dissoluzione di un ordine fondato sulla libertà e la proprietà. Occorrerà la spregiudicata intelligenza di Tocqueville per affermare la compatibilità (pur con tutte le difficoltà e i distinguo necessari) fra la libertà-proprietà e la democrazia; occorrerà la rivoluzione del '48 per arrivare in Francia al suffragio universale maschile. Ma siamo ancora nel bel mezzo di una storia che continua in tutta Europa, con tempi e modalità evolutive diverse a seconda dei paesi, nell'Ottocento e nel Novecento.

È una storia ricchissima di episodi, ma al contempo singolarmente omogenea, se si guarda al repertorio di argomenti che continuano a fronteggiarsi nel discorso pubblico: da un lato il voto come appannaggio del censo e del genere maschile, dall'altro lato una declinazione dell'eguaglianza che vede nel suffragio universale la sua prima e irrinunciabile realizzazione. È intorno a questa elementare alternativa

che divampano numerosissimi conflitti, dove le parti contendenti condividono almeno un assunto: la decisiva importanza della materia del contendere.

Che cosa si attendono dalla democrazia i suoi sostenitori? L'obiettivo più evidente è una diversa distribuzione del potere, fondata sulla possibilità che le masse avrebbero di scegliere i loro rappresentanti. L'aspettativa è però anche più ambiziosa: l'aspettativa che un regime democratico proceda a una diversa distribuzione delle risorse e promuova una campagna di riduzione delle diseguaglianze non solo giuridiche, ma anche economiche. I due profili sono manifestamente congiunti nelle prime grandi manifestazioni di massa della storia europea: il cartismo in Inghilterra. Nella Francia alla vigilia del '48 i difensori della democrazia si attendono dal suffragio universale l'instaurazione di una repubblica "politica e sociale". È ancora e sempre in gioco l'eguaglianza: ma l'aspirazione all'eguaglianza acquisisce un'inflexione ulteriore e più ampia che deriva dalla spaccatura (economica, sociale e politica) prodotta dalla proprietà: la lotta per la democrazia è al contempo l'attesa di un ordine nuovo che modifichi gli esistenti rapporti di forza.

Non è nemmeno da sottovalutare un'altra componente della tenace lotta per i diritti politici eguali; una lotta segnata da dure repressioni e da tenaci resistenze (si pensi ad esempio alla lunga e drammatica vicenda del suffragismo in Inghilterra): è importante, prima ancora dell'effettiva conquista dei diritti, l'azione (individuale e collettiva) intrapresa per esigerli. La rivendicazione dei diritti può essere interpretata attribuendo ad essa un'ulteriore valenza: intendendola come una vera e propria lotta per il riconoscimento (nel senso fichtiano e hegeliano del termine)⁷. Lotta per i diritti eguali e lotta per il riconoscimento si implicano a vicenda ed entrambe si proiettano nel futuro: solo in una società futura, profondamente diversa dall'attuale, sarebbe stata rimossa quella condizione di minorità che separava una classe di cittadini dall'intera nazione facendo del proletariato – come scriveva Marx – «una classe della società civile che non è una classe della società civile»⁸.

La democrazia dunque compare in Europa sull'onda di conflitti che la assumono come la loro posta in gioco e la pretendono come tramite di un ordine diverso e

⁷ A. Pizzorno, *Risposte e proposte*, in D. Della Porta, M. Greco, A. Szokolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 210 sgg.; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002; A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2007.

⁸ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 200-201.

migliore. È il conflitto che fa di essa uno strumento di delegittimazione dell'ordine esistente e la presenta come un'alternativa possibile e raccomandabile. Lotte per i diritti, lotte per l'eguaglianza e per l'emancipazione dalle discriminazioni, lotte per il riconoscimento: è da questa matrice conflittuale che l'immagine della democrazia trae origine e senso. In quanto momento del conflitto, la democrazia mantiene per lungo tempo, in Europa, due caratteristiche: in primo luogo, essa riposa sulla convinzione che l'allargamento del suffragio comporti un effettivo *empowerment* di quei 'soggetti senza qualità' che il liberalismo 'classico' voleva tenere fuori dalla porta; in secondo luogo, la democrazia ha una valenza essenzialmente progettuale, è proiettata nel futuro. Questa peculiare declinazione temporale della democrazia è ovviamente rafforzata nei periodi e nei paesi nei quali il regime esistente non prevede il suffragio universale, ma è di per sé una caratteristica, per così dire genetica, della democrazia moderna: che nasce nella koselleckiana *Sattelzeit* ed è tramite ed espressione di quella complessiva trasformazione del senso del tempo che, fra Sette e Ottocento, legge il passato e il presente in funzione di un futuro che l'azione umana è in grado di plasmare e accelerare. Priva di consistenti e diffuse realizzazioni, la democrazia in Europa, nell'Ottocento, è assai più un progetto che un regime; un progetto tanto intensamente avversato quanto difeso.

2. Dalla democrazia 'realizzata' alla 'crisi' della democrazia

La democrazia come *empowerment* delle masse e la democrazia come slancio progettuale verso il futuro: questi profili, caratteristici di un'immagine di democrazia largamente circolante nella prima metà dell'Ottocento, cominciano a mostrare qualche incrinatura nella seconda metà del secolo.

Che il suffragio universale basti a provocare le profonde trasformazioni socio-politiche, rispettivamente, temute e auspiccate dalle parti contendenti (dalle classi socialmente e politicamente dominanti e dalle classi subalterne) prende a essere tanto meno scontato quanto più si diffondono in vari paesi europei (sia pure con gradualità e con cautela) gli esperimenti di allargamento del suffragio. L'esempio americano, già utilizzato da Tocqueville, porta acqua a questo mulino: la democrazia politica non è il tramite automatico di una radicale redistribuzione del potere e delle risorse. Tanto gli entusiasmi quanto i rigetti quarantotteschi nei confronti della democrazia sono ormai lontani. Valgano, a conferma, due indizi. Da un lato, le élites offrono una resistenza decrescente all'allargamento del suffragio o addirittura cominciano a

pensarlo come uno strumento di integrazione – di nazionalizzazione – delle masse (in un contesto nel quale appariva urgente poter contare su un loro almeno tendenziale lealismo, dati i crescenti rumori di guerra; e al medesimo scopo di ‘integrazione’ e ‘fidelizzazione’ delle masse erano finalizzati anche gli esperimenti del nascente Stato sociale). Dal lato opposto, nell’ambito del primo grande partito moderno – la Socialdemocrazia tedesca – e, a seguire, nei partiti socialisti che la assumono a proprio modello, divampa il dibattito, alimentato dalle critiche marxiane al formalismo della democrazia rappresentativa, sul ruolo della democrazia nel passaggio dal presente capitalistico al futuro socialista. Il dibattito è intenso e aperto a soluzioni opposte, ma è di per sé eloquente: che la democrazia possa essere uno strumento per l’*empowerment* delle masse non è più un’evidenza, ma è, nella migliore delle ipotesi, solo un’ipotesi di cui discutere.

Se poi guardiamo alla democrazia attraverso il prisma delle teorie circolanti fra Otto e Novecento il quadro è diverso, ma le critiche alla democrazia-progetto e alla democrazia-*empowerment* sono anche più severe. Nasce in Italia, nel seno di una nuova disciplina – la scienza politica – una nuova teoria della democrazia: la teoria che sarà detta ‘elitista’. Per Gaetano Mosca come per Vilfredo Pareto, se si studia la dinamica ‘effettuale’ (come avrebbe detto Machiavelli) dei processi socio-politici, non troviamo traccia dell’autonoma capacità di iniziativa politica del ‘popolo’, delle masse, ma registriamo il fenomeno opposto: il primato delle élites, il predominio dei pochi e l’obbedienza dei molti. Cambiano le forme giuridiche, cambiano le formule, gli schemi di legittimazione volta a volta impiegati, ma resta, sempre riconoscibile, il motore del processo: il ruolo dominante e trainante dell’élite. La democrazia rappresentativa non è un’eccezione: in essa, sembra che siano i molti a scegliere i pochi che li governeranno, ma in realtà avviene il contrario; una candidatura – scrive Mosca – è l’opera di «una minoranza organizzata che, come sempre, fatalmente e necessariamente s’impone alle maggioranze»⁹.

Il dominio delle élites è una tesi che Mosca enuncia come una legge generale della storia. Più interessanti per noi sono però le conclusioni più specifiche e mirate cui arriva negli stessi anni una linea di analisi che si concentra sul più rilevante fenomeno socio-politico del periodo: il partito politico e la sua recente evoluzione in partito di massa; un’evoluzione che negli Stati Uniti era in atto già da tempo. È infatti lavorando sul partito americano che James Bryce giunge alla conclusione che il

⁹ G. Mosca, *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare. Studii storici e sociali*, Palermo, Tipografia dello ‘Statuto’, 1884, p. 295. Cfr. E. Ripepe, *Mosca - Pareto - Michels*, Pisa, Pacini, 1974.

partito è il motore del processo politico e che entro il partito non sono i molti a contare, ma è un ristretto gruppo di politici di professione a gestire il potere. Sono essi che usano il partito come una complessa macchina organizzativa, gerarchicamente ordinata, e individuano i leader politici cui la massa si affiderà¹⁰. È ancora al partito politico americano che guarda Max Weber (anch'egli forte di una sua esperienza americana); ed è proprio Max Weber che stimola Robert Michels a studiare in questa prospettiva la socialdemocrazia tedesca. Ed è attraverso un'analisi minuziosa delle regole, della prassi, dell'organizzazione interna di questo partito che Michels ritiene di poter dimostrare il carattere gerarchico ed oligarchico del partito, che controlla e manipola una folla incapace di muoversi autonomamente. Oligarchico anziché democratico al suo interno, il partito socialista ha ormai cessato di sostenere la causa della democrazia anche nella sua effettiva azione politica, dal momento che, al di là delle roboanti dichiarazioni rivoluzionarie, agisce come una delle tante organizzazioni partitiche in reciproca competizione per accaparrarsi i voti degli elettori¹¹.

Memore di una siffatta analisi realistica della politica, Kelsen non esiterà a presentare il mito centrale della democrazia, il potere del *demos*, la sovranità del popolo, come un'ideologia lontanissima dalla realtà. Che il parlamento esprima la volontà dei sovrani elettori è solo una finzione legittimante: sono i pochi che comandano, non i molti se non attraverso un'immaginaria identificazione con i pochi. Certo, Kelsen si dedica a un elogio della democrazia rappresentativa: non però perché essa assicura la supremazia del *demos*, ma perché rende possibile (unico fra i vari regimi) un ricambio incruento della classe dirigente; rende trasparente la «lotta per il potere», ne fa «l'oggetto di una concorrenza pubblica», permette il ricambio dell'élite¹². Non siamo lontani dalle tesi di Schumpeter che nel 1942 contrappone alla dottrina che egli chiama 'classica' della democrazia, secondo la quale il sistema politico ruota intorno alla 'volontà del popolo', un approccio realistico, che sostituisce all'immagine demiurgica del popolo la descrizione di un'arena dove si svolge una (regolamentata) competizione fra leader rivali¹³.

Kelsen (e poi Schumpeter) sono difensori della democrazia. Ma la loro democrazia è ormai sideralmente lontana da quell'*humus* fatta di conflitti,

¹⁰ J. Bryce, *The American Commonwealth* (1888), New York-London, Macmillan, 1952.

¹¹ Cfr. F. Tuccari, *Capi, élites, masse. Saggi di storia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

¹² H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920-21, 1929²), in Id., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1981.

¹³ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, Etas Libri, 2001.

aspettative, rivendicazioni, progetti, tensioni verso il futuro di cui si era nutrita la democrazia sette-ottocentesca. Privata di questo terreno di coltura, la democrazia appare sempre più fragile: fondata sull'assunto dell'eguaglianza dei soggetti, essa rischia di essere travolta dal dilagare di dottrine e ideologie anti-egualitarie sempre più diffuse fra Otto e Novecento (si pensi alle declinazioni espansionistiche e aggressive del nazionalismo, alla diffusione del darwinismo sociale e delle teorie razziali). Il trionfo dei totalitarismi è una conferma e un gigantesco moltiplicatore di questi assunti tardo ottocenteschi e minaccia di essere la pietra tombale della democrazia.

In realtà, la democrazia sarebbe presto risorta dalle sue ceneri; e la risurrezione non sarebbe stata né semplice né indolore. La sua risurrezione ha alle spalle una guerra apocalittica e trae proprio dalla guerra, con apparente paradosso, alimento per trovare una nuova legittimazione, un insperato slancio verso il futuro e una rinnovata vitalità.

La guerra mondiale era innanzitutto una resa dei conti geopolitica fra le grandi potenze, ma era anche combattuta, dalle potenze alleate e poi dai movimenti di resistenza, in nome della democrazia: che non doveva essere però la timida democrazia anteguerra, ma il tramite di un nuovo ordine, capace di cancellare le antiche discriminazioni. Nascono, in Italia e in altri paesi, ordinamenti nuovi, che fanno tesoro delle poche ed effimere esperienze antecedenti (la costituzione di Weimar, la costituzione spagnola) e realizzano un tipo originale di democrazia: la democrazia costituzionale.

Cambiano numerosi contrassegni dell'immagine ottocentesca di democrazia. In primo luogo, cambia il rapporto fra il *demos* e i diritti fondamentali: questi ultimi acquisiscono uno statuto nuovo e originale; non sono più espressione dell'ottocentesca centralità dello Stato, ma valgono come fondamenti del nuovo ordinamento, che non possono essere modificati senza che la sua stessa struttura venga compromessa. I diritti fondamentali sono quindi un limite insuperabile per la sovranità del *demos*: sono diritti sottratti al conflitto delle politiche e all'arbitrio della politica, sono diritti, per usare il termine di Ferrajoli, indecidibili¹⁴.

In terzo luogo, i diritti essenziali per la democrazia non sono soltanto i diritti politici. Cessa la coincidenza della democrazia con la volontà del *demos*, realizzata attraverso l'esercizio del suffragio universale. Coessenziali alla democrazia

¹⁴ L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 15.

costituzionale sono i diritti civili, politici e sociali e vige per essi il principio che sarà detto della indivisibilità dei diritti.

In quarto luogo, e di conseguenza, l'eguaglianza nel nuovo ordinamento acquisisce una portata non solo giuridico-formale, ma anche sostantiva: l'eguaglianza investe l'impegno della repubblica a combattere le discriminazioni facilitando l'accesso di tutti al patrimonio economico e culturale della nazione. La nuova democrazia, in Italia e in Europa, è immersa in un progetto welfarista che avrebbe dovuto realizzare la libertà dal bisogno promessa da Roosevelt nel suo famoso discorso del 1941.

In quinto luogo, cambia l'idea stessa di *demos*. Il popolo non è concepito come un'unità monolitica, ma si presenta come la coesistenza di una pluralità di movimenti, gruppi, partiti diversi. Ed è proprio dall'intreccio competitivo e cooperativo delle componenti plurali del popolo che deve scaturire la sua volontà sovrana. È quindi il pluralismo la cifra della sovranità nella nuova democrazia.

In sesto luogo, è essenziale per la buona salute del nuovo ordinamento la partecipazione attiva dei cittadini alla vita della polis: una partecipazione che per i costituenti in Italia assume l'aspetto non solo di un diritto, ma anche di un dovere. È una partecipazione che non si esaurisce nell'esercizio del diritto di voto, ma deve essere il più possibile capillare e continuativa grazie alla mediazione dei partiti politici. Sono i partiti, per i costituenti, il dispositivo che permette il collegamento fra il popolo e le istituzioni di governo, fra il basso e l'alto, fra la massa e la classe dirigente, permettendo di superare il famoso attacco di Rousseau alla rappresentanza (grazie alla quale il popolo è libero soltanto nel momento del voto, e schiavo per l'intero periodo intermedio),

La democrazia post-totalitaria è una democrazia profondamente diversa dalle sue prefigurazioni ottocentesche: una democrazia non più progetto ma regime; una democrazia delineata da una costituzione e tradotta in ordinamenti che appaiono più solidi e durevoli della fragile ed effimera repubblica weimariana. Nella nuova democrazia costituzionale del secondo dopoguerra, tuttavia, almeno un elemento essenziale del discorso sette-ottocentesco della democrazia resta ancora vivo: la tensione verso il futuro. La tensione verso il futuro assume però un'espressione diversa dalla progettualità ottocentesca. Non si attende dal futuro un regime alternativo alla costituzione vigente; si attende dal futuro la realizzazione compiuta di una democrazia che la costituzione ha delineato, ma ha potuto solo promettere. La tensione verso il futuro prende quindi la forma di un'aspettativa concentrata

sull'attuazione della costituzione (e, per converso, si traduce nelle denunce della sua mancata attuazione – si pensi a Calamandrei, negli anni cinquanta,). Continua dunque il conflitto politico-sociale e continua il suo nesso con la democrazia: continua il senso che il conflitto possa essere il volano della democrazia; salvo che la democrazia, nella cornice della nuova costituzione, appare, sì, declinata al futuro, ma identificata non con un'alternativa al regime esistente, bensì con la sua piena attuazione, con il pieno mantenimento delle 'promesse' costituzionali.

Si sviluppa dunque (in Italia e in altre zone d'Europa), dopo la catastrofe della guerra, una nuova democrazia: che raccoglie le istanze dei progetti ottocenteschi, li racchiude in una nuova formula costituzionale e li affida, per la loro realizzazione, al futuro. Certo, il futuro della democrazia delineata nel secondo dopoguerra non è fra i più facili. Limitando il nostro sguardo all'Italia, nel clima della guerra fredda e della contrapposizione geopolitica fra Occidente e Oriente, e, in Italia, fra Democrazia Cristiana e Partito Comunista, la situazione non sembra fra le più favorevoli allo sviluppo della democrazia costituzionale. E tuttavia ciò non ha impedito che la democrazia nel suo complesso, nel primo trentennio repubblicano, abbia ottenuto rilevanti successi, pur nel mezzo di conflitti, battute di arresto e rischi di involuzione. L'esigenza di partecipazione è stata vivace e ha investito le aree più diverse della vita sociale: la scuola, i luoghi di lavoro, le comunità locali, i quartieri, e persino una formazione sociale fortemente conservatrice come la famiglia.

Nel primo trentennio (a cifra tonda) dell'Italia repubblicana (ma l'osservazione potrebbe essere estesa ad altre zone d'Europa) sembra essere ancora attivo una sorta di circolo virtuoso fra conflitto e democrazia: sembra essere ancora diffusa l'aspettativa che i conflitti abbiano come posta in gioco un'estensione e una migliore realizzazione della democrazia. Le cose prendono a cambiare con il diffondersi di fenomeni che, dagli anni ottanta a oggi, mettono in questione profili importanti della democrazia costituzionale progettata nel secondo dopoguerra. Mi limito a una scarna elencazione di punti critici, senza poterli analizzare da vicino.

In primo luogo, la democrazia, nel suo intero percorso storico, ha giocato le sue carte nei confini dello Stato nazionale. Certo, le lotte per l'eguaglianza e per i diritti avevano un respiro ideale sovranazionale, ma l'arena entro la quale la partita veniva giocata era di fatto delimitata dai confini dello Stato. Ed era lo Stato, che, una volta democratizzato, avrebbe permesso la realizzazione di un ordine di cittadini 'eguali'. Nel secondo Novecento, si rende evidente per tutti l'indebolimento delle sovranità nazionali a fronte del potere incontrollato dei poteri economici globali e decresce

corrispettivamente la fiducia nella capacità dello Stato di mantenere le impegnative promesse della democrazia costituzionale.

Certo, nell'Europa occidentale e centrale, gli Stati non sono l'unico 'ambiente' nel quale si gioca la partita della democrazia, dal momento che è andato faticosamente avanti il processo di contenimento delle sovranità nazionali e di inclusione degli Stati nell'Unione Europea. L'Unione Europea potrebbe offrire ai cittadini europei quel surplus di protezione che i singoli Stati non sono più in grado, da soli, di fornire. Il punto è però che la sua capacità di compensare le insufficienze dei singoli Stati nel rafforzamento della democrazia sembra modesta.

Versa in crescenti difficoltà, nei singoli Stati come nell'orbita europea, uno dei contrassegni essenziali della democrazia costituzionale del secondo dopoguerra: l'impegno redistributivo delle istituzioni e la realizzazione dei diritti sociali. La tradizione welfarista viene scalzata a vantaggio di un'ideologia politico-economica di ispirazione neo-liberale, insofferente nei confronti della mano pubblica, dei suoi controlli e delle sue politiche redistributive. È una crisi che non può non ripercuotersi sul modello della democrazia costituzionale. Un carattere costitutivo di quella democrazia è infatti il principio dell'indivisibilità dei diritti: è con 'tutti' i diritti (e non solo con i diritti di libertà) che essa si vuole collegata ed è nell'eguaglianza (nell'eguaglianza 'sostanziale', nell'impegno della repubblica a rendere 'più eguali' i propri cittadini) che essa trova il propellente. Mettere in questione (o anche solo in parentesi) l'attuazione dei diritti sociali e gli effetti redistributivi dell'eguaglianza 'sostanziale' significa toccare un nodo vitale della democrazia costituzionale.

All'indebolimento delle tutele sociali si accompagna la tendenza, forse ancora più evidente nell'Unione Europea, ma percepibile anche nei singoli Stati nazionali, a privilegiare il ruolo delle élites tecnocratiche, burocratiche o giudiziarie. Da tempo gli analisti denunciano il deficit democratico dell'Unione. Certo, esiste un parlamento europeo. Il punto è però che la sua incidenza effettiva è modesta e gli organi che contano in Europa, e che determinano la sua politica, sembrano essere organi burocratici e tecnocratici per i quali sono minimi o inesistenti i controlli dal basso. Si pensi poi al fenomeno, non solo italiano, dell'incidenza crescente del giudiziario nella vita della polis: il giudice prende a svolgere un ruolo di supplenza nei confronti del legislatore, sempre più incapace di creare un apparato normativo coerente e funzionale e comunque pronto a scaricare sulla magistratura la soluzione di *hard cases*, eticamente difficili ed elettoralmente pericolosi.

Le istituzioni democratiche appaiono dunque, per un verso, inefficaci nel tutelare le esigenze vitali dei soggetti e nel garantire una più equa ripartizione delle risorse e, per un verso, sempre più impermeabili alle sollecitazioni e alle esigenze partecipative dei cittadini. Indizio e causa di questo fenomeno è la crisi (ma vorrei dire l'esautoramento) della forma partito. Per i costituenti il partito si proponeva come il tramite della cittadinanza attiva, dell'esercizio di quel diritto-dovere di partecipazione celebrato dall'ethos repubblicano-democratico. Il partito perde però progressivamente la sua capacità di proporsi come collettore di valori e di progetti a lungo termine, cessa di funzionare come veicolo di identità e di riconoscimento e si mostra in tutta la sua nuda realtà di macchina politica: escono allo scoperto le tendenze oligarchiche e autoreferenziali (peraltro consustanziali alla sua struttura) e divengono dominanti i meccanismi clientelari e gli stretti legami con precise aggregazioni di interessi, mentre le istanze di partecipazione attiva alla *polis*, se pure ancora vive e vitali, cercano canali alternativi per manifestarsi.

Certo, i conflitti sociali non sono venuti meno. Sembra però spezzato il circolo virtuoso fra conflitti e istanze di allargamento della democrazia: i conflitti politico-sociali appaiono sempre meno efficacemente rappresentati dai movimenti e dai partiti politici e tendono a dissolversi in una miriade di micro-conflittualità che invocano dalla tutela giudiziale dei diritti quei risultati che la politica sembra ormai incapace di raggiungere.

Interrotto o indebolito il nesso fra conflitti, processi redistributivi ed *empowerment* dei soggetti, viene meno un contrassegno caratteristico dell'ethos democratico: la sua tensione verso il futuro. Se all'inizio della parabola moderna della democrazia, nelle rivoluzioni di fine Settecento, dominava l'immagine prometeica dell'individuo padrone del proprio destino, oggi appare sempre più diffuso il senso dell'impotenza e della solitudine dei soggetti e tiene banco la convinzione che il potere dei molti sia un'illusione (e un'illusione magari non solo ingenua, ma anche pericolosa). Potremmo dire che la teoria elitistica della democrazia è divenuta, da teoria di pochi *savants*, senso comune ed esperienza condivisa: appunto la post-democrazia di cui ha parlato Crouch, una democrazia ormai svuotata dei suoi contenuti e trasformata in una facciata, in un rito collettivo, in una chiacchiera massmediatica.

Se questo scenario è plausibile, il pessimismo sullo stato di salute della nostra democrazia è scontato. Non sono sicuro però che una siffatta crisi della democrazia, pur così profonda e ramificata, significhi, come pur si comincia a sentir dire, il suo

conclusivo esaurimento. Mi sembrano ancora vive e vitale, anche se occultate e deformate, le principali esigenze che ne hanno alimentato la storia: il bisogno di essere membri attivi di una comunità in una condizione di tendenziale eguaglianza; il bisogno di riconoscimento e di affermazione. Perché però questi bisogni possano esprimersi, occorre che all'ineluttabile dominio delle élites vengano contrapposte forme di aggregazione e di partecipazione che contrastino la polverizzazione e la spolicizzazione dei soggetti e permettano loro di essere parte attiva nei processi decisionali che incidono sulla loro esistenza.

B: Strategie coloniali

IL FARDELLO DELLA CIVILIZZAZIONE.
METAMORFOSI DELLA SOVRANITÀ
NELLA GIUSCOLONIALISTICA ITALIANA

1. *Cenni introduttivi*

Il processo di espansione coloniale che impegna per molti decenni il giovane Stato italiano non lascia indifferenti i giuristi. Se negli anni successivi alla Conferenza di Berlino (e al decollo dell'avventura coloniale italiana) sono soprattutto i cultori del diritto internazionale (come è comprensibile) a interessarsi di problematiche 'coloniali', ben presto giuristi di diverse appartenenze disciplinari mostrano una crescente attenzione alle sorti della colonizzazione.

La guerra di Libia costituisce da questo punto di vista l'evento determinante, capace di catalizzare gli entusiasmi di un ceto giuridico-accademico che nella sua grande maggioranza si dimostra incline a vedere nella guerra coloniale non solo un'occasione economicamente favorevole, non solo uno strumento di affermazione politico-militare dell'Italia nell'arena internazionale, ma anche lo stimolo per una rifondazione etica e una nuova legittimazione dello Stato¹.

Non è casuale che la stessa letteratura giuridico-coloniale, nel presentare un abbozzo della propria storia, tenda a indicare proprio nella guerra di Libia una sua rilevante scansione interna², identificando l'ultima e decisiva 'svolta' con l'inizio dell'era fascista. Certo, si tratta di periodizzazioni che devono essere accolte con beneficio di inventario e collocate sullo sfondo di un racconto 'auto-legittimante', interessato a mostrare le sorti gloriose e ascendenti della giovane disciplina. Resta comunque indubbio il rilevante sviluppo della colonialistica giuridica italiana. Non è ovviamente solo il sapere giuridico ad accorgersi del fenomeno della colonizzazione. Rispetto ad altri saperi che hanno svolto un ruolo pionieristico nel richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica sulle terre d'oltremare – si pensi in primo luogo alla geografia – gli studi giuridico-coloniali italiani, per un verso, si

¹ Cfr. il documentato contributo di G. CIANFEROTTI, *Giuristi e mondo accademico di fronte all'impresa di Tripoli*, Giuffrè, Milano 1984.

² U. BORSI, *Corso di diritto coloniale. Parte generale*, Padova, Cedam, 1932, p. 12.

P. Costa, *Il fardello della civilizzazione. Metamorfosi della sovranità nella giuscolonialistica italiana*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 204-278.

muovono al rimorchio di altre discipline, mentre, per un altro verso, subiscono l'influenza della dottrina giuridica transalpina, soprattutto francese.

Pur con questi limiti, comunque, anche il sapere giuridico dà il suo contributo alla formazione di una 'coscienza coloniale italiana': si fondano riviste, si assegnano cattedre universitarie, si sviluppa di conseguenza una manualistica *ad hoc*, si moltiplicano i saggi e le monografie³. Il 'diritto coloniale' diviene una disciplina giuridica fra le tante, acquista una sua precisa visibilità, pur senza aspirare a un ruolo da protagonista. Non è peraltro sorprendente che la nuova disciplina acquisti col tempo una crescente legittimità. Non siamo di fronte a uno dei tanti miracoli accademici di moltiplicazione interessata di cattedre e di insegnamenti (o almeno il fenomeno non è da ricondursi interamente ad una logica 'endo-universitaria' di tale natura). La colonizzazione costringeva effettivamente a misurarsi con problemi giuridici di grande rilievo: si trattava di costruire e far funzionare, in un contesto socio-culturale profondamente diverso da quello della madrepatria (e spesso mal conosciuto), una complessa organizzazione di dominio e il giurista (come giudice, come funzionario, come esperto delle istituzioni e dei sistemi normativi) non poteva non svolgere un ruolo importante.

Sono dunque comprensibili la formazione e l'affermazione di un sapere giuridico coloniale in un'Italia che, dopo i primi, timidi esperimenti di colonizzazione tardo-ottocenteschi, aveva imboccato con la guerra di Libia una strada che il fascismo vorrà percorrere fino ai trionfi finali. È semmai singolare una caratteristica, apparentemente opposta ma complementare, del sapere giuridico-coloniale italiano: la sua posizione 'appartata' nell'accademia giuridica; il suo essere collocato in una stanza dignitosa e spaziosa del palazzo, ma lontana dal piano nobile, dal quale resta sostanzialmente separata. Una siffatta collocazione del diritto coloniale trova anche una sua giustificazione o sublimazione teorica: il suo carattere di diritto 'speciale' (altri diranno 'eccezionale')⁴. Se volessimo usare un'altra (e meno 'tecnica') espressione, potremmo dire: il diritto coloniale ha a che fare con un 'fuori' che si vuol tenere nettamente distinto dal 'dentro'. Fino a che punto però il 'fuori' e il 'dentro' restano spazi perfettamente delimitati, privi di interferenze e di prestiti scambievoli?

³ Sulla colonialistica giuridica italiana cfr. M.L. SAGÙ, *Alle origini della scienza del diritto coloniale in Italia*, in «Clio», XXIV, 1988, 4, pp. 557-93; C. GHISALBERTI, *Per una storia delle istituzioni coloniali italiane*, in «Clio», XXVI, 1990, 1, pp. 49-78.

⁴ Cfr. A. MACCHIA, *Contributo alla teoria delle fonti del diritto coloniale*, Reggio Emilia, Stabilimento Tipografico F.lli Rossi, 1941, pp. 5 ss.

La cultura giuridica dell'epoca tende a presentare il rapporto fra la metropoli e la colonia come una sorta di movimento unidirezionale, dal centro alla periferia; ed è vero in effetti che è il primo a fornire alla seconda i riferimenti normativi e istituzionali non meno degli schemi concettuali necessari a fronteggiare le emergenze caratteristiche delle zone 'esterne'. Dobbiamo però prendere interamente per buona una siffatta 'auto-rappresentazione' del diritto coloniale in Italia? La mia impressione è che essa possa essere, se non ribaltata, almeno corretta. In termini generali, infatti, se è vero che, per la dottrina dell'epoca, il diritto coloniale è un diritto 'speciale', ciò non impedisce che le maglie della distinzione qua e là si allentino e che il 'fuori' finisca per produrre qualche 'effetto di retroazione' sul 'dentro'. In particolare, poi, il regime dei rapporti fra il 'dentro' e il 'fuori' cambia nel corso del tempo e si può avanzare l'ipotesi che la distanza fra le due sfere, più marcata nel periodo liberale, tenda a ridursi con il fascismo, e in specie con l'ultimo fascismo.

È un'ipotesi che dovrebbe essere verificata lavorando sull'intero arco dei problemi messi a fuoco dal sapere giuridico-coloniale dell'epoca. L'ambito di verifica prescelto è invece limitato a *un* problema, anche se (come spero di mostrare) non sprovvisto di una sua 'strategica' importanza: il problema della sovranità. Tenterò di guardare al problema della sovranità, per così dire, dalla porta di servizio del diritto coloniale. In questa prospettiva si impone una domanda: in che modo la colonizzazione venga assunta come uno dei fini qualificanti dello Stato e incida sulla tradizionale visione della sovranità. L'obiettivo non è rivisitare i luoghi classici della 'teoria della sovranità', ma coglierne le inflessioni e le trasformazioni sollecitate dalla congiuntura coloniale. Assume allora un'importanza determinante l'esercizio effettivo del potere eminente dello Stato. Come governare i sudditi nello 'stato di eccezione' della realtà coloniale; come collocare il potere dello Stato in un contesto caratterizzato da una scissione che si vuole radicale e incolmabile (il 'dentro' e il 'fuori', la metropoli e la colonia): è questo il problema decisivo di un discorso che è 'coloniale' non tanto perché 'specialisticamente' rivolto all'analisi giuridica delle istituzioni di governo della Somalia o della Cirenaica, quanto perché dominato da quella dialettica fra il 'dentro' e il 'fuori' che costituisce la condizione di pensabilità del processo di colonizzazione. Proprio per questo il discorso ('coloniale') intorno alla sovranità è inseparabile dalla rappresentazione che il nuovo sapere giuridico-coloniale produce dei soggetti. (Ri)pensare la sovranità e mettere a punto una convincente strategia di trattamento dei soggetti 'altri' sono due facce della stessa

medaglia, sono due rilevanti e complementari compiti della giuscolonialistica italiana fra liberalismo e fascismo. Il mio obiettivo è appunto tentare di capire in che modo questi compiti sono stati tematizzati e assolti.

2. I 'civili' e i 'selvaggi'

Lo Stato coloniale è costretto a un difficile gioco di equilibrio: mettere in rapporto spazi oggettivamente lontani e difformi. È questo il tema di fondo cui anche la giuscolonialistica italiana non si sottrae: essa, nel momento in cui è chiamata a dar conto del suo oggetto (e quindi della sua legittimità 'disciplinare'), difficilmente si limita ad una analisi giuridico-formale del concetto di 'colonia' e assume di fatto come orizzonte imprescindibile, condizione di possibilità dell'esperienza e dell'idea della colonizzazione, un'opposizione decisiva: l'opposizione civiltà/non civiltà; è questa la matrice alla quale viene invariabilmente ricondotto il fenomeno coloniale⁵.

Per la giuscolonialistica italiana il riferimento alla civiltà (al divario di civiltà), la possibilità di differenziare gli spazi usando la civiltà come criterio di distinzione, serve a definire il fenomeno della colonizzazione e a fornirne al contempo un'efficace legittimazione (senza che sia possibile per lo più distinguere nettamente fra queste due valenze). Lo stesso Romano, che, dall'alto del suo disincantato 'realismo', non soltanto è incline (come vedremo) a dubitare delle motivazioni 'disinteressate' dei colonizzatori, ma anche fa presente il carattere relativo dell'opposizione civiltà/non civiltà e la difficoltà di definirne una volta per tutte le proprietà, tuttavia è costretto a recuperare la distinzione almeno come 'fictio'⁶: tanto indispensabile è dare una forma, un nome, a una distanza e a una frattura senza le quali non si dà la possibilità della colonizzazione.

Colonizzazione è dunque civilizzazione. Questa equazione però, se indispensabile per concepire l'idea e la legittimità della colonizzazione, non basta a cancellare qualsiasi dubbio, che appare consistente soprattutto agli esordi della giuscolonialistica italiana. In Catellani ad esempio – uno dei primi studiosi di diritto

⁵ Rilevanti contributi in A. ANGHIE, *Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law*, in «Harvard International Law Journal», 40, 1999, 1, pp. 1-79 e in M. KOSKENNIEMI, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 98 ss. Cfr. anche G. W. GONG, *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984. Per Schmitt, «la *Weltanschauung* civilizzatrice [...] è l'ultimo relitto di un'altra epoca, nella quale l'Europa era ancora il centro sacrale della terra; è una secolarizzazione ormai scaduta a caricatura» (C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*, Milano, Adelphi, 1991, p. 272).

⁶ S. ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, Roma, Athenaeum, 1918, pp. 10-11.

internazionale ad occuparsi di problematiche coloniali – l’elogio della colonizzazione-civilizzazione non cancella la percezione del carattere oggettivamente violento della colonizzazione stessa; una colonizzazione che ha provocato, come l’autore non esita a ricordare, la decimazione di intere popolazioni⁷. La violenza segue come un’ombra la colonizzazione e rischia di compromettere l’efficacia legittimante del suo afflato ‘civilizzatore’. Occorre quindi controllare il processo di colonizzazione piegandolo al rispetto dei diritti fondamentali: sarebbe una vergogna che l’Italia dovesse disconoscere «non il diritto di nazionalità che non è di tutti, né può svilupparsi dovunque e in ogni stadio della civiltà umana, ma il diritto alla vita ed alla proprietà d’ogni essere umano, in ogni angolo della terra e in ogni stadio del suo sviluppo»⁸.

La giuscolonialistica dell’età liberale crede nelle possibilità di una colonizzazione ‘buona’, capace di tradurre in termini operativi quella filosofia della storia come progresso che costituisce uno dei più frequentati crocevia del periodo; non occulta le deviazioni ‘violente’ del processo di colonizzazione, ma è convinta che esse possano essere contrastate e riassorbite dal risultato, comunque raccomandabile, della civilizzazione.

Sono in realtà poco numerose le voci dei giuristi disposti a drammatizzare il rapporto fra violenza e colonizzazione al punto da mettere in questione la legittimità di quest’ultima. È Enrico Cimbali a parlare senza mezzi termini di «ignobile ladroneccio internazionale»⁹ e a opporre come incompatibili la pratica violenta della colonizzazione e l’ideale finalità della ‘civilizzazione’. Il suo attacco alla violenza coloniale è l’espressione del tentativo di dimostrare l’assoluta illegittimità, anti-giuridicità, della guerra: giustificare la guerra, riconoscere la giuridicità di un atto di conquista, nel diritto internazionale, equivarrebbe a sostenere la liceità, nel diritto interno, dell’omicidio o del furto. Gli studiosi che assumono questa posizione dovrebbero essere chiamati non ‘giuristi’, ma «violentisti»¹⁰ (e a questa classe appartiene, secondo Cimbali, anche il povero Catellani¹¹).

⁷ E.L. CATELLANI, *Le colonie e la Conferenza di Berlino*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1885, pp. 35 ss.

⁸ Ivi, p. 40.

⁹ E. CIMBALI *Il nuovo diritto internazionale e gli odierni congressi, conferenze, società e leghe per la pace, l’arbitrato e il disarmo*, Roma, Bernardo Lux, 1910, p. 81. Su Edoardo Cimbali cfr. CIANFEROTTI, *Giuristi e mondo accademico*, cit., pp. 149 ss.; G. FOIS, *L’università di Sassari nell’Italia liberale. Dalla legge Casati alla rinascita dell’età giolittiana nelle relazioni annuali dei Rettori*, Sassari, Centro interdisciplinare per la storia dell’Università di Sassari, 1991, pp. 140 ss.

¹⁰ CATELLANI, *Le colonie*, cit., p. 17.

¹¹ Ivi, p. 35.

Cimbali è però una *vox clamans in deserto*. Nella cultura giuridica italiana fra Otto e Novecento domina piuttosto la tendenza a salvare la legittimità della colonizzazione senza per questo disconoscere il peso che in essa hanno storicamente assunto e ancora assumono la violenza e il cieco interesse dei colonizzatori. Muta semmai la valutazione della componente ‘violenta’ della colonizzazione e dei suoi effetti distruttivi: una valutazione che oscilla fra atteggiamenti di franca condanna e giudizi più distaccati, che presentano la violenza come la risultante ‘oggettiva’ di un processo storico che ha la stessa ineluttabilità dei fenomeni naturali. Per Arthur Girault – un giurista francese ampiamente utilizzato dalla colonialistica italiana – «l’extinction progressive des races inférieures devant les races civilisées ou, si l’on ne veut pas de ces mots, cet écrasement des faibles par les forts est la condition même du progrès»¹², è una legge storico-naturale non solo ineludibile, ma anche provvida perché capace di condurre al trionfo finale del progresso e della civiltà.

Quali che siano i costi da pagare (o da far pagare), la colonizzazione appare comunque legittimata da quel processo di civilizzazione che in sostanza viene fatto coincidere con essa.

Non è peraltro soltanto l’argomento della civilizzazione ad essere impiegato per dimostrare la legittimità della colonizzazione. È frequente il ricorso ad una giustificazione che non gode dell’afflato etico di cui si ammanta la ‘civilizzazione’, ma ha a suo vantaggio la forza persuasiva dei dati di fatto: la sovrabbondanza della popolazione.

Siamo di fronte a un luogo retorico di notevole longevità: è appena il caso di ricordare che già Thomas More nel 1516 ci informava che i suoi utopiani, quando il prefissato livello ottimale della popolazione veniva superato, navigavano alla volta di altre terre che occupavano e colonizzavano con pieno diritto, con l’assenso dei loro abitanti o, in caso contrario, con la loro giusta eliminazione¹³.

L’argomento della sovrappopolazione sembra attraversare indenne i secoli e i più diversi contesti, ma non per questo deve essere interpretato come una formula metastorica sempre eguale a se stessa. In realtà, in ogni contesto storico-ideologico quell’argomento viene riformulato *ad hoc*, assume valenze inedite e viene a far parte di strategie storicamente inconfondibili.

¹²A. GIRAULT, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Sirey, 1907³, vol. I, p. 27. In questo senso si era espresso già R. VON JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (1906⁹), Aalen, Scientia, 1968, Teil 1, pp. 5-9.

¹³ Cfr. Th. MORE, *Utopia*, a cura di L. FIRPO, Napoli, Guida, 1979, p. 196.

In Italia fra Otto e Novecento la sovrabbondanza della popolazione è un tema ‘caldo’, se solo si pensa all’entità che il fenomeno dell’emigrazione sta assumendo in quel periodo. Non basta però l’oggettiva consistenza del problema a generare ‘automaticamente’ effetti di rilievo sul processo di colonizzazione. Occorre l’intervento creativo e progettuale di agguerrite minoranze che trasformano il dato in un argomento retoricamente efficace¹⁴. La famosa immagine pascoliana della ‘Grande Proletaria’¹⁵ è un brillante esempio in una direzione che viene sistematicamente seguita da Corradini e dai *maîtres à penser* del nuovo nazionalismo italiano¹⁶.

La sovrabbondanza della popolazione diviene in questa prospettiva qualcosa di più complesso di un problema grave ma circoscritto, cui dare una risposta più efficace dell’emigrazione (responsabile di una continua emorragia di forze preziose per il rafforzamento della compagine nazionale). La colonizzazione è certo un’alternativa all’emigrazione e una risposta al problema demografico, ma è al contempo l’espressione di una nuova politica che rompa i ponti con una visione asfittica e riduttiva dello Stato nazionale. La sovrabbondanza della popolazione deve allora esser vista non tanto come una difficoltà da risolvere, quanto come una ricchezza da valorizzare: come l’espressione di una pienezza di energie che lo Stato è chiamato a incanalare e a dirigere all’esterno.

Imperialismo è una parola ormai accreditata nella cultura europea. Lo si presenta come l’espressione di una ‘volontà di potenza’ di cui si rintracciano presupposti culturali e genealogie più o meno plausibili¹⁷, lo si vede adombrato nella vocazione al dominio dell’una o dell’altra razza superiore¹⁸, lo si assume – ed è questa

¹⁴ Un precoce sostenitore della necessità di ‘convertire’ l’emigrazione in colonizzazione è Pasquale Turiello (P. TURIELLO, *Governo e governati in Italia. Fatti*, Bologna, Zanichelli, 1889², pp. 35 ss.; P. TURIELLO, *Governo e governati in Italia. Proposte*, Bologna, Zanichelli, 1890², pp. 218 ss.). Cfr. R. MOLINELLI, *Pasquale Turiello precursore del nazionalismo italiano*, Urbino, Argalia, 1968; R. MOLINELLI, *Pasquale Turiello: il pensiero politico e un’antologia degli scritti*, Urbino, Argalia, 1988.

¹⁵ G. PASCOLI, *La grande proletaria si è mossa*, in G. PASCOLI, *Patria e Umanità. Raccolta di Scritti e Discorsi*, Bologna, Zanichelli, 1923, pp. 235-50.

¹⁶ Sugli orientamenti colonialistici del nazionalismo italiano cfr. R. MOLINELLI, *Il nazionalismo italiano e l’impresa di Libia*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LIII, 1966, 2, pp. 285-318; G. PARLATO, *Nazionalismo italiano e colonialismo*, in «Nuova storia contemporanea», II, 1998, 3, pp. 137-48.

¹⁷ Cfr. ad esempio E. SEILLÈRE, *Introduction à la philosophie de l’imperialisme*, Paris, Alcan, 1911; E. SEILLÈRE, *Mysticisme et domination. Essai de critique impérialiste*, Paris, Alcan, 1913. È Seillère a collegare la nuova atmosfera imperialistica alla ‘Gobineau Renaissance’ in Germania: cfr. E. SEILLÈRE, *La philosophie de l’impérialisme, I, Le Comte de Gobineau et l’aryanisme historique*, Plon, Paris, 1903.

¹⁸ Cfr. ad es. J.A. CRAMB, *Riflessioni su le origini e il destino della Bretagna imperiale* (1900), in J.A. CRAMB, *L’imperialismo britannico. Sue origini e suo avvenire*, Torino, Bocca,

l'operazione in cui i nazionalisti italiani si impegnano – come la forma obbligata di uno Stato costretto a scegliere fra l'implosione e l'espansione, fra la decadenza e l'autoaffermazione.

Si infittiscono insomma le aspirazioni e le tendenze 'imperialistiche' in tutta Europa e l'Italia non manca di dare un contributo al nuovo clima¹⁹. Anche per Corradini, anche per Rocco, imperialismo significa, certo, valorizzare la volontà di potenza dello Stato-nazione, ma significa anche esaltare, a fondamento del nuovo, auspicato slancio imperialistico, quella peculiarità italiana che è la sovrabbondanza della popolazione. È un profilo che un 'osservatore partecipe' come Robert Michels non manca di registrare indicando, nel nascente imperialismo italiano, alcuni elementi caratterizzanti: da un lato, il superamento del 'pacifismo risorgimentale' (refrattario a declinare in termini espansionistici ed aggressivi il tema della nazione) e la scoperta dell'irrefrenabile espansionismo di ogni Stato; dall'altro lato, il legame, tipico dell'Italia più che di altri paesi europei, fra il surplus di popolazione e la spinta colonizzatrice (tanto che Michels ritiene di poter ricondurre il nascente imperialismo italiano a un tipo di imperialismo che egli chiama 'demografico'²⁰).

Sono temi che vengono ampiamente discussi nell'Italia del primo Novecento e non restano affatto estranei alla giuscolonialistica dell'epoca, nonostante la tendenza, tipica del sapere giuridico, a porsi a una qualche distanza dal *mare magnum* del dibattito politico-ideologico.

Catellani, ad esempio, si mostra ben informato sul recente dibattito europeo, presenta l'imperialismo come la trasformazione del patriottismo nazionale in «fierezza di razza ed aspirazione intellettualmente espansiva e moralmente assimilatrice», ne coglie la propensione al conflitto per «il dominio dei mercati e l'arbitrio del commercio universale», ma continua a restare affezionato alla sua idea di fondo, che cioè, quali che siano le lotte che si vengono scatenando fra le grandi potenze per la supremazia, il grande risultato della colonizzazione è il suo effetto globalmente 'civilizzatore', l'aver comunque creato, «per la prima volta nella storia,

1918. Sull'imperialismo inglese cfr. J.M. MACKENZIE, *Imperialism and Popular Culture*, Manchester, Manchester University Press, 1986; P. BRANTLINGER, *Rule of Darkness: British literature and Imperialism 1830-1914*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988; Ch. A. BAYLY, *Imperial Meridian. The British Empire and the World 1780-1830*, London-New York, Longman, 1989; C.C. ELDRIDGE, *The Imperial Experience. From Carlyle to Forster*, London, Macmillan, 1996; U.S. MEHTA, *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1999.

¹⁹ Cfr. G. ARE, *La scoperta dell'imperialismo: il dibattito nella cultura italiana del primo Novecento*, Roma, Lavoro, 1985.

²⁰ R. MICHELS, *L'imperialismo italiano. Studi politico-demografici*, Milano, Società Editrice Libreria, 1914.

una vera unità economica, non meno che una unità morale», del mondo intero²¹. Non è una posizione molto lontana da quella di Olindo Malagodi, affezionato ad un'immagine commercial-liberistica dell'impero inglese, convinto che l'unico imperialismo plausibile coincida con il primato dell'industrializzazione e la sua capacità espandersi, in prospettiva, al mondo intero: «il più alto merito dell'imperialismo moderno è appunto di avere rivendicato alla sola civiltà superiore il diritto di essere imperialista»²², a patto però che questo primato non si rovesci nel ricorso alla violenza, nella «strana, inaspettata riapparizione del militarismo, l'antico protagonista della storia»²³.

In realtà, è proprio il mito dello Stato-potenza, della potenza non solo economica ma anche militare dello Stato, che si afferma in Italia, prima nella letteratura nazionalistica e poi nella pubblicistica fascista. È la potenza dello Stato che si realizza e si manifesta nell'impegno colonizzatore del regime. Il mito della potenza statuale-nazionale, comunque, non induce affatto a sbarazzarsi dell'argomento pascoliano e nazionalistico della sovrabbondanza della popolazione, ma anzi è congruente con la decisione di fare della politica demografica uno dei supporti fondamentali dell'avventura 'imperiale' del regime.

Politica della famiglia, condanna del 'modernismo' malthusiano (rafforzata da argomenti cattolico-tradizionalistici), equazione fra 'regresso delle nascite' e 'regresso dei popoli', politica demografica (il famoso 'discorso dell'Ascensione'), celebrazione della prolificità del popolo italiano: tutto ciò sta a mostrare come il fascismo accolga i materiali primo-novecenteschi etichettati da Michels con la formula dell'imperialismo demografico e li convogli nella costruzione di una nuova sovranità 'imperiale'. Valga a conferma l'accento di un eccezionale osservatore ed interlocutore del fascismo italiano – Carl Schmitt – che non a caso, sviluppando la sua teoria dei 'grandi spazi' (una teoria che, come vedremo, ha precisi e rilevanti echi nella costruzione fascista del mito dell'impero²⁴), evoca lo scritto di un giovane studioso italiano, Luigi Valli, le cui argomentazioni, secondo Schmitt, «non si lasciano assolutamente confutare»²⁵. Ed è appunto un nuovo, singolare 'diritto

²¹ E. CATELLANI, *Gli imperialismi d'oggi e l'equilibrio politico del domani*, in «Rivista Coloniale», XI, 1906, pp. 350 ss.

²² O. MALAGODI, *Imperialismo. La civiltà industriale e le sue conquiste. Studii inglesi*, Milano, Treves, 1901, p. 398.

²³ Ivi, p. 402.

²⁴ V. *infra*, § 5.

²⁵ C. SCHMITT, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale*, Roma, Settimo Sigillo, 1996, p. 7.

collettivo' che le riflessioni di Valli intendono rivendicare: il diritto demografico, il diritto dei popoli alla terra.

È un diritto disatteso dall'ipocrita giustizia internazionale: quale dei famosi punti wilsoniani ha menzionato «il 'bisogno di terra' che hanno i popoli esuberanti di popolazione?»²⁶. Eppure, è questo l'unico bisogno vitale che legittima l'espansione coloniale, di contro alle «pretese del capitale cupido e avaro», che hanno sorretto l'espansionismo mercantile anglo-sassone²⁷. Il futuro dell'Italia è quindi non la 'colonia di sfruttamento', ma la 'colonia di popolamento', che «costituisce la vera e grande affermazione umana, il vero e grande incremento della specie, la tipica e fondamentale 'vittoria dell'uomo'»²⁸.

Siamo nel '26 e l'impero è ancora lontano, ma le pagine di Valli offrono un'efficace formulazione di un argomento che sarà invocato nei tardi anni Trenta per sostenere, da un lato, la necessità di rivedere l'esistente assetto geopolitico, e, dall'altro lato, per ripensare, nel nuovo orizzonte imperiale, la colonizzazione fascista in funzione di un travaso della popolazione eccedente dall'Italia ai possedimenti africani.

Il diritto demografico, il diritto dei popoli alla terra, è un antico luogo retorico capace di ambientarsi perfettamente nella cornice imperiale del fascismo. Proprio per questo il dotto padre Messineo, autorevole collaboratore della «Civiltà Cattolica», potrà senza sforzo legittimare l'impresa etiopica ricorrendo ai canonici argomenti consacrati dalla tradizione (civilizzazione e messa a frutto delle risorse naturali male utilizzate) e insistendo sullo stato di necessità derivante dalla sovrappopolazione. È la necessità che crea il diritto: «uno Stato, premuto dalla necessità vitale per ristrettezza del suo territorio e per deficienza dei mezzi indispensabili alla vita individuale e collettiva, ha la facoltà di appropriarsi di una parte della terra, posseduta da altri, nella misura richiesta dalla sua necessità»²⁹. Vi ha dunque un diritto all'espansione (un «diritto di appropriazione del popolo indigente»), cui corrisponde il dovere di sottomissione del popolo colonizzato: «un popolo che si oppone con la resistenza positiva all'occupazione di una parte dei suoi beni superflui e infruttuosi commette un vero atto di ingiustizia contro il popolo bisognoso, che tenta di espandersi»³⁰.

²⁶ L. VALLI, *Il diritto dei popoli alla terra*, Milano, Alpes, 1926, p. 9.

²⁷ Ivi, p. 20.

²⁸ Ivi, p. 78.

²⁹ A. MESSINEO, *Giustizia ed espansione coloniale*, Roma, Ed. La civiltà cattolica, 1945³, p. 229.

³⁰ Ivi, p. 243.

L'argomento demografico è congeniale al fascismo, almeno per due motivi: in primo luogo, perché si presenta come un 'fatto', un dato oggettivo e inoppugnabile; in secondo luogo, perché evoca quelle immagini di forza e di prorompente vitalità da sempre care al fascismo; in terzo luogo, perché si appella non alla forza dei valori, ma al valore della forza, venendo incontro a una tendenza 'realistica' diffusa nella colonialistica fascista; essa infatti, se non è disposta a buttare a mare una volta per tutte il pur sempre indispensabile dogma della 'civilizzazione', si trova spesso a disagio con le sue valenze 'etiche' e teme di vedere intorbidata quella logica del puro dominio che con sempre maggiore forza sorregge le propensioni imperial-coloniali del fascismo. È una tensione che avremo modo di verificare in più occasioni. È però una tensione che nasce dal fatto che nemmeno il più 'realistico' fascismo si sente di legittimare l'espansione coloniale *soltanto* come nudo dominio, come mero fatto, come risposta meccanica ad una necessità 'esistenziale', ma continua a ricorrere a quel sistema di fini e di valori che ruota intorno all'opposizione fra 'civili' e 'selvaggi'; e il problema del fascismo sarà semmai quello di tenere a freno le valenze più pericolosamente 'umanitarie' ed 'egualitarie' della civilizzazione.

Come spinta immediata alla colonizzazione può essere volta a volta teorizzata la 'volontà di potenza' o la sovrappopolazione, la ricerca di nuovi mercati o la scarsità di materie prime; ma l'orizzonte al quale la giuscolonialistica non può sottrarsi, in tutto l'arco del suo sviluppo, è la civilizzazione, perché è essa che permette di dare un nome alla differenza (fra 'dentro' e 'fuori', tra metropoli e colonia) e al contempo di indicare il senso (il valore, la legittimità, la finalità ultima) del movimento coloniale.

Siamo di fronte a un lemma solo apparentemente semplice, ma in realtà tanto complesso e stratificato da rendere impossibile (in questa sede) la ricostruzione dei suoi significati e della sua genesi storica. Pesa su di esso in sostanza la tesi (antica e persistente) del provvidenziale connubio fra *civilitas* e *christianitas*. Muta nel corso del tempo il peso specifico dei due addendi (diminuendo l'incidenza del secondo con il trionfo di una visione secolarizzata della storia), ma il risultato non cambia e coincide con l'auto-identificazione dell'Europa con la civiltà.

Per quanto riguarda la giuscolonialistica italiana, questo complicato processo è alle spalle, acquisito una volta per tutte. È aperto invece il campo delle applicazioni e delle conseguenze giuridiche dell'assunto storico e antropo-sociologico che lo sostiene. È la civiltà che, anche per il giurista, detta le coordinate del 'dentro' e del

‘fuori’. Valga a riprova un esempio significativo, offerto dalle discussioni sviluppatesi intorno al concetto di ‘protettorato coloniale’.

Il protettorato coloniale è un argomento su cui i giuristi si soffermano con particolare attenzione dopo la Conferenza di Berlino³¹, che ne ha in qualche modo sanzionato l’applicazione e la diffusione. Nel tentativo di trovare qualche criterio di contenimento dello *scramble for Africa*, la conferenza di Berlino distingue fra due ipotesi: l’occupazione di un territorio ‘nullius’ oppure la creazione di un protettorato coloniale, frutto di un accordo fra una potenza europea e un capo-tribù indigeno. Mentre l’occupazione esige – è questo uno dei punti concordati alla Conferenza di Berlino – non soltanto una formale presa di possesso, ma anche uno stabile ed effettivo controllo del territorio, il protettorato coloniale richiede soltanto di essere notificato alle potenze presenti nel convegno berlinese e vale come patto *ad excludendum* nei confronti di esse.

Su ciascuno di questi punti si sviluppa nella cultura giuridico-internazionalistica un intenso dibattito³², cui posso accennare solo per mettere in rilievo il profilo che qui interessa: il ruolo svolto dal concetto di ‘civiltà’ nell’argomentazione giuridica.

Il tema della civiltà era stato e continuava ad essere evocato a proposito della possibilità di definire un territorio come *res nullius* e di procedere di conseguenza a un’occupazione legittima. Quando un territorio può essere considerato ‘nullius’? Certo, ad impedire una siffatta qualificazione non basta la presenza fisica, su quel territorio, di un qualsiasi assembramento umano. Già a metà Settecento Vattel (che a sua volta impiegava e sviluppava categorie originariamente lockiane) aveva risolto il problema in nome (potremmo dire senza troppe forzature) dei diritti delle civiltà superiori: sono queste le uniche capaci di mettere a frutto quelle risorse naturali che i primitivi non sono in grado di tesaurizzare, provocando con la loro inettitudine danni rilevanti all’intera umanità³³. Ciò che però emerge con maggiore evidenza nel dibattito tardo-ottocentesco è un problema specifico: il problema dello Stato. Le terre

³¹ Sulla Conferenza di Berlino cfr. KOSKENNIEMI, *The Gentle Civilizer of Nations*, cit., pp. 121 ss.

³² Cfr. S. MANNONI, *Potenza e ragione. La scienza del diritto internazionale nella crisi dell’equilibrio europeo, 1870-1914*, Milano, Giuffrè, 1999, pp. 103 ss. Mi permetto anche di rinviare a P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 3., La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 476 ss.

³³ E. DE VATTEL, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle, appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1839, vol. I, ch. 7. Su Vattel cfr. E. JOUANNET, *Emer De Vattel et l’émergence doctrinale du droit international classique*, Paris, Pedone, 1998; F. MANCUSO, *Diritto, stato, sovranità: il pensiero politico-giuridico di Emer De Vattel tra assolutismo e rivoluzione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.

abitate dai ‘selvaggi’ possono esser dette (contro ogni ‘fiscalistica’ evidenza) *nullius* non perché non sia possibile rinvenire in esse assembramenti umani e forme di vita collettiva, ma perché non è venuto ad esistenza l’unico elemento capace di determinare e di coagulare in sé la giuridicità: lo Stato; e a sua volta lo Stato è assente perché esso non coincide con qualsiasi rudimentale forma di organizzazione politica, ma presuppone una lunga storia e complessi requisiti: presuppone in una parola la civiltà, si identifica con essa, ne è la necessaria forma istituzionale.

La discussione è ampia e variegata, ma una tesi ricorrente è l’impossibilità di attribuire ai ‘selvaggi’ una vera e propria sovranità sul loro territorio (molta acqua è passata sotto i ponti dell’anticolonialismo kantiano e, se qualche filosofo deve essere citato, si guarda piuttosto all’immagine hegeliana di una storia culminante nello Stato e nell’Occidente). Certo, rifiutare ai ‘selvaggi’ la sovranità non significa negare loro ogni diritto: Johann Caspar Bluntschli ad esempio, pur convinto che la sovranità è appannaggio dei popoli civili organizzati in Stato, fa presente che «ogni uomo è una persona, cioè un essere capace di acquisire diritti ed esercitarli» e che quindi la sovranità dei popoli dominanti non può annientare «il diritto più elevato e più generale dell’umanità; perché gli stati sono un organismo umano e devono rispettare i diritti riconosciuti dovunque agli uomini»³⁴. Analogamente Catellani sostiene che occorre distinguere fra proprietà e sovranità. Dobbiamo riconoscere ai ‘selvaggi’, *uti singuli*, numerosi diritti, fra cui la proprietà, ma non la sovranità, perché il loro livello di inciviltà è tale da impedire l’esistenza di una persona giuridica, di uno Stato, capace di incarnare e rappresentare il paese. Proprio per questo è legittima l’occupazione di quei territori da parte di uno Stato europeo, che deve arrestarsi «non già davanti a qualunque moltitudine di individui, ma soltanto davanti ad un altro Stato»³⁵.

È la civiltà lo spartiacque fra due mondi e la condizione di legittimità del dominio che l’uno esercita sull’altro. Nel discorso del giurista, la civiltà però non basta da sola a produrre questo effetto; lo produce in forza di un’endiadi che ha anch’essa alle spalle una lunga storia e che tuttavia solo nello specchio del discorso giuscoloniales emerge in tutta la sua portata: il nesso fra civiltà (europea) e Stato³⁶.

³⁴ J.C. BLUNTSCHLI, *Le droit international codifié*, Paris, Guillaumin, 1870, p. 203.

³⁵ E.L. CATELLANI, *Le colonie e la Conferenza di Berlino*, cit., pp. 579-80. Cfr. anche G. FUSINATO, *Le mutazioni territoriali. Il loro fondamento giuridico* (1885), in G. FUSINATO, *Scritti giuridici*, Torino-Milano-Roma, Bocca, 1921, vol. I, pp. 422-537.

³⁶ Un interessante voce di dissenso rispetto all’opinione dominante è quella di Felice Arcoleo, che critica tanto l’immediata identificazione fra ‘Europa’ e ‘civiltà’ quanto il nesso cogente fra ‘civiltà’ e ‘Stato’. «Appena noi identifichiamo cultura e umanità con il concetto europeo

Il ‘fatto’ storico e socio-antropologico della civiltà si riverbera immediatamente in ‘diritto’, quali che siano gli indirizzi dottrinali (formalistici, sociologici, organicistici ecc.) volta a volta dominanti³⁷. È il nesso civiltà-Stato-sovrantà che sorregge la più diffusa soluzione del problema del territorio ‘res nullius’ (anche se non mancano autorevoli *dissenting opinions*³⁸). Ed è questo nesso a tornare ancora in gioco a proposito della definizione del protettorato coloniale.

Esiste la figura del protettorato internazionale, che è tale in quanto due Stati, due soggetti della comunità internazionale, entrano in un rapporto tale che uno di essi offre ‘protezione’ ad un altro che accetta, come contropartita, una qualche ingerenza (di intensità molto variabile) nei suoi affari interni. Il presupposto resta comunque l’eguale natura statale dei protagonisti del rapporto. La peculiarità del protettorato coloniale è invece che la convenzione che lo fonda intercorre fra due partner profondamente disuguali: da un lato uno Stato, dall’altro lato una primitiva organizzazione politica, la cui soggettività internazionale appare problematica, tanto da rendere possibile quella profonda ingerenza nella gestione del potere normalmente esclusa dal protettorato internazionale³⁹. Il protettorato coloniale fuoriesce dall’alveo principale del diritto internazionale per entrare nel mondo ‘speciale’ e appartato del diritto coloniale: con il protettorato coloniale siamo di fronte a «rapporti fra uno Stato, che ha una civiltà progredita, ed un territorio che,

– scrive Arcoleo – non vi è più posto per i selvaggi: essi divengono per noi una anomalia, un fenomeno che sta al di fuori della umanità e del diritto» (F. Arcoleo, *Il problema coloniale nel diritto pubblico*, Napoli, Pierro, 1914, p. 11). Occorre quindi, per un verso, affermare che «ogni organizzazione politica di uomini su un determinato territorio che compare all’esterno come una unità, che da sé sola crea ed esercita nella sua vita comune le norme stabilite per coloro che appartengono alla comunità è da reputarsi virtualmente come Stato» (ivi, p. 136), e, per un altro verso, ammettere che «vi ha dei diritti insiti o quesiti nelle genti indigene che lo Stato dominante o straniero deve riconoscere, come vi sono dei diritti insiti all’uomo che a prescindere dalla qualità di cittadino, lo Stato proprio riconosce e protegge» (ivi, p. 19). La colonizzazione è comunque, anche per Felice Arcoleo, un ‘fatto’ acquisito, irreversibile e inevitabile: resta soltanto la scelta se far sì che essa si svolga «nella forma di annientamento o in quello di accordo» con i popoli colonizzati (ivi, pp. 9-10).

³⁷ Pasquale Fiore, ad esempio, che si dichiara sostenitore dei principi di «Umanità», «Fraternità», «Cosmopolitismo» (P. FIORE, *Il diritto internazionale codificato e la sua sanzione giuridica*, Torino, Utet, 1909⁴, p. 59) e intende difendere i diritti delle «genti non incivilite» (ivi, p. 35), tuttavia legittima la colonizzazione sulla base della differenza fra i popoli «uniti dal legame della civiltà» e le tribù «non incivilite» (ivi, p. 32). Su Fiore cfr. KOSKENNIEMI, *The Gentle Civilizer of Nations*, cit., pp. 54-57.

³⁸ Cfr. ad esempio G. JÈZE, *Étude théorique et pratique sur l’occupation comme mode d’acquérir des Territoires en Droit International*, Paris, Giard & Brière, 1896.

³⁹ C. SCHANZER, *L’acquisto delle colonie e il diritto pubblico italiano*, Roma, Loescher, 1912, p. 23.

viceversa, ha una civiltà elementare, tanto da non potere assumere la figura di Stato. Si tratta quindi di un rapporto che per sua natura rientra nel diritto coloniale»⁴⁰.

La civiltà, dunque, è il ‘fatto’ che governa immediatamente il ‘diritto’ della colonizzazione. Certo, si tratta non di un dato brutalmente ‘fattuale’ come la sovrappopolazione, ma di un insieme variegato di assunti antropologici e valoriali. Il risultato è comunque la messa a punto di una struttura argomentativa – l’opposizione civiltà/non civiltà – determinante per l’impostazione e la soluzione dei principali problemi giuscoloniali.

L’opposizione civiltà/non civiltà non ha però un carattere statico né svolge soltanto una funzione giuridico-costruttiva: al contrario, essa sostiene e alimenta l’immagine della ‘civiltà’, l’onnipresente simbolo di legittimazione dell’espansione coloniale. Il passaggio dall’un livello del discorso all’altro, dal piano del dato oggettivo (l’opposizione strutturale civiltà/non civiltà) al piano della missione etico-politica (il compito civilizzatore della colonizzazione), è peraltro immediato e naturale: proprio perché la civiltà è insieme la causa e il sintomo della superiorità dell’occidente europeo, essa impone precise responsabilità e doveri ‘missionari’. La civiltà include non soltanto diritti e poteri, ma anche oneri e (kiplinghiani) fardelli⁴¹.

Espressione di una civiltà consapevole della sua storica ‘missione’, la ‘civiltà’ si presenta come un’azione di protezione, di tutela, di educazione. Ancora una volta, siamo di fronte a simboli semanticamente e storicamente sovraccarichi, che per un verso sembrano ricondurci alle antiche immagini dell’indio come soggetto irrazionale ed eteronomo⁴², mentre, per un altro verso, traggono da una altrettanto antica retorica familista l’immagine di un colonizzatore paterno,

⁴⁰ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 42. In realtà il problema è ampiamente dibattuto e aperto a diverse soluzioni. Il punto cruciale resta comunque la possibilità o meno di attribuire alla tribù ‘selvaggia’ lo statuto di un’organizzazione politica in qualche modo assimilabile allo Stato. Cfr. ad esempio I. SANTANGELO SPOTO, voce *Colonia*, in *Il Digesto italiano*, vol. VII, parte II, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1897-1902, pp. 615-16; U. BORSI, *Studi di diritto coloniale*, in «Studi Senesi», XXXII, 1916, pp. 329 ss.; V. Angelo, *Introduzione allo studio del diritto coloniale*, Milano-Genova-Roma-Napoli, Soc. ed. Dante Alighieri, 1930, pp. 9 ss.; U. BORSI, *Corso di diritto coloniale. Parte generale*, Padova, Cedam, 1932, pp. 88 ss.

⁴¹ Mi riferisco al verso «Take up the White Man’s burden» della famosa poesia di Kipling.

⁴² Due buoni e recenti contributi italiani sono offerti da A.A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre, oro nel diritto della Conquista (1492-1680)*, Milano, Giuffrè, 2004 e da L. NUZZO, *Il linguaggio giuridico della conquista. Strategie di controllo nelle Indie spagnole*, Napoli, Jovene, 2004.

preoccupato di governare-proteggere un 'selvaggio' condannato a una perpetua infanzia o ad un'eterna adolescenza⁴³.

Ancora una volta, la colonizzazione-civilizzazione presuppone un dislivello drammatico fra civili e selvaggi, ma al contempo si propone come investita del diritto-dovere di farsi carico di questa frattura tutelando i deboli e implumi nativi. «Vi sono paesi – scrive Leroy-Beaulieu, ospitato e tradotto nell'influente e diffusa 'Biblioteca' diretta da Brunialti – in cui sembra che la civiltà, cioè il dominio dell'uomo su se stesso e sulla materia, lo spirito di intrapresa e la disciplina, il senso della capitalizzazione e l'attitudine alle invenzioni, non possa svolgersi spontaneamente». I popoli civili devono allora intervenire e il loro intervento «si giustifica come un'educazione o come una tutela»⁴⁴.

Civilizzare è dunque tutelare ed educare, aiutare il 'fuori' a ridurre col tempo il fossato che lo separa dal 'dentro'. Una siffatta attribuzione di senso all'espansione coloniale circola in tutta la giuscolonialistica fra Otto e Novecento (e trova anche nella Conferenza di Berlino un supporto non trascurabile), ma raggiunge il suo acme nel primo dopoguerra, sostenuta dall'afflato universalistico e umanitario del presidente Wilson e tradotta in un preciso sistema giuridico-normativo: il sistema dei mandati.

È in questione il destino dei possedimenti delle potenze sconfitte e il presidente Wilson interviene con decisione, prima con la pubblicazione (8 gennaio 1918) dei 'Quattordici punti' e poi con il progetto presentato alla Conferenza per la Pace nel 1919. L'esito finale di questo processo è il varo dell'art. 22 del *Covenant* della Società delle Nazioni, sul quale si impenna il cosiddetto sistema dei mandati: un sistema fondato, come già suggeriva il progetto wilsoniano, sul *trusteeship*, sul legame di affidamento e di responsabilità che popoli ancora incapaci di reggersi autonomamente stringono con le potenze occidentali, investite di un 'mandato' fiduciario, funzionale al benessere, allo sviluppo, insomma alla 'civilizzazione' dei popoli affidati⁴⁵.

⁴³ Un brillante e suggestivo riferimento in C. PETIT, *Il modello coloniale dello Stato di diritto. La costituzione africana in Guinea*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 566-613.

⁴⁴ P. LEROY-BEAULIEU, *La colonizzazione presso i popoli moderni*, in *Biblioteca di scienze politiche e amministrative*, diretta da A. BRUNIALTI, II Serie, Opere di diritto amministrativo e Costituzionale, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1897, vol. 9, p. 682.

⁴⁵ Cfr. F. P. WALTERS, *A History of the League of Nations*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1965.

È in questa prospettiva che uno dei primi saggi dedicati in Italia al sistema dei mandati⁴⁶, redatto da Alberto Vallini, vede nell'art. 22 il compimento di aspettative già diffuse nella giuscolonialistica italiana, ma date per utopistiche ancora alla vigilia della guerra. Già Felice Arcoleo e Enrico Catellani avevano richiamato l'attenzione sui doveri dei popoli colonizzatori; questi doveri però sono ora consacrati in una precisa norma giuridica, se è vero che il Patto della Società delle Nazioni ha dichiarato che «compito sacro della civiltà [è] il benessere e lo sviluppo dei popoli»⁴⁷. È legittimo quindi per Vallini vedere nei mandati lo strumento tecnico-giuridico capace di realizzare quella 'tutela civilizzatrice' che costituisce la finalità immanente e la principale giustificazione dell'espansione coloniale⁴⁸. Di tutela (*tutelage, tutelle, Vormundschaft*) parla infatti il Patto e il contenuto della tutela non è che l'assolvimento della missione di civilizzazione: una missione di sostegno e di educazione nei confronti di popoli che, pure non incivili del tutto, appaiano incapaci di reggersi da soli «nelle condizioni particolarmente difficili del mondo moderno»⁴⁹.

Ancora una volta, il lemma civiltà/civilizzazione si pone al centro del sistema dei mandati e del relativo dibattito. La stessa differenziazione fra i mandati (di tipo A, B, C) prevista dal Patto dipende dal livello di 'civiltà' attribuito all'uno o all'altro paese 'affidato'. Si distingue – osserva Vallini – fra popoli, comunità e territori, assumendo come indice il grado di complessità dell'organizzazione politica e in rapporto a ciò si attribuiscono alle potenze mandatarie compiti diversi di 'tutela civilizzatrice': che va dal rispetto dell'autonomia sostanziale del popolo 'tutelato', nel mandato di tipo A, alla promozione (sia pure rinviata al futuro) di poteri di autogoverno per i paesi compresi nel mandato di tipo B, fino alla mera gestione dei territori 'nullius' (abitati da una popolazione troppo 'incivile' per essere riconosciuta come soggetto politicamente organizzato) – e lo stesso Vallini (pur ben disposto verso il 'sistema dei mandati') parla in questo caso di una Società delle nazioni «matrigna»⁵⁰.

È la 'civiltà' il perno del sistema dei mandati ed è la 'civilizzazione' (la tutela affidata alla responsabilità etico-storica dei popoli civili) il contenuto che ne definisce il senso e la legittimità. Da questo punto di vista, non ha torto Vallini nel

⁴⁶ A. VALLINI, *I mandati internazionali della Società delle Nazioni*, Milano, Hoepli, 1923. Il primo ad occuparsi in Italia del problema è G. MONDAINI, *Il mandato coloniale*, in «Rivista coloniale», XVI, 1921, n. 3, pp. 93 ss.

⁴⁷ VALLINI, *I mandati internazionali*, cit., p. 5.

⁴⁸ Ivi, p. 30.

⁴⁹ Ivi, p. 41.

⁵⁰ Ivi, p. 191.

vedere nell'art. 22 l'inveramento giuridico-normativo di prospettive valoriali e di schemi argomentativi ampiamente condivisi dalla giuscolonialistica precedente.

Esiste dunque nella giuscolonialistica italiana una linea interpretativa disposta a prendere sul serio i compiti tutori, protettivi ed educativi della 'civilizzazione', tanto da vedere nel sistema dei mandati una sorta di conferma e di traguardo delle istanze etiche e 'missionarie' dell'espansione coloniale. Non mancano però espressioni di un atteggiamento più spregiudicato e 'realistico', che nel sistema dei mandati vede in sostanza il mascheramento retorico degli interessi delle potenze vincitrici e riconduce quanto meno il mandato di tipo C a una mera occupazione territoriale⁵¹.

La tensione fra 'eticismo' e 'realismo' nella giuscolonialistica italiana non si esprime peraltro soltanto nella valutazione dell'art. 22, ma costituisce un elemento di fondo di questa disciplina giuridica. Il nodo che viene al pettine è la rappresentazione del potere statale. Premere sul tasto della missione tutoria e civilizzatrice rischia di mettere in ombra il ruolo decisivo e l'assoluta discrezionalità della sovranità nazionale. Percorrere fino in fondo la strada della 'civilizzazione' approda ad una (almeno ideale) relativizzazione del decisionismo sovrano e sostituisce all'onnipotenza dello Stato l'idea di una sua responsabilità etico-storica, che il Patto della Società delle Nazioni vorrebbe trasformare addirittura in responsabilità giuridica, tanto da rendere controllabile e sindacabile l'operato del singolo Stato mandatario.

È quindi comprensibile che un'altra linea si sviluppi nella giuscolonialistica: una linea 'realistica', pronta a indicare gli interessi soggiacenti alle avventure coloniali e al contempo capace di rendere giustizia al ruolo trainante e insindacabile dello Stato. Passa allora in secondo piano la civilizzazione e domina il campo l'idea di uno Stato energico e dinamico, capace di conseguire «la sommissione d'una più o meno vasta parte del mondo alla sua lingua, alle sue idee alle sue leggi, alla sua civiltà»⁵²; uno Stato che, risvegliato dal trauma della Grande Guerra, riscopre la sua essenza aggressiva ed espansionistica. Il colonialismo deve essere allora considerato come l'espressione di un popolo che «deve essere o farsi potenza»⁵³. Certo, la civiltà è pur sempre in gioco; ma l'obiettivo della civilizzazione è inseparabile dalla guerra. È

⁵¹ MONDAINI, *Il mandato coloniale*, cit., pp. 104 ss. Fra i contributi italiani al problema del mandato coloniale cfr. G. BALLADORE PALLIERI, *I mandati della Società delle Nazioni*, Torino, Bocca, 1928; G. AMBROSINI, *Paesi sotto mandato. Condizione giuridica degli abitanti*, Milano-Roma, Treves-Treccani-Tumminelli, 1932.

⁵² A. BRUNIALTI, *L'Italia e la questione coloniale. Studii e proposte*, Milano, Brigola, 1885, p. 2.

⁵³ G. DALLARI, *Guerra e giustizia*, Milano, Treves, 1918, p. 119.

dalla guerra che nasce la civiltà e il risultato conseguito riscatta «il sangue versato, le violenze compiute»⁵⁴.

La civilizzazione resta una componente ineliminabile, ma procede al rimorchio di una necessità storica che sottolinea l'assoluto protagonismo della sovranità statale. 'Realismo' e 'statualismo' vengono a costituire un intreccio singolare ma comprensibile. È in questa prospettiva che Santi Romano, per un verso, mantiene fermo, come condizione della colonizzazione, il requisito di un qualche divario di civiltà fra colonizzatori e colonizzati, ma, per un altro verso, considera un'inutile foglia di fico l'equazione fra civilizzazione e colonizzazione. Senza temere di evocare la nuda logica del potere, Santi Romano ritiene di poter «francamente affermare che la colonizzazione è un fenomeno di espansione politica, che ha soprattutto per scopo il vantaggio della metropoli». La civilizzazione resta, ma solo come effetto indiretto e non come scopo primario di una colonizzazione che deve essere intesa semplicemente come «affermazione di forza e dominio»⁵⁵.

È questa la linea adottata e sviluppata dalla pubblicistica giuscoloniale negli anni del fascismo. Per uno dei veterani della giuscolonialistica, Umberto Borsi, conviene prendere le distanze dall'ideologia wilsoniana (che vuol far apparire la colonizzazione «come una specie di funzione assistenziale regolata da criteri puramente altruistici»⁵⁶) ed essere consapevoli che lo Stato colonizzatore mira non tanto ad elevare la condizione degli indigeni «quanto ad attrarli nella cerchia della propria civiltà che, come ogni altra, cresce di valore e d'importanza col crescere del numero degli adepti»⁵⁷.

La civilizzazione non scompare, ma si sviluppa all'ombra della volontà di potenza dello Stato colonizzatore; è un effetto importante, ma non uno scopo primario dell'annessione e della conquista. Il lemma di riferimento diviene allora, piuttosto che la civilizzazione, l'imperialismo e, in prospettiva, la costruzione dell'impero, ricondotti (ancora per il tramite di Seillère) alla radice antropologica della *libido dominandi*⁵⁸. Torna al centro la guerra come forza vitale della storia ed espressione necessaria dello Stato⁵⁹; e in particolare la colonizzazione può essere

⁵⁴ Ivi, p. 111.

⁵⁵ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., pp. 12-13.

⁵⁶ BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 9. Questa tesi è già in U. Borsi, *Studi di diritto coloniale*, in «Studi Senesi», XXXIV, 1918, pp. 117-18.

⁵⁷ BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 8.

⁵⁸ N. CUNEO, *Filosofia dell'imperialismo*, Milano, Corticelli, 1936, p. 7.

⁵⁹ C. CURCIO, *Lo Stato, la guerra e la pace*, in «Lo Stato», III, 1932, pp. 707-714.

ricondata alla volontà di potenza di un'aristocrazia capace di imporre il proprio dominio tanto all'interno quanto all'esterno della compagine nazionale⁶⁰.

Lo Stato imperiale è tale non in quanto impegnato in un'umanitaria campagna di civilizzazione, ma perché capace di ricondurre alla sua superiore forma di esistenza, ancorché in posizione subordinata, i più diversi popoli e territori⁶¹. L'essenza dell'imperialismo è l'impegno missionario di una stirpe che, giunta al culmine della sua auto-affermazione, estende la propria civiltà oltre i suoi originari confini⁶².

Cade allora ogni equivoco legato allo stretto rapporto tradizionalmente instaurato fra colonizzazione e 'civilizzazione'. Concepire infatti la colonizzazione come 'civilizzazione' lascia pensare a un processo il cui esito finale si risolve nell'annullamento delle sue premesse: una volta 'civilizzato', il popolo colonizzato può finalmente aspirare a una sua piena autonomia. Il *tèlos* della civilizzazione finisce per coincidere con l'estinzione della colonizzazione stessa (come in effetti l'ideologia wilsoniana e il 'sistema dei mandati' sembrano far intendere). In realtà, a sdrammatizzare questo esito interveniva, anche per i sostenitori tardo-ottocenteschi della colonizzazione-civilizzazione, il fattore tempo: che permetteva in sostanza di presentare come un obiettivo asintotico il distacco dalla madrepatria di una ormai compiutamente 'civilizzata' colonia.

Se comunque una siffatta ambiguità era implicita nell'endiadi 'colonizzazione-civilizzazione', l'equivoco può finalmente essere evitato nel nuovo sistema imperiale italiano, che comincia a prender forma dopo l'esito vittorioso della guerra di Etiopia: i possedimenti coloniali italiani costituiscono infatti una «colonia imperiale», che è tale in quanto «deve servire allo scopo supremo del potenziamento politico ed economico della Metropoli, alla quale la nuova comunità politica coloniale è conseguentemente destinata a rimanere legata, con esclusione di qualsiasi possibilità di emancipazione o distacco simile a quello dei Domini britannici»⁶³.

La violenza immanente nel processo di colonizzazione, che la giuscolonialistica dell'età liberale era disposta ad accettare come l'inevitabile scoria di un processo destinato (asintoticamente) all'unificazione del mondo sotto il segno della civiltà

⁶⁰ S.M. CUTELLI, *Diritto corporativo e dominazione*, in *Atti del primo congresso di studi coloniali* (Firenze 8-12 aprile 1931), vol. V (iv sezione: giuridica), Firenze, Istituto Superiore di

Scienze Sociali e Politiche Cesare Alfieri-Centro di Studi coloniali, 1931, pp. 155-57.

⁶¹ G. NOCERA, *Aspetti geopolitici dell'imperialismo*, in «Geopolitica», III, 1941, 6-7, pp. 413-15.

⁶² E. GIURCO, *Contenuto e forma dell'Impero*, in «Lo Stato», VII, 1936, 8, pp. 531-40.

⁶³ G. AMBROSINI, *La natura giuridica dell'Africa orientale italiana*, in *Raccolta di scritti di diritto pubblico in onore di Giovanni Vacchelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1938, pp. 24-25.

europeo-occidentale, esce ora allo scoperto e si propone come l'espressione di una logica nuova: una logica 'imperiale', che non tanto 'esporta' la civiltà, quanto stringe intorno al centro, in posizione subordinata, gli spazi 'esterni'.

Che la civiltà sia 'esportabile' appare una tesi sempre più discutibile. L'antropologo Lidio Cipriani⁶⁴ offrirà una dimostrazione (che si vuole scientificamente inoppugnabile) dell'impossibilità di costruire un ponte che permetta al nero africano di avvicinarsi alla civiltà europea. I tratti psichici di un individuo, quindi anche la civiltà nel suo complesso, dipendono dalla razza, mentre non ha alcun fondamento «la convinzione di una perfettibilità umana che urta per lo meno contro tutti i risultati dell'osservazione diretta»⁶⁵. Lungi dal progredire, le razze africane sono da tempo vittime di una regressione che le rende «sempre meno adatte non solo ad assimilare una civiltà straniera un po' elevata, ma perfino a conservare la propria»⁶⁶. Puntare alla 'civilizzazione' degli africani è quindi un obiettivo sbagliato perché impossibile: le sorti del continente africano sono legate alla presenza degli europei, i solo capaci di mettere in piedi una civiltà dei cui vantaggi anche i neri possono usufruire nella misura in cui accettano quella collaborazione subordinata cui sono razzialmente predestinati.

La violenza è la componente indispensabile del dominio imperiale, ma questo dominio a sua volta si propone come il centro di irradiazione di una civiltà (tendenzialmente) universale. È obbligata, a questo punto, l'evocazione del modello romano, che in effetti è una sorta di 'metafora ossessiva' della retorica imperiale fascista⁶⁷. Che cosa apprendere però dall'esperienza romana a proposito del nesso (congiuntivo o disgiuntivo) fra violenza e civilizzazione? Vale la denuncia desanctisiana della violenza di cui è intessuta la formazione dell'impero romano⁶⁸, oppure conviene riconoscere, con il romanista Silvio Perozzi, la funzione storicamente provvida della violenza⁶⁹? Bonfante inclina a ritenere che in realtà Roma si afferma come potenza imperiale in quanto portatrice di una morale e di un

⁶⁴ Su Lidio Cipriani cfr. F. CAVAROCCHI, *La propaganda razzista e antisemita di uno 'scienziato' fascista: il caso di Lidio Cipriani*, in «Italia contemporanea», 219, 2000, pp. 193-225.

⁶⁵ L. CIPRIANI, *Un assurdo etnico: l'impero etiopico*, Firenze, Bemporad, 1935, p. 45.

⁶⁶ Ivi, p. 5.

⁶⁷ Cfr. M. CAGNETTA, *Antichisti e impero fascista*, Bari, Dedalo, 1979.

⁶⁸ Sul concetto di 'imperialismo' in De Sanctis (e sulla valenza 'contemporanea' con cui il termine viene usato) cfr. G. BANDELLI, *Imperialismo, colonialismo e questione sociale in Gaetano De Sanctis (1887-1921)*, in «Quaderni di Storia», 12, 1980, pp. 83-126 (in particolare p. 108); e G. BANDELLI, *Gaetano de Sanctis fra metodo e ideologia*, in «Quaderni di Storia», 13, 1981, pp. 231-46.

⁶⁹ S. PEROZZI, *Critica politica*, Zanichelli, Bologna, 1922, pp. 94 ss.

diritto superiori⁷⁰. È un'opinione che, in una qualche misura, la retorica imperiale fascista sarà disposta a tener presente. Essa infatti, se per un verso non esita a tessere l'apologia della violenza e del suo inevitabile nesso con una imperiale 'volontà di potenza', per un altro verso non è sorda al fascino 'legittimante' che l'antico simbolo o mito della 'civilizzazione' continua a esercitare (per il tramite dal modello romano-imperiale o indipendentemente da esso). Era in sostanza ancora possibile e conveniente ricorrere al tema della 'civilizzazione: bastava togliere ad esso qualsiasi enfasi umanitaria e 'garantistica', evitare l'equivoco di una fine (immaginabile e auspicabile) dei domini coloniali, cancellare l'ipotesi di una qualche unità (originaria o 'finale' del genere umano) e fare della civiltà una variabile dipendente della volontà di potenza della metropoli imperiale.

3. *La sovranità coloniale fra 'norma' ed 'eccezione'*

L'orizzonte del discorso giuridico coloniale è caratterizzato dal senso della differenza e della gerarchia: si tratta non soltanto di tracciare un solco netto fra aree geograficamente e culturalmente lontane, ma anche di mostrare che il rapporto che fra esse si viene formando non può che essere profondamente asimmetrico, rispecchiando il dislivello di civiltà e di potere che separa l'Occidente dal resto del mondo. Il lemma civiltà/civilizzazione adempie egregiamente a questi compiti. Esso però, proprio perché costituisce la condizione di possibilità del discorso coloniale otto-novecentesco, sollecita l'emersione di problemi ulteriori: non basta dire che la metropoli governa-civilizza la colonia; occorre analizzare le forme del dominio, il regime dei rapporti fra il 'dentro' e il 'fuori', le trasformazioni e gli adattamenti cui la metropoli è costretta nel momento in cui estende il suo raggio d'azione oltre i suoi confini 'naturali'.

La prima e più evidente complicazione riguarda comprensibilmente la dimensione territoriale dello Stato: l'acquisto di una colonia modifica la geografia politico-giuridica dello Stato esistente e richiama l'attenzione sul senso, sulla portata, sulle conseguenze di questo mutamento.

È un nodo che viene al pettine proprio agli esordi dell'espansione coloniale italiana, in un dibattito parlamentare cui la dottrina giuridica successiva farà insistente riferimento. La questione è innescata da un decreto del 1° gennaio 1890

⁷⁰ P. BONFANTE, *La morale politica dei Romani*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», VI, 1926, 2, pp. 191-93.

che unificava i possedimenti italiani sul Mar Rosso in una colonia unica detta Eritrea. A proposito di questo decreto veniva presentata un'interpellanza da parte dell'onorevole Plebano e su di essa si apriva la discussione nella seduta del 5 maggio 1890⁷¹. La posta in gioco era il problema della competenza del Parlamento, che il deputato Ferrari rivendicava ai sensi dell'art. 5 dello Statuto, invitando di conseguenza il governo a sottoporre il decreto del gennaio 1890 all'approvazione della Camera⁷².

Il perno dell'argomentazione è appunto l'art. 5 dello Statuto, che impone di sottoporre all'approvazione del Parlamento i trattati che comportino un onere finanziario o una variazione territoriale: con la formazione della colonia Eritrea è stato ampliato ed è quindi mutato il territorio nazionale – questo è il ragionamento di Ferrari – e il Parlamento deve pronunciarsi in merito. È però corretto parlare di una modificazione del territorio nazionale quando è in gioco l'acquisizione di un territorio coloniale? La risposta di Crispi è negativa: le colonie sono una realtà 'esterna', che non incide sulla struttura e sull'identità dello Stato nazionale, e proprio per questo non ricadono nella previsione dell'art. 5 dello Statuto⁷³.

Il 'fuori' e il 'dentro', ancora una volta: per Crispi, l'esteriorità della colonia è netta e radicale, tanto che il deputato Baccarini, per ridurre *ad absurdum* la posizione crispina, ipotizza che allora dovremmo sdoppiare la sovranità, a seconda del territorio su cui essa esercita⁷⁴. Nell'immediato, Crispi ottiene l'assenso del parlamento, ma il problema torna a essere discusso già nel 1891, nella tornata del 17 marzo, in conseguenza di una mozione Borghi, che richiede, invano, il riconoscimento esplicito della competenza parlamentare in materia di trattati che importino una modificazione dei possedimenti coloniali del paese. La questione si sarebbe trascinata a lungo. Ancora nel 1903, nella seduta del Senato del 13 maggio, il senatore Pierantoni tornava a difendere la tesi della competenza parlamentare in ragione dell'appartenenza integrale del territorio coloniale al territorio dello Stato, mentre il ministro degli esteri Morin, se per un verso dichiarava di condividere la tesi di Pierantoni, per un altro verso sollevava un problema e indicava una contraddizione: se il territorio coloniale fosse davvero parte integrante del regno,

⁷¹ *L'Africa italiana al Parlamento nazionale, 1882-1905: riassunto delle discussioni avvenute al Parlamento, e delle interpellanze, interrogazioni, disegni di legge, bilanci, relazioni, documenti, documenti, su argomenti riguardanti le colonie italiane d'Africa*, a cura della Direzione generale degli affari coloniali del Ministero degli Affari Esteri, Roma, Unione Cooperativa Editrice, 1907, pp. 194 ss.

⁷² Ivi, p. 196

⁷³ Ivi, pp. 203 ss.

⁷⁴ Ivi, p. 205.

allora occorrerebbe che la colonia godesse di una rappresentanza elettiva in Parlamento⁷⁵.

Fino a che punto è possibile superare la dualità costitutiva dell'esperienza coloniale e giocare la carta dell'unità fondamentale dell'ordinamento? Oppure, al contrario, insistere sull'unità conduce a conseguenze politicamente e giuridicamente insostenibili? È questo il problema di fondo che attraversa l'intera riflessione giuscoloniale otto-novecentesca. Certo, nel dibattito parlamentare degli anni Novanta il problema teorico era immediatamente funzionale ad una 'decisione' politico-costituzionale di grande rilievo: il primato del Parlamento o piuttosto dell'esecutivo in materia coloniale. Naturalmente, si trattava di un problema di fondo e non di una superficiale ed occasionale tensione fra i diversi poteri dello Stato. Il dibattito parlamentare era però a sua volta l'espressione di un disagio e di un problema di notevole spessore teorico-giuridico che la dottrina coeva non manca di affrontare: il problema del rapporto fra Stato e territorio.

Il problema è teoricamente complicato perché investe la definizione dello Stato e dei suoi elementi costitutivi. E una riprova della delicatezza della questione può essere offerta dal travaglio teorico di un giurista della statura di Santi Romano.

Romano esordisce affermando il carattere integralmente 'italiano' del territorio della Colonia Eritrea. A separare la colonia dalla madrepatria interviene non già la reciproca estraneità dei rispettivi territori, bensì la diversità dell'ordinamento giuridico. Niente vieta che lo Stato italiano promulghi leggi diverse per territori diversi, come è avvenuto transitoriamente per il Veneto e per la provincia di Roma. *Nihil obstat* quindi a che l'Eritrea venga considerata «parte integrante del territorio, anzi dello Stato italiano»⁷⁶.

In realtà, la netta opzione romaniana per una considerazione unitaria del territorio 'nazionale' avrebbe ceduto il posto, di lì a pochi anni, ad una più sofferta e raffinata analisi. Alla radice del ripensamento è il prevalere di una diversa considerazione del rapporto fra Stato e territorio; un territorio concepito non già come una mera delimitazione spaziale, il perimetro che delimita la zona di esercizio della sovranità, ma come un elemento costitutivo dello Stato stesso: il diritto sul territorio non è

⁷⁵ Ivi, pp. 710 ss. Una critica della posizione di Crispi in V. MICELI, *Il trattato Italo-etiope e il diritto pubblico italiano*, Perugia, Santucci, 1890. Per una ricostruzione precisa ed esauriente del dibattito cfr. M. CARVALE, *Prerogativa regia e competenza parlamentare in politica estera: l'interpretazione dell'art. 5 dello Statuto albertino*, in «Storia e politica», XVII, 1978, 3, pp. 405-447.

⁷⁶ S. ROMANO, *Sui cosiddetti 'Staatsfragmente'* (1898), ora in S. ROMANO, *Scritti minori*, vol. I, *Diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1950, p. 44.

allora un diritto su un oggetto 'esterno', ma deve essere piuttosto inteso come un diritto della persona 'Stato' su se stesso⁷⁷.

Occorrerà tener presente, sullo sfondo, l'orientamento prevalente nella coeva dottrina tedesca, intenzionata a segnare una netta differenziazione fra il territorio dello Stato e il territorio coloniale. Valga l'esempio della teoria jellinekiana dei 'frammenti di Stato': mentre al centro lo Stato si presenterebbe come sintesi di tutti i suoi elementi costitutivi, nelle periferie coloniali lo Stato eserciterebbe la sua sovranità su una popolazione e su un territorio che restano rispetto alla metropoli un mero oggetto 'estrinseco'⁷⁸. È un orientamento – affermatosi in Germania con molte varianti ma sostanziale unità d'intenti – che deve essere ricondotto alla specifica 'politica coloniale' di quel paese, senza peraltro dimenticare uno sfondo che può aver pesato sull'accentuazione della separazione fra la metropoli e la colonia: quella tradizione (*lato sensu*) 'organicistica' che presentava lo Stato come l'espressione politico-istituzionale di un popolo storicamente determinato (e peraltro una difficoltà consimile, anche se certo di minor peso, può essere rinvenuta nella dottrina italiana, nella misura in cui essa si faccia ancora impressionare dal nesso – risorgimentale e poi manciniano – fra 'nazione' e 'Stato').

Quali che siano comunque gli influssi e le ascendenze culturali di Santi Romano, la sua posizione resta invariata nel suo nucleo essenziale e trova una sua più ampia espressione nel *Corso* del 1917. Per Romano, lo Stato ha un diritto sul suo territorio, che però non è un elemento indifferente ed estrinseco rispetto alla natura dello Stato. Se, per un verso, il diritto che ha lo Stato sul suo territorio può essere considerato un diritto reale, in ragione del suo potere di esclusione *erga omnes*, per un altro verso, dato il rapporto di stretta compenetrazione fra Stato e territorio, il diritto dello Stato sul territorio deve essere configurato come un diritto che lo Stato ha su «su uno dei suoi elementi, da cui risulta la sua struttura»⁷⁹. Se però guardiamo non al territorio metropolitano, ma al territorio coloniale, la premessa da cui muovere è il «principio della mancata fusione della metropoli con la colonia» e la conclusione obbligata è presentare il territorio coloniale come «oggetto di un vero diritto reale pubblicistico», non diversamente da quanto accadeva con lo Stato patrimoniale, concepito «come l'oggetto di un diritto del sovrano»⁸⁰.

⁷⁷ S. ROMANO, *Osservazioni sulla natura giuridica del territorio dello Stato* (1902), in Id., *Scritti minori*, vol. I, cit., pp. 167-77,

⁷⁸ G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, Häring, 1905, pp. 632 ss.

⁷⁹ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 122.

⁸⁰ Ivi, pp. 122-23.

Certo, la posizione di Romano resta piuttosto isolata nel panorama del sapere giuridico coevo, orientato ad una decisa parificazione del territorio coloniale con il territorio metropolitano. Per Forti, una volta ammesso, con Romano, un diritto dello Stato sul territorio, diviene impossibile individuare una diversa natura giuridica di questo diritto, a seconda che esso assuma ad oggetto il territorio metropolitano o quello coloniale⁸¹. Analogamente Mariano D'Amelio – un ottimo conoscitore della realtà e delle istituzioni giuridiche coloniali – opta decisamente per la soluzione ‘unitaria’⁸²: ogni territorio dove sventoli la bandiera italiana deve esser considerato parte integrante dello Stato italiano, senza temere che una siffatta soluzione implichi l’annullamento delle differenze che devono continuare a sussistere fra l’ordinamento della metropoli e l’ordinamento delle colonie⁸³. Infine, l’accurata monografia che Carlo Schanzer dedica al tema⁸⁴ ribadisce la tesi ‘unitaria’, destinata a divenire *opinio* sostanzialmente *communis*. Possiamo affidare alle parole di Umberto Borsi un’equilibrata formulazione riassuntiva dello stato della questione: la colonia è in un rapporto con la madrepatria non già di *annessione* (che implicherebbe un processo di parificazione e di annullamento della differenza), bensì di semplice *connessione*; si tratta insomma di un rapporto organico fra parti «di uno stesso stato dotate di ordinamenti diversi»⁸⁵.

Prevale dunque il ‘partito dell’unità’: la tesi dell’integrale appartenenza del territorio coloniale al territorio dello Stato. Il successo della tesi unitaria non deve però far dimenticare l’esigenza di cui la teoria romaniana era espressione: l’esigenza di prendere sul serio l’irriducibile distanza che separa la colonia dalla metropoli. È questo il tema di fondo con il quale il sapere giuridico non può non misurarsi, dal momento che esso non si manifesta soltanto a proposito di alcune questioni specifiche (per ciascuna delle quali non è impossibile l’approntamento di una tesi ‘unitaria’), ma riguarda la struttura profonda dell’esperienza coloniale.

È il rapporto fra il ‘dentro’ e il ‘fuori’ il paradigma costitutivo del sapere giuscoloniale: un paradigma che sorregge l’impostazione e la soluzione tanto dei problemi teorici quanto delle specifiche questioni politico-costituzionali. Fra queste

⁸¹ U. FORTI, *Il diritto dello Stato sul territorio*, in Id., *Studi di diritto pubblico*, Roma, Soc. Ed. del Foro It., 1937, pp. 195-222.

⁸² M. D’AMELIO, *L’ordinamento giuridico della colonia eritrea* (estratto dalla *Enciclopedia Giuridica Italiana*, vol. III, p. 2°, sez. II), Milano, Società editrice libraria, 1911, pp. 78-79

⁸³ M. D’AMELIO, *Per l’ordinamento giuridico della Tripolitania e della Cirenaica*, in «Rivista di diritto pubblico», IV, 1912, pp. 8-9.

⁸⁴ C. SCHANZER, *L’acquisto delle colonie e il diritto pubblico italiano*, Roma, Loescher, 1912.

⁸⁵ BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 41.

ultime, domina l'esigenza (non a caso emersa, come ho ricordato, nella discussione parlamentare degli anni Novanta) di individuare l'organo costituzionale competente in materia coloniale. Questo problema non era ovviamente soltanto italiano, ma era stato affrontato e variamente risolto dalla Francia, dall'Inghilterra, dalla Germania e in genere da ogni potenza coloniale, in un periodo in cui il rapporto fra il Parlamento e l'Esecutivo costituivano un problema politico-costituzionale particolarmente delicato.

L'orientamento che nella dottrina italiana finisce per prevalere è a favore del Parlamento. In realtà, non sono mancate prese di posizione che miravano ad affermare un'originaria competenza dell'esecutivo in materia coloniale. Si è invocato a questo scopo l'art. 82 dello Statuto albertino, che attribuiva all'esecutivo l'onere di fronteggiare con decreti reali le urgenze nel momento di trapasso dagli ordinamenti antecedenti al nuovo Regno d'Italia⁸⁶. Una soluzione diversa e più articolata era stata proposta da Racioppi nel suo commentario allo Statuto. Racioppi distingueva fra i vari stadi nei quali si sviluppa l'espansione coloniale. Dopo una prima fase, coincidente con l'occupazione militare e legata al carattere 'eccezionale' dello stato di guerra, segue una fase in cui al potere militare subentra il governo civile, che, trovandosi ad agire in un settore non ancora regolato da norme legislative, è investito del potere di disciplinare giuridicamente il territorio coloniale finché il potere legislativo non provveda in merito⁸⁷. Si riferisce invece alla facoltà regolamentare tipica dell'esecutivo Federico Cammeo, per legittimarne la potestà normativa in materia coloniale, tanto da affermare che «il potere di dettare norme giuridiche nelle colonie [è] naturalmente inerente al governo, e così le leggi che lo riconoscono interpretano il diritto vigente anziché rinnovarlo»⁸⁸.

Si tratta di un nodo delicato e complicato, se si pensa che nella crisi di fine secolo e nella stretta repressiva che la caratterizzava si giocava una difficile partita politico-giuridica proprio intorno al problema dei decreti-legge, dello stato d'assedio, del concetto di 'necessità' come fondamento giustificativo di interventi 'extra ordinem'. Ed è significativo che anche Cammeo, che pure attaccava le implicazioni

⁸⁶ F. P. CONTUZZI, *Trattato di diritto costituzionale*, Torino, Unione Tipografica-Editrice, 1895, pp. 408-409.

⁸⁷ F. RACIOPPI, I. BRUNELLI, *Commento allo Statuto del Regno, vol. I (Dall'Art. 1 all'Art. 23)*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1909, pp. 293 ss.

⁸⁸ F. CAMMEO, *Della manifestazione della volontà dello Stato nel campo del diritto amministrativo. Legge ed ordinanza (decreti e regolamenti)*, in *Primo Trattato completo di diritto amministrativo italiano*, a cura di V.E. ORLANDO, Milano, Soc. Editrice Libreria, 1901, vol. III, p. 170. Sul saggio di Cammeo e in generale sulla sua riflessione amministrativistica cfr. B. SORDI, *Giustizia e amministrazione nell'Italia liberale. La formazione della nozione di interesse legittimo*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 385 ss.

antigarantistiche del concetto di necessità (impiegato per legittimare la prevalenza della *salus publica* sulle ragioni dell'individuo⁸⁹) e perseguiva lucidamente il «disegno di uno Stato giuridico fondato sulle libertà»⁹⁰, valorizzasse la 'separatezza' e la 'eccezionalità' dell'esperienza coloniale, sostenendo la «impossibilità giuridica e di fatto di estendere alle colonie il regime parlamentare»⁹¹.

Il dibattito è dunque intenso e il cammino tortuoso⁹², ma l'esito finale vede in effetti la prevalenza della tesi 'filo-parlamentare'. Per Mariano D'Amelio, che affronta il problema a proposito della colonia Eritrea, la soluzione costituzionale che si è affermata, sia pure dopo un iter complicato e contraddittorio, fa dell'Eritrea non una 'colonia della corona' (per usare la terminologia inglese), ma una 'colonia del parlamento'⁹³. Lo stesso Romano, pur minoritario sostenitore della separatezza della colonia e della peculiarità del dominio coloniale, adotta la tesi della competenza del legislativo in materia coloniale, concludendo che «la regola [...] che vige nel diritto italiano è che il potere legislativo ordinario è il solo competente a regolare giuridicamente le colonie»⁹⁴.

È il parlamento dunque che, per la madrepatria come per le colonie, si propone come la matrice da cui dipendono la formazione e la trasformazione dell'ordinamento giuridico. Potremmo allora concludere che, sul piano della rappresentazione politico-costituzionale, domina il senso di un'unità che trova nel primato del Parlamento e nella supremazia della legge – uno degli elementi costitutivi del moderno 'Stato di diritto' – il suo definitivo suggello.

Si tratterebbe però di una conclusione affrettata. Proprio gli autori che enunciano la regola del primato del parlamento la sottopongono anche a decisivi temperamenti ed eccezioni. Certo, la colonia Eritrea può essere considerata – scrive Mariano D'Amelio – una 'colonia del parlamento'. Occorre però subito aggiungere che, in materia coloniale, il potere legislativo ha «delegato la maggior parte delle sue facoltà all'esecutivo; sicché i decreti che questo, in forza di quella delega, emana in materia non regolamentare, sono veri decreti legislativi, non soggetti a conversione in legge». L'importanza di questa operazione è messa in evidenza in una nota che

⁸⁹ Cfr. G. CIANFEROTTI, *Gli scritti giovanili di Federico Cammeo (1892-1899)*, in «Quaderni Fiorentini», 22, 1993, pp. 153 ss.; M. FIORAVANTI, *I presupposti costituzionali dell'opera giuridica di Federico Cammeo*, ivi, pp. 165-204.

⁹⁰ N. MARZONA, *Cammeo giurista 'puro' e giurista 'pratico' nei commenti alla giurisprudenza*, ivi, p. 395.

⁹¹ CAMMEO, *Della manifestazione*, cit., p. 170.

⁹² Cfr. M. COMBA, *La potestà legislativa nei riguardi delle colonie*, Torino, Bocca, 1930.

⁹³ D'AMELIO, *L'ordinamento giuridico della colonia eritrea*, cit., p. 69.

⁹⁴ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 146.

conviene leggere con attenzione: «i decreti legislativi coloniali rappresentano un tipo singolare di atti di governo. Concessa la facoltà di legiferare in colonia, il Parlamento si è spogliato completamente dei suoi poteri per quanto si riferisce al contenuto delle leggi da pubblicare. Il Parlamento ignora ufficialmente come si sia eseguito il mandato. È una delle delegazioni più complete che si conosca, anche perché non ha limiti di tempo. Sotto questo punto di vista, si può dire che in colonia viga il governo assoluto»⁹⁵.

Il parlamento, in materia coloniale, è un potere tanto supremo quanto evanescente: la delega all'Esecutivo è tendenzialmente completa e illimitata, al punto da indurre il nostro giurista ad un'affermazione impegnativa e sorprendente: in colonia vige «il governo assoluto». Si tratta, di nuovo, di un profilo discusso dalla giuscolonialistica non solo italiana, ma anche transalpina e in particolare francese, impegnata da tempo a commentare variamente il cosiddetto 'regime dei decreti'. Lo stesso Romano, dopo aver enunciato la regola della competenza del legislativo in materia coloniale, si affretta ad aggiungere che «ciò nonostante, la massima parte delle disposizioni che concernono le nostre colonie sono emanate dal potere esecutivo»⁹⁶. I supporti giuridici di questo fenomeno sono molteplici (dalla competenza del re in materia internazionale alla delegazione da parte del potere legislativo, alla generale potestà propria del potere esecutivo) ma la sua radice è univoca: il carattere peculiare del governo della colonia, che impone il superamento di una struttura caratteristica dell'ordinamento metropolitano quale la divisione dei poteri. «Nelle colonie infatti non sussiste quella rigida e netta separazione dei tre poteri, amministrativo, legislativo e giurisdizionale, che costituisce la base fondamentale del moderno Stato di diritto»⁹⁷.

Per le colonie il primato del parlamento trascolora in un effettivo protagonismo dell'esecutivo, all'insegna della sospensione (data per inevitabile) di quella divisione dei poteri assunta come chiave di volta dello Stato di diritto dalla costituzionalistica ottocentesca. La percezione della costitutiva dualità del sapere giuscoloniale emerge ora in tutta la sua portata: se, per un verso, il primato del legislativo viene mantenuto come elemento di sutura fra il centro e la periferia, per un altro verso il ruolo dell'esecutivo viene fortemente sottolineato e giustificato come un necessario tributo alla peculiarità della colonizzazione.

⁹⁵ D'AMELIO, *L'ordinamento giuridico della colonia eritrea*, cit., p. 71.

⁹⁶ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 146.

⁹⁷ Ivi, p. 142.

Vige in colonia il governo assoluto, scriveva D'Amelio; è adattabile alla colonia l'antica immagine dello Stato patrimoniale, suggeriva Romano. Stato assoluto, Stato patrimoniale: le forme politiche dell'*ancien régime*, ormai impresentabili nella metropoli, sono le istituzioni più consone all'ordinamento coloniale. L'opposizione fra civiltà e non civiltà si precisa ora, nello specchio della sovranità, come rapporto fra Stato di diritto e Stato assoluto. La diagnosi dei giuristi del primo Novecento è peraltro confermata dall'osservazione di uno storico nostro contemporaneo, per il quale «la colonie est le conservatoire de formes d'exercice de l'autorité qui, en Europe, sont liées aux Anciens Régimes»⁹⁸. La singolarità della situazione è però che quel rapporto fra assolutismo monarchico e Stato di diritto, che nella metropoli si era disposto lungo l'asse della diacronia, si colloca ora, nell'esperienza coloniale, lungo l'asse della sincronia: guardata dall'angolo visuale della giuscolonialistica, la sovranità moderna non è un monolite omogeneo, ma un materiale composito, prodotto dal tentativo di tenere insieme esigenze e finalità oggettivamente divergenti.

Certo, nel corso del tempo, una siffatta tensione è destinata in Italia ad attenuarsi, nella misura in cui la cultura giuridica – pur con tutte le prudenze e i gradualismi di cui essa dà prova negli anni Venti e Trenta – è testimone (e spesso partecipe) delle trasformazioni politico-istituzionali che stanno prendendo campo all'interno della metropoli. Quella tensione fra 'eccezione' e 'regola', che aveva motivato l'appassionata difesa dello Stato di diritto (metropolitano) da parte di un Cammeo, si stava attenuando o addirittura rovesciando di segno: una prima avvisaglia (o, se si preferisce, prova generale) si era già manifestata con la 'legislazione di guerra', mentre la decisiva svolta viene impressa da quella legge Rocco che, con l'aria di razionalizzare una tradizione ormai invalsa, in realtà attribuiva all'esecutivo una nuova e incisiva funzione normativa.

Potrebbe dirsi che la forbice fra colonia e metropoli, almeno da questo punto di vista, tendeva a ridursi, almeno nel senso che in entrambi i casi dominava l'esigenza di controllare-governare i soggetti, quali che fossero i mezzi istituzionali volta a volta impiegati. In realtà, la forbice resta (o addirittura si allarga) e continua a riguardare le componenti essenziali della sovranità: non solo la legislazione e

⁹⁸ P. GUILLAUME, *Le monde colonial*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 128.

l'amministrazione⁹⁹ (e il regime della loro connessione-distinzione), ma anche la giurisdizione¹⁰⁰.

Prosegue in sostanza, sul fronte della giurisdizione, il processo di erosione o di superamento di quel principio di divisione dei poteri che continuava ad essere presentato come un profilo ancora significativo dello Stato metropolitano. Per quanto riguarda la giurisdizione, le linee di una politica giudiziaria adeguata alle peculiari esigenze della realtà coloniale sono efficacemente compendiate dal giudice Ciamarra: l'intero ordinamento della giustizia coloniale deve ispirarsi «alla massima concisione di prescrizioni e spigliatezza di attuazione, sorvolando su tante formalità di procedura, illogiche e contrarie alla rapidità dei giudizi»¹⁰¹. La giustizia deve essere pronta ed efficace perché è in essa che, per la mentalità 'primitiva' degli indigeni, si concentrano il simbolo e la realtà del potere: «nella giustizia i popoli primitivi vedono infatti la manifestazione più alta e più concreta dell'autorità. [...] Più che nel legislatore, lo Stato per essi si impersona quindi nel giudice»¹⁰².

Scricchiola la parete divisoria che separa le funzioni dell'amministratore e del giudice¹⁰³ (secondo una tendenza peraltro diffusa nelle esperienze coloniali di tutti gli Stati europei): se 'giudicare' è in sostanza l'altra faccia del 'governare', la formalistica differenziazione dei ruoli non può che attenuarsi a vantaggio di un obiettivo funzionale, che coincide con l'efficace controllo del comportamento dei 'nativi'.

⁹⁹ Su diversi aspetti dell'amministrazione coloniale cfr. N. LABANCA, *L'amministrazione coloniale fascista. Stato, politica e società*, in A. DEL BOCA, M. LEGNANI, M.G. ROSSI (a cura di), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 352-95; A. VOLTERRA, *Amministrazione e giustizia alle origini della Colonia Eritrea (1882-1886)*, in «Clio», XXXI, 1995, 2, pp. 199-222; A. VOLTERRA, *Verso la Colonia Eritrea: la legislazione e l'amministrazione (1887-1889)*, in «Storia contemporanea», XXVI, 1995, 5, pp. 817-50; E. CAPUZZO, *Sulla giustizia amministrativa nelle colonie italiane*, in «Clio», XXXII, 1996, 2, pp. 233-50; N. LABANCA, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 310 ss.

¹⁰⁰ Sul problema dell'esercizio del potere giurisdizionale in colonia è fondamentale L. MARTONE, *Giustizia coloniale. Modelli e prassi penale per i sudditi d'Africa dall'età giolittiana al fascismo*, Napoli, Jovene, 2002.

¹⁰¹ G. CIAMARRA, *La giustizia nella Somalia. Raccolta di giurisprudenza coloniale*, Napoli, Francesco Giannini, 1914, p. 16. Nello stesso senso si pronuncia Mario D'Amelio: «Sarà indispensabile, poi, che tutti i giudizi si svolgano in forma rapida e sommaria, senza le sorprese procedurali, i tranelli delle nullità, ecc., che rendono così malagevole e lunga presso i popoli occidentali la amministrazione della giustizia, ed ogni giorno la fanno apparire più enigmatica al popolo, che deve invocarla» (*Per l'ordinamento giuridico della Tripolitania e della Cirenaica*, cit., p. 18). Cfr. L. MARTONE, *Magistrati italiani nella colonia eritrea. Immagini d'Africa e riflessioni giuridiche (1886-1941)*, in A. PADOA SCHIOPPA, G. DI RENZO VILLATA e G.P. MASSETTO (a cura di), *Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di Adriano Cavanna*, Milano, Giuffrè, 2003, vol. II, pp. 1393-95.

¹⁰² ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 196.

¹⁰³ Cfr. ad esempio BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., pp. 271-73, sul ruolo del governatore.

Occorre fare i conti con realtà incommensurabili con lo stile di vita e i valori della metropoli: è inevitabile quindi non solo semplificare le procedure, allentare i vincoli 'garantistici' e superare le rigidità caratteristiche dello Stato di diritto, ma anche attribuire alla sentenza del giudice un peso specifico diverso.

«Fra le fonti del diritto coloniale – scrive Cucinotta nel suo diffuso manuale – bisogna annoverare [...] la giurisprudenza»¹⁰⁴. La giurisprudenza come fonte del diritto: si tratta di un'affermazione che, applicata alla realtà metropolitana, suonerebbe audace se non eversiva agli orecchi di una dottrina giuridica ancora largamente attestata su posizioni tradizionalmente 'positivistiche' e 'legalistiche'. Per valutare appieno la portata di questa ulteriore 'differenza' fra il 'dentro' e il 'fuori', fra la metropoli e la colonia, occorre tener presente lo scarso seguito ottenuto nella dottrina giuridica italiana del primo Novecento dalle critiche giusliberistiche all'immagine positivista del giudice 'automa'. Il giudice è ancora, per la grande maggioranza dei giuristi italiani dell'epoca, l'autore di una sentenza assimilabile a un 'sillogismo', alla meccanica deduzione della conseguenza (la decisione) dalla premessa (la norma codicistica). Non mancano, certo, voci dissenzienti, che però non riescono a incrinare il compatto fronte 'legalistico-positivistico' della cultura giuridica italiana.

Risalta allora su questo sfondo la funzione profondamente diversa attribuito negli stessi anni alla giurisprudenza coloniale. Già esplicite disposizioni legislative per l'Eritrea (l'art. 6 del R.D. 5 maggio 1892, n. 270 e l'art. 2 della legge 24 maggio 1903, n. 205) avevano conferito alla giurisprudenza il ruolo di una vera e proprio fonte di diritto; ma ancora più clamoroso appare l'art. 1 delle norme complementari dell'ordinamento giudiziario per la Tripolitania e la Cirenaica, approvato con R.D. luogotenenziale del 15 aprile 1917, n. 938, secondo il quale «nell'adattare le leggi alle condizioni locali, il giudice deve con la sua decisione fissare il principio che meglio disciplini i rapporti controversi, apportando alle leggi quelle modificazioni che, se egli fosse stato legislatore, avrebbe stabilite per regolare gli stessi rapporti di diritto».

Vale per la giurisprudenza libica la celebre formula impiegata dall'art. 1 al. 2 del Codice Civile Svizzero del 1907¹⁰⁵: una formula che consacra e legittima la portata costruttiva e innovativa della prassi giurisprudenziale, ma che certo non era stata

¹⁰⁴ E. CUCINOTTA, *Diritto coloniale italiano*, Roma, Soc.ed. del Foro Italiano, 1933², p. 56.

¹⁰⁵ Cfr. P. CARONI, *Anton Menger ed il codice civile svizzero del 1907*, in «Quaderni Fiorentini», 3-4, 1974-75, pp. 273-318; P. CARONI, *Saggi sulla storia della codificazione*, Milano, Giuffrè, 1998, pp. 76 ss.

accolta con particolare favore dall'*opinio communis* dei giuristi italiani dell'epoca. È vero che nel successivo ordinamento giudiziario delle colonie libiche (R.D. 25 ottobre 1928, n. 3497) viene passato sotto silenzio proprio il capoverso che accostava audacemente il 'giudice' al 'legislatore', ma non basta questa rinnovata *pruderie* positivistica del legislatore a mutare l'orientamento della dottrina, che anzi critica come eccessivo lo scrupolo legalistico del legislatore e auspica una rinnovata fiducia nell'intervento creativo del giudice coloniale, capace di esercitare di fatto «in quelle nostre colonie lo stesso ufficio dell'antico Pretore, interpretando, correggendo ed ampliando il diritto per adattarlo [...] alle condizioni politiche e sociali» delle realtà coloniali¹⁰⁶.

Le colonie sono una realtà 'altra' e non si può pretendere di governarle spendendo un patrimonio di principi e di strumenti incompatibile con il dualismo costitutivo dell'esperienza coloniale.

4. *Il governo dei sudditi e il 'sistema delle differenze'*

Civiltà/inciviltà, metropoli/colonia, 'interno'/'esterno': queste, ed altre consimili, coppie oppozionali, che segnano il campo del sapere giuscoloniale, hanno un carattere non già statico ma dinamico, perché postulano un rapporto di intervento attivo di un polo sull'altro, un rapporto che coincide in sostanza con la storia dell'espansione coloniale. È un rapporto asimmetrico, come ogni rapporto di dominio; è un rapporto che trae dal nesso 'civiltà-civilizzazione' la propria legittimazione ed imprime alla sovranità (alla teoria e alla pratica della sovranità) una torsione peculiare, in funzione del controllo e del governo delle realtà 'esterne'.

Da entrambi i punti di vista, comunque, il nodo che torna sempre al pettine è come trattare (accettare, rimuovere, trasformare) le differenze che separano la metropoli dalla colonia. Occorre 'civilizzare'. Quali sono però i contenuti effettivi di questa parola d'ordine? Quali sono le politiche, le strategie di governo congruenti con l'imperativo della civilizzazione, ma al contempo compatibili con le istanze di dominio inscindibili dal processo di colonizzazione?

La risposta a queste impegnative domande passa attraverso un luogo retorico, cui ogni trattazione giuscoloniale paga il suo tributo: la distinzione fra tre (ipotizzate)

¹⁰⁶ CUCINOTTA, *Diritto coloniale italiano*, cit., pp. 58-59. In questo senso anche A. RAVIZZA, *Aspetti della giurisprudenza coloniale italiana*, in *Atti del primo congresso di studi coloniali* (Firenze 8-12 aprile 1931), vol. V (iv sezione: giuridica), cit., pp. 196-215.

formule di governo coloniale, etichettate rispettivamente come ‘assoggettamento’, ‘assimilazione’, ‘autonomia’.

L’assoggettamento viene per lo più presentato come la forma più arcaica e rozza di dominio coloniale: preponderante fino alle rivoluzioni di fine Settecento, esso concepisce la colonizzazione come un rapporto di mero sfruttamento della colonia in funzione degli interessi economici e politici della potenza coloniale. Come si intende facilmente, siamo al di qua dello schema della ‘civilizzazione’. Proprio per questo l’assoggettamento viene presentato, dalla colonialistica fra Otto e Novecento, come il relitto di un passato ormai sepolto da una ‘modernità’ coloniale univoca nel riconoscere agli Stati europei il diritto-dovere della ‘civilizzazione’ e divisa semmai nella valutazione e nell’adozione dei mezzi più adeguati a questo scopo: assimilazione, appunto, vs. autonomia.

L’assimilazione è la strategia che si presume coltivata a preferenza dalla Francia, memore del messaggio egualitario ed universalistico della sua rivoluzione. L’obiettivo è in questo caso la progressiva riduzione della distanza fra colonia e metropoli, ottenuta estendendo alla seconda i principi, i valori, le norme, il sistema dei diritti e dei doveri caratteristici della prima. L’autonomia è invece la formula preferita dalla Gran Bretagna e si impernia sul mantenimento delle istituzioni locali, sulla promozione dell’autogoverno della colonia (controllata ‘dall’esterno’, piuttosto che governata direttamente), nella convinzione che per questa via la colonia si apra spontaneamente alla superiore civiltà della metropoli. La libertà-autonomia degli inglesi, insomma, contro l’*égalité* rivoluzionaria.

In realtà questo schema, per quanto ripetitivamente evocato dai giuscolonialisti italiani, è per lo più presentato da loro stessi come un modello puramente orientativo. È diffusa ormai la consapevolezza della grande varietà – una varietà di cui l’odierna storiografia fornisce prove *ad abundantiam* – degli ordinamenti coloniali (sia inglesi che francesi), difficilmente riconducibili ad una dicotomia così netta.

Che poi si parli di assimilazione o di autonomia, resta al fondo di queste due diverse strategie un’ambiguità fondamentale, inseparabile da quella ‘civilizzazione’ che si dichiara di perseguire, ma non per questo meno imbarazzante: tanto l’assimilazione quanto l’autonomia, se prese sul serio, non possono che condurre al distacco della colonia dalla metropoli e quindi alla fine dell’esperienza coloniale. Certo, è sempre a disposizione un *escamotage*: relegare questo traumatico momento in un lontano futuro. La previsione della propria fine da parte del colonialismo

europeo (con buona pace dell'idealismo wilsoniano) continua però ad apparire un'ipotesi tutt'altro che gradita, almeno alla maggioranza degli addetti ai lavori.

Occorre poi fare i conti con un ulteriore elemento di ambiguità, messo in luce dall'autorevole trattazione di Girault: quali sono i soggetti che si intendono assimilare? I coloni o i colonizzati? Esiste, certo, un delicato problema di rapporto fra i cittadini-coloni e la metropoli, ma è pur sempre un problema profondamente differente da quello che attiene al rapporto fra cittadini-coloni e cittadini metropolitani, da un lato, e nativi, dall'altro lato: «l'assimilation des colonies est si peu celle des indigènes qu'en Algérie le refoulement de ces derniers a été précisément demandé par les colons qui voulaient assimiler complètement ce pays à la France»¹⁰⁷.

Quando è in gioco il principale e più intricato problema – il rapporto con i 'selvaggi' – sembra difficile credere fino in fondo, per un verso, all'opportunità, per un altro verso, alla possibilità di una strategia 'assimilatrice'. Dal primo punto di vista è ancora Santi Romano a mettere il dito sulla piaga, ricordando che la componente dell'assoggettamento è inseparabile dal dominio coloniale, dal momento che nessun Stato è donchischiottesamente disposto a erogare mezzi e risorse ad esclusivo vantaggio di altri¹⁰⁸.

È comunque sul secondo punto (l'effettiva possibilità di azzerare le distanze che separano i 'selvaggi' dai 'civili') che si moltiplicano i dubbi, anche all'interno della cultura giuridica francese (cui era tradizionalmente imputato il modello dell'assimilazione), e, a maggior ragione, nel sapere giuscoloniale italiano, che sempre più frequentemente (e poi sistematicamente con il fascismo) ama attaccare, con la strategia dell'assimilazione, l'eseacrato mito dell'eguaglianza dei soggetti.

L'assimilazione deve cedere il posto al senso di una differenza culturale e di un dislivello di civiltà che conviene assumere come un dato che non è né possibile né conveniente tentare di rimuovere. Anche in Francia, peraltro, si moltiplicano le prese di distanza dal vecchio schema dell'assimilazione. Occorre essere consapevoli, secondo Paul Giran (un buon conoscitore della realtà coloniale), delle differenze fra culture: non si dà una morale universale; le nozioni, per noi basilari ed evidenti, di proprietà, di libertà e di responsabilità, e l'idea stessa di un soggetto separato dal suo gruppo di appartenenza, appaiono difficilmente comprensibili per culture diverse

¹⁰⁷ GIRAULT, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, cit., p. 51.

¹⁰⁸ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 107.

dalla nostra¹⁰⁹. L'obiettivo della colonizzazione allora non è più l'assimilazione, l'azzeramento delle differenze, ma è la «mise en valeur» del territorio coloniale, che a sua volta presuppone il raggiungimento del fine primario dell'ordine e della pace sociale¹¹⁰.

L'assimilazione appare ormai una strategia troppo esposta a una deriva 'egualitaria' per essere accolta dalle principali potenze coloniali come principio-guida della loro 'politica indigena'. Certo, resta il diritto-dovere di 'civilizzare': il raggiungimento di questo obiettivo deve però scendere a patti con una realtà coloniale le cui specificità non possono essere sottovalutate, ma devono al contrario essere prese sul serio e assunte non già come un ostacolo che il processo di colonizzazione deve spazzar via, ma come un suo tramite o volano.

Occorre allora ripensare in questo quadro il problema dei 'diritti dei nativi', posto all'ordine del giorno dalla Conferenza di Berlino e poi dal 'sistema dei mandati' varato a Versailles. Nell'ottimismo *fin de siècle* e poi ancora nell'entusiasmo 'wilsoniano' del primo dopoguerra la 'civilizzazione' sembrava includere come propria componente l'onere del rispetto di diritti assunti come genericamente 'umani': l'impegno nella lotta per debellare le forme di schiavitù ancora in vigore in molti paesi africani era un'espressione di questo generale convincimento. Già Bluntschli, come sappiamo, aveva spezzato una lancia a favore dei diritti degli indigeni in quanto 'esseri umani' e anche Catellani sosteneva che l'occupazione coloniale non comportava una menomazione, ma semmai un rafforzamento, una più efficace tutela dei diritti dei nativi. Gli indigeni devono mantenere intatta la proprietà della terra, salvo i limiti generali dell'espropriazione per pubblica utilità. Né potrà essere imposto ai popoli nomadi una restrizione degli ampi spazi necessari per la loro peculiare forma di esistenza, se non si vuole attentare «al più sacro diritto degli individui che è quello di vivere ed al più sacro diritto delle razze che è quello di non estinguersi»¹¹¹.

In realtà, l'enfasi universalistica è destinata a cedere il passo, nella giuscolonialistica italiana, ad una 'realistica' valutazione degli interessi contrastanti e dei conflitti che ne conseguono. Non manca allora il destro di far notare che i diritti volta a volta invocati dai colonizzatori e dai colonizzati solo in apparenza appartengono al medesimo universo di discorso, ma in realtà sono radicati in mondi

¹⁰⁹ P. GIRAN, *De l'éducation des races. Étude de sociologie coloniale*, Paris, Challamel, 1913, pp. 130 ss.

¹¹⁰ G. HARDY, *Histoire de la colonisation française*, Librairie Larose, Paris 1928, pp. 316 ss.

¹¹¹ CATELLANI, *Le colonie e la Conferenza di Berlino*, cit., p. 612.

(civiltà, ordinamenti) rispettivamente incompatibili¹¹². La civilizzazione dovrà quindi rassegnarsi a percorrere una strada più tortuosa, che passa attraverso il riconoscimento delle differenze che separano la colonia dalla metropoli. Piuttosto che insistere sui dogmi dell'assimilazione, converrà adottare una prospettiva già elaborata in Francia dalla dottrina e dalla giurisprudenza proprio per contenere gli eccessi della strategia 'assimilazionista': il cosiddetto 'indigenato'¹¹³.

La preoccupazione che sta al fondo di questo 'istituto' ispira l'orientamento che l'Italia in sostanza dichiara di seguire in tutto l'arco della sua esperienza coloniale. Ne esprime chiaramente il senso, a proposito della Somalia, il giudice Ciamarra: occorre, nella concreta amministrazione della giustizia, tener presente e riaffermare i nostri generali principi di diritto, ma è anche indispensabile rendersi conto della loro incompatibilità con le consuetudini indigene e procedere quindi a introdurre «quelle attenuazioni [...] consigliate da più equo apprezzamento dei fatti [...]»¹¹⁴.

Occorre distinguere fra i diversi aspetti della vita sociale, valutando la loro minore o maggiore incidenza sul governo della colonia. Converrà quindi mantenere sostanzialmente intatti gli ordinamenti locali per quanto riguarda il diritto privato e intervenire più a fondo sul terreno del diritto penale, consapevoli che gli obiettivi essenziali sono i seguenti: «conservare la tutela delle leggi del Regno ai cittadini e stranieri residenti in Colonia anche quando fossero vittime di reati commessi da indigeni», evitando di «lasciare la repressione del reato commesso in danno di europei alla mercé di giudici indigeni, naturalmente proclivi alla giustificazione del delitto per solidarietà di fede e di razza»; e «mantenere integre la dignità e la sicurezza della amministrazioni della Colonia»¹¹⁵. Fatti salvi questi obiettivi, resta fermo il principio generale di un'efficace 'politica indigena': la necessità di trasformare e adattare le norme metropolitane a ordinamenti diversi, senza farsi condizionare «dai legami di una rigida applicazione della legge stessa», come richiede appunto «la giurisdizione eccezionale dell'indigenato»¹¹⁶.

Si comprende allora come la tesi del carattere 'creativo' della giurisprudenza coloniale e la convinzione che essa esercita un ruolo di vera e propria fonte di diritto

¹¹² BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., pp. 10-11.

¹¹³ M. COLUCCI, voce *Indigenato* in *Nuovo Digesto Italiano*, a cura di M. D'AMELIO, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1938, vol. VI, pp. 1013-1019. Un importante contributo francese, tenuto presente anche dalla letteratura italiana, è quello di H. SOLUS, *Traité de la condition des indigènes en droit privé. Colonies et pays de protectorat (non compris l'Afrique du Nord) et pays sous mandat*, préface de Arthur Girault, Sirey, Paris 1927.

¹¹⁴ CIAMARRA, *La giustizia nella Somalia*, cit., p. 3.

¹¹⁵ Ivi, p. 5.

¹¹⁶ Ivi, p. 7.

non siano il frutto di un inspiegabile allentamento del rigore giuspositivistico di cui la dottrina giuridica continuava a far vanto nella madrepatria, ma siano un tassello di una precisa politica coloniale ispirata dalla teoria e dalla pratica del riconoscimento, finché possibile, degli ordinamenti giuridici locali. Certo, restano pur sempre l'onere e il vanto dell'irrinunciabile 'civilizzazione'. Dismessa (o piuttosto mai coltivata) la più bellicosa strategia dell' 'assimilazione', la riduzione della distanza fra i 'selvaggi' e i 'civili' viene però perseguita non tanto come il fine primario quanto come un effetto indiretto dell'illuminata ed efficace presenza 'governante' dei colonizzatori.

Valga a riprova il diffuso apprezzamento di una strategia ermeneutica curiosamente chiamata 'islamizzazione del diritto'. Non conviene rimuovere d'autorità le consuetudini e le convinzioni etico-giuridiche dei nativi, tanto più quando queste sono l'espressione di religioni e di ordinamenti complessi, quali quelli caratteristici dei popoli di tradizione mussulmana. La civilizzazione allora procederà indirettamente, attraverso l'abile intervento della giurisprudenza: sarà il giudice a dare una formulazione 'islamica' dell'uno o dell'altro principio giuridico occidentale, a ritrovare cioè nel linguaggio e nella cultura dell'Islam gli appigli per far passare come il portato della tradizione locale una decisione suggerita in realtà dai principi del diritto metropolitano¹¹⁷.

Una siffatta 'islamizzazione del diritto occidentale' (o piuttosto, come diremmo con un'espressione per noi più familiare, la cripto-occidentalizzazione del diritto islamico) è peraltro solo una componente di una strategia generale, ispirata al principio della preservazione, finché possibile, delle tradizioni etico-giuridiche locali: una preservazione 'con beneficio d'inventario', per il diritto penale, e tendenzialmente integrale per lo statuto personale, il diritto successorio e il diritto di famiglia¹¹⁸. Si tratta peraltro di un orientamento emerso fino dagli esordi dell'espansione coloniale italiana, se è vero che già la legge coloniale del 5 luglio 1882 (che approvava la convenzione con la società Rubattino per la baia di Assab) prescriveva che lo statuto personale degli indigeni doveva essere regolato secondo «la legislazione consuetudinaria per essi vigente» nei limiti «della morale universale

¹¹⁷ Cfr. ad esempio G. CIAMARRA, *L'islamizzazione del diritto moderno a mezzo del diritto giudiziario indigeno*, in «Rivista coloniale», V, 1910, pp. 25-40; A. MALVEZZI, *Elementi di diritto coloniale*, Cedam, Padova 1928, pp. 255 ss.; BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., pp. 180 ss.; R. SERTOLI SALIS, *Corso di diritto coloniale*, Pavia, Cucchi, 1937, p. 236; E. GHERSI, *Corso di diritto coloniale*, Firenze, Società Editrice Universitaria, 1940, pp. 54-55.

¹¹⁸ D'AMELIO, *Per l'ordinamento giuridico della Tripolitania e della Cirenaica*, cit., p. 13.

e dell'ordine pubblico», inaugurando un indirizzo confermato successivamente tanto per la colonia Eritrea quanto per la Somalia¹¹⁹.

Il riferimento agli ordinamenti etico-giuridici dei nativi ha una portata non già episodica, ma strutturale, tanto che il diritto coloniale viene presentato come un ordinamento composito, costituito, in parte, di un diritto semplicemente riconosciuto dallo Stato colonizzatore e, in parte, di un diritto direttamente emanato da questo¹²⁰. Il risultato singolare, segnalato dalla giuscolonialistica dell'epoca, è l'introduzione in colonia di un antico principio, da tempo travolto sul continente europeo dall'assorbente e livellatrice sovranità statale: il principio della personalità del diritto¹²¹. Lo statuto giuridico di un individuo, l'insieme dei diritti e dei doveri che lo connotano, è sottratto al principio di eguaglianza e dipende dall'appartenenza dell'individuo a una specifica comunità.

Ancora una volta, nell'esperienza coloniale, l'«antico» non precede il «moderno» lungo l'asse della diacronia, ma lo affianca: diversi «tempi storici» coesistono nella gestione coloniale della dualità, nell'orchestrazione di quel singolare rapporto di connessione e di divaricazione che collega la metropoli alla colonia. Non siamo però di fronte a un'audace quanto immotivata apertura al «pluralismo». Il riconoscimento del diritto indigeno è concepito e praticato come uno strumento efficace di governo della colonia ed è questo obiettivo lo scopo immanente e il criterio regolativo del riconoscimento degli ordinamenti locali e dei suoi limiti. È vero quindi che gli ordinamenti locali vengono assunti nel cielo del diritto coloniale complessivo; è anche vero però che essi, nel momento in cui vengono riconosciuti, vengono anche modificati, dove occorre, in funzione di un «incivilimento» che trova una precisa traduzione giuridica in un termine-chiave (in una valvola di chiusura) dell'organizzazione coloniale: l'ordine pubblico coloniale, diverso dall'ordine pubblico metropolitano, specifico per ogni colonia, legato ai fini che in quella colonia lo Stato metropolitano si propone di raggiungere¹²².

Non è possibile azzerare rapidamente le differenze: occorre piuttosto aggirarle e soprattutto gestirle in funzione di un'efficace e produttivo «governo» della colonia.

¹¹⁹ E. CIBELLI, *Sudditanza coloniale e cittadinanza italiana libica*, Napoli, Detken & Rocholl, 1930, pp. 9-11.

¹²⁰ BORSI, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 165.

¹²¹ MACCHIA, *Contributo alla teoria delle fonti del diritto coloniale*, cit., p. 22.

¹²² SERTOLI SALIS, *Corso di diritto coloniale*, cit., pp. 222 ss. Cfr. anche E. DE LEONE, *Il concetto di ordine pubblico coloniale* (1931), in Id., *Studi di diritto coloniale*, Roma, Paolo Cremonese, 1935.

È una prospettiva, ampiamente condivisa dalla giuscolonialistica dell'epoca, che trova nell'opera di Aldobrandino Malvezzi un'efficace testimonianza.

Malvezzi è consapevole che l'essenza e la sfida della colonizzazione sono il contatto e l'attrito fra civiltà incompatibili. L'educazione-civilizzazione è il programma di un'Europa che tende ad azzerare le differenze e mira ad una (non auspicabile) unitaria civiltà mondiale¹²³. La strategia dell'assimilazione e la retorica dei diritti dell'uomo sono ancora legati a una siffatta strategia universalistica¹²⁴, mentre il legislatore italiano ha seguito una strada diversa: il mantenimento degli usi locali, purché non contrari alla morale universale e all'ordine pubblico (anche se in altri casi le espressioni usate sono state troppo cogenti, come è avvenuto quando si è fatto riferimento allo «spirito della legislazione italiana – nell'Ordinamento libico del 20 marzo 1913 – o allo «spirito della legislazione e della civiltà italiana» – nell'Ordinamento libico del 7 febbraio 1928). È comunque la giurisprudenza che ha svolto la più efficace 'politica indigena' all'insegna di un intelligente contemperamento fra civiltà, ordinamenti e valori diversi. Il punto essenziale, per Malvezzi, è che solo rispettando gli ordinamenti locali lo Stato colonizzatore può raggiungere quella pace sociale indispensabile per la messa a frutto del territorio coloniale. Non dobbiamo fare «dell'Europa la generosa elargitrice di diritti al genere umano vivente oltre i suoi confini», dal momento che è sempre più alto il rischio che oggi «i diritti che non sono loro conferiti, gl'indigeni se li prendono»¹²⁵. Occorre piuttosto conoscere 'scientificamente', con l'aiuto delle scienze antropologiche¹²⁶, le popolazioni locali, garantire l'ordine pubblico, agevolare lo spirito di collaborazione dei nativi «rispettandone la religione ed i costumi» e insieme promovendo l'agricoltura ed il commercio¹²⁷. L'obiettivo, ancora una volta, non è l'impossibile trapianto di una civiltà su un terreno inadatto ad accoglierla, ma è un 'governo' della colonia che individui nel rispetto delle tradizioni locali e nella diffusione dei vantaggi economico-sociali della modernità il mezzo più efficace per una piena valorizzazione delle risorse coloniali.

Emergono dunque alcuni parametri di fondo, tenuti da presenti dalla giuscolonialistica italiana ed omogenei con l'effettiva pratica coloniale dello Stato italiano. Il simbolo legittimante della 'civilizzazione' non può non essere assunto

¹²³ A. MALVEZZI, *La politica indigena nelle colonie*, Padova, Cedam, 1933, pp. 33 ss.

¹²⁴ Ivi, pp. 56-57.

¹²⁵ Ivi, p. 138.

¹²⁶ Non manca in Malvezzi anche un riferimento all'aggiornata antropologia 'funzionalista' di Malinowski.

¹²⁷ MALVEZZI, *La politica indigena nelle colonie*, cit., p. 332.

come una componente ineliminabile della colonizzazione. Esso però viene interpretato e relativizzato in modo da disinnescare le conseguenze praticamente e teoricamente più imbarazzanti (la diminuzione della distanza fra coloni e colonizzati e la fine, in prospettiva, del dominio coloniale) e da far cadere l'accento sulla radicale differenza fra i due poli (la metropoli e la colonia), piuttosto che sulle tecniche più idonee al loro graduale avvicinamento.

A temperare l'enfasi della 'colonizzazione-civilizzazione' intervengono due tendenze caratteristiche della nostra giuscolonialistica: da un lato, lo spregiudicato 'realismo' di alcuni suoi protagonisti (valga l'esempio di Romano o di Borsi), inclini a mettere in risalto il primato degli 'interessi' della metropoli, piuttosto che una sua wilsoniana *trusteeship* nei confronti dei popoli 'barbari'; dall'altro lato, la tesi delle insormontabili differenze di civiltà, contro ogni scorciatoia 'universalistica'.

È forse questo il profilo più interessante e polivalente della giuscolonialistica italiana. La valorizzazione delle differenze può essere presentata (valga l'esempio di Malvezzi) come una presa di distanza da una frettolosa e malaugurata occidentalizzazione del mondo, ma è al contempo inseparabile (anche in Malvezzi) da una strategia di 'governo' dei soggetti cui la politica delle differenze è strettamente funzionale.

Rispettare gli ordinamenti locali significa evitare conflitti in settori ininfluenti per lo sfruttamento del territorio coloniale, così come imporre la modifica laddove le consuetudini locali ledano irrinunciabili principi del diritto metropolitano significa riservarsi un diritto di intervento in ambiti determinanti per il controllo della situazione coloniale. Il rispetto delle differenze è insomma una strategia di governo che trova la sua destinazione di senso e il suo criterio ordinante nella formula (per così dire, tecnica) dell' 'ordine pubblico coloniale'.

È in questa prospettiva che occorre situare il ricorso ai giudici e ai capi locali da parte dell'organizzazione coloniale italiana: è una strategia che deve essere intesa non tanto come un'applicazione della formula lugardiana dello *indirect rule*, quanto come una forma di assoggettamento delle gerarchie locali alle istituzioni di governo della colonia, dal momento che le prime vengono impiegate come mere cinghie di trasmissione della volontà delle seconde¹²⁸.

¹²⁸ Cfr. T. NEGASH, *Italian Colonialism in Eritrea: Policies, Praxis and Impact*, Uppsala, Uppsala University, 1986, pp. 107 ss. Cfr. peraltro, in termini più generali, il contributo di Mahmood Mamdani, che presenta anche lo 'indirect rule' come «the politics of decentralized despotism» (M. MAMDANI, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, pp. 37 ss.).

Dove comunque il ‘sistema delle differenze’ ha prodotto i suoi più evidenti e significativi risultati è la rappresentazione e la classificazione dei soggetti. La differenziazione dei soggetti si presenta fino dagli inizi dell’espansione coloniale come una componente indispensabile della colonizzazione stessa. Se il territorio coloniale può essere assunto come parte integrante del territorio nazionale – come sostiene D’Amelio – la popolazione della colonia deve essere organizzata facendo riferimento a due classi rigorosamente distinte: i cittadini, i *cives optimo iure*, e i sudditi. Se i coloni sono cittadini – e per loro potrà esser posto addirittura il problema della rappresentanza politica – gli indigeni sono irrimediabilmente sudditi¹²⁹. Essi, «come gente meno evoluta – si legge nella relazione al progetto del codice civile eritreo – hanno bisogno di leggi più semplici, meno formali, più generose di tutela da parte dell’autorità, più conformi al diritto naturale ed alle attuali loro condizioni sociali»¹³⁰. La tesi dell’incolmabile differenza che separa i nativi dai coloni coincide con il riconoscimento degli ordinamenti indigeni, con l’attribuzione ai ‘selvaggi’ di uno statuto personale, e al contempo si sostanzia nella consacrazione di una loro giuridica *deminutio*: di una loro ascrizione alla classe dei ‘sudditi’, che tali sono in quanto differenziati da una categoria di soggetti definibili come ‘cittadini’.

Il riconoscimento delle differenze non è e non può essere, nell’ottica giuscoloniale otto-novecentesca, la disinteressata scoperta dell’originalità e della ‘alterità’ delle civiltà extra-europee; non può esserlo perché la percezione coloniale delle diversità etnico-culturali passa attraverso il filtro del dominio e delle sue strategie di governo (un filtro che peraltro non è sottaciuto o dissimulato dal sapere giuridico italiano, ma è per lo più esplicitato e rivendicato in nome di una ‘realistica’ comprensione del fenomeno coloniale).

Gli indigeni sono ‘diversi’ e proprio per questo non possono essere che sudditi. A segnare le differenze, interviene ancora una volta il *deus ex machina* della ‘civiltà’. È la civiltà il criterio che permette di fondare il dualismo costitutivo di tutta l’esperienza coloniale ed è la civiltà il fondamento metagiuridico di conseguenze immediatamente apprezzabili sul terreno del diritto.

Per Santi Romano, la distinzione fra sudditi e cittadini è indispensabile in uno Stato coloniale dove coesistono razze e civiltà diverse; ed è una distinzione necessaria «sia nell’interesse della madrepatria, che in quello degli stessi indigeni,

¹²⁹ D’AMELIO, *L’ordinamento giuridico della colonia eritrea*, cit., p. 85; D’AMELIO, *Per l’ordinamento giuridico della Tripolitania e della Cirenaica*, cit., p. 9.

¹³⁰ Citato in D’AMELIO, *L’ordinamento giuridico della colonia eritrea*, cit., p. 85. A proposito dei tentativi di codificazione cfr. M.L. SAGÙ, *Sui tentativi di codificazione per la Colonia Eritrea*, «Clio», XXII, 1986, 4, pp. 567-616.

di cui bisogna rispettare le tradizioni e la posizione fatta ad essi dal diritto locale»¹³¹. Il rispetto delle differenze si traduce in una gerarchia di soggetti funzionale al governo metropolitano. Se è vero che «la colonia è una comunità distinta dalla metropoli, non fusa con essa», occorre trarre le conseguenze di questa costitutiva dualità e assumere come principio generale la distinzione della «cittadinanza dall'appartenenza alla colonia»¹³².

Certo, non tutti i sudditi sono eguali: il sistema delle differenze e il parametro generale della 'civiltà' impongono di prendere in considerazione le diversità che intercorrono fra l'una o l'altra situazione coloniale. Ad ogni realtà coloniale può corrispondere quindi uno specifico criterio di classificazione dei soggetti e di costruzione della sudditanza. Per la Libia, il R.D. 6 aprile 1913 n. 315 parlava di sudditi italiani, anziché di sudditi coloniali, mentre il Decreto-Legge 1 giugno 1919 n. 931, per la Cirenaica, seguito dal Decreto-Legge 31 ottobre 1919 n. 2401 per la Tripolitania, trasformava i sudditi in cittadini italiani della colonia, estendendo la rosa dei diritti ad essi attribuiti, anche se poi la successiva Legge 26 giugno 1927 n. 1013 si affrettava a introdurre restrizioni sul fronte dei diritti pubblici per rintuzzare il «demoliberalismo» che aveva inficiato i precedenti decreti¹³³. Ancora diversa si presentava la situazione dei soggetti delle isole italiane dell'Egeo, che, una volta autorizzati a compiere il servizio militare, potevano divenire cittadini italiani *pleno iure*¹³⁴.

La tipologia è varia e destinata a mutare nel tempo¹³⁵, ma la logica che la presiede è chiara ed univoca: la differenziazione giuridica dei soggetti è sorretta da un giudizio previo sul livello di civiltà volta a volta attribuibile all'una o all'altra popolazione e può quindi essere tracciata una scala ideale il cui primo gradino è la mera sudditanza (come avviene per le popolazioni della Somalia, dell'Eritrea e poi dell'intera Africa Orientale Italiana), il gradino intermedio è la cittadinanza libica

¹³¹ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 125.

¹³² Ivi, p. 130.

¹³³ CIBELLI, *Sudditanza coloniale e cittadinanza italiana libica*, cit., pp. 27 ss.

¹³⁴ U. BORSI, *Cittadinanza e sudditanza coloniale nell'ordinamento odierno*, in *Atti del terzo congresso di studi coloniali* (Firenze-Roma 12-17 aprile 1937), vol. III, 2° sezione: politica, Firenze, Centro di studi coloniali-Istituto coloniale fascista, 1937, p. 59. Cfr. anche A. CORDOVA, *Diritto coloniale e cittadinanza coloniale*, in «Rivista di diritto pubblico», XXIX, 1937, pp. 642-50; A.E. FOLCHI, *Cittadinanza e sudditanza nell'espansione imperiale italiana*, in «Rivista di diritto pubblico», XXIX, 1937, pp. 53-69. Un singolare tentativo di organizzazione sistematica della cittadinanza-sudditanza attraverso il concetto di cittadinanza *adiectitia* in V. S. VILLARI, *La condizione giuridica delle popolazioni coloniali (la cittadinanza adiectitia)*, Roma, Casa Ed. Ulpiano, 1939.

¹³⁵ Cfr. E. CAPUZZO, *Sudditanza e cittadinanza nell'esperienza coloniale italiana dell'età liberale*, in «Clio», XXXI, 1995, 1, pp. 65-95.

(congruente con il carattere più complesso e strutturato della civiltà locale), mentre il gradino più alto è occupato dalle popolazioni delle isole italiane dell'Egeo (dove il dislivello di civiltà fra i coloni e i colonizzati appare minima)¹³⁶.

Il 'sistema delle differenze' permette di individuare diverse classi di soggetti e al contempo di sottolineare la differenza qualitativa che separa i cittadini metropolitani dai sudditi coloniali: anche da quei (privilegiati) libici che, per quanto diversi dai sudditi somali od eritrei, appartengono pur sempre al mondo 'altro' dei colonizzati (dal momento che anche le colonie libiche, come ricorda Santi Romano, sono pur sempre vere e proprie colonie¹³⁷). Il fossato incolmabile separa non già il somalo dal libico o l'animista dal mussulmano, ma l'indigeno (quale che sia la classe e l'etnia cui appartiene) dal bianco europeo. Valga a riprova il criterio impiegato per determinare la condizione giuridica dello straniero residente in colonia: assimilato al suddito, se appartenente a una popolazione extra-europea, o al cittadino, se membro di un popolo di civiltà 'occidentale'¹³⁸.

Il 'suddito' (pur con tutte le sue interne differenziazioni) è qualitativamente distinto dal 'cittadino'. La differenza è radicale e oggettiva e determina le sorti del singolo individuo, che è semplicemente una variabile dipendente del gruppo etnico-culturale cui appartiene. Proprio per questo viene risolta in senso negativo la questione se l'eventuale conversione di un individuo dall'islamismo al cattolicesimo importi un mutamento del suo *status* giuridico¹³⁹. La conversione è ininfluente perché lo statuto personale non dipende dagli orientamenti soggettivi dell'uno o dell'altro individuo, ma dal suo radicamento in una 'forma di vita' oggettivamente riconoscibile e valutabile.

Certo, il 'sistema delle differenze' non è concepito (o non è lo almeno per molto tempo) come un insieme di rigidi compartimenti stagni. In primo luogo, infatti, non è tassativamente escluso che un suddito divenga cittadino. È impensabile l'azzeramento sistematico della differenziazione, ma è previsto e regolato il passaggio (in presenza di requisiti attentamente vagliati dall'autorità) di qualche singolo individuo da una categoria all'altra. In questa prospettiva, la concessione della cittadinanza diviene una strategia ('premiare') di governo accanto alle altre.

¹³⁶ I. PAPINI, *La condizione giuridica delle popolazioni nelle colonie italiane*, in «Rivista delle colonie italiane», VIII, 1934, pp. 82-96.

¹³⁷ ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, cit., p. 135.

¹³⁸ CIBELLI, *Sudditanza coloniale e cittadinanza italiana libica*, cit., pp. 21 ss.

¹³⁹ Cfr. ad esempio CUCINOTTA, *Diritto coloniale italiano*, cit., pp. 198-99; PAPINI, *La condizione giuridica delle popolazioni nelle colonie italiane*, cit., pp. 92-93.

In secondo luogo, se è scoraggiato il matrimonio fra un bianco e un'indigena (e se appare gravemente immorale il legame fra una cittadina e un suddito), è tollerato lo scambio sessuale interrazziale e non è esclusa la legittimazione del meticcio¹⁴⁰. Tanto la pratica di governo quanto i provvedimenti legislativi sono da questo punto di vista sostanzialmente coerenti con quel 'sistema di differenze' costruito a partire dal parametro determinante della 'civiltà'. La civiltà è infatti un dato sufficientemente solido per segnare differenze consistenti e 'collettivamente' insuperabili, ma al contempo non esclude, nell'immediato, l'eccezione 'individuale', e, in prospettiva, un aggiustamento dei confini, una riformulazione delle differenze.

È vero che domina la strategia del 'rispetto delle differenze' di contro al bulldozer 'assimilazionista'; ma nemmeno si può escludere che, per via indiretta, le civiltà mutino e i 'selvaggi' si civilizzino (e peraltro il simbolo legittimante della 'civilizzazione' è ancora una stella fissa del firmamento coloniale). Occorrerà infine tener presente che fra Otto e Novecento, in alcune ottimistiche prese di posizioni, veniva talvolta posta nel bilancio attivo della colonizzazione addirittura l'ipotesi di una miscelazione delle razze. Per Catellani, una sana colonizzazione deve portare alla fusione delle popolazioni che per essa entrano in contatto. La stessa storia europea è un fecondo crogiuolo di razze diverse, a riprova che nel 'meticcio' le migliori qualità delle diverse stirpi «si sommano e talora si moltiplicano». Si dichiarino quindi «fortunati quelli Stati e quelle popolazioni europee che, dimenticando il pregiudizio della razza, della fede e del colore, riconosceranno l'utilità di tali fusioni in tutti quei paesi torridi dove la loro razza non può da sola acclimatarsi [...]»¹⁴¹. In questa prospettiva De Lanessan (che, oltre che docente universitario a Parigi, era stato governatore in Indocina) auspicava l'incrocio di razze diverse e vedeva nell'immigrazione la possibilità di rivitalizzare paesi afflitti, come la Francia, da un declino della popolazione autoctona¹⁴².

Il parametro della civiltà, impiegato dalla giuscolonialistica dell'età liberale, permette di fondare la differenziazione dei soggetti, ma non impedisce alla radice una (sia pur tenue) possibilità di scambio e di interpenetrazione fra le diverse classi. Da questo punto di vista, è il fascismo che introduce mutamenti significativi, che, per un verso, possono apparire una mera accentuazione o irrigidimento di strategie di governo già sperimentate, ma, per un altro verso, imprimono un diverso ed

¹⁴⁰ Cfr. l'importante contributo di B. SÒRGONI, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori, 1998.

¹⁴¹ CATELLANI, *Le colonie e la Conferenza di Berlino*, cit., pp. 46-49.

¹⁴² J.-L. DE LANESSAN, *Principes de colonisation*, Paris, Alcan, 1897, pp. 28 ss.

originale orientamento al ‘sistema di differenze’ adottato dalla giuscolonialistica antecedente¹⁴³.

È congruente con la tradizione, ma ribadita con crescente veemenza, l’esigenza di segnare una differenza fra i colonizzati e i coloni e rendere indiscutibile e inattaccabile il dominio dei secondi sui primi. L’indigeno ha diritto al completo rispetto della sua tradizione, «ma non è eguale a noi»: «è sempre e sarà sempre il dominato e il conquistato, e noi i conquistatori e dominatori, se non vogliamo adoperare la parola ‘padroni’ che ha troppo sapore di schiavitù». Si impone quindi la «necessità di un dominio incontrastato dei bianchi sugli indigeni [...]», che deve sfatare per sempre l’illusione (magari ingenerata dalla sopravvenuta abolizione della schiavitù) «che si sia così stabilita una ‘uguaglianza’ di diritto o di fatto» fra ‘noi’ e ‘loro’¹⁴⁴.

L’eguaglianza (che si affaccia minacciosamente in ogni tendenziale avvicinamento fra il colonizzato e il colono) è un attentato al mantenimento del dominio, quale che sia l’ambito nel quale essa possa manifestarsi. Non ci sono zone grigie o irrilevanti: occorre quindi che anche sul terreno della produzione venga rispettata una precisa «discriminazione economica» «fra le due razze», «al pari di quella politica giuridica sociale e morale [...]»¹⁴⁵, mentre è impensabile che un bianco lavori alle dipendenze di un indigeno, data la «impossibilità politica» che un membro della «razza dominante – cioè, per ciò stesso – dirigente e civilizzatrice» venga assoggettato, anche solo da un punto di vista economico, «ad individui od enti della razza dominata»¹⁴⁶.

Occorre quindi battere sul tasto dell’assoluta autorità dello Stato metropolitano e insistere sulla superiorità ‘antropologica’ (e quindi morale e giuridica) dei colonizzatori applicando in colonia quel principio di ordine e di disciplina che costituisce, anche all’interno della realtà metropolitana, una delle parole d’ordine del

¹⁴³ Si tenga però presente il ruolo ‘anticipatore’, anche da questo punto di vista, di alcune pagine di ispirazione ‘nazionalistica’. Silvio Perozzi, ad esempio, attacca precocemente il nesso colonizzazione-civilizzazione in nome di una nuda e franca ‘politica di potenza’. Roma non è stata maestra di un qualche diritto ‘universale’, ma ha semplicemente imposto la sua civiltà. Il popolo romano, «popolo signore d’innumerabili sudditi, prevalente su città e regni alleati, fa quel che fanno tutti i dominatori e superiori: tende a tener lontani anzi che ad accostare a sé i dominati e gli inferiori». Il popolo dominante propaga la sua civiltà solo perché «l’effusione riesce strumento del suo dominio e lo rende fruttuoso» (PEROZZI, *Critica politica*, cit., pp. 100-102).

¹⁴⁴ D. LISCHI (‘Darioski’), *Nell’impero liberato*, Pisa, Nistri-Lischi, 1937, pp. 21-22.

¹⁴⁵ G. MONDAINI, *I problemi del lavoro nel nuovo impero*, in *Atti del terzo congresso di studi coloniali* (Firenze-Roma 12-17 aprile 1937), vol. II, 1° sezione: politica, cit., p. 18.

¹⁴⁶ Ivi, p. 17.

fascismo¹⁴⁷. Governare fascisticamente le colonie significa insomma bandire ogni provvedimento che diminuisca le distanze fra colonizzati e coloni e faccia rinascere dalle ceneri il mai abbastanza esorcizzato fantasma dell'assimilazione. In questa prospettiva, può essere pericolosa la concessione anche della più modesta autonomia amministrativa, che finirebbe per mettere nelle mani degli indigeni «mezzi anche indiretti che possano influire sulla sovranità dello Stato metropolitano». È «indispensabile, tra colonia e metropoli, una operazione politica, la quale elimini un'interferenza di rapporti e l'oppressione di una maggioranza inferiore su una minoranza superiore, più colta e produttiva»¹⁴⁸.

Affermazione del dominio come tale oppure un governo funzionale alla massimizzazione dell'utile economico della colonizzazione? È forse questa, se non un'alternativa, almeno una divaricazione interna al discorso coloniale del fascismo. Quando si insiste sulla finalità 'economica' della colonizzazione, la 'politica indigena' (il rispetto delle tradizioni e insieme la diffusione dei vantaggi – igienici, medici – della civiltà) viene interpretata come mezzo per un fine primario: «assicurarsi il lavoro indigeno» in ogni sua forma. «Il lavoro rappresenta [...] per gli indigeni la forma di collaborazione euraficana cui essi sono chiamati, volenti o nolenti»¹⁴⁹. Più frequentemente però ad essere invocata (senza entrare comunque in necessaria contraddizione con la prospettiva 'economicistica') è l'immagine di un potere che non può che essere 'fascisticamente' irresistibile, nella colonia come nella madrepatria.

Le imprese libiche di Graziani collimano perfettamente con questa strategia retorica. La 'riconquista' della Libia e la sconfitta della Senussia sono il primo, grande segno lasciato dal fascismo sul tronco di una colonizzazione che proprio in Libia mostrava le degenerazioni di un liberalismo lassista e 'garantista'. Graziani ha le idee chiare in merito: «lo spirito realistico e l'alto prestigio personale permettevano fin dai primi mesi al nuovo vice-governatore di vedere il problema in termini molto semplici», condensati in una precisa minaccia rivolta ai ribelli: «distruggerò tutto, uomini e cose»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ I. NERI, *Caratteri della politica indigena fascista*, in *Atti del terzo congresso di studi coloniali* (Firenze-Roma 12-17 aprile 1937), vol. II, 1° sezione: politica, cit., pp. 135-36.

¹⁴⁸ R. TRITONJ, *Politica indigena africana*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1941, p. 363. Cfr. anche R. DI LAURO, *Il governo delle genti di colore*, Milano, Bocca, 1940.

¹⁴⁹ P. D'AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, *Eurafrica. L'Europa per l'Africa. L'Africa per l'Europa*, Roma, Paolo Cremonese Ed., 1934², p. 96.

¹⁵⁰ B. PACE, *La Libia nella politica fascista (1922-1935). La riconquista. La definizione dei confini. L'ordinamento*, Messina-Milano, Principato, 1935, p. 21.

Graziani si mostra all'altezza delle promesse e realizza quell'«ingente movimento di popolazioni, coi loro averi, che ha ridestato in coloro che vi hanno assistito, l'immagine di narrazioni bibliche»¹⁵¹. È l'attuazione di quel programma di 'concentrazione' della popolazione libica in accampamenti che «con impropria parola, atta a suscitare un ricordo ingannatore, sono stati chiamati campi di concentramento»¹⁵². Effettivamente – riconosce il nostro commentatore – «in un primo momento, si sono avute in qualche campo eccessive perdite, procurate specialmente da difetto o uniformità di alimentazione (scorbuto e vera fame)», peraltro presto efficacemente contenute. Ciò che comunque è decisivo, al di là del computo delle inevitabili vittime, è il fine: il raggiungimento della pace sociale, la piena 'governabilità' del territorio. «[...] L'ossequio ai luoghi comuni umanitari ed economici non avrebbe consentito, è vero, lo spostamento delle popolazioni; ma, in compenso, non avrebbe permesso di ottenere quella pacificazione del territorio, che costituisce poi, conviene ripeterlo, la base prima del benessere e dell'umanità»¹⁵³.

Siamo di fronte insomma a un intervento 'eccezionale', la cui durezza è legittimata dal raggiungimento di due connessi obiettivi, importanti per la colonia come per la madrepatria: il provvido governo dei soggetti e l'incontrastato dominio dello Stato¹⁵⁴. È vero che la politica coloniale fascista sceglie la «maniera forte nei riguardi degli indigeni»; ciò però avviene «nel loro stesso interesse, nella certezza cioè che solo dalla affermata autorità dello Stato può loro derivare benessere non meno che per i cittadini»¹⁵⁵.

¹⁵¹ Ivi, p. 24.

¹⁵² Ivi, p. 84.

¹⁵³ PACE, *La Libia nella politica fascista*, cit., p. 100.

¹⁵⁴ Sulla colonizzazione italiana in Libia un punto di riferimento imprescindibile è A. DEL BOCA, *Gli Italiani in Libia*, voll. I-III, Roma-Bari, Laterza, 1986-1991. Una ricostruzione di profili giuridico-istituzionali fino al 1917 in E. CAPUZZO, *L'organizzazione coloniale italiana fra guerra e dopoguerra*, in «Clio», XXXIII, 1997, 1, pp. 93-112. Un'analisi critica della storiografia in N. LABANCA, *Gli studi italiani sul colonialismo in Libia*, in N. LABANCA, P. VENUTA (a cura di), *Un colonialismo, due sponde del Mediterraneo*, Pistoia, C.R.T., 2000, pp. 19-32. Sulla repressione in Libia e la 'politica concentrazionaria' del fascismo cfr. in particolare G. ROCHAT, *Il genocidio cirenaico e la storiografia coloniale*, in «Belfagor», XXXV, 1980, 4, pp. 449-54; E. SALERNO, *Genocidio in Libia. Le atrocità nascoste dell'avventura coloniale (1911-1931)*, Milano, SugarCo, 1979; E. SANTARELLI, G. ROCHAT, R. RAINERO, L. GOGLIA, *Omar Al-Mukhtar e la riconquista fascista della Libia*, Milano, Marzorati, 1981; A. DEL BOCA, *I crimini del colonialismo fascista*, in A. DEL BOCA (a cura di), *Le guerre coloniali del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 232-55; G. OTTOLENGHI, *Gli italiani e il colonialismo. I campi di detenzione italiani in Africa*, Milano, SugarCo, 1997; N. LABANCA (a cura di), *Un nodo: immagini e documenti sulla repressione coloniale italiana in Libia*, Manduria-Roma, Laicata, 2002 (con saggi di N. LABANCA, A. TARTAGLIA, S. BERNINI, A. PASERO).

¹⁵⁵ R. SERTOLI SALIS, *Storia e politica coloniale italiana (1869-1937)*, Messina-Milano, Principato, 1938², p. 253.

Il benessere dei colonizzati coincide con l'esercizio del dominio pieno ed assoluto dei coloni. L'esigenza di controllare e 'governare' i soggetti, immanente in tutta l'esperienza coloniale, acquista, nella prospettiva del maturo fascismo, non solo un'inusitata purezza e visibilità, ma anche una sorta di autosufficienza simbolica: il dominio basta a se stesso; è il fatto del suo esservi che coincide con la pienezza del suo valore.

Insieme alla celebrazione del puro dominio, è caratteristica del fascismo la scelta di rendere fisso e inalterabile quel 'sistema delle differenze' adottato da tutta la tradizione giuscoloniale. Non si tratta soltanto di calcare la mano sul prestigio del colono e sulla necessità di una sua 'distanza' dalla massa dei dominati, funzionale a un più efficace esercizio del comando. L'invito a 'tenere le distanze', peraltro continuamente sottolineato e ribadito, non suona come un semplice precetto del galateo del buon colonizzatore, ma viene presentato come la conseguenza necessaria di una nuova visione antropologica: una visione che non solo offre una diversa cornice alla 'differenza' fra colonizzati e colonizzatori, ma anche contribuisce a modificare la dottrina del fascismo e ad arricchire i suoi miti di fondazione.

Non è più la 'civiltà' il presupposto del 'sistema di differenze' su cui si regge il processo di colonizzazione: è la razza il criterio di differenziazione dei soggetti (e, prima, il principale coefficiente della loro identità). Si tratta, per il fascismo, di una 'scoperta' in qualche modo tardiva, preparata dall'attenzione crescente al tema della 'popolazione' (della stirpe sana e prolifica)¹⁵⁶ e posta al centro dell'attenzione quando il successo dell'impresa etiopica dilata esponenzialmente il problema del rapporto fra coloni e colonizzati.

Conosciamo già¹⁵⁷ il ruolo in qualche modo emblematico attribuibile da questo punto di vista agli interventi di Lidio Cipriani. Certo, la posizione di Cipriani non è un fulmine improvviso in una tradizione disciplinare diversamente orientata, ma può al contrario mettere a frutto gli apporti di un'antropologia che fra Otto e Novecento, in Italia come in Francia, in Germania ed Inghilterra, aveva fatto della razza (e della gerarchia fra razze) uno dei suoi principi portanti¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Un esempio di un nesso instaurato dall'interno del fascismo fra 'problema della popolazione' e 'razza' è offerto da C. COSTAMAGNA, *Il problema della razza*, in «Lo Stato», IX, 1938, 11, pp. 577-604.

¹⁵⁷ V. *supra*, § 2.

¹⁵⁸ Cfr. G.L. MOSSE, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 1985; G. GLIOZZI (a cura di), *Le teorie della razza nell'età moderna*, Torino, Loescher, 1986; T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991; G. GLIOZZI, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993; W.H. TUCKER, *The Science and Politics of Racial Research*, Urbana and

Attingendo alle risorse dell'antropologia razziale otto-novecentesca, il maturo fascismo può adottare due strategie complementari:¹⁵⁹ per un verso, assume la civiltà come variabile dipendente della razza, blocca ogni possibile osmosi fra il 'basso' e l' 'alto' (dal momento che 'civiltà' e 'inciviltà' hanno la fissità caratteristica di ogni fenomeno 'naturale') e si sbarazza definitivamente di qualsiasi *trusteeship* civilizzatrice; per un altro verso, rafforza ed esaspera la separazione fra i coloni e i colonizzati, fra i dominanti e i dominati¹⁶⁰.

Da questo punto di vista, è significativo (e opportunamente sottolineato dalla storiografia) l'atteggiamento assunto dal fascismo nei confronti del meticciato: un atteggiamento che rende tangibile il mutamento intervenuto. Dimentichiamo pure l'elogio della fusione razziale tessuto da alcuni colonialisti *fin de siècle*. Ancora sul finire degli anni Venti, comunque, in continuità con la posizione allora sostenuta da Corrado Gini, veniva pubblicato da Domenico Simoncelli uno studio sul meticciato, che, da un lato, batteva sul tasto della filantropia ed invocava provvedimenti governativi a favore di una classe di *déracinés* ingiustamente penalizzata, e, dall'altro lato, sottolineava le potenzialità positive di incroci razziali che permettessero «alla popolazione degli stati colonizzatori» di introdurre «per via di incrocio, il proprio sangue, le proprie doti e la propria cultura» «nelle regioni d'Africa a clima non temperato dove la razza europea non è riuscita a diffondersi o

Chicago, University of Illinois Press, 1994; H.F. AUGSTEIN (a cura di), *Race. The Origins of an Idea 1760-1850*, Bristol, Thoemmes Press, 1996; I. HANNAFORD, *Race. The History of an Idea in the West*, Washington, The Woodrow Wilson Center Press, 1996. Cfr. anche COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 3., cit., pp. 405 ss.

¹⁵⁹ Sulla 'politica razziale' cfr. F. GRISPO, *Sulla politica indigena nell'Africa Orientale italiana*, in «Clio», XIX, 1983, 2, pp. 249-75; L. GOGLIA, *Note sul razzismo coloniale fascista*, in «Storia Contemporanea», XIX, 1988, 6, pp. 1223-66; R. PANKHURST, *Lo sviluppo del razzismo nell'impero coloniale italiano (1935-1941)*, in «Studi Piacentini», 1988, 3, pp. 175-97; L. GOGLIA, F. GRASSI, *Il colonialismo italiano da Adua all'impero*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 223 ss.; A. DEL BOCA, *Le leggi razziali nell'impero di Mussolini*, in DEL BOCA, LEGNANI, ROSSI (a cura di), *Il regime fascista*, cit., pp. 329-51; G. GABRIELLI, *La persecuzione delle 'unioni miste' (1937-1940) nei testi delle sentenze pubblicate e nel dibattito giuridico*, in «Studi Piacentini», 20, 1996, pp. 83-140; G. GABRIELLI, *Un aspetto della politica razzista nell'impero: il 'problema dei meticci'*, in «Passato e presente», XV, 1997, n. 41, pp. 94-105; SÒRGONI, *Parole e corpi*, cit.; «I viaggi di Erodoto», XIII, 1999, 38/39, pp. 57-91 (ivi saggi di R. BONAVIDA, E. COLLOTTI, G. GABRIELLI); N. LABANCA, *Il razzismo coloniale italiano*, in A. BURGIO (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1970-1945*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 145-63; G. BARRERA, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, in «Quaderni storici», 109, 2002 [La colonia: italiani in Eritrea, a cura di A. TRIULZI], pp. 21-53; MARTONE, *Giustizia coloniale*, cit., pp. 300 ss.

¹⁶⁰ Cfr. B. FRANCOLINI, *Africa d'oggi. Aspetti e problemi della colonizzazione europea*, Bologna, Cappelli, 1937. L'inferiorità degli 'indigeni' è scontata, essendo «il loro uno stato similissimo a quello dell'animale, che non ha altra cura oltre quella della propria vita materiale» (R.A. POZZI, *Il valore 'razza' nel problema coloniale*, in «Geopolitica», IV, 1942, 11, p. 493).

soltanto a resistere»¹⁶¹. Ora, con la ‘scoperta’ fascista della differenza razziale, la prospettiva cambia radicalmente e il meticcio appare l'imbarazzante testimonianza di una commistione razziale che indebolisce il dominio dei colonizzatori e minaccia la loro integrità antropologica: il bianco che arriva a stabilire una relazione coniugale con un'indigena «ha perduto ogni dignità e prestigio [...]» e in sostanza è perduto per la propria razza»¹⁶².

Ben venga dunque la criminalizzazione di un rapporto *more uxorio* fra membri di razze diverse, opportunamente prospettata dal ministro Lessona già nel Consiglio dei Ministri del gennaio 1937¹⁶³. Occorre però far di più e impedire anche ogni tipo di comunanza sociale fra bianchi e neri che condurrebbe ad una sorta di deprecabile «meticcio spirituale»¹⁶⁴. Le leggi sono necessarie, ma non bastano. Occorre che l'intera vita quotidiana si orienti a una «netta separazione di vita tra bianchi ed indigeni»; servono «misure di polizia» che impediscano «il contatto, tranne che per ragioni di lavoro, tra bianchi e negri»; è indispensabile una «urbanistica coloniale» che tenga conto «delle diverse esigenze delle popolazioni bianche ed indigene, fissando settori nettamente separati per le une e per le altre»¹⁶⁵.

Il simbolo della civiltà/civilizzazione non scompare. L'effetto ‘civilizzante’ della presenza coloniale in Africa però non nasce da un progressivo avvicinamento dei colonizzati ai coloni (un avvicinamento in realtà impossibile, data la loro insuperabile, oggettiva, naturale differenza razziale), ma deriva soltanto dagli effetti indiretti prodotti dalla collaborazione subalterna degli indigeni al dominio

¹⁶¹ D. SIMONCELLI, *La demografia dei meticci*, Sora, P.C. Camastro, 1929, p. 121.

¹⁶² N. MARCHITTO, *La difesa della Razza nell'Impero: il problema dei meticci*, Napoli, G.U.F. ‘Mussolini’, 1939, p. 43. Ernesto Cucinotta osserva che con la legge 6 luglio 1933, n. 999 per l'Eritrea e la Somalia il concetto di razza, finora di sola rilevanza sociologica, acquista un rilievo giuridico e influisce sul «concreto status delle persone ai fini della loro appartenenza ad una nazione [...]» (E. CUCINOTTA, *La prova della razza*, in «Rivista delle colonie italiane», VIII, 1934, p. 743). Cfr. anche A. PAPPAGLIO, *La nuova legge organica per l'Eritrea e la Somalia italiana*, in «Rivista delle colonie italiane», VIII, 1934, pp. 349-61; E. DAL MONTE, *Genesi e sviluppo del meticcio in Eritrea*, in «Rivista delle colonie», XI, 1937, pp. 833-67; A. BERTOLA, *I meticci nell'ordinamento vigente*, in «Rivista di diritto pubblico», XIX, 1941, pp. 492-99;

¹⁶³ La legge 30 dicembre 1937 n. 2590 prevede punisce con la detenzione da uno a cinque anni il cittadino che intrattiene relazione di indole coniugale con un'indigena. Cfr. P. D'AGOSTINO ORSINI, *Gli ordinamenti fondamentali dell'Africa orientale italiana*, Roma, Istituto coloniale fascista, 1937.

¹⁶⁴ Ivi, p. 69.

¹⁶⁵ M. MUTINELLI, *La difesa della razza nell'Africa orientale italiana*, in «Lo Stato», VIII, 1937, 10, p. 549. «Le razze superiori robuste segregano le inferiori che con esse convivono; le razze deboli colludono con le inferiori, imbastardiscono e si avviano alla decadenza» (U. TOSCHI, *Razza-ambiente-economica*, in «Geopolitica», I, 6, 1939, p. 339).

coloniale¹⁶⁶. È l'assoluta differenza razziale che rende, al contempo, incomunicabile la civiltà e irreversibile il dominio.

5. *Impero e 'grande spazio': i miti geopolitici del fascismo*

La giuscolonialistica del fascismo non interrompe subitaneamente la tradizione precedente, ma nemmeno rinuncia ad imprimere ad essa un suo segno distintivo, che, se per certi versi coincide con l'accentuazione di tendenze già esistenti, per altri versi si concretizza nell'apertura di prospettive nuove.

L'opposizione fra 'civiltà' e 'non civiltà' non scompare¹⁶⁷, ma trova una diversa collocazione e una nuova valenza. Declinata attraverso il paradigma razziale, questa tradizionale opposizione diviene assai più netta e rigida. Ogni movimento 'ascendente' (dall' 'inciviltà' alla 'civiltà') diviene impossibile e ai 'selvaggi' resta l'unica *chance* di muoversi all'ombra di un dominio che non li civilizza, ma li beneficia solo in quanto li assoggetta, in quanto ottiene la loro subalterna collaborazione permettendo loro di accedere alle briciole elargite dalla civiltà superiore. Altrettanto innaturale ed esecrabile appare la rimozione delle barriere che separano i dominanti dai dominati: l'ipotesi di una feconda miscelazione delle razze si rovescia nella predisposizione di un rigoroso *apartheid* che, enfatizzando le distanze, facilita l'esercizio del dominio. Cade infine, con la 'civilizzazione', ogni ipotesi di esaurimento dell'esperienza coloniale e di futura autonomia delle colonie: che esistono «allo scopo supremo del potenziamento politico ed economico della Metropoli» e non sono destinate ad una «qualsiasi possibilità di emancipazione o

¹⁶⁶ «Incorporare l'elemento indigeno nella comunità statale non significa conferirgli la cittadinanza metropolitana [...], significa bensì disporlo a partecipare alla grandezza o potenza dello Stato» (S. NAVA, *Il governo coloniale. Organamento e azione. Concetti generali*, Firenze, Casa ed. Poligrafica Universitaria Carlo Cya, 1938, p. 71).

¹⁶⁷ Valga come riprova il dibattito sviluppatosi a ridosso della conquista dell'Etiopia. Contro Romano, che aveva sostenuto (nel «Popolo di Roma» del 6 maggio 1936) la tesi della 'debellatio', Costamagna (nella «Gazzetta del popolo» del 13 maggio 1936) opponeva l'argomento del carattere 'barbaro', e quindi 'non-statuale' dell'impero etiopico, mero conglomerato di tribù selvagge. Cfr. fra gli altri A. BERTOLA, *L'acquisto e i primi ordinamenti dell'impero d'Etiopia*, in «Rivista di diritto pubblico», XXVIII, 1936, pp. 384-392; F. ORESTANO, *Debellatio e No Man's Land*, in «Rivista internazionale di filosofia politica e sociale», II, 1936, pp. 164-66; E. CUCINOTTA, *Della successione delle leggi penali in Etiopia*, in «Rivista delle colonie», XI, 1937, pp. 963-73; G. AMBROSINI, voce *Impero d'Etiopia (dell'A.O.I.)*, in *Nuovo Digesto Italiano*, a cura di M. D'AMELIO, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1938, vol. VI, pp. 737-56.

distacco» dalla madrepatria. È questa la colonia che il fascismo intende realizzare: una colonia «imperiale»¹⁶⁸.

L'aggettivo non è casuale, ma si connette alla grande orchestrazione retorica che si sviluppa intorno all'impresa etiopica. L'operazione investe l'intero sistema delle comunicazioni di massa e raggiunge anche il più appartato settore della riflessione politico-giuridica, per un verso ripetendo, al suo interno, i moduli retorici dominanti, per un altro verso, però, stimolando anche l'apertura di prospettive e di strategie più ambiziose¹⁶⁹.

Si diffonde il tentativo di ripensare la politica coloniale del fascismo alla luce del concetto di impero. L'impero ha la sua matrice in quella 'volontà di potenza' che fino dagli inizi del secolo veniva assunta come il fondamento antropologico dell'espansionismo coloniale e si concretizza in una forma politica che trascende le caratteristiche di uno Stato impegnato semplicemente ad ampliare il proprio territorio. L'impero è «il conato ad affermare e svolgere una di quelle grandi civiltà comuni a più nazioni, che bisogna indicare col nome di civiltà mondiali»¹⁷⁰. Stato e impero non coincidono. Non basta che lo Stato sia forte, autorevole, aggressivo ed espansionistico per realizzare un disegno imperiale: occorre che esso sia il centro e il tramite di una civiltà dominante in una vasta area, una civiltà cui anche altri Stati e nazioni possono essere associati. Lo scenario internazionale si viene allora configurando come uno scacchiere dove diverse e incompatibili 'civiltà mondiali' si fronteggiano entrando inevitabilmente in contrasto fra loro.

La civiltà imperiale, la civiltà di cui è tramite e sostanza l'impero, non è una realtà meramente spirituale o politica, ma ha un preciso substrato razziale. Il conflitto fra imperi è conflitto fra razze; ed è un conflitto che può essere vinto soltanto da una razza consapevole della sua superiorità, la razza bianca. Questa razza, secondo Julius Evola, ha dominato il mondo grazie allo 'spirito oceanico', al senso dell'illimitato, al gusto per la conquista che la contraddistinguono, ma si è poi fatta irretire in quelle ideologie umanitarie ed egualitarie (e nelle loro più recenti ed esiziali concrezioni,

¹⁶⁸ AMBROSINI, *La natura giuridica dell'Africa orientale italiana*, cit., pp. 24-25. V. *supra* § 2.

¹⁶⁹ Cfr. le belle pagine di LABANCA, *Oltremare*, cit., pp. 217 ss.

¹⁷⁰ C. COSTAMAGNA, *L'idea dell'impero*, in «Lo Stato», VIII, 1937, 4, p. 199. Cfr. anche C. COSTAMAGNA, *Dottrina del fascismo*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1940², pp. 226 ss., dove si parla di «etnarchia imperiale». Il concetto di 'grande spazio' deve essere per Costamagna collegato con il concetto di «etnarchia», inteso come «un complesso plurinazionale organizzato nei confronti di altri complessi plurinazionali autonomi» (C. COSTAMAGNA, *Chiarificazione sui concetti di spazio vitale e di grande spazio*, in «Lo Stato», XII, 1941, 12, p. 447). Cfr. anche C. COSTAMAGNA, *Autarchia ed etnarchia*, in «Lo Stato», XII, 1941, 1, pp. 14 ss.

quali la Società delle nazioni, da un lato, e l'internazionalismo bolscevico, dall'altro lato) che minano alla radice l'idea di un dominio fondato sulla supremazia razziale¹⁷¹.

L'impero fascista deve dunque instaurare una forte ed esplicita connessione fra la civiltà di cui si fa portatore e la razza che di quella civiltà è il supporto 'naturale'. È vero che l'impero romano (un obbligatorio punto di riferimento per la retorica fascista) non sembra avere tutte le carte in regola da questo punto di vista. Occorre però tener presente che i Romani, pur senza avere elaborato una precisa teoria razzista, per un verso, avevano edificato l'impero su quella «colonna antisemita» costituita dalla «lotta contro i Fenici di Cartagine», e, per un altro verso, avevano legato l'esercizio della sovranità alla distinzione fra *cives* e *peregrini*, offrendo per questa via, «a mezzo del concetto di cittadinanza, lo strumento giuridico per le discriminazioni razziali dell'epoca contemporanea». È appunto dal «razzismo» come «sistema d'Impero», come «motore della rivoluzione imperiale», che nascono le due grandi direttrici della politica fascista: l'attacco all'ebraismo internazionale (alleato del bolscevismo), da un lato, e, dall'altro lato, la condanna del meticcio e l'affermazione di «quella gerarchia razziale che sola garantisce l'efficacia dell'autorità e del comando»¹⁷².

Consapevole del legame fra impero, civiltà e razza, il fascismo non può non imprimere alla colonizzazione un'impronta originale, superando nell'unità 'totalitaria' dell'impero l'antitesi fra colonia e madrepatria: se, per un verso, la colonia vive in funzione della metropoli (e in questo senso si può ancora parlare di 'colonia di sfruttamento'), per un altro verso, decisivo, è la metropoli che riversa la sua popolazione sovrabbondante nella colonia. «L'Impero etiopico sarà popolato da milioni di italiani: dovrà restare popolato da milioni e milioni di italiani puri» (e proprio per questo è essenziale impedire che «la lebbra del meticcio» contamini la razza dominante)¹⁷³. Il fascismo imperiale propone quindi un nuovo tipo di

¹⁷¹ J. EVOLA, *Il problema della supremazia della razza bianca*, in «Lo Stato», VII, 1936, 7, pp. 412-24.

¹⁷² R. SERTOLIS, *Imperi e colonizzazioni*, Milano-Varese, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1942, pp. 329 sg. Cfr. anche P. LANDINI, *Lo stato imperiale fascista*, Pistoia, Tariffi, 1937. Nella sua celebrazione del nesso diretto fra Roma e fascismo Goffredo Coppola scriveva: «La legge Giulia del diciotto salvaguardava con speciali e severissimi provvedimenti la purità di razza dei due ordini contro ogni contagio straniero, e sanciva solennemente il principio che soltanto i romani e gli italici dovessero essere chiamati a posti di comando nell'amministrazione e nel governo dell'Impero» (G. COPPOLA, *L'erede di Cesare*, Bologna, Zanichelli, 1938, p. 80).

¹⁷³ G.M. SANGIORGI, *Imperialismi in lotta nel mondo*, Milano, Bompiani, 1939, pp. 172-79.

colonizzazione: «organica integrale, di popolamento e di sfruttamento ad un tempo [...]»¹⁷⁴.

Popolati dai coloni nel superiore interesse dell'impero, i possedimenti d'oltremare richiedono di essere governati con pugno di ferro. Governo imperiale significa rafforzamento del dirigismo e della centralizzazione, in nome di un'unità coincidente con la subalterna aggregazione delle colonie al centro dominante: «la volontà sovrana dello Stato circola, si irraggia in modo gerarchico e organico dal vertice alla periferia dell'ordinamento politico amministrativo imperiale»¹⁷⁵.

Può essere a questo scopo invocata anche l'analogia non solo con l'impero romano, ma anche (e l'accostamento appare, di primo acchito, bizzarro) con l'impero inglese: un impero che, *teste* Bryce, ha governato giovandosi dell'esercizio dispotico del potere e della netta separazione fra occidentali e nativi¹⁷⁶. In effetti, James Bryce aveva insistito su entrambi i temi, nel suo celebre saggio 'comparativo' sui due grandi imperi d'occidente, il romano e il britannico: «il governo degli inglesi in India è simile a quello dei Romani nelle province; è un governo dispotico. In India (come nelle province romane) tutto ciò che viene fatto a pro delle popolazioni non è mai fatto dalle popolazioni stesse»¹⁷⁷. Dominio dispotico di un'esigua minoranza su una popolazione enorme, il governo inglese in India deve far leva su «un'assoluta separazione fra governanti e governati. L'abisso che separa gli inglesi dagli indiani non si è venuto colmando in questi ultimi cento anni di continui rapporti, anzi vi sono alcuni che credono che sia diventato più profondo...»¹⁷⁸.

Certo, la possibilità di utilizzare Bryce nell'ottica imperiale del fascismo si arresta qui, dal momento che l'aspettativa di Bryce è perfettamente opposta, legata com'è a quella sorta di universalismo 'mondialista'¹⁷⁹ incompatibile con l'idea fascista di una

¹⁷⁴ G. MONDAINI, *Dal mercantilismo al corporativismo coloniale*, in «Rivista delle colonie», XI, 1937, p. 699. Cfr. anche C. COSTAMAGNA, *Impero e dominio*, in «Lo Stato», VII, 1936, 6, p. 324.

¹⁷⁵ LANDINI, *Lo stato imperiale fascista*, cit., p. 86.

¹⁷⁶ C. MANES, *Innovazione fascista e tradizione romana nella costituzione, organizzazione e amministrazione dell'impero*, Roma, Società italiana per il progresso delle scienze, XXV Riunione, Atti, vol. I, 1937, pp. 34-37.

¹⁷⁷ J. BRYCE, *Imperialismo romano e britannico. Saggi*, prefazione di G. PACCHIONI, Torino, Bocca, 1907

¹⁷⁸ Ivi, p. 90.

¹⁷⁹ Per Bryce, con la colonizzazione «si è venuta formando una specie di nuova unità del genere umano, la quale si manifesta nei più stretti rapporti politici e commerciali delle diverse parti del mondo; si palesa nell'affermarsi di alcune lingue come lingue mondiali, destinate a servire quale mezzo di comunicazione fra popoli diversi, cui apportano i tesori della letteratura e delle scienze accumulati dalle quattro o cinque nazioni che sono alla testa del movimento civile; e si compendia nella diffusione di un tipo di civiltà che è ovunque lo stesso nei suoi aspetti esteriori, e che è anche abbastanza uniforme nel suo contenuto intellettuale,

pluralità di civiltà e di imperi separati e conflittuali. Pur nella lontananza ‘prospettica’ che lo separa da Bryce (e dalla sua riflessione sugli imperi del passato e del presente), il fascismo però è disposto ad accogliere dal passato (romano o britannico che sia) due aspetti del dominio nel quale si riconosce: la drastica separazione fra dominanti e dominati e l’esercizio dispotico del potere.

Del modello inglese apparirà quindi apprezzabile la distanza fra bianchi e indigeni, ma non certo l’apertura dell’amministrazione all’apporto dei nativi (che pure costituisce un tratto fondamentale del governo inglese in India fra Otto e Novecento). Lungi dall’essere coinvolti in qualche misura nel governo della colonia, i nativi devono essere governati tenendo presente loro natura infantile e irrazionale: i ‘negri’ sono pigri e incapaci di programmare e proiettare la loro azione nel futuro e occorre quindi guidarli e controllarli, costringendoli, se necessario, al lavoro (sia pure sotto l’egida delle autorità) e ricorrendo, per i trasgressori, anche a punizioni corporali (le uniche ad essi comprensibili), purché inferte non da privati, ma dal potere pubblico¹⁸⁰. Per i buoni, invece, non devono mancare gli interventi ‘premiali’, all’insegna di una «sorridente bontà verso gli indigeni meritevoli», che «deve essere un po’ simile a quella che usiamo coi bimbi [...]»¹⁸¹.

Gli antichi stereotipi (il ‘negro’ infantile/adolescenziale; il ‘negro’ irrazionale e incapace di uscire dall’attimo presente) resistono sotto i lustrini del ‘nuovo’ imperialismo fascista: la cui novità, per un verso, coincide curiosamente con l’auspicio di un ‘ritorno alle origini’, di una ripresa di un dispotismo ‘puro’, non ancora inquinato dalle ‘assimilazionistiche’ ubbie umanitarie ed egualitarie, mentre, per un altro verso, si traduce in una proiezione verso il futuro, nella tensione verso una radicale trasformazione dello scacchiere politico internazionale alla luce del nuovo concetto di ‘civiltà imperiale’.

in quanto insegna a ragionare sui medesimi schemi e ad applicare i medesimi metodi nella ricerca scientifica. Questa trasformazione si sta operando da secoli, ma negli ultimi tempi si è svolta così rapidamente da lasciar quasi prevedere il momento in cui sarà completa. Essa costituisce uno dei più grandi avvenimenti nella storia del mondo» (Ivi, p. 2). Su Bryce cfr. K. ROBBINS, *History and Politics: The Career of James Bryce*, in «Journal of Contemporary History», VII, 1972, 3-4, pp. 37-52; Th. KLEINKNECHT, *Imperiale und internationale Ordnung: eine Untersuchung zum Angloamerikanischen Gelehrtenliberalismus am Beispiel von James Bryce (1838-1922)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985; H. TULLOCH, *James Bryces American Commonwealth: The Anglo-American Background*, London, Royal Historical Society, The Boydell Press, 1988.

¹⁸⁰ M. RAVA, *Politica sociale verso gli indigeni e modi di collaborazione con essi*, in Reale Accademia d’Italia. Fondazione Alessandro Volta, Convegno di scienze morali e storiche (4-11 ottobre 1938), *L’Africa*, Roma, Reale Accademia d’Italia, 1939, vol. I, pp. 771-73.

¹⁸¹ Ivi, p. 758.

Vengono ancora in soccorso il mito di Roma e la *fabula* antica assunta come prefigurazione del presente (un presente che, piuttosto che 'inventare' una tradizione, azzerava le distanze e si annette il passato come proprio momento interno): Roma contro Cartagine; guerra fra imperi, quindi guerra fra razze (latini contro fenici) e guerra fra civiltà incompatibili; la logica occhiuta del capitale contro le energie generose di una popolazione sovrabbondante; l'impero britannico contro l'impero fascista, l'«imperialismo demo-plutocratico» contro «l'imperialismo totalitario o del popolo»; un imperialismo che coincide con la «sostanziale affermazione di una gerarchia di razza» e si traduce nel senso di una missione storica, pronta ad assumere il mondo intero come teatro della propria realizzazione¹⁸². È appunto il senso di una missione l'elemento caratteristico della volontà imperiale di un popolo. L'impero non è uno stabile e inerte assetto di potere, ma è una forza espansiva, che diffonde «in senso missionario ed esclusivo la sua idea costitutiva ed il tipo di civiltà che rappresenta»¹⁸³. Esso quindi, se espunge il conflitto all'interno dell'area da esso controllata¹⁸⁴, è comunque partecipe della convinzione (che si pone al centro della tradizione 'imperialistica') della funzione storicamente feconda della guerra, della sua inevitabilità e della sua capacità creativa¹⁸⁵.

La guerra d'Etiopia¹⁸⁶ è il segnale di una riscossa e la denuncia di una situazione intollerabile: di quella spartizione iniqua delle risorse mondiali, consacrata a Versailles e indifferente al 'diritto demografico' (come lo aveva chiamato Luigi Valli), al 'diritto dei popoli alla terra', alle giuste esigenze degli Stati dotati di una popolazione sovrabbondante. «Tutta la politica del dopoguerra delle Grandi Democrazie è volta a consolidare la loro supremazia, ad impedire ogni alterazione di equilibri e ad ostacolare ogni spostamento di confini», in nome del principio dei 'beati possidentes'¹⁸⁷. Occorre rivedere gli attuali equilibri internazionali a partire dall'Africa e dalla vitale importanza che essa riveste per l'Europa (e in particolare

¹⁸² SERTOLI SALIS, *Imperi e colonizzazioni*, cit., pp. 16-17.

¹⁸³ S. PANUNZIO, *Prime linee di una teoria dell'impero*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XX, 1940, p. 211.

¹⁸⁴ COSTAMAGNA, *L'idea dell'impero*, cit., p. 200

¹⁸⁵ Cfr. ad esempio CURCIO, *Lo Stato, la guerra e la pace*, cit.

¹⁸⁶ Sulla colonizzazione italiana in Africa Orientale cfr. A. DEL BOCA, *Gli italiani in Africa orientale*, Roma-Bari, Laterza, 1976-84; I. TADDIA, *L'Eritrea-Colonia 1890-1952. Paesaggi, strutture, uomini del colonialismo*, Milano, Angeli, 1986; A. SBACCHI, *Il colonialismo italiano in Etiopia 1936-1940*, Milano, Mursia, 1980; R. PANKHURST, *Come il popolo etiopico resistette all'occupazione e alla repressione da parte dell'Italia fascista*, in DEL BOCA (a cura di), *Le guerre coloniali del fascismo*, cit., pp. 256-87; H.M. LAREBO, *The Building of an Empire: Italian Land Policy and Practice in Ethiopia, 1935-1941*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

¹⁸⁷ E. MASSI, *Democrazie, colonie e materie prime*, in «Geopolitica», I, 1939, 1, p. 18.

per l'Italia)¹⁸⁸. Occorre insomma ripensare il destino dell'Italia all'insegna di una vocazione imperiale che esige una ridefinizione degli spazi politici, nella consapevolezza del rapporto stretto che passa fra l'affermazione di una civiltà forte e vitale (tesa ad affermare la propria 'missione' nel mondo) e la sua proiezione spaziale-territoriale.

È in questo contesto che un saggio di Schmitt, dedicato al concetto di impero¹⁸⁹, circola in traduzione italiana e presenta una serie di assunti preziosi per il tentativo (caratteristico del fascismo – o di alcune componenti del fascismo – a ridosso della seconda guerra mondiale) di imprimere alla tradizione coloniale italiana una svolta 'imperiale'.

Il primo assunto schmittiano è l'invito a prendere sul serio una dimensione a suo avviso insufficientemente tematizzata dal diritto internazionale: la dimensione dello spazio, del territorio; una dimensione – aggiunge Schmitt – trascurata a causa della «forte influenza della mentalità ebraica» (valgano gli esempi degli ebrei Kelsen e Nawiasky), «per sua natura» «priva di ogni attaccamento naturale alla terra»¹⁹⁰. Occorre reagire a questa impostazione, al contempo, formalistica, statualistica e quietistica: il sistema del diritto internazionale non coincide con il sistema degli Stati e dei loro intangibili confini 'naturali' e occorre piuttosto tener conto del diritto dei popoli allo spazio e alla terra¹⁹¹ (quel 'diritto demografico' che Schmitt sottolinea collegandosi, come ho già avuto occasione di ricordare, a uno scritto di Luigi Valli¹⁹²).

Il 'diritto demografico' è per Schmitt senz'altro un potente argomento per valorizzare il rapporto vitale che intercorre fra il popolo e il territorio, ma non è ancora una teoria di questo rapporto. Per coglierne un'interessante premonizione occorre piuttosto guardare alla 'dottrina Monroe', che offre il primo esempio di «un principio spaziale nell'ordinamento internazionale»¹⁹³. Questa dottrina non deve essere applicata meccanicamente ad altri contesti, ma racchiude in sé un'idea fondamentale: «un vero principio spaziale, cioè la unione di un popolo politicamente

¹⁸⁸ D'AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, *Eurafrica*, cit., pp. 229-30; P. D'AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, *La nuova Eurafrika e l'asse* (Relazione al Convegno Italo-Tedesco di Studi Coloniali a Napoli il 22 marzo XIX), in «Geopolitica», III, 1941, 4, pp. 225-28.

¹⁸⁹ SCHMITT, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale*, cit.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 5-6.

¹⁹¹ Ivi, p. 7.

¹⁹² V. *supra* § 5.

¹⁹³ SCHMITT, *Il concetto d'Impero*, cit., p. 13.

cosciente, di una idea politica e di un ‘grande spazio’, retto da quella idea e chiuso agli interventi stranieri»¹⁹⁴.

Un popolo, un’idea politica nella quale esso si riconosca e uno spazio nel quale si proietti: sono questi i capisaldi di un ordine internazionale che vada oltre l’ottocentesco sistema degli Stati, ma al contempo si contrapponga alla visione britannica dell’impero, sostanzialmente concentrata sul controllo «delle vie di traffico». Opera sullo sfondo un’antitesi familiare anche alla retorica imperiale fascista: l’anima commerciale e plutocratica dell’impero inglese contro le esigenze vitali di un popolo bisognoso di spazio (il ‘diritto demografico’, per intenderci). Per dar corpo a questa antitesi Schmitt cita infatti Mussolini, che a Milano, nel discorso del 1° novembre 1936, aveva sostenuto che il Mediterraneo, che per l’Inghilterra è una mera arteria di comunicazione, per l’Italia ha «il valore di uno spazio vitale»¹⁹⁵.

L’universalismo ‘mercantile’ dell’impero britannico contro «un diritto internazionale basato sul concetto di ‘grandi spazi’ concreti»¹⁹⁶, a loro volta identificabili come ‘imperi’. Sono imperi, scrive Schmitt, «quelle potenze egemoniche e preponderanti la cui influenza politica s’irradia su un determinato ‘grande spazio’ e che per principio bandiscono da quest’ultimo l’intervento di potenze estranee»¹⁹⁷. E ancora: «il termine ‘imperi’, che qui proponiamo, esprime nel modo migliore l’essenza giuridica della connessione fra ‘grande spazio’, nazione ed idea politica [...]»¹⁹⁸.

È il concetto di impero che, superando l’idea ottocentesca di Stato, impedisce di pensare il diritto internazionale come un sistema di Stati formalmente eguali e permette di valorizzare le «differenze sostanziali e qualitative» fra i diversi ordinamenti politici. Occorre trasformare il diritto internazionale «da un mero ordinamento interstatale in un vivente diritto dei popoli», nella consapevolezza che un popolo non è eguale a qualsiasi altro. Non ogni popolo può darsi una possente organizzazione e condurre una guerra tecnologicamente complessa e proprio per questo l’ordinamento internazionale non può essere concepito come un sistema di Stati formalmente eguali. Per «dare alla terra un nuovo ordinamento»¹⁹⁹ occorre far leva su imperi capaci di escludere ogni altra potenza dal proprio spazio (e pronti a

¹⁹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁹⁵ Ivi, p. 28. In questo senso anche G. AMBROSINI, *I problemi del mediterraneo*, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1937.

¹⁹⁶ SCHMITT, *Il concetto d’Impero*, cit., p. 37.

¹⁹⁷ Ivi, p. 45.

¹⁹⁸ Ivi, p. 47.

¹⁹⁹ Ivi, p. 54.

bloccare le «aspirazioni imperiali ed universalistiche» delle «democrazie occidentali»²⁰⁰). È dunque l'impero la struttura portante di un nuovo ordine internazionale, fermo restando che una dimensione 'imperiale' è accessibile solo a un popolo che possieda «un determinato grado di potenza», «una disciplina cosciente, una organizzazione gerarchica» e un efficace apparato di dominio²⁰¹.

Perché infine una siffatta idea di impero possa divenire realtà devono ricorrere per Schmitt alcune condizioni, che peraltro di recente si sono verificate: da un lato, il rifiuto degli «ideali di assimilazione e di fusione razziale professati dagli imperi delle democrazie occidentali» e l'affermarsi di «una concezione d'impero basata sull'idea di nazione e sollecita di ogni formazione etnica vitale»²⁰²; dall'altro lato, l'esistenza in Europa di un «potente impero tedesco» centrato sull'idea della «realtà vitale» del popolo, «definita dall'indole e dalla stirpe, dal sangue e dal suolo»²⁰³.

'Diritto demografico', diritto dei popoli alla terra, quindi diritto di rimettere in questione l'assetto geopolitico (apparentemente) consolidato; sostituzione del concetto di impero al concetto di Stato e superamento del dogma dell'eguaglianza formale degli Stati, a vantaggio della capacità egemonica di alcuni grandi 'popoli imperiali'; stretto rapporto fra ciò che un 'popolo' è (nella sua sovrabbondanza demografica e nella sua omogeneità etnica) e ciò che esso è in grado di fare sull'arena internazionale, conquistandosi il 'posto al sole' che si merita; infine, importanza della dimensione spaziale e territoriale, connessione necessaria fra l'identità politica di un popolo e la sua capacità di egemonizzare un territorio, di proiettarsi nello spazio: sono questi i temi messi a fuoco dal saggio schmittiano, destinati a incontrarsi e a fondersi con le aspirazioni 'imperiali' del tardo fascismo.

Il tema del 'grande spazio' e il rapporto vitale che collega un ordinamento politico al territorio non sono comunque una subitanea scoperta schmittiana²⁰⁴. Nel suo

²⁰⁰ Ivi, p. 57.

²⁰¹ Ivi, p. 54.

²⁰² Ivi, p. 46.

²⁰³ Ivi, pp. 57-58. Su Schmitt e il concetto di 'grande spazio' cfr. J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 303-317; C. GALLI, *Genealogia della politica*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 867 ss.

²⁰⁴ Una documentata ricostruzione del dibattito sul 'grande spazio' nella Germania fra le due guerre in M. SCHMOECKEL, *Die Großraumtheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerrechtswissenschaft im Dritten Reich, insbesondere der Kriegszeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994 (ivi, pp. 243 ss., sulla recezione italiana del tema). Sulla 'fortuna' italiana di Schmitt cfr. C. GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», IX, 1979, 1, pp. 81-160; I. STAFF, *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption*, Baden-Baden, Nomos, 1991 (in particolare sui rapporti fra Schmitt e Costamagna, pp. 57 ss.). Sull'influenza di Schmitt su una delle varie

saggio Schmitt accenna esplicitamente alla «scienza geo-politica capeggiata da Karl Haushofer», attribuendo ad essa il merito di aver richiamato l'attenzione sulla dimensione e sulla vocazione 'spaziale' dello Stato²⁰⁵. In effetti, Haushofer stava sviluppando negli anni Trenta una prospettiva che, se per un verso affondava le sue radici nella geografia politica tedesca (e non solo tedesca) otto-novecentesca, per un altro verso si accreditava come l'inaugurazione di una vera e propria disciplina: la geopolitica.

Le radici remote della geopolitica di Haushofer possono essere ricondotte alla geografia politica di Friedrich Ratzel, docente a Lipsia fino al 1904. Ratzel, naturalista di formazione, iscritto nell'orizzonte positivistico e darwinistico caratteristico del suo tempo, assume come tema centrale della sua riflessione il nesso che a suo avviso intercorre fra un popolo politicamente organizzato e lo spazio. La 'antropogeografia' (è questo il titolo di una sua celebre opera²⁰⁶) è lo studio delle dinamiche che inducono un popolo a impadronirsi di un territorio, a insediarsi, a espandersi. Il movimento storico deve essere decifrato alla luce del bisogno primario delle popolazioni di disporre di una risorsa – lo spazio – tanto limitata quanto essenziale per la loro sopravvivenza. Non è possibile intendere l'organizzazione socio-politica di un popolo senza connetterla con un territorio che non è un dato estrinseco e politicamente neutro, ma è al contrario la condizione dell'esistenza e dello sviluppo dello Stato. La vitalità di un popolo e la sua decadenza si misurano in rapporto alla politica di espansione o di contrazione territoriale che lo contraddistingue: «la realtà geografica fa del movimento storico uno spostamento ininterrotto verso spazi sempre nuovi, un passare continuo da un territorio ad un altro». «Lo spazio è elemento di forza per i popoli in via di incremento», mentre «i popoli decadono allorché diminuisce lo spazio da essi occupato»²⁰⁷.

Determinante per la vita del popolo-Stato è dunque il suo *Lebensraum*, il suo spazio vitale²⁰⁸. Nella prospettiva 'naturalistica' di Ratzel, è una legge essenziale di ogni organismo vivente lo spostamento nello spazio alla ricerca delle condizioni più

accezioni attuali del termine 'impero' – l'accezione propria della 'Nuova destra' francese – cfr. D. ZOLO, *Usi contemporanei di 'impero'*, in «Filosofia politica», XVIII, 2004, 2, pp. 189-91.

²⁰⁵ SCHMITT, *Il concetto d'Impero*, cit., p. 7, p. 19.

²⁰⁶ Fr. RATZEL, *Anthropogeografie. Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Engelhorn, 1899 (tr. ital. *Geografia dell'uomo (antropogeografia). Principi d'applicazione della scienza geografica alla storia*, Torino, Bocca, 1914).

²⁰⁷ RATZEL, *Geografia dell'uomo*, cit., pp. 243-45.

²⁰⁸ Fr. RATZEL, *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, Tübingen, Verlag der Laupp'schen Buchhandlung, 1901, p. 5.

favorevoli per lo sviluppo²⁰⁹. Applicata al popolo-Stato, una siffatta legge si traduce nello sforzo che una comunità politico-sociale compie per ampliare il proprio territorio e coincide in sostanza con la spinta alla colonizzazione di nuovi spazi. La lotta darwiniana per l'esistenza si precisa in Ratzel come lotta per uno spazio che, come «Wohnraum» e come «Ernährungsraum» di una determinata popolazione, costituisce per essa un supporto vitale e indispensabile²¹⁰.

La visione geo-darwinistica²¹¹ di Ratzel, per un verso, si inserisce perfettamente nel quadro culturale del positivismo ottocentesco, e, per un altro verso, è espressione della crescente consapevolezza dell'impatto 'globale' (e non già solo 'endo-europeo') prodotto dal nesso fra lo Stato-potenza, la guerra e l'espansione coloniale: una consapevolezza condivisa dagli scritti coevi dell'americano Alfred Thayer Mahan (il teorico del *Sea Power*) come dell'inglese Halford Mackinder. In Germania però i temi centrali della geografia ratzeliana (il nesso costitutivo fra il popolo e il territorio e l'idea dello 'spazio vitale') si congiungono con una tradizione politico-giuridica, dominante nei paesi di lingua tedesca, che fa dello Stato, insieme, l'espressione più alta del popolo e la realizzazione di una potenza irresistibile (si pensi, come a un esempio emblematico, a Treitschke).

È a questa tradizione che guarda Haushofer (attraverso la mediazione dello svedese Rudolf Kjellén, inventore del termine 'geopolitica'), in una Germania afflitta, nel primo dopoguerra, dal trauma della sconfitta e della pace 'ingiusta'. Haushofer, che fonda nel 1924 la «Zeitschrift für Geopolitik», eredita da Ratzel il tema del *Lebensraum*, ma lo arricchisce in due direzioni: per un verso, lo innesta sul tronco di una visione organicistica ed etnicistica, e poi francamente razzista, del popolo²¹², mentre, per un altro verso, imprime alla nuova scienza, la geopolitica, una destinazione fortemente pragmatica. La geopolitica per Haushofer deve essere una scienza orientata alla pratica, capace di offrire al politico gli stessi servizi resi a un comandante militare da una buona carta geografica: l'obiettivo è restituire alla Germania il rango di una potenza mondiale, che sappia scrollarsi di dosso le umiliazioni e i vincoli imposti da Versailles²¹³.

²⁰⁹ Ivi. pp. 14 ss.

²¹⁰ Ivi, p. 56

²¹¹ H.-D. SCHULTZ, *Die deutsche Geographie im 19. Jahrhundert und die Lehre Friederich Ratzels*, in I. DIEKMANN, P. KRÜGER, J. H. SCHOEPS, *Geopolitik. Grenzgänge im Zeitgeist*, Band 1.1, Potsdam, Verlag für Berlin-Brandenburg, 2000, p. 70.

²¹² M. FAHLBUSCH, *Grundlegung, Kontext und Erfolg der Geo- und Ethnopolitik vor 1933*, in DIEKMANN, KRÜGER, SCHOEPS, *Geopolitik*, cit., p. 122.

²¹³ M. GÖRTEMACHER, *Politischer Zeitgeist und Geopolitik – Über die zeitbedingten Voraussetzungen anwendungsorientierter Wissenschaft*, in DIEKMANN, KRÜGER, SCHOEPS,

È in questo contesto che il tema dello spazio diviene (prima in Germania e poi in Italia) ideologicamente pregnante²¹⁴. Occorre, certo, guardarsi da scorciatoie e semplificazioni. Nella Germania nazionalsocialista, dove pure Haushofer si impegna a fondo per accreditare la geopolitica come indispensabile ancella della nuova politica tedesca, lo ‘spazio’ (‘vitale’ o ‘grande’ che sia) non è una parola d’ordine che non dia luogo a contestazioni e a conflitti. E a maggior ragione il quadro si complica quando entra in scena un personaggio intellettualmente complesso e raffinato come Carl Schmitt. Occorre quindi guardarsi dal ‘dedurre’ meccanicamente la sua idea di ‘grande spazio’ dalla letteratura geopolitica coeva e tanto meno forzare il *Nomos der Erde* e i testi del dopoguerra nel letto di Procuste delle inclinazioni ideologiche schmittiane degli anni Trenta. Nemmeno una scelta ermeneutica opposta è però storiograficamente convincente: non conviene trascurare (con un immotivato eccesso di ‘carità interpretativa’) i precisi rinvii di Schmitt a Haushofer né, in generale, passare sotto silenzio i punti di consonanza dei testi schmittiani con le ideologie dominanti nella Germania degli anni Trenta.

Leggendo questi testi *iuxta propria principia*, l’eco e il consenso conseguiti nell’Italia del tardo fascismo tanto dalle teorie schmittiane del ‘grande spazio’ quanto dalla geopolitica di Haushofer non appaiono il frutto di equivoci o forzature interpretative.

Certo, rispetto all’esperienza tedesca l’Italia accusa un forte ritardo, ma tenta come può, un quindicennio dopo la fondazione della «Zeitschrift für Geopolitik», di correre ai rimedi. Sono due geografi triestini, Ernesto Massi e Giorgio Roletto, che si propongono di innestare sulla tradizione geografica italiana la nuova prospettiva geopolitica e giungono in effetti (grazie alla fattiva collaborazione di Bottai) a far uscire, nel gennaio del 1939, una nuova rivista, «Geopolitica», con l’obiettivo di ereditare le aperture ‘coloniali’ della geografia italiana otto-novecentesca e al contempo inserirsi nello specifico tornante ‘imperiale’ del fascismo²¹⁵. Certo, l’Italia non è la Germania, nonostante la recente e ormai consacrata *liaison*. È tuttavia estensibile alla versione italiana della ‘geopolitica’ l’acuta considerazione svolta da

Geopolitik, cit., pp. 23-24. Cfr. anche F. EBELING, *Geopolitik: Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft 1919-1945*, Berlin, Akademie Verlag, 1994.

²¹⁴ Anche il sapere giuridico è contagiato dall’entusiasmo ‘geopolitico’, tanto che Manfred Langhans-Ratzburg dedica un’opera alla ‘geogiurisprudenza’. Cfr. M. LANGHANS-RATZBURG, *Begriff und Aufgaben der geographischen Rechtswissenschaft (Geojurisprudenz)*, Berlin-Grünewald, Vowinckel, 1928.

²¹⁵ Cfr. M. ANTONSICH, *La rivista ‘Geopolitica’ e la sua influenza sulla politica fascista*, in «Limes», 4, 1994, pp. 269-78. Cfr. anche C. CALDO, *Il territorio come dominio. La geografia italiana durante il fascismo*, Napoli, Loffredo, 1982 e D. LOPRENO, *La géopolitique du fascisme italien: la revue mensuelle ‘Geopolitica’*, in «Hérodote», 63, 1991, pp. 116-29.

Pier Paolo Portinaro a proposito della geopolitica *in statu nascenti*: una disciplina, per un verso, consapevole che la spartizione del mondo è ormai compiuta e al contempo convinta di dover contribuire a riaprire una partita che sembrava ormai conclusa²¹⁶.

Sono queste le esigenze di cui la geopolitica italiana (e la rivista che ne è l'espressione) si fanno carico, dando voce a quelle aspirazioni 'revisionistiche' (nei confronti del sistema varato a Versailles) portate alla ribalta dall'impresa etiopica. Il programma della rivista è limpidamente enunciato nel primo numero (che al saluto di Bottai unisce anche la benedizione di Karl Haushofer, accompagnata da un immancabile riferimento alla Roma imperiale²¹⁷): movendosi nel solco degli ispiratori e dei fondatori (da Ratzel²¹⁸ a Haushofer), la rivista intende studiare il momento dinamico dello Stato, superando la 'staticità' dell'approccio tradizionale; e porsi in una prospettiva 'dinamica' significa muoversi in sintonia con quella «geopolitica in atto» che è il fascismo, esprimendo «nel modo più completo la coscienza geografica, politica ed imperiale del Popolo Italiano»²¹⁹.

Concentrata sulla dimensione espansionistica dello Stato nell'inquieto panorama internazionale dei tardi anni Trenta, la geopolitica si incontra immancabilmente con quell'idea di impero cui guardavano con interesse anche alcuni teorici della politica e del diritto: teorici che si muovevano all'interno di una diversa tradizione disciplinare, ma si mostravano sensibili alla tematizzazione schmittiana del 'grande spazio' e tentavano di svolgere intorno all'impero un discorso che andasse al di là dei meri esercizi retorici sui 'colli fatali di Roma'.

²¹⁶ La geopolitica «si presenta così per un verso come la nottola di Minerva del dominio planetario, che leva il suo volo quando ormai la partita della grande appropriazione e spartizione dei continenti è stata giocata, e per l'altro come il gallo che annuncia con il suo canto il nuovo mattino di un ordine più giusto fra le nazioni» (P.P. PORTINARO, *Nel tramonto dell'occidente: la geopolitica*, in «Comunità», XXXVI, 184, 1982, p. 19). Sulla geopolitica in generale cfr. anche E. MASSI, *Geopolitica: dalla teoria originaria ai nuovi orientamenti*, in «Bollettino della Società geografica italiana», XXXIX, 1986, pp. 3-45; V. E. PARISI, *Intorno alla geopolitica*, «Quaderni di scienza politica», II, 1995, 3, pp. 495-510; P. LOROT, *Storia della geopolitica*, Trieste, Asterios, 1997; É. COSTEL, *Géopolitique contemporaine: fragmentation et interdépendance*, Paris, P.U.F., 1997; G. LIZZA, *Geopolitica. Itinerari del potere*, Torino, UTET, 2001.

²¹⁷ K. HAUSHOFER, *Der italienischen 'Geopolitik' als Dank und Gruß!*, in «Geopolitica», I, 1939, 1, pp. 12-15.

²¹⁸ Ratzel peraltro era stato già segnalato in tempi non sospetti sulla «Rivista Geografica Italiana» da Olinto Marinelli che metteva a fuoco i concetti principali della *Politische Geographie* ratzeliana, non senza alludere alle sue conseguenze 'pragmatiche', che «si riassumono forse in tendenze espansioniste ed imperialiste» (O. MARINELLI, *La geografia politica di Federico Ratzel*, in «Rivista geografica italiana», X, 1903, 5, pp. 272-77).

²¹⁹ G. ROLETTA, E. MASSI, *Per una geopolitica italiana*, in «Geopolitica», I, 1939, 1, p. 11.

Un assunto importante è, ancora una volta, il superamento del concetto ottocentesco di Stato e del dogma della parità formale fra gli Stati. Superare questo approccio significa battere in breccia il razionalismo giuridico predicato dalle ideologie democratiche, far leva sulla «volontà di potenza e di vita di ciascun popolo»²²⁰ e abbandonare i miti pacifisti a favore di «quelle direttive classiche del *foedus* e dell'*hostilitas*» che il razionalismo classico pretendeva di superare²²¹. L'impero non è lo Stato-nazione della tradizione risorgimentale: è piuttosto la *reductio ad unum*, grazie all'azione di «un governo fortemente accentrato e possente», «delle diverse popolazioni, genti ed anche nazioni, che abitano nel vasto territorio dell'Impero» stesso²²². L'impero trascende il nesso immediato fra nazione e Stato e si presenta come «un superamento della Nazione»: esso è, «dal punto di vista dello Stato, un ingrandimento di quest'ultimo, ossia uno Stato complesso, uno Stato gigante»²²³.

Cade dunque il dogma secondo il quale esiste un unico concetto di spazio, «quello cioè coestensivo della sovranità politica di uno Stato»: uno spazio «inviolabile ed intangibile», che impone una «ripartizione dello spazio terrestre entro rigidi limiti

²²⁰ C. COSTAMAGNA, *Fascismo e Società delle nazioni (Primo saggio di un diritto federale dei popoli)*, in «Lo Stato», VI, 1935, 6, p. 406.

²²¹ Ivi, p. 412.

²²² S. PANUNZIO, *Prime linee di una teoria dell'impero*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XX, 1940, p. 207.

²²³ SERTOLI SALIS, *Imperi e colonizzazioni*, cit., p. 12. Scrive Luigi Vannutelli Rey, nella sua prefazione alla traduzione italiana, del '41, del libro di Schmitt: ««Grande spazio (da non confondersi con 'spazio vitale', ossia con la sfera territoriale 'indispensabile' ad ogni popolo per la sua esistenza) è quel dato settore della superficie terrestre entro il quale, rispettivamente, nessuna delle grandi potenze mondiali, fattrici primarie della storia, può tollerare interventi estranei in terzi stati minori senza pregiudizio dei propri interessi materiali e morali. Non è necessario, in teoria, che gli stati minori formanti l'oggetto di questo divieto di intervento siano legati al maggiore da vincoli formali di vassallaggio, di federazione o di unione». (L. VANNUTELLI REY, *Prefazione*, in C. SCHMITT, *Il concetto d'impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze straniere*, a cura e con prefazione di L. VANNUTELLI REY e con appendice di F. PIERANDREI, Roma, Biblioteca dell'I.N.C.F., 1941, p. 3). Grande spazio e impero appaiono strettamente connessi: «Secondo lo Schmitt, il concetto di grande spazio, combinato con quello della esclusione dell'intervento estraneo, si integra, quasi in un triangolo di sillogismo, con il concetto di 'Impero'. Nato come difesa istintiva di un settore geopolitico contro la turbativa esterna, ne sta diventando effettivamente, e tende a divenirlo ufficialmente, funzione coordinatrice e rappresentativa. Gli Imperi quindi, e non più gli Stati, saranno in avvenire i soggetti del diritto internazionale» (VANNUTELLI REY, *Prefazione*, cit., p. 5). Sul nesso fra «grande spazio, non intervento, impero» richiama l'attenzione Riccardo Monaco in un saggio dedicato a Schmitt (R. MONACO, *Gerarchia e parità fra gli Stati nell'ordinamento internazionale*, in «Rivista di studi politici internazionali», IX, 1942, p. 65. Sull'influenza di Heinrich Triepel (H. TRIEPEL, *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938, tr. ital. Firenze, Sansoni, 1949) sul concetto schmittiano di 'grande spazio' insistono, oltre che Pierandrei (F. PIERANDREI, *La politica e il diritto nel pensiero di Carl Schmitt*, in SCHMITT, *Il concetto d'impero nel diritto internazionale* (1941) cit., p. 134), anche D. CANTIMORI, *Egemonia e imperialismo*, in «Civiltà fascista», IX, 1942, pp. 252 ss.

politici». Cade la finzione della «pretesa parità fra gli Stati», incapace di distinguere fra nazioni vitali e nazioni decadenti, e ci si orienta verso un'organizzazione internazionale fondata sulla preminenza di alcuni grandi complessi 'imperiali', sulla «funzione direttiva corrispondente agli spazi vitali ed ai grandi spazi»²²⁴. Lo spazio in questione è dunque «quella regione geografica nella quale tutte le energie d'un popolo si fondono con il suolo» realizzando una condizione di autosufficienza economica sotto l'egida di uno Stato-guida – e l'esempio classico di una siffatta politica dello spazio è (Schmitt *docet*) la dottrina di Monroe²²⁵. Viene in questo modo superato, facendo leva sul concetto geopolitico di spazio, la vecchia alternativa fra nazionalismo ed universalismo: l'universalismo (di stampo semitico) resta appannaggio delle potenze 'demoplutocratiche', mentre il fascismo si riconosce nella creazione di 'spazi imperiali' non riducibili agli ottocenteschi Stati-nazione, ma al contempo legati alle precise determinazioni 'anti-universalistiche' del sangue e del suolo²²⁶.

Non basta il suolo, occorre anche il sangue. La Germania è da tempo consapevole dell'importanza della politica razziale. Questa politica però non deve esaurirsi «nella eliminazione degli ebrei dai gangli della vita pubblica», ma deve estendersi a ogni aspetto dell'esperienza imperialistica e tradursi quindi nella rivendicazione del primato della razza bianca nei confronti dei sudditi coloniali²²⁷. Sarà quindi una missione precipua dell'imperialismo italiano l'inversione di quella tendenza 'assimilazionista' di cui la Francia si è da tempo resa responsabile: esso quindi dovrà portare «l'europeo in Africa, non l'africano in Europa, con ciò adempiendo alla missione universalistica della civiltà moderna»²²⁸.

Tanto per la Germania quanto per l'Italia vale quindi il principio generale per cui lo slancio espansionistico di un popolo suppone il rafforzamento della sua «omogeneità razziale». Per l'Italia, certo, occorre tener presente che il «razzismo è stato ed è non soltanto metropolitano, ma anche e soprattutto coloniale»²²⁹. Resta comunque indispensabile che la politica razziale propria del 'grande spazio' incentrato sull'asse Italia-Germania si faccia carico di entrambi i problemi, provvedendo all'espulsione degli ebrei e alla loro assimilazione in un altro

²²⁴ L. CHERSI, *Considerazioni geopolitiche sul nuovo ordine internazionale*, in «Geopolitica», III, 1941, 4, pp. 206-207.

²²⁵ Ivi, p. 210.

²²⁶ R. SERTOLI SALIS, *L'esperimento geopolitico*, in «Geopolitica», IV, 1942, 10, pp. 435-37.

²²⁷ SERTOLI SALIS, *Imperi e colonizzazioni*, cit., pp. 306-307.

²²⁸ Ivi, p. 327.

²²⁹ R. SERTOLI SALIS, *Razza e nazionalità nella pace d'Europa*, in «Geopolitica», III, 1941, 1, p. 12.

continente (che non può essere però la Palestina dei progetti sionisti, dal momento che gli arabi saranno «chiamati in un prossimo futuro alla collaborazione mediterranea ed eurafricana»²³⁰). Dovranno essere insomma contemplate misure diverse, a seconda che si tratti dell’Africa o dell’Europa; si dovrà ricorrere a semplici misure amministrative, per assicurare la difesa della razza bianca in Africa, mentre occorrerà pensare, per l’Europa, a migrazione forzate di intere popolazioni. Resta comunque fermo ed essenziale l’obiettivo: la creazione di ordinamenti radicati in un ‘grande spazio’ e fortemente omogenei all’interno²³¹.

Per quanto riguarda l’Europa, la geopolitica ‘imperiale’ implica una riorganizzazione gerarchica delle nazioni che la compongono, alla luce del superamento della vecchia idea di Stato (e di eguaglianza fra Stati)²³². L’obiettivo è la creazione di un ‘grande spazio’ e il ‘grande spazio’, per l’Italia, è l’Eurafrica. Di Eurafrica comincia a parlare precocemente Paolo D’Agostino Orsini di Camerota, che vi accenna già nel 1930 e in seguito, dopo che il francese Guernier aveva svolto un analogo concetto in una sua opera²³³, torna sull’argomento in un libro apposito: *Eurafrica. L’Europa per l’Africa. L’Africa per l’Europa*²³⁴. L’Eurafrica è, come l’Eurasia, «la fusione di due continenti attraverso le terre ed i mari che li uniscono e le genti che li abitano». Non si pensi ovviamente ad una miscelazione ‘paritaria’: al contrario, l’Africa esiste in funzione dell’Europa, è appositamente creata «perché serva, giovane e forte, a rinsanguare la vecchiezza dell’Europa [...]»; occorre quindi

²³⁰ Ivi, p. 17.

²³¹ Ivi, pp. 18-19. Sul tema del ‘grande spazio’ interviene anche l’autorevole padre Messineo, disposto a riconoscere, in armonia con le sue convinzioni colonialistiche, «il disagio interno a cui sono soggette alcune nazioni a causa della povertà del loro territorio e la densità della popolazione non corrispondente ai mezzi posseduti» (A. MESSINEO, *Lo spazio vitale*, in «Civiltà cattolica», 93, 1942, 1, p. 121), nonché il ‘fatto’ del dislivello di potenza e di civiltà fra Stati (A. MESSINEO, *Gerarchia e uguaglianza nell’ordine internazionale*, in «Civiltà cattolica», 92, 1941, 3, pp. 330-39), ma preoccupato della sostituzione del ‘vecchio’ concetto di Stato con il ‘nuovo’ concetto di Impero in nome del primato della politica sul diritto (A. MESSINEO, *Spazio e diritto*, in «Civiltà cattolica», 92, 1941, 4, pp. 153-63).

²³² Cfr. D. COFRANCESCO, *Il mito europeo nel fascismo*, in «Storia contemporanea», XIV, 1983, pp. 5 ss.; M. ISNENGI, *Il mito di potenza*, in DEL BOCA, LEGNANI, ROSSI (a cura di), *Il regime fascista*, cit., pp. 139 ss.; E. GENTILE, *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 181 ss.; D. Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 67 ss.

²³³ Guernier aveva già scritto un saggio per la «Quinzaine Littéraire» del 1930 e sviluppa ulteriormente nel libro del ’33 l’idea dell’importanza dell’Africa per l’Europa e la necessità di una «mise en valeur» del continente africano e di un uso della forza strettamente funzionale a questo scopo. Cfr. E.-L. GUERNIER, *L’Afrique. Champ d’expansion de l’Europe*, Paris, Colin, 1933, p. 177.

²³⁴ D’AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, *Eurafrica*, cit. Cfr. M. ANTONSICH, *Eurafrica, dottrina Monroe del fascismo*, in «Limes», 3, 1997, pp. 260-66.

valorizzarla, «farne una appendice dell'Europa», appunto «costituire con essa l'Eurafrica»²³⁵.

L'Africa è il 'grande spazio' naturalmente collegato con l'Italia (e, per suo tramite, con l'Europa) attraverso il Mediterraneo: quel Mediterraneo che, come proclama Mussolini nel discorso di Milano del '36, ricordato da Schmitt, non è una mera via di comunicazione commerciale (come per l'Inghilterra), ma è, per l'Italia, uno spazio vitale.

Già prima del '36, peraltro, e prima dell'*Eurafrica* di Paolo D'Agostino Orsini di Camerota, la prospettiva di un rapporto stretto fra l'Africa e l'Europa era stata avanzata in numerosi e autorevoli interventi ospitati in un grande congresso internazionale, dedicato all'Europa, organizzato dalla Fondazione Volta e tenutosi a Roma nel novembre del '32.

Si tratta di un congresso di grandi ambizioni e di notevole respiro, dove non mancano anche (sia pur minoritarie) voci dissenzienti, quale quella di Stephan Zweig, che invita ad «accentuare la comunanza tra tutti popoli d'Europa» più che i loro contrasti, nella convinzione che ciascuno appartiene congiuntamente alla propria nazione, alla patria comune europea e al mondo intero²³⁶. Non è però il cosmopolitismo la parola d'ordine della maggioranza dei congressisti, bensì la celebrazione dell'Europa; un'Europa capace di imporre al mondo la sua civiltà, consapevole «che questa civiltà è superiore a tutte le altre, poiché possiede un valore assoluto»²³⁷. L'Europa, fino a tempi recenti, è stata troppo poco cosciente di sé, ma ora è costretta ad accorgersi della sua sostanziale unità perché è sfidata, per un verso, dagli Stati Uniti, per un altro verso dalla rivoluzione bolscevica e infine dalla «rivoluzione antieuropea dell'Asia e dell'Africa musulmana», che rivolge contro l'Europa gli strumenti – i diritti dell'uomo – che essa stessa, nelle sue deviazioni democratiche ed umanitarie, ha prodotto. Proprio per questo l'Europa deve cessare di vergognarsi del «valore tradizionale e universale della propria civiltà e quindi del proprio valore e della legittimità della propria supremazia mondiale»²³⁸.

²³⁵ D'AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, *Eurafrica*, cit., pp. 4-5. Cfr. anche L. MAGUGLIANI, *Il mediterraneo centro geopolitico del blocco continentale euro-asio-africano*, in «Geopolitica», IV, 1942, 11, pp. 495-504 e in «Geopolitica», IV, 1942, 12, pp. 548-54.

²³⁶ St. ZWEIG, *La disintossicazione morale dell'Europa*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1933, vol. I, pp. 385-86.

²³⁷ G. DE REYNOLD, *L'Europa come unità (riflessioni sull'Europa)*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, cit., p. 103.

²³⁸ F. COPPOLA, *La crisi dell'Europa e la sua 'cattiva coscienza'*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, cit., pp. 233-51.

È nel far fronte comune contro l'incombente minaccia dei popoli colonizzati che l'Europa deve ritrovare la sua unità. Anche per Pietro Bonfante l'Europa, diffondendo la propria civiltà, ha trasmesso alle popolazioni extra-europee quei fermenti ideologici che alimentano l'attuale «crisi coloniale» e ora, per fronteggiare questa crisi, non può che seguire la via del rafforzamento della propria unità culturale e giuridica. Di fronte alla ribellione dei colonizzati, i colonizzatori devono superare gli egoismi nazionali e scoprire l'unità: «unificazione giuridica, unificazione coloniale, cittadinanza europea: ecco i postulati principali. Ogni possedimento coloniale delle potenze europee deve diventare un territorio libero di sfruttamento e popolamento per tutti i popoli della confederazione sotto la guida della Nazione titolare, la quale conserverebbe soltanto un diritto di preferenza»²³⁹.

L'Europa unita contro la marea montante dei popoli di colore: è una prospettiva che raccoglie non poche adesioni nel convegno. Si auspica la creazione di un programma di azione comune per contrastare la diffusione di un anticolonialismo fomentato dalla propaganda bolscevica²⁴⁰; si invoca, citando Albert Sarraut, la creazione di «un fronte unico di difesa degli Europei contro il pericolo di una rivoluzione coloniale»²⁴¹; tanto che il filosofo Francesco Orestano (nelle conclusioni generali del convegno) può presentare come «concorde» l'opinione che vede nella «rivolta coloniale» l'effetto della «ideologia democratica per lungo tempo propagandata nel mondo, ma oggi in special modo sfruttata, a fini antieuropei, dall'azione bolscevica»²⁴² e come condiviso l'invito a creare un fronte unico europeo contro le pretese 'emancipazionistiche' dei popoli di colore.

Certo, il fascismo imperiale di qui a non molto sceglierà di collegarsi con l'Europa attraverso l'asse privilegiato della Germania nazional-socialista. Ciò non impone però affatto una rinuncia agli ideali 'europeisti' di cui il convegno promosso dalla Fondazione Volta si era fatto interprete. L'impero fascista si ritiene comunque impegnato a imporre «la primazia morale della razza bianca nel mondo»: esso, come «erede di quella virtù romana che fu l'autrice appunto della identità civile dell'Europa [...]» si presenta come «un impero dello spirito europeo», come il

²³⁹ P. BONFANTE, *L'Europa e la sua civiltà*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, cit., pp. 432-33.

²⁴⁰ M. OLIVIER, *L'Europa e il problema coloniale*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, cit., pp. 456-57.

²⁴¹ C. MANFRONI, *La presunta crisi delle colonie*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, cit., p. 463.

²⁴² F. ORESTANO, *Riassunto generale dei lavori del Convegno (relazioni e discussioni)*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Europa*, cit., p. 651.

trionfo, contro il cosmopolitismo settecentesco, della «solidarietà europea»²⁴³. Mentre il colonialismo delle potenze democratiche tradisce l'Europa e «porta i senegalesi ed i malgasci sul Reno e sulle Alpi», l'imperialismo fascista, «nel tutelare la vita italiana, tutela anche quella europea»²⁴⁴.

È spianata la strada a quella «solidarietà imperiale europea»²⁴⁵ che Francesco Coppola torna a invocare in un successivo convegno organizzato dalla Fondazione Volta nel 1938 e dedicato all'Africa, quasi a suggello delle prospettive aperte nel precedente convegno del '32. E di nuovo Francesco Orestano può concludere il convegno sostenendo che da esso è emersa la convinzione «que l'Afrique [...] nous appartient d'une manière absolue et exclusive»²⁴⁶. Il congresso ha quindi compiutamente verificato la prospettiva espressa da Orestano nel suo discorso di apertura: la necessità di occuparsi «dell'Africa [...] in funzione dell'Europa», perché «l'Africa le appartiene geograficamente e storicamente», e di «chiamare a raccolta sul continente africano, a difesa del prestigio europeo, tutte le forze politiche e spirituali [...] purché genuinamente europee»²⁴⁷.

L'Europa, certo, si sarebbe di lì a un anno divisa nella più sanguinosa delle sue numerose 'guerre civili', la cui portata planetaria avrebbe a suo modo confermato il carattere 'globale' di quel processo di 'civilizzazione' decantato dall'ottimismo coloniale tardo-ottocentesco. E tuttavia, ancora alla vigilia di quell'epocale conflagrazione, la contrapposizione fra 'noi' e 'loro', fra il 'dentro' e il 'fuori', fra i 'civili' e i 'selvaggi' era ancora in grado di proiettare sull'Europa il senso di un'unità di destino, che in sostanza coincideva con un'antica e ancora vitale vocazione a trasformare la percezione della diversità in una strategia di assoggettamento e di dominio.

6. Cenni conclusivi

La sfida con la quale la sovranità coloniale è chiamata a misurarsi è la gestione delle differenze. Quelle differenze fra soggetti, che nell'Europa ottocentesca erano state prima drammatizzate dal conflitto sociale, ma poi in qualche modo contenute e

²⁴³ C. COSTAMAGNA, *Impero e dominio*, cit., p. 322.

²⁴⁴ G.M. SANGIORGI, *Imperialismi in lotta nel mondo*, Milano, Bompiani, 1939, p. 9.

²⁴⁵ F. COPPOLA, *Solidarietà imperiale europea*, in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, Convegno di scienze morali e storiche (4-11 ottobre 1938), *L'Africa*, cit., vol. I, pp. 1552-56.

²⁴⁶ F. ORESTANO, *Discorso* (Adunanza inaugurale), in Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta, *L'Africa*, cit., p. 39.

²⁴⁷ Ivi, p. 49.

ridotte dagli esperimenti di integrazione promossi dal nascente Stato sociale, emergono con estrema evidenza non appena il sovrano rivolge la sua attenzione dal 'dentro' al 'fuori'.

È con le differenze che ha a che fare la sovranità. Questa però, se *intra moenia* sembrava procedere verso una loro progressiva riduzione, *extra moenia* adottava una politica specularmente contraria: nella sua proiezione coloniale, la sovranità non combatte le differenze per rendere più agevole il governo dei soggetti, ma le esalta per rendere indiscutibile il dominio. Sempre e comunque, se si vuole, la sovranità governa attraverso le differenze: in un caso però le assume come un ostacolo da superare, nell'altro caso come un presupposto da conservare.

Lungi dall'essere un'indifferente ed estrinseca vicenda 'spaziale', il passaggio dalla metropoli alla colonia incide profondamente sulla rappresentazione della sovranità. Siamo di fronte non già a una sovranità sempre eguale a se stessa, quali che siano i destinatari della sua attività governante, ma a una sovranità che si trasforma e si adatta in funzione dei soggetti. La sovranità non procede imperturbabile dal 'dentro' al 'fuori', ma in questo accidentato percorso si trasforma in profondità, segnata da un dualismo che la investe direttamente.

La rappresentazione giuscoloniale del 'dentro' e del 'fuori' ha costantemente fatto ricorso all'opposizione fra 'civiltà' e 'non civiltà'. Certo, la più significativa discontinuità riscontrabile nella storia dell'Italia unita – il passaggio dallo Stato liberale allo Stato fascista – ha inciso anche sulla parabola coloniale (e giuscoloniale): non già però eliminando o sovvertendo l'opposizione civiltà/non civiltà, ma offrendo di essa un'interpretazione e una fondazione diverse.

Nella giuscolonialistica dell'Italia liberale l'opposizione civiltà/non civiltà trova un esito nel simbolo ambiguo e polisemico della 'civilizzazione'. Se l'opposizione fra civiltà e barbarie è il filtro socio-antropologico che permette di dare un nome e un senso alla dialettica del 'dentro' e del 'fuori', la 'civilizzazione' è il ponte che mette in rapporto i due mondi assegnando a ciascuno di essi una posizione e un compito.

Concepita come veicolo di civilizzazione, la colonizzazione sembra collocarsi senza sforzo nell'orizzonte di una filosofia della storia ispirata all'idea di progresso: una storia che procede 'dal basso verso l'alto', si lascia alle spalle l'arcaico e il primitivo e raggiunge le vette di una modernità che coincide con la civiltà europea ed occidentale. È l'Europa il centro dal quale guardare il resto del mondo. Certo, l'Europa è divisa in una molteplicità di Stati concorrenti e conflittuali, ciascuno dei quali costituisce per ciascun altro una zona 'esterna'. Esiste però un 'esterno

dell'esterno' che azzera le differenze 'endo-europee' rivelando all'Europa un'unità insospettabile finché ci si muove all'interno dei conflitti inter-statali: l'Europa è unita da una forma di civiltà che la distingue dal resto del mondo; è il mondo 'esterno' (esterno non all'uno o all'altro Stato europeo singolarmente considerato, ma all'intero 'sistema' degli Stati europei) che fa apparire precocemente e paradossalmente 'unita' un'Europa ancora lacerata dai conflitti.

È nei confronti di questo mondo 'esterno' e incivile che l'Europa coltiva la sua strategia 'civilizzatrice' e di questa strategia (delle sue caratteristiche e delle sue profonde ambiguità) la giuscolonialistica è uno specchio fedele. Civilizzare in nome del progresso significa attribuire all'arretratezza dei popoli 'altri' un carattere prevalentemente storico (l'arcaico contro il moderno) e ritenere quindi possibile e auspicabile il mutamento: ciò che è in ritardo con l'orologio della storia può essere messo al passo se una forza esterna interviene e sollecita la trasformazione.

La colonizzazione è il tramite necessario per la formazione di una civiltà che, ancora localizzata in Occidente, tende a espandersi e a divenire 'globale'. Il futuro prevedibile e auspicabile è dunque un mondo unificato intorno a quei parametri di civiltà già raggiunti in Europa e assunti dall'Europa come volano di una trasformazione destinata a investire il mondo intero. Le differenze, in questa prospettiva, lungi dall'essere un valore, costituiscono un ostacolo di cui è auspicabile il superamento: non solo le differenze culturali, ma anche le differenze razziali, destinate a cedere il posto a un 'meticcio' capace di esaltare le caratteristiche migliori delle diverse etnie.

In questo processo, lento ma irreversibile, di unificazione del mondo, la colonizzazione è una tappa indispensabile, dal momento che nessuna civiltà 'arcaica' riesce a evolversi e a modernizzarsi per virtù propria. La colonizzazione però deve essere rigorosamente raccordata al suo scopo: se lo scopo è la civilizzazione, gli Stati colonizzatori dovranno concepire il loro intervento come un'assunzione di responsabilità verso i popoli 'altri', come una tutela, una *trusteeship*. Una siffatta prospettiva, emersa in altre forme e con altre motivazioni in un passato più lontano e poi largamente condivisa tra Otto e Novecento, trova nell'ideologia wilsoniana, nel primo dopoguerra, la sua versione più conseguente e intransigente.

Veicolo di civilizzazione, la colonizzazione è però anche esercizio di un dominio che chiama in causa le principali risorse della sovranità metropolitana. È questo il campo di tensione da cui promanano le ambiguità caratteristiche della giuscolonialistica dell'età liberale: impegnata a perseguire la civilizzazione delle

società 'arretrate', ma preoccupata di una fine troppo rapida dello sfruttamento dei territori d'oltremare e incline a rinviare a un nebuloso futuro il momento dell'azzeramento delle differenze.

Nasce da questa ambiguità di fondo la politica nei confronti delle differenze: teoricamente destinate ad essere travolte dal trionfo della civiltà, esse si prestano ad essere usate (conservate, esaltate) in funzione di un dominio tanto più efficace quanto più collegato a uno 'stato di eccezione'. È su queste differenze che si modella la sovranità: i diversi 'tempi' della civiltà si rispecchiano nei diversi 'tempi' della sovranità; una sovranità 'moderna' con i popoli civili e 'arcaica' con le società arretrate; una sovranità *sub lege* (rispettosa della recente teoria dello Stato di diritto), per i cittadini, una sovranità più efficace perché libera da impacci formalistici per i sudditi coloniali. È la gestione delle differenze che rende complessa e articolata l'organizzazione (e la rappresentazione) della sovranità: l'enfaticizzazione della diversità (socio-antropologica) dei soggetti si incrocia strettamente (in un gioco di legittimazioni incrociate) con la celebrazione della potenza 'governante' del sovrano.

Quando l'Italia liberale scompare travolta dalla crisi del primo dopoguerra, la 'fascistizzazione' della giuscolonialistica non sovverte alla radice una già sperimentata 'politica delle differenze', ma al contempo introduce innovazioni che toccano tutti i punti nevralgici del sapere giuridico-coloniale.

Se nella tradizione pre-fascista l'ethos della civilizzazione e l'esperienza del dominio si intrecciavano formando un ambiguo e contraddittorio *mélange*, anche se non mancavano franche dichiarazioni di scetticismo nei confronti della missione civilizzatrice, con il fascismo il 'realismo' diviene la strategia retorica dominante e la logica del dominio assume una visibilità e una centralità crescenti. Non c'è bisogno di andare alla ricerca di complicate giustificazioni per l'assoluto dispiegarsi del potere sovrano: la legittimazione del potere coincide con la celebrazione della sua irresistibile efficacia.

Dall'ambiguità (o equivocità o 'doppiezza') della retorica coloniale ottonevicesca si passa ad una lineare 'univocità' che esalta, della civiltà europea, la capacità di auto-affermazione e la forza espansionistica e dominatrice. È il 'fatto' del dominio che trova in se stesso la giustificazione del suo esserci. Decresce l'ambiguità della colonialistica pre-fascista e si riduce la tensione interna alla rappresentazione e all'organizzazione della sovranità. Certo, vige ancora la distinzione fra 'norma' ed 'eccezione, fra una 'norma' legata alla civiltà

metropolitana e un'eccezione imposta dal governo dei sudditi coloniali. La divaricazione interna alla sovranità però tende a ridursi nella misura in cui emerge in primo piano il tratto comune alle 'due' sovranità: la funzione governante del sovrano, l'eccedenza del potere sulla norma, la sua 'assolutezza', la sua sacrosanta insofferenza nei confronti dei vincoli 'formalistici', tanto nella metropoli quanto nella colonia. La celebrazione del dominio, da questo punto di vista, rende più semplice e univoca la retorica coloniale e riduce le distanze fra il 'dentro' e il 'fuori'.

Quando però si consideri non la visione della sovranità, ma la rappresentazione dei soggetti, le differenze, anziché ridursi, vengono drammaticamente accentuate. Anche la pubblicistica pre-fascista, certo, valorizzava le differenze in funzione del governo dei soggetti. Da questo punto di vista, il fascismo si muove in un solco sostanzialmente già tracciato, adottando e rafforzando l'anatema nei confronti della strategia ('egualitaria') della 'assimilazione': la parola d'ordine è il rispetto delle tradizioni locali, la conservazione delle differenze, nella convinzione che una 'politica di dispotismo decentralizzato' (per usare l'espressione di Mamdani) sia la più efficace strategia di governo. Continua la sinergia fra il 'sistema delle differenze' e il governo dei soggetti. Ciò che cambia drasticamente, nel maturo fascismo, è la fondazione e la rappresentazione della differenza: è la razza e non la civiltà a differenziare i soggetti. La civiltà resta certo un tratto caratterizzante, ma essa è soltanto una variabile dipendente e non una grandezza autosufficiente. La differenza fra i soggetti è non già storica, ma biologica, e come tale rigida, determinata una volta per tutte, sottratta a ogni possibilità di mutamento.

Divengono di conseguenza improponibili alcune caratteristiche della colonialistica pre-fascista. Cade il mito di una civilizzazione capace di avvicinare (sia pure entro un processo lento e graduale) la colonia e la metropoli: non si dà una (finale) unificazione del mondo nella forma di una civiltà unitaria (moderna, europea); non ha senso uno sforzo di 'occidentalizzazione' delle culture 'altre'. Ancor più esecrabile appare l'ipotesi di un superamento delle differenze razziali: al contrario, la minaccia più seria che l'Italia imperiale si trova di fronte è proprio il meticciato. Le differenze devono essere prese sul serio e il fascismo dichiara di voler conservare il costume, la religione, la cultura dei nativi. Il rispetto delle differenze, tuttavia, declinato secondo il dominante paradigma razziale, coincide con l'affermazione dell'insuperabile subalternità delle società extra-europee (e africane in particolare). Resta ferma l'opposizione fra civiltà e non civiltà: la civiltà però è

semplicemente l'epifenomeno del dominio e questo a sua volta è inseparabile dall'identità razziale del popolo che lo esercita.

È in questo orizzonte che il mito dell'impero acquista uno spessore maggiore di quanto potremmo supporre se guardassimo soltanto alla retorica coltivata dai mezzi di comunicazione di massa. L'impero non è soltanto l'innocuo lustrino di un abito da parata. L'impero è la vivente sconfessione di ogni possibilità di contatto fra culture; è la riconduzione delle differenze alla soggezione; è il trionfo del dominio come tale; l'impero è l'utopia (o la distopia) della cancellazione dell'ombra che le zone 'esterne' proiettano minacciosamente sulla cittadella metropolitana.

‘CLASSI PERICOLOSE’ E ‘RAZZE INFERIORI’:
LA SOVRANITÀ E LE SUE STRATEGIE DI ASSOGGETTAMENTO

Non perseguo il temerario obiettivo di affrontare in poche pagine i temi (‘classe’, ‘razza’, ‘sovranià’) adombrati nel titolo, ma mi propongo soltanto di richiamare l’attenzione su alcuni schemi argomentativi ricorrenti nella cultura politico-giuridica dell’occidente europeo e sui nessi che li collegano alla teoria e alla pratica della sovranità. Anche un siffatto programma, comunque, richiederebbe analisi ravvicinate di testi e contesti diversi. In questa sede, sarà invece possibile soltanto presentare ipotesi e ‘modelli’ sprovvisti di qualsiasi apparato probatorio, nella speranza che essi possano contribuire almeno all’impostazione del problema.

1. *La rappresentazione dei soggetti e il loro ‘governo’: tre testi ‘esemplari’*

Vorrei muovere da tre testi, in qualche modo esemplari nel disegnare una precisa e suggestiva ‘antropologia politica’.

Francisco de Vitoria, *Releccio de Indis* (1532)¹. Vitoria sta contrastando la tesi, che sarà resa celebre da Sepúlveda, della congenita irrazionalità degli *indios*, quindi della loro naturale incapacità ad esercitare il dominio. I nativi americani hanno, per Vitoria, «aliquem ordinem in suis rebus». È vero che essi appaiono «insensati et hebetes», ma ciò dipende «ex mala et barbara educatione». La loro debole razionalità li rende simili ai nostri rustici: «cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus»². Gli *indios* come i «rustici», accomunati dal fatto che solo una piccola differenza separa gli uni come gli altri dai bruti³.

Jeremy Bentham, *Principles of the Civil Code*⁴. Bentham sta illustrando il nesso fra proprietà e sicurezza. La legge rende possibile, con la proprietà, la sicurezza, la moltiplicazione delle risorse, in una parola, la civiltà. Al centro dell’ordine sta il

¹ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, a cura di L. Pereña e J.M. Perez Prendes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1967.

² Ivi, pp. 29-30.

³ Cfr. B. Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI Ed., Cerro del Agua, Madrid 1994, p. 16.

⁴ J. Bentham, *Principles of the Civil Code*, in Id., *The Works*, a cura di J. Bowring (Tait, Edinburgh 1838-1843), Russell and Russell, New York 1962, vol. I.

P. Costa, ‘Classi pericolose’ e ‘razze inferiori’: la sovranità e le sue strategie di assoggettamento, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. IV. *Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 279-296.

Orig. in Francesco Benigno, Luca Scuccimarra (a cura di), *Il governo dell’emergenza. Poteri straordinari in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Roma 2007, pp. 239-257.

nesso proprietà-civiltà. Questo nesso però è anche un crinale, uno spartiacque: da un lato i proprietari, dall'altro i non-proprietari. I proprietari occupano l'area della società civile-moderna; la non proprietà «is the primitive condition of the human race. The man who lives only from day to day is precisely the man in a state of nature». Emergono due figure, accomunate dalla penosa estraneità al mondo della proprietà-civiltà: «the savage» e «the poor in society»⁵. Tutto era America in origine, aveva scritto Locke. Bentham, il fiero critico del giusnaturalismo, sta in questo caso adottando un'analogia già istituita dal giusnaturalistico *Secondo Trattato sul governo*. Il barbaro indio come il *rusticus* ispanico; il selvaggio come il non-proprietario: continua il gioco delle analogie.

Leggiamo ora un terzo testo: Walter Bagehot, *The English Constitution*, 1867⁶. Per l'autorevole opinionista e poi direttore dell'«Economist», il genere umano presenta, nel suo sviluppo storico, straordinarie diversità: basta andare col pensiero «agli albori dell'umanità» e alle «misere tribù» primitive e paragonarle con le popolazioni dell'Europa odierna. Questi estremi non si collocano però solo sulla linea della temporalità. I medesimi contrasti si ritrovano, in termini sincronici, nel diagramma della stratificazione sociale. «In una grande comunità come l'Inghilterra – scrive Bagehot – vi sono moltitudini di persone appena più progredite della maggior parte dei popoli di duemila anni fa». Le odierne società sono come «le grandi montagne»: sono composti di più strati; gli strati inferiori sono la sopravvivenza dell'arcaico, mentre solo lo strato superiore è contemporaneo a se stesso, in regola con lo *Zeitgeist*, compiutamente moderno⁷. La prova irrefutabile è a portata di mano: basta andare «nelle proprie cucine» e toccare con mano come i «lower orders» siano «narrow-minded, unintelligent, incurious»⁸.

Che uso fare di questi testi? Li ho introdotti solo per ricavarne qualche suggestione, assumendoli baldanzosamente come *pars pro toto*, come avamposti o segnali di innumerevoli ma convergenti strategie discorsive.

Questi testi ci presentano una chiara e netta dicotomia: i barbari, i selvaggi, i primitivi si oppongono ai civilizzati, ai razionali, ai moderni. È il gioco del 'dentro' e del 'fuori', di noi e degli altri, del familiare e dell'estraneo: noi, europei, civili, razionali, da un lato, e, dal lato opposto, i popoli 'altri', barbari e selvaggi. Questi testi però non si limitano a mettere in scena una contrapposizione priva di contatti:

⁵ Ivi (1962), p. 309.

⁶ W. Bagehot, *The English Constitution*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1955 (trad. it. *La costituzione inglese*, il Mulino, Bologna 1995).

⁷ Bagehot, *La costituzione inglese*, cit., pp. 48-49.

⁸ Bagehot, *The English Constitution*, cit., p. 6.

stabiliscono (in diversi modi, coerenti con le loro differenti coordinate culturali) un ponte fra i due mondi; non tanto una semplice analogia, quanto una precisa corrispondenza: fra barbari e *rustici*, fra selvaggi e non-proprietari, fra razze inferiori e classi subalterne.

Questa corrispondenza non nasce per caso né è il frutto di un superficiale esercizio retorico, bensì affonda le sue radici in una visione del soggetto ampiamente condivisa nei rispettivi contesti storico-culturali. Fra queste visioni e fra questi contesti non vi sono contatti significativi, se non per un elemento: si fa leva su un soggetto eccellente, sul soggetto *par excellence*, e su questa base si definiscono i soggetti 'altri'.

Il soggetto perfetto e compiuto, per Vitoria e per la scolastica spagnola, è il titolare del *dominium*: un individuo che esercita il suo potere sulle cose perché prima lo esercita su se stesso. La proprietà è l'espressione di un soggetto che afferma, insieme, la sua libertà, la sua capacità di disporre di se stesso e la sua piena razionalità. Il dominio è auto-dominio, è auto-nomia: è l'espressione della ragione che governa l'istinto; il trionfo dell'alto sul basso, di ciò che è superiore su ciò che è inferiore. Il mondo è una piramide: il vertice è occupato da un essere umano capace di ragione e di dominio, mentre alla base si affollano individui provvisti di un grado minimo di razionalità e di autonomia: il *rusticus* e l'indio, entrambi appartenenti al genere umano, ma bisognosi di essere tutelati e governati.

Facciamo ora un salto acrobatico dalla Spagna della *conquista* all'Inghilterra benthamiana. Tutto cambia, ovviamente: l'antica immagine dell'ordine gerarchico viene meno e la rappresentazione della società è ora nettamente dicotomica: di qua gli inclusi, di là gli esclusi; di qua i governanti, di là i governati. La linea divisoria è però ancora una volta costituita dalla proprietà. Certo, la proprietà di Bentham non è la proprietà di Vitoria. Per qualche aspetto però l'antico gioco si ripete: è ancora la proprietà il parametro attraverso il quale definire il soggetto *par excellence*, di contro ai soggetti 'altri'; è ancora la proprietà l'espressione visibile della razionalità⁹. Certo, la ragione si traduce ora nella capacità di differire e di risparmiare, di investire e di progettare, ma a questo scopo continua ad essere connessa con l'autocontrollo, con l'autodisciplina, con l'autonomia. È ancora il nesso proprietà-razionalità-autogoverno a dividere i soggetti separandoli in autonomi ed eteronomi: i selvaggi e

⁹ Cfr. P. Costa, *Proprietà e cittadinanza nell'Europa moderna: una mappa tematica*, in «ParoleChiave», 30, 2003, pp. 31-60.

i non proprietari, entrambi primitivi e inaffidabili, accomunati da una carenza di razionalità che impone, per entrambi, un intervento governante.

È a questo punto che interviene la sovranità: il sovrano deve farsi carico di questo compito decisivo. Occorre però guardarsi dal separare la rappresentazione antropologica del soggetto dalla logica della sovranità. Rappresentazione e governo dei soggetti sono momenti strettamente intrecciati: sono il diritto e il rovescio della stessa medaglia. La famosa tesi foucaultiana dell'immanenza del potere nel sapere, la valenza potestativa del sapere e la produttività epistemica del potere trovano nel nostro caso una puntuale illustrazione¹⁰. La rappresentazione di una classe di soggetti come eteronoma e inaffidabile è al contempo l'attribuzione alla sovranità di un compito specifico: il compito di governare¹¹ (disciplinare, tutelare e tenere a freno) quella classe o quelle classi di soggetti caratterizzati da una razionalità, da un'autodisciplina, da un'affidabilità affievolite.

2. La regola e l'eccezione: fra sovranità 'metropolitana' e sovranità 'coloniale'

La rappresentazione antropologico-politica dell'individuo non è la visione di un essere umano generico, di un soggetto 'senza qualità': al contrario, essa procede attraverso una sorta di 'doppio movimento' che, nel momento in cui colloca in primo piano il soggetto eccellente (il soggetto 'per eccellenza') descrivendone le qualità che ne mostrano la pienezza e la compiutezza umana, pone sullo sfondo una o più classi di individui in qualche modo diminuiti e carenti. La rappresentazione degli uni è inseparabile dalla visione degli altri: soggetti 'eccellenti' e soggetti 'diminuiti' calcano il medesimo palcoscenico, si sostengono a vicenda, hanno iscritti nella loro stessa struttura antropologica i ruoli 'eternamente' complementari di Sancio Panza e di Don Chisciotte, di Sganarello e di Don Giovanni, del servo e del padrone.

È il nesso, insieme congiuntivo e disgiuntivo, fra il soggetto eccellente e il soggetto diminuito il punto di congiunzione fra la rappresentazione antropologica e il discorso (e la pratica) della sovranità: che presuppone la differenza e si propone di gestirla e di renderla funzionale all'ordine complessivo.

¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

¹¹ Cfr. M. Foucault, *La 'governamentalità'*, in «Aut Aut», 167-168, 1978, pp. 12-29; Id., *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001. Cfr. anche *Studies in Governmentality, with two lectures by and an interview with Michel Foucault*, a cura di G. Burchell, C. Gordon e P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991.

In questa prospettiva, potrebbe allora acquistare una suggestione e un senso particolari l'accostamento (ricorrente nel discorso pubblico 'moderno') fra i 'selvaggi' extra-europei e quei non-proprietari che, in ragione della loro diminuita razionalità, vivono nei bassifondi del grande edificio della civiltà europea e mantengono qualcosa della primitiva 'barbarie'.

Ciò che viene a mancare, tanto nei 'barbari' *intra moenia* quanto nei 'selvaggi' *extra moenia*, è il circolo virtuoso fra proprietà, autocontrollo, razionalità e autonomia e proprio per questo in entrambi i casi occorre un intervento che dall'esterno rimedi a quel vuoto di razionalità che si risolve nell'incapacità di reggersi da soli: privi di autonomia, tanto i selvaggi quanto i non-proprietari devono essere 'ordinati' da un intervento 'governante', da un'oculata ed efficace gestione delle 'differenze'.

È comprensibile allora, alla luce di questa ipotesi, che in tutto l'arco della colonizzazione il tema della 'civiltà' divenga il principale simbolo di legittimazione dell'espansionismo europeo: un simbolo prima legato all'endiadi 'civiltas-christianitas' e poi, con il procedere della secolarizzazione, emancipato da un orizzonte strettamente cristiano (anche se in realtà la dimensione 'civile' della cristianità e il radicamento 'cristiano' della civiltà continuano ad essere presenti sullo sfondo)¹².

L'opposizione 'civiltà/barbarie' domina il discorso coloniale otto-novecentesco determinando quella differenza fra soggetti che apre il varco all'intervento della sovranità e anzi lo reclama come un diritto-dovere dei popoli evoluti. È uno schema argomentativo che affonda le sue origini nel *Secondo Trattato* lockiano, determinante nel tematizzare il nesso fra la libertà, la proprietà e la razionalità del soggetto. Tutti gli uomini sono proprietari (quanto meno del proprio corpo e del *labour* che attraverso esso erogano), ma solo alcuni si mostrano in grado di impiegare compiutamente le loro capacità e la loro razionalità. In Europa quindi numerosi individui possono soltanto offrire la forza del loro corpo in cambio di un salario, mentre gli abitanti dell'America sono selvaggi che, collocati ancora in un

¹² Cfr. A. Anghie, *Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law*, in «Harvard International Law Journal», 40, 1999, 1, pp. 1-79 e M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 98 sgg. Cfr. anche G. W. Gong, *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Clarendon Press, Oxford 1984. Per Schmitt, «la *Weltanschauung* civilizzatrice [...] è l'ultimo relitto di un'altra epoca, nella quale l'Europa era ancora il centro sacrale della terra; è una secolarizzazione ormai scaduta a caricatura» (C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*, Adelphi, Milano 1991, p. 272).

tempo ‘arcaico’, antecedente all’invenzione della moneta, allo sviluppo del commercio e allo sfruttamento intensivo della terra, non erogano quella *industry* che legittima l’esclusione di qualsiasi ‘concorrenza’ esterna¹³. Ancora sostanzialmente lockiano è l’argomento adottato da Vattel, a metà Settecento, per legittimare l’occupazione, da parte delle potenze occidentali, di terre che devono essere considerate ‘*nullius*’, perché la semplice permanenza dei ‘selvaggi’ su di esse non dà loro alcun titolo di proprietà, vista la loro incapacità di metterle a frutto e di moltiplicare la ricchezza individuale e collettiva. Ancora negli anni del Congresso di Berlino, il divario fra civiltà e barbarie è un argomento utilizzato per giustificare l’occupazione coloniale di terre presentate come *res nullius*, dal momento che, come la proprietà, così lo Stato e la sua sovranità sono espressioni obbligate della civiltà (e viceversa la civiltà trova nella proprietà e nello Stato la sua più alta espressione).

Il principale (anche se non sempre evidente) effetto retorico prodotto dal nesso ‘colonizzazione-civilizzazione’ è ancora una volta la differenziazione dei soggetti. La rappresentazione del soggetto per eccellenza (il maschio proprietario, adulto, europeo, bianco) implica la rappresentazione differenziale dei soggetti ‘altri’ e questa a sua volta evoca un potere capace di governarli: esige l’intervento di un governo che ‘tenga a freno’ ma al contempo utilizzi le risorse, assoggetti ma protegga, conquisti con la forza ma si proponga un compito educativo e ‘civilizzatore’. La civilizzazione diviene quindi un diritto-dovere che grava sui soggetti ‘eccellenti’ in quanto portatori di una civiltà superiore.

Siamo evidentemente di fronte a un circolo (è eccellente il soggetto appartenente alla civiltà europea e quest’ultima è la civiltà superiore perché è composta da individui ‘eccellenti’ – autonomi-autocontrollati-proprietari-razionali –); e il circolo si regge su una filosofia della storia (la storia come progresso, come una freccia che punta verso l’alto, come uno sviluppo che si lascia alle spalle l’arcaico e culmina nella modernità) largamente condivisa dalla maggioranza dell’opinione pubblica ottocentesca.

Civilizzare significa governare, fuori d’Europa, le ‘differenze’, in modo che (in un tempo ragionevolmente lungo) i selvaggi accedano alla modernità. La teleologia immanente alla civilizzazione-colonizzazione sembra dunque condurre all’auto-estinzione della colonizzazione stessa, dal momento che, civilizzati i selvaggi,

¹³ Cfr. J. Tully, *Aboriginal Property and Western Theory: Recovering a Middle Ground*, in *Theories of Empire 1450-1800*, a cura di D. Armitage, Ashgate, Aldershot 1998, pp. 345-72; B. Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Clarendon Press, Oxford 1996. Cfr. anche D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 95 sgg.

l'uomo bianco può deporre il suo fardello e abitare finalmente in un mondo 'moderno-civile' (in un mondo, potremmo dire, 'globalizzato'). E in effetti le vivaci dispute che impegnano la colonialistica intorno ai modelli di colonizzazione (assimilazione o autonomia; rapida, 'giacobina', imposizione di norme ed usi occidentali oppure valorizzazione delle autonomie locali in vista di un loro progressivo e 'spontaneo' avvicinamento alla civiltà) non avrebbero avuto senso se non come varianti interne al dogma 'civilizzatore'. Il punto è però che abbastanza rapidamente la colonialistica otto-novecentesca prese le distanze dalle prospettive 'assimilazionistiche', ora ipotizzando il carattere 'asintotico' del loro compimento, ora più francamente sostenendo l'opportunità di mantenere in vita le 'differenze'. Appariva in altri termini sempre più evidente anche alla teoria ciò che alla pratica non era mai sfuggito: ovvero l'esistenza di uno stretto e provvidenziale nesso fra la differenziazione dei soggetti e l'intervento governante del sovrano¹⁴.

La differenza fra i soggetti è la conseguenza obbligata del divario fra le civiltà (o meglio fra la civiltà e la barbarie) e al contempo la condizione di possibilità del governo coloniale. Non è un caso quindi che la retorica della civilizzazione ospiti come proprio nucleo irriducibile una celebrazione delle differenze. È la radicale distanza che separa i colonizzati dai colonizzatori che, per un verso, permette di attribuire alla civiltà superiore il diritto-dovere di espandersi, mentre, per un altro verso, impone un assetto istituzionale e una prassi di governo che, in ragione delle peculiarità dei contesti antropologico-sociali cui si riferiscono, non possono che divergere nettamente dai modelli 'metropolitani'¹⁵.

Tanto la evidenziazione delle differenze che separano la metropoli dalla colonia quanto la necessità di approntare soluzioni istituzionali e giuridiche *ad hoc* per i paesi d'oltremare sono passaggi ricorrenti nella letteratura giuscoloniale fra Otto e Novecento. Una priorità da tutti conclamata è la necessità di approntare per le colonie un governo forte e spedito: emancipato dagli impacci di quel formalismo giuridico che nella metropoli continuava ad essere presentato come l'espressione del circolo virtuoso che collega la civiltà, la libertà e la modernità.

Nella metropoli trionfa il diritto e la sovranità si esplica entro un complesso sistema di vincoli e limiti. Certo, il potere statale continua ad essere pensato dai giuristi tardo-ottocenteschi come intrinsecamente assoluto e perfettamente libero.

¹⁴ Mamdani parla di «decentralized despotism» (M. Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1996, pp. 37 sgg.).

¹⁵ Un recente e ricchissimo quadro generale della vicenda coloniale italiana è offerto da N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna 2002.

Proprio in ragione della sua incontrastata libertà, però, lo Stato sovrano, non limitabile da alcuna forza 'esterna', può liberamente decidere di limitare se stesso, di sottoporre la sua azione a una norma da esso stesso creata: è questo il nucleo di quella teoria dell'auto-limitazione dello Stato che, avanzata da Jhering e poi da Jellinek e adottata dalla gran parte della giuspubblicistica europea coeva, permette di pensare (e di realizzare) lo Stato come un *Rechtsstaat*, come uno 'Stato di diritto', come uno Stato sottoposto al diritto¹⁶.

È questo Stato – lo Stato che, sottoponendosi al diritto da esso stesso creato, fonda i diritti dei soggetti e legittima le loro pretese anche nei confronti dei pubblici poteri – la forma caratteristica della civiltà moderna. La civiltà si è meritata sul campo lo Stato di diritto e questo Stato a sua volta presuppone che gli individui cui esso attribuisce diritti siano quei soggetti autonomi, auto-disciplinati e razionali assumibili al contempo come il frutto e il tramite della civiltà moderna.

Se dunque lo Stato di diritto è la forma politico-giuridica della modernità europea, quanto più le società extra-europee si allontanano dagli standard etici e antropologici che la caratterizzano, tanto più le istituzioni deputate a governarle (a tutelarle, a educarle) dovranno deviare dal costituzionalismo metropolitano e dai suoi dogmi¹⁷. È allora inevitabile (tanto per fare qualche esempio) che il governatore svolga numerose ed eterogenee funzioni superando il principio della divisione dei poteri e ancor più essenziale è stabilire una rigida distinzione fra coloni e colonizzati, attribuire ai primi (e soltanto ad essi) lo *status* di cittadini e ai secondi quello di sudditi e sospendere quindi per questi ultimi l'applicazione di quel principio di eguaglianza politico-giuridica la cui conclamata 'universalità' si esplicava in realtà ancora una volta soltanto entro i confini storico-geografici dell'Europa¹⁸.

Se ciò è vero, la parabola della sovranità moderna non coincide senza residui e senza ombre con il graduale affermarsi di una *potestas sub lege*, con la marcia trionfale di uno Stato di diritto che sottopone al controllo prima la propria attività amministrativa e poi addirittura (con il kelseniano *Rechtsstaat* costituzionale) l'operato del legislatore. La sovranità moderna è la parabola del potere frenato dal diritto, ma è anche lo sfrenato dispiegarsi della politica di potenza nelle terre

¹⁶ Cfr. *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a cura di P. Costa e D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2002.

¹⁷ Cfr. (con particolare riferimento all'India) N. Hussain, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2003.

¹⁸ Sul rapporto fra sudditi e cittadini cfr. E. Capuzzo, *Sudditanza e cittadinanza nell'esperienza coloniale italiana dell'età liberale*, in «Clio», 1995, 1, pp. 65-95. Sul potere giurisdizionale in colonia cfr. L. Martone, *Giustizia coloniale. Modelli e prassi penale per i sudditi d'Africa dall'età giolittiana al fascismo*, Jovene, Napoli 2002.

d'oltremare. Una recente sintesi di storia del diritto coloniale, redatta da Guillaume, impiega questa formula: il regime coloniale è il regime dell'eccezione, mentre l'ordinamento metropolitano è il trionfo della norma (della 'normalità', della certezza del diritto). Proprio per questo, aggiunge lo studioso francese, l'ordinamento coloniale include tratti caratteristici dell'antico regime¹⁹: l'ampio potere discrezionale del governo, l'*arbitraire* aborrito da Constant, scompare nella metropoli, ma prospera nelle periferie coloniali.

La norma e l'eccezione; la regola e l'arbitrio: un'opposizione radicale che divide due mondi abissalmente lontani – la metropoli e la colonia – e rinvia a due traiettorie della sovranità moderna cronologicamente coincidenti, sincroniche, ma opposte nella loro direzione di senso.

Possiamo limitarci a constatare la contrapposizione fra questi due mondi. È però difficile non porre qualche domanda ulteriore, dal momento che è pur sempre la medesima sovranità ad essere in gioco; è difficile non interrogarsi più a fondo sulle complesse, e non sempre trasparenti, dinamiche della sovranità. Certo, per porsi questa domanda occorre evitare le semplificazioni di un'onesta, ma datata, storia costituzionale: una storia costituzionale che, per un verso, contrappone la sovranità *sub lege* del moderno Stato di diritto all'amministrazione 'dispotica' di antico regime, mentre, per un altro verso, passa semplicemente sotto silenzio il versante coloniale della sovranità moderna. Credo al contrario che convenga procedere in una direzione opposta: diffidare della consolatoria coincidenza fra la sovranità moderna e lo Stato di diritto e tematizzare il nesso fra la valenza 'interna' e la proiezione coloniale della sovranità.

Il nesso (o almeno uno dei nessi significativi) emerge a mio avviso quando si guardi alla rappresentazione dei soggetti e al suo punto di innesto sul 'discorso della sovranità' e si colga il rapporto che intercorre fra l'individuazione di una classe o più classi di soggetti come irrazionali e indisciplinati e la messa a punto di una teoria e di una pratica funzionali al loro governo: è questo uno dei molteplici fili della complicata trama della sovranità, una componente 'di lunga durata' della sua traiettoria, che, se opportunamente messa a fuoco, può rivelare qualche collegamento fra realtà troppo spesso assunte come separate e prive di contatti significativi: la metropoli e la colonia, l'Europa e l'oltremare, il 'dentro' e il 'fuori'.

¹⁹ P. Guillaume, *Le monde colonial*, Armand Colin, Paris 1999, p. 128. Il rilievo di Guillaume è peraltro corrente presso i cultori di diritto coloniale fra Otto e Novecento. Cfr. ad esempio M. D'Amelio, *L'ordinamento giuridico della colonia eritrea* (estratto dalla *Enciclopedia Giuridica Italiana*, vol. III, p. 2°, sez. II), Società editrice libraria, Milano 1911; S. Romano, *Corso di diritto coloniale*, Athenaeum, Roma 1918.

Quando si prenda simultaneamente in considerazione la sovranità *intra moenia* e la sovranità *extra moenia*, sembra di assistere a uno strano gioco delle parti, come se il sovrano soffrisse di uno sdoppiamento di personalità: un nobile dottor Jekyll impegnato a costruire nella luce meridiana il moderno Stato di diritto e un impresentabile Mr. Hyde che, nel cuore delle tenebre, tiene in vita l'antico, anti-moderno dispotismo. Ma veramente Jekyll e Hyde non hanno alcun interesse o linguaggio in comune? Oppure, al contrario, entrambi condividono almeno l'esigenza di governare i soggetti, per l'appunto quei soggetti antropologicamente incapaci di autocontrollo e di autonomia? La mia impressione è che in questa esigenza vada rintracciata, almeno per un lungo tratto dell'itinerario moderno della sovranità, una caratteristica condivisa dalle diverse manifestazioni (*intra* ed *extra moenia*) della sovranità.

Governare i soggetti significa non soltanto tenerli a bada controllandone, se necessario con la forza, le velleità ribellistiche, ma anche disporre delle loro energie, renderli docili e produttivi. Governare i soggetti significa non soltanto impedire che compiano danni, ma ottenere che producano azioni vantaggiose, incrementino la ricchezza e la potenza collettive. I più diversi mezzi possono servire a questo scopo: premi e divieti, sanzioni giuridiche e strumenti economici, interventi diretti o pressioni indirette.

Di questa esigente, multiforme e inventiva prassi governante il famoso *Panopticon* è divenuto un emblema perché riunisce in sé, plasticamente, visivamente, le diverse istanze: il controllo del comportamento, il disciplinamento morale, la tutela dei governati, la messa a frutto delle loro forze produttive²⁰.

È l'esigenza di governare i soggetti in quanto deboli, irrazionali e inaffidabili che getta un ponte fra le diverse manifestazioni della sovranità: ed è questa esigenza che, soddisfatta diversamente in Europa o nei territori coloniali, dà conto delle diverse manifestazioni della medesima sovranità di qua o di là dall'Oceano.

È vero che, entro i confini della cittadella europea, l'Otto-Novecento è un 'età dei diritti'. I diritti però non nascono per partenogenesi da una sovranità spontaneamente disposta a moderare, *intra moenia*, quella volontà di potenza che essa dispiega senza limiti *extra moenia*. I diritti sono, insieme, le pedine e la posta di una complicata e incerta partita condotta in Europa da diversi e conflittuali attori sociali. Che cos'altro

²⁰ Cfr. P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 364 sgg.; M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; D. Melossi, M. Pavarini, *Carcere e fabbrica*, il Mulino, Bologna 1977.

è la critica kantiana della felicità dispensata dal provvido sovrano wolffiano se non la rivendicazione di un diritto contrapposto alle pretese governanti dell'autorità?

Non sono comunque soltanto i diritti di libertà ad assumere la valenza di un argine posto alle pressioni e alle invadenze del sovrano: è l'intero processo di moltiplicazione dei diritti, caratteristico dell'Otto-Novecento (l'età dei diritti, appunto), ad esprimere l'aspirazione di larghi strati della popolazione a impadronirsi della propria vita, a sottrarla alla gestione da parte di forze estranee. È questo, mi sembra, il senso più profondo della rivendicazione socialista dei diritti sociali e del conseguente rifiuto di uno 'Stato amministrativo', di un riformismo autoritario *à la* Bismarck.

I diritti sono inseparabili da quella 'lotta per i diritti' che costituisce uno delle grandi linee di sviluppo del discorso e della prassi politica otto-novecentesca e la 'lotta per i diritti' è, a sua volta, la resistenza, in nome dei diritti, alla pressione esercitata dalle potenze governanti. Lo Stato di diritto, e lo Stato dei diritti, nascono in Europa come punto di intersezione e precario stato di equilibrio fra le politiche di assoggettamento del governo e la resistenza dei soggetti governati.

Una medesima istanza governante si esplica in Europa come nelle terre d'oltremare. La politica di assoggettamento, però, se in Europa si confronta con molteplici e sempre diversi punti di resistenza, *extra moenia* si dispiega nel vuoto di una resistenza efficace e costruttiva. Nello scenario coloniale, alla conquista *manu militari* si oppongono ribellioni aperte o striscianti e poi ancora il boicottaggio o il rifiuto del lavoro (la famigerata 'pigrizia' delle razze inferiori, peraltro non dissimile dall'indolenza irresponsabile dei 'poveri oziosi' europei). Ci sono ribellioni e boicottaggi, ma non scatta il circolo, in qualche modo virtuoso, del potere e della resistenza non soltanto a causa della flagrante sproporzione delle forze, ma per l'assenza di linguaggi comuni e di valori condivisi: manca la partecipazione a una medesima comunità politica, manca la condivisione delle medesime 'forme di vita', non c'è un unitario campo da gioco dove impegnarsi, tutti insieme, nella partita dell'assoggettamento e della resistenza. Proprio per questo la medesima istanza governante produce effetti diversi nel centro metropolitano o nella periferia coloniale: in quest'ultima realtà manca l'ambiente nel quale può formarsi ed esercitarsi la resistenza dei soggetti, diviene impossibile la 'lotta per i diritti' e il potere sfrenato del sovrano si manifesta di conseguenza nella sua attuale e non solo virtuale e contrastata illimitatezza.

Resta quindi ferma l'abissale distanza che separa il mondo aereo dell'Europa dei diritti dall'infernale suburra dei paesi colonizzati. Non mancano però connessioni e reciproci rinvii fra l'alto e il basso, fra l'iperuranio e gli inferi.

In primo luogo, è vero che, nelle terre d'oltremare, l'eccezione prevale sulla regola. Il governo delle colonie non è però un potere informe e primitivo, ma è un potere che si articola e si organizza attraverso il diritto. E in questo nesso (tipico della tradizione giuridica europea) fra potere e apparati normativi e istituzionali, il diritto, per un verso, rafforza il dominio, rendendolo più preciso e sistematico, ma, per un altro verso, lo razionalizza, lo contiene, in qualche misura lo frena e lo modera.

In secondo luogo, se è vero che l'istanza governante è frenata dalle azioni di resistenza disseminate nella società europea, se è vero che la sovranità è vincolata da un numero crescente di diritti-poteri che pretendono di controllarne e indirizzarne gli interventi, è anche vero che lo Stato di diritto (lo Stato dei diritti) non può essere considerato un'acquisizione *aere perennius*, un portato irreversibile della civilizzazione: esso è piuttosto un fragile e mobile punto di equilibrio fra forze contrapposte, un dispositivo la cui applicazione non è automatica, ma deve essere reiteratamente voluta e decisa.

La metropoli è il trionfo della norma e la colonia è il regime dell'eccezione. È vero. A patto però di non irrigidire la differenza; a patto di tener presente l'unità di fondo del processo di assoggettamento. E allora: il regime coloniale è, sì, un regime eccezionale, ma è anche un regime che produce norme, le applica, le utilizza per garantirsi una sua 'regolarità' (in ogni senso) di funzionamento; e, viceversa, il regime metropolitano è, sì, il regime della norma, ma la sua normalità è fragile e contrastata, continuamente esposta al rischio di essere travolta dalla sfrenatezza del potere, sempre pronto a invocare lo 'stato di necessità'.

L'eccezione non riguarda soltanto il diritto coloniale; essa è l'ombra ineliminabile dell'intera parabola dello Stato di diritto²¹. È difficile pensare la sovranità 'normata' senza cogliere al contempo il gioco delle forze che rende possibile, *hic et nunc*, la 'normalità', ma può anche produrre l'effetto contrario, quando mutino gli equilibri interni a vantaggio delle strategie di assoggettamento del sovrano governante. Non importa essere schmittiani per cogliere, al fondo della

²¹ Sullo 'stato di eccezione' cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Torino, Bollati Boringhieri 2003. Cfr. anche *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Tradition*, a cura di Ch. Joerges e N. Singh Ghaleigh, Hart, Oxford-Portland (Oregon) 2003.

parabola moderna dei diritti e della legalità, la forte connessione fra norma ed eccezione: un'eccezione che non si manifesta soltanto negli episodi clamorosi e (se mi si passa il bisticcio) 'eccezionali' (i cannoni di Bava Beccaris, per intenderci), ma incide sulla quotidiana gestione del potere, sempre esposto alla tentazione di un governo illimitato dei soggetti.

3. Dal 'governo delle differenze' alla 'politica assoluta'

Norma ed eccezione; assoggettamento e resistenza: la trama della sovranità moderna, pur con tutte le sue, anche radicali, differenziazioni e discrasie, include una strategia che rappresenta una classe di soggetti – i selvaggi, le classi subalterne – come irrazionali ed eteronomi e come tali destinati ad essere governati. Questa strategia agisce al fondo di molteplici e diverse costellazioni ideologiche e dimostra una singolare capacità di durare nel tempo proprio perché capace di adattarsi a molti tornanti dell'itinerario moderno della sovranità.

A molti, ma non a tutti. Questa strategia infatti si interrompe là dove viene meno il presupposto che costituisce insieme la sua forza e la sua debolezza: l'immagine della storia come progresso.

Si pensi all'immagine di Bagehot: i selvaggi sono primitivi e irrazionali; le classi subalterne sono lo strato arcaico di una società che è compiutamente 'moderna' solo nei suoi vertici; la storia però è in movimento e l'arcaico può essere sospinto verso il moderno. Non a caso il principale ideologema della colonizzazione ottocentesca è la 'civilizzazione': l'Europa come levatrice di un progresso cui altrimenti i selvaggi non potrebbero accedere.

Certo, si tratta soltanto di un'ideologia, nel senso marxiano del termine. Anche le ideologie però hanno una logica precisa e inderogabile; e una strategia di assoggettamento situata nell'orizzonte di una filosofia del progresso ha un tallone di Achille: include la possibilità di un mutamento, prevede l'ipotesi della sua fine. I soggetti irrazionali potrebbero cessare di esserlo; o, peggio, potrebbero sostenere, con buoni argomenti, di non esserlo più e divenire quindi indocili e ingovernabili. È comprensibile allora che prenda campo il tentativo di rafforzare le differenze, di scoraggiare una volta per tutte le resistenze, di mutare insomma il quadro di riferimento e la connessa strategia di assoggettamento.

Un importante mutamento interviene con il diffondersi di una nuova antropologia e di una nuova teoria delle razze, quando, fra Ottocento e Novecento, la

differenziazione dei soggetti e la loro disposizione gerarchica vengono fondate sulle inappellabili sentenze della scienza²². Uomo e donna, normale e criminale, bianchi e neri, ariani ed ebrei vengono differenziati sulla base di oggettivi, naturali, biologici, quindi insuperabili e immodificabili tratti costitutivi. L'inferiorità di alcune classi di soggetti appare un dato accertato e indiscutibile. La famosa *boutade* ('non sono razzista: è lui che è nero') esprime con efficacia l'assunto: i fatti sono i fatti.

I fatti sono fatti e producono conseguenze. Una prima conseguenza: diviene compiutamente pensabile un dominio senza limiti e senza resistenze. La naturalizzazione delle differenze e delle soggezioni, e quindi la loro assolutizzazione, evoca la possibilità dell'assolutizzazione del dominio. Emerge già *in nuce*, in questo contesto, la pensabilità di una politica assoluta: di una politica che, non prevedendo l'ipotesi di una resistenza, esercitandosi, per così dire, su corpi inerti, si immagina priva di remore e di vincoli.

Una seconda conseguenza: le differenze fra soggetti, *intra moenia*, continuano ovviamente a esistere, ma cessano di essere politicamente significative; non sono più un problema, non devono esserlo. La politica non deve esaurire il meglio delle sue energie nel gioco interminabile dell'assoggettamento e della resistenza entro la piccola cerchia della società metropolitana. La politica guarda al mondo: il 'fuori' catalizza e assorbe ogni energia e attira nella sua orbita il 'dentro'. Il governo dei soggetti non scompare, ma viene realizzato come momento di una complessiva trasformazione della politica: la politica come guerra.

Se la politica è lo slancio aggressivo di un popolo unito contro il nemico (e il nemico *par excellence* è il nemico razziale), non si danno resistenze *intra moenia*: si danno semmai tradimenti e defezioni. La politica come guerra trasforma i soggetti 'esterni' nel nemico razziale e i soggetti interni in una gerarchizzata ma al contempo unitaria massa di manovra, in un esercito che, come ogni esercito di fronte all'emergenza della guerra, non conosce altra regola se non il comando irresistibile del suo condottiero.

²² Cfr. ad esempio G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 1985; *Le teorie della razza nell'età moderna*, a cura di G. Gliozzi, Loescher, Torino 1986; T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991; G. Gliozzi, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Vivarium, Napoli 1993; W.H. Tucker, *The Science and Politics of Racial Research*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1994; *Race. The Origins of an Idea 1760-1850*, a cura di H.F. Augstein, Thoemmes Press, Bristol 1996; I. Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, The Woodrow Wilson Center Press, Washington 1996. Cfr. anche P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 3., La civiltà liberale*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 405 sgg.

Una siffatta trasformazione della politica trova la sua più compiuta e radicale realizzazione nel nazionalsocialismo tedesco proprio perché l'antropologia razziale è parte integrante del suo patrimonio ideologico fin dalle sue origini. Se però il nazionalsocialismo è un perfetto caso di scuola per cogliere gli effetti politico-giuridici di un'ideologia razziale (dall'attacco all'eguaglianza giuridica dei soggetti – il rifiuto di attribuire all'individuo 'come tale' anche soltanto la capacità giuridica, il 'diritto ad avere diritti' – alla teoria del rapporto fra il popolo, il partito e lo Stato, dal culto dell'omogeneità alla costruzione – e distruzione – del nemico), esso non si presta a saggiare la nostra ipotesi, dal momento che l'esperienza coloniale tedesca si era interrotta con la sconfitta subita dalla Germania nella prima guerra mondiale. Da questo punto di vista, è piuttosto il fascismo ad offrire una verifica sperimentale del circolo che si viene sviluppando fra l'antropologia razziale e la dinamica della sovranità.

L'adozione di una precisa antropologia razziale è per il fascismo abbastanza tardiva: anche se non mancano riferimenti sparsi alle differenze e alle gerarchie razziali nella letteratura del regime, è solo con la guerra di Etiopia che l'elemento della razza acquista un inedito rilievo e un nuovo ruolo²³. Prima di questa vera e propria svolta, la politica coloniale del fascismo aveva ereditato dalla tradizione precedente il consolidato sistema della 'differenziazione', ma al contempo la aveva approfondito e irrigidito in nome di quella celebrazione della forza e del dominio 'puro' che costituiva uno dei tratti originari e caratteristici della sua ideologia.

Accreditandosi come restaurazione dell'autorità e della forza dello Stato, adottando la visione (già rocchiana e corradiniana) della nazione aggressiva ed

²³ Sulla 'politica razziale' del fascismo cfr. F. Grispo, *Sulla politica indigena nell'Africa Orientale italiana*, in «Clio», XIX, 1983, 2, pp. 249-75; L. Goglia, *Note sul razzismo coloniale fascista*, in «Storia Contemporanea», XIX, 1988, 6, pp. 1223-66; R. Pankhurst, *Lo sviluppo del razzismo nell'impero coloniale italiano (1935-1941)*, in «Studi Piacentini», 1988, 3, pp. 175-97; L. Goglia, F. Grassi, *Il colonialismo italiano da Adua all'impero*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 223 sgg.; A. Del Boca, *Le leggi razziali nell'impero di Mussolini*, in *Il regime fascista*, a cura di A. Del Boca, M. Legnani e M.G. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 329-51; G. Gabrielli, *La persecuzione delle 'unioni miste' (1937-1940) nei testi delle sentenze pubblicate e nel dibattito giuridico*, in «Studi Piacentini», 20, 1996, pp. 83-140; G. Gabrielli, *Un aspetto della politica razzista nell'impero: il 'problema dei meticci'*, in «Passato e presente», XV, 1997, n. 41, pp. 94-105; B. Sòrgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli 1998; «I viaggi di Erodoto», XIII, 1999, 38/39, pp. 57-91 (ivi saggi di R. Bonavita, E. Collotti, G. Gabrielli); N. Labanca, *Il razzismo coloniale italiano, in Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1970-1945*, a cura di A. Burgio, il Mulino, Bologna 1999, pp. 145-63; G. Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, in «Quaderni storici», 109, 2002 [*La colonia: italiani in Eritrea*, a cura di A. Triulzi], pp. 21-53; Martone, *Giustizia coloniale*, cit., pp. 300 sgg.

espansionistica, il fascismo vede nella colonizzazione l'esplicazione naturale di quella volontà di potenza che esso considera come il segno della sanità e della vitalità della stirpe.

Il governo coloniale continua a porsi, in teoria e in pratica, come 'governo delle differenze', ma la tradizionale differenziazione fra sudditi e cittadini si accentua, si esplica in un crescente divario fra colonizzati e colonizzatori e infine si irrigidisce in un preciso sistema di divieti e sanzioni e si traduce in una politica finalizzata ad un regime di esclusione e di ghettizzazione nel momento in cui la rappresentazione dei 'nativi' abbandona lo scivoloso terreno del confronto fra civiltà per adottare una solida visione biologico-razziale²⁴. La radice della differenza risiede non più nella 'cultura', nella 'storia', ma nella 'natura' e rende di conseguenza definitiva e irremovibile quella condizione di inferiorità che fa del selvaggio il suddito 'naturale' dello Stato colonizzatore²⁵.

Allo stesso modo, il dominio coloniale continua ad essere presentato come il 'governo dell'eccezione' (sempre più apertamente sfrondata, in nome del 'realismo', da qualsiasi orpello 'umanitario'), ma viene accentuata l'istanza 'governante', l'esigenza (già presente nella tradizione coloniale dell'Italia liberale) di esercitare un dominio efficace e diretto, il più possibile emancipato da regole e vincoli.

Continua dunque in qualche misura il consueto gioco delle parti: l'eccezione e la regola, lo Stato patrimoniale e lo Stato di diritto, il barbaro e il civile, l'arcaico e il moderno. Mutano però, nel corso dell'intera parabola del fascismo, la logica della sovranità e le sue manifestazioni 'interne' ed 'esterne'.

All'interno, l'esigenza di 'governare' (controllare, disciplinare, utilizzare) i soggetti 'inferiori' (un'esigenza caratteristica della sovranità moderna e un minimo comun denominatore delle sue manifestazioni 'metropolitane' e 'coloniali') acquista con il fascismo un crescente risalto, con il risultato (apparentemente paradossale) di diminuire, da questo punto di vista, la distanza fra la sovranità *intra* ed *extra moenia*. Nemmeno nella metropoli lo Stato di diritto è per il fascismo la più alta e solenne concrezione della modernità. Senza indulgere a clamorosi rifiuti nei confronti dello Stato di diritto, il fascismo tende ad ammetterlo come una cornice normativa utile per il funzionamento 'quotidiano' della società (e soprattutto per la tutela degli

²⁴ Cfr. A. Triulzi, *La colonia come spazio di esclusione*, in «Quaderni Fiorentini» (*L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento*), 33-34, 2004-2005, pp. 359-378.

²⁵ Cfr. A. Burgio, *Una ipotesi di lavoro per la storia del razzismo italiano*, in *Studi sul razzismo italiano*, a cura di A. Burgio e L. Cavalli, Clueb, Bologna 1996 pp. 19-28 e in generale *Nel nome della razza*, a cura di A. Burgio, cit.

interessi 'privati')²⁶. Il destino etico-storico dello Stato-nazione non è però contenibile negli schemi formalistici ereditati dalla tradizione liberale ed esige di prendere sul serio l'impulso della stirpe alla potenza e all'espansione.

Non è allora soltanto un occasionale espediente retorico la celebrazione che il tardo fascismo fa della propria vocazione imperiale (anche se non deve essere sottovalutato il suo impatto propagandistico)²⁷. L'impero è la celebrazione del dominio 'come tale': l'impero significa, al contempo, attrazione dei popoli inferiori nella sfera di potere della civiltà dominante ed espansione di quest'ultima entro uno spazio limitato soltanto dalle concorrenti pretese delle altre civiltà imperiali. La differenziazione dei soggetti, per un verso, si irrigidisce, dal momento che fra noi e loro, fra i bianchi e i neri, sussistono immodificabili e invalicabili differenze biologiche, ma per un altro verso muta di senso, rapportandosi ad un unico parametro: la potenza della sovranità imperiale e il suo assoluto dispiegarsi pur nel quadro di una precisa gerarchizzazione dei soggetti.

Nel simbolo dell'impero finisce allora per concentrarsi ed esprimersi una radicata vocazione del fascismo (e, in diverso modo, del nazionalsocialismo) a una politica che vorrei dire 'assoluta'²⁸: una politica che, libera da vincoli formali, governa capillarmente i soggetti nel quadro di rigide e irreversibili asimmetrie; una politica che si identifica con lo stato di eccezione e ritiene di poter finalmente spezzare il nesso (fino a quel momento tenacemente resistente) fra norma e decisione, fra regola e governo, fra assoggettamento e resistenza; una politica infine che si proietta contro

²⁶ Cfr. P. Costa, *Lo 'Stato totalitario': un campo semantico nella giuspubblicistica del fascismo*, in «Quaderni fiorentini», XVIII, 1999, pp. 285-399.

²⁷ Cfr. le importanti osservazioni di N. Labanca, *Oltremare*, cit., pp. 217 sgg. Cfr. anche M. Isnenghi, *Il mito di potenza*, in *Il regime fascista*, cit., pp. 139 sgg.; E. Gentile, *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Mondadori, Milano 1997, pp. 181 sgg.; P. Costa, *Il fardello della civilizzazione. Metamorfosi della sovranità nella giuscolonialistica italiana*, in «Quaderni Fiorentini» (*L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento*), 33-34, 2004-2005, pp. 169-257.

²⁸ Alessandro Pizzorno dedica un importante contributo al concetto di politica assoluta in *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 43 sgg. Per Pizzorno, si ha una concezione 'assoluta' della politica quando si ritiene la politica «come il tipo di attività preposto a dettare le regole di condotta per tutte le attività sociali rilevanti; mentre queste, a loro volta, vengono valutate essenzialmente per le conseguenze politiche che possono produrre»; queste conseguenze, a loro volta, vengono proiettate verso il futuro: «ciò che conta non è il benessere degli esseri umani presenti, quanto invece la felicità attingibile da un'umanità futura» (pp. 43-44). Ho mutuato da Pizzorno l'espressione 'politica assoluta' e la ho impiegata in *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 4., L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 360 sgg. dando ad essa un significato parzialmente diverso, per mettere a fuoco soprattutto, per un verso, l'annullamento della dialettica fra diritto e politica, e, per un altro verso, la manipolazione illimitata dei soggetti entro il discorso 'totalitario' della cittadinanza.

un nemico che, per essere sconfitto, richiede l'omogeneità della società e l'irresistibilità del comando.

È l'assolutizzazione del nemico (esterno ed interno) che rende la politica finalmente assoluta e l'assoggettamento totale e senza residui. Il nemico assoluto rende assoluta la politica e la politica assoluta si impegna in un titanico sforzo di annullamento di qualsiasi limite: non solo dei vincoli giuridici, non solo di quella pallida larva che è ormai lo Stato di diritto *d'antan*, ma anche di quella opaca ma ultimativa resistenza opposta dai corpi finalmente addomesticati dei sudditi-soldati. L'utopia o la distopia della politica assoluta è il sogno di un dominio che si esercita nel vuoto di qualsiasi resistenza: un dominio che si immagina dispensato dal confronto con l'irriducibile alterità dei dominati.

READING POSTCOLONIAL STUDIES:
SOME TENTATIVE SUGGESTIONS FOR LEGAL HISTORIANS

Searching in Postcolonial Studies for some profitable suggestions for legal historians seems to be a desperate attempt. Postcolonial Studies have been influential in the domain of literary history, mainly in the Anglo-American world, but they have had a limited impact on law¹ and legal history. Is it also possible and convenient to build a bridge, albeit narrow and fragile, between so different disciplinary areas?

The aim of my intervention is only to pose the question, not to give a definite answer to it. Towards this purpose, I shall try, firstly, to lay out briefly the heuristic strategy of Postcolonial Studies and, secondly, to draw attention to some issues which can be taken into account as points of contact between Postcolonial Studies and the ongoing legal historical debate.

The term 'postcolonial' has not been invented by Postcolonial Studies. This word was already employed in 1960s and 70s in order to stress a historical gap. After the Second World War the long colonial age was ending, decolonization was taking off and a new geopolitical era was beginning: precisely a 'postcolonial' one. The prefix 'post' suggested, at the same time, a temporal distinction and an underlying connection between two different historical stages: new States had come into existence, but their formal sovereignty disguised their effective dependency on Western powers. According to sociologists like Gunder Frank and Immanuel Wallerstein, the postcolonial world was in fact a neo-colonial one.

Not only sociologists however employed the term 'postcolonial'. This term was used in the field of literary criticism. In the Anglo-Saxon world, a growing recognition was accorded to the literary production coming from the former colonial countries and these literatures were more and more frequently labelled as Postcolonial literatures². Postcolonial Studies assumed Postcolonial literatures as

¹ Cf. V. Kumar, A Proleptic Approach to Postcolonial Legal Studies? A Brief Look at the Relationship Between Legal Theory and Intellectual History, in: *Law, Social Justice & Global Development Journal* (An Electronic Law Journal) 2003 (<http://elj.warwick.ac.uk/global/issue/2003-2/kumar.html>).

² M. Mellino, La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies, 29 ff.

P. Costa, *Reading Postcolonial Studies: Some Tentative Suggestions for Legal Historians*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. IV. Storie di concetti: ordine, conflitti*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_05, pp. 297-309.

their field of analysis and developed a peculiar, even if debatable, vision of history and historical narratives, which obtained a quick and resounding reputation³.

A determining source of the research line of Postcolonial Studies can be tracked down to a seminal work: *Orientalism*, by Edward Saïd⁴. Saïd was a Palestinian scholar, educated in the United States and devoted to literary and musicological research. His inquiry deals with the cultural dimension of the colonization process, more than with its political and social components. His book *Orientalism*, published in 1978, drew attention to some issues, that will have a basic importance for Postcolonial Studies: firstly, the relationship between East and West and, in general, between Europe and its 'others'; and, secondly, the theoretical presuppositions on which the historical narrative (and the very idea of history) depend.

The point of reference of Saïd's analysis of western colonial culture is not an academic discipline. Rather, it is the discourse as such: i.e. an amount of statements coming from different epistemic traditions, but capable of conveying an unitary and coherent message.

Saïd is openly indebted to Foucault. He is concerned with going beyond individual authors and established disciplines and discovering the structural components of a discourse: that discourse which modern Europe developed in order to render the East understandable and 'familiar'. According to Saïd, such a discourse does not describe an existing and autonomous reality, does not do justice to the eastern societies and cultures. Europe is not capable of representing its 'otherness': Europe imagines its others moving from and coming back to itself. Europe's East is just an 'orientalist' East: it is the prisoner of the discourse which invented it.

The 'orientalist' discourse is the mirror in which Europe reflects itself, but the mirror is at the same time a weapon. The discourse is not an amount of innocent images and words: according to Saïd (and to Foucault), knowledge is power. The orientalist discourse is a linguistic and cultural device which enhances the colonial project and promotes the subjugation of non-western countries inasmuch as it overshadows their specificity and 'otherness'.

³ B. Ashcroft, *The Empire Writes Back*; P. Williams, L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*; B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Post-colonial Studies. The Key Concepts*; R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*; N. Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*.

⁴ E. Saïd, *Orientalism*. Cf. A. Iskandar, H. Rustom (eds.), *Edward Saïd: a legacy of emancipation and representation*. According to Partha Chatterjee „*Orientalism* was a book which talked of things I felt I had known all along but had never found the language to formulate with clarity. Like many great books, it seemed to say for the first time what one had always wanted to say” (P. Chatterjee, *Their Own Words? An essay for Edward Saïd*, in: M. Sprinker (ed.), *Edward Saïd: A Critical Reader*, 194).

Adopting Foucaultian suggestions, Saïd focuses on an issue which Foucault had neglected: the impact of colonization on the *conscience européenne* (as Paul Hazard said). According to Saïd, we must rethink European culture in light of the intimate connection between Europe and its ‘others’: Europe’s presence beyond its borders is not an accident or an event among others, but it is the *sine qua non* condition of Europe’s cultural identity⁵.

Saïd is an imperative starting-point for Postcolonial Studies, but this does not mean that Postcolonial Studies are an orthodox academy of Saïd’s disciples. On the contrary, as Robert Young observed, “postcolonial studies has actually defined itself as an academic discipline” just challenging numerous Saïd’s statements⁶. An important turning-point in the development of Postcolonial Studies has been Homi Bhabha’s *The Location of culture*⁷, whose theoretical point of reference is Lacan, more than Foucault. In general, Postcolonial Studies stem their roots from French post-structuralism⁸ and draw from it some relevant convictions: such as the rejection of an humanistic attitude, which leads them to neglect the conscience and the intentions of social actors and focus on the discourse as an objective device. Another important topic, blatantly influenced by Lacan, is the relationship between identity and otherness. This is the premise on which one of the most intriguing postcolonial concepts depends: the concept of hybridity, mainly developed by Bhabha and widely shared by Postcolonial Studies, which refer hybridity to the creation of “new transcultural forms within the contact zone produced by colonization”⁹. Hybridity, briefly, means *metisage*, interconnection among different worlds, refusal of an essentialist definition of culture.

An interesting field of application of the concept of hybridity is the relationship between colonizers and colonized. Beyond the extraordinary variety of historical contexts, this relationship has been predominantly described as a relationship of domination and subjection, which excluded any cultural exchange and connection between the governing elite and the subjugated people. On the contrary, if we use the hybridity concept, our vision of colonization changes, at least in part: power and

⁵ E. Saïd, *Culture and Imperialism*. Cf. S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*.

⁶ R. J. C. Young, *wie Fn 2*, 384.

⁷ H. K. Bhabha, *The Location of Culture*.

⁸ An important point of reference is Jacques Derrida. A prominent member of Postcolonial Studies, Gayatri Spivak, has edited the English translation of Derrida’s *Grammatologie*. Cf. D. Landry, G. MacLean (eds.), *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*; G. C. Spivak, *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*.

⁹ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *wie Fn 2*, 108.

subjection are still undeniable features of the relationship between colonizers and colonized, but the exercise of power makes use of local cultures and institutions and results in a complicated interaction among different groups.

In fact, many historical narratives have long since stressed the importance of intercultural exchange. Only to quote a few examples, Christopher Alan Bayly¹⁰ and Eugene Irschick¹¹ have pointed at the hybrid nature of British domination in India and Lauren Benton has affirmed in recent times that colonial government (at least in the earlier stages of its development) was not the output of an autonomous state machine but resorted to numerous and interlaced normative systems and jurisdictional apparatus. “Colonial rule magnified jurisdictional tensions and gave greater urgency and symbolic importance to the task of defining the interactions of various legal forums, sources and personnel”¹². And, last but not least, an enlightening essay by Antonio Hespanha, in a recent volume of “Quaderni Fiorentini”, stresses and describes the entanglement of different legal orders in the Portuguese empire¹³. According to Benton, we must also replace the “elite colonial history” with an “interactional history”¹⁴.

The interactional history recommended by Benton, in turn, depends on (or at least is coherent with) a theoretical assumption: a pluralistic vision of the law. Legal pluralism is a prominent theory in the present scenario of legal philosophy¹⁵. It

¹⁰ C.A. Bayly, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion 1770-1870*. Cf. T. Ballantyne, *Archive, Discipline, State: Power and knowledge in South Asian Historiography*, in: *New Zealand Journal of Asian Studies* 2001, 87 ff.

¹¹ E. F. Irschick, *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*.

¹² L. Benton, *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400-1900*, 253. Cf. Benton, *Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the Formation of the Colonial State*, in: *Comparative Studies in Society and History* 1999, 563 ff.

¹³ A.M. Hespanha, *Modalidades e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa*, in: *Quaderni Fiorentini* 2012, 101 ff.

¹⁴ L. Benton, *wie in Fn 9*, 256. If the hybridity concept and an interactional view of colonial history could seem to be on the same wavelength, a quite opposite stance has been developed by Ranajit Guha and other Indian historians belonging to the group of Subaltern Studies, who stress the dichotomy between the colonized mass, on one side, and, on the opposite side, the colonial power and the nationalistic élites. Cf. R. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. On Guha and Benton and their different approach cf. K. M. Parker, *The Historiography of Difference*, in: *Law and History Review* 2005, 685 ff.

¹⁵ J. Griffiths, *What is Legal Pluralism*, in: *Journal of Legal Pluralism* 1986, 1 ff; S. E. Merry, *Legal Pluralism*, in: *Law & Society Review* 1988, 869 ff; J. Vanderlinden, *Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later*, in: *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1989, 149 ff; B.Z. Tamanaha, *A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism*, in: *Journal of Law and Society* 2000, 296 ff; F. von Benda-Beckmann, *Who's Afraid Of Legal Pluralism?*, in: *Journal Of Legal Pluralism* 2002, 37 ff; B. Dupret, *Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-specification*, in: *European Journal of Legal Studies* 2007; D. Pimentel, *Legal Pluralism in Post-Colonial Africa: Linking Statutory and Customary Adjudication in Mozambique*, in: *Yale Human Rights and Development Law Journal* 2011, 3 ff.

refuses the monism and imperativism of an austinian theory of law and endorses a multilevel vision of the juridical realm. Legal pluralism originated in nineteenth century legal sociology (I am thinking to Eugen Ehrlich) and was expressed at its best in the twentieth century institutionalism of Santi Romano. And we must also recall that some prominent anthropologists (like Malinowsky) mentioned colonial experiences as telling examples of the interlacement among numerous and heterogeneous legal orders.

We are also faced with a peculiar convergence of interpretative schemes, coming from different disciplinary traditions: on one side, the postcolonial concept of hybridity and, on the other side, the pluralistic theory of law. These conceptual schemes have no common origins, but can be (distinctly or jointly) employed in order to underline the interaction and hybridization of cultures and the plurality of legal orders in the colonization process, notwithstanding the enduring subjection of colonized peoples.

Looking at colonial government through the glass of the hybridization concept leads also to an interactional vision of colonial history. There is however a second and still more intriguing aspect of an approach to Western history centred on the relationship between colonized and colonists. If cultures develop and change in a permanent connection and confront with their 'otherness', European identity must be reinterpreted from outside, as it were. According to Postcolonial Studies, the historians must try to locate themselves in an in-between, in an intermediate position between Europe and its others, becoming aware of the continuous and bidirectional transfers from the colonies to the metropolis, from the peripheries to the centre (and vice versa).

If we look at Europe from outside, we can realize that transfers and mixtures between colonizers and colonized take place, despite the dramatic gap which secludes the former from the latter. Some interesting examples can be found if we examine the policies of government adopted, respectively, in Europe and in the colonies over the past two centuries.

In the metropolis individual rights were more and more implemented and remedies were found for strengthening the individual's liberties and giving them protection against power's intrusion. On the contrary, colonial government was generally based on the arbitrary and the discretionary. As Pierre Guillaume put it, while the rule of law was becoming the flagship of Western modernity, the '*ancien regime*' went on unchanged in the colonial areas. To put it another way, while

modern European countries can be depicted as the triumph of the law, colonial regimes can be labelled as the permanent exceptions¹⁶.

Overall, the idea of an essential difference between the metropolis and the colonies can be endorsed. But we can also point at some peculiar convergences and exchanges between the centre and the periphery. It is true that the rule of law was the prevailing feature of metropolitan regime, but nevertheless European States, even if formally bounded by the supremacy of law, were permanently, nay increasingly, concerned with a quick, direct and efficacious control of the subjects: they wanted to contain *les classes dangereuses*, the subaltern classes, and at the same time render them obedient and hardworking.

If we look also at the *gouvernementalité* (in the Foucaultian sense of the term), if we look at the governmental dimension of metropolitan power, the abysmal gap between the centre and the periphery dims and we can detect that metropolitan government has been repeatedly willing to import instruments previously employed in the peripheries in order to control subjects or keep down hostile groups. For instance, it was in India that a new and efficacious device – as Carlo Ginsburg tells us – has been applied for the first time: the fingerprints¹⁷. And we can also keep in mind that a technique of subjugation which was massively employed in Europe during the Twentieth century – the concentration camp – was created and tested in the colonies: in Cuba in 1894, by the Spaniards, and six years later in South Africa, by the British¹⁸.

Looking at Europe from outside can also enable us to perceive unpredicted links between the centre and the peripheries and then to conceive their relationship according to less elementary and more nuanced schemes. The approach recommended by Postcolonial Studies is however more ambitious: they suggest that historians locate themselves in an intermediate space between Europe and its others, in the ‘in-between’ appreciated by Bhaba, and watch Europe from a distance, avoiding an immediate and uncritical collusion with their cultural paradigms.

Such a demanding program is tellingly summed in the famous title of a book written by the Indian historian Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe*¹⁹. What is at stake is the attempt of transforming Europe from a whole to a part: if western culture has conceived of itself as a totalizing discourse capable of representing the

¹⁶ P. Guillaume, *Le monde colonial*, 128.

¹⁷ C. Ginsburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*.

¹⁸ F. Rahola, *La forma campo. Appunti per una genealogia dei luoghi di internamento contemporanei*, in: *DEP (Deportate, Esuli e Profughe)* 2006, 26; Mezzadra, *wie in Fn 4*, 27.

¹⁹ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

whole world and giving sense to it, now is the time to deconstruct western concepts. According to Chakrabarty, we must, on one side, keep detailed records of the desperate resistance of non-western cultures against the assimilationist trends of European culture; and we must, on the other side, establish that the genesis and the working of western doctrines do not simply depend on the 'Arbeit des Begriffs', but are determined and forged by colonial projects and western power strategies.

Provincializing Europe means denouncing that European theories are not the outcome of an unhistorical and universal reason, but they are the result of a history bound and 'local' perspective. Historiography itself – the scientific discipline to which Chakrabarty belongs – is no exception and must undergo the same reductionist process, which every component of western culture must go through.

We cannot neglect that a relevant difficulty must be confronted by the 'provincializing project': western culture is the predestined victim of this reductionist endeavour, but it is, at the same time, the furnisher of the conceptual tools indispensable for the accomplishment of such a task. Chakrabarty is aware that he is moving in a circle; he is mindful of the difficulty to undermine a cultural paradigm moving inside it and resorting to its very conceptual tools. In fact, the Indian historian does not hesitate to declare that he is not planning to sketch an alternative epistemological model. His aim is less radical, but not less interesting: he does not refuse the methods promoted and applied by the academic (and undoubtedly western) historiography, but simply questions a peculiar version of it: the historicist ideology. He tries to relativize historicism, while preserving the main features of the historical narrative.

Chakrabarty is concerned with the attempt to demonstrate that the vision of time involved by historicism is only one vision of temporality among others. Nineteenth century historicism was grounded on a vision of history as a linear process, which moved from barbarism to civilization. Western modernity was presented as the climax of universal history, while non-European civilizations were at best relegated to the category of preparatory stages of a development which found its fulfilment in the West.

To be sure, we could say that Chakrabarty, when he denounces the Eurocentric feature of the nineteenth century philosophy of history tries to kick open an already open door: for decades the attacks against the self-referential bias of western culture are increasing in number and come from several disciplinary approaches.

Nevertheless, we must acknowledge that Postcolonial Studies are capable of proposing some further suggestions and outlining somewhat new research lines.

The first suggestion is pointing at the impact of nineteenth century historicism outside Europe. As Chakrabarty put it, “Historicism — and even the modern, European idea of history — one might say, came to non-European peoples in the nineteenth century as somebody’s way of saying ‘not yet’ to somebody else”²⁰. In other terms, the hidden side of historicism, and its pragmatic effects, were the relegation of non-European peoples in the limbo of a permanent or at least temporally indeterminate status of subjection. This is precisely why nineteenth century philosophy of progress, and its narrative of the glorious transition from barbarism to civilization, cannot be interpreted as a gratuitous and politically neutral vision of history, but must be assumed as the horizon within which liberal political and legal theories take shape (I am thinking for instance to Tocqueville²¹ and Mill²²).

A second suggestion coming from the postcolonial critique of historicism concerns the vision of time. Going beyond historicism implies that we do not assume time as an uniform and homogeneous dimension, as an universal unit of measurement, which can be divided into minor unities with mathematical exactitude. Rather, the perception of temporality changes according to the different standpoints of social actors. In this perspective, the suggestion coming from Postcolonial Studies points at rethinking the current relationship between the present and the past. Past and present cease to be the neatly separated segments of a same line: the past can be conceived as a geological layer, underlying the surface crust of the present, rather than referred to as a completely spent and exhausted experience.

In this perspective, some historians of the Middle Ages have entitled a miscellaneous work as *The Postcolonial Middle Ages*, proposing to look at medieval culture replacing the idea of a linear time with “more complicated narratives of heterogeneity, overlap, sedimentation and multiplicity”²³. The Middle Ages would not then be a mere precedent of modernity, overwhelmed by the relentless advance of the latter. Avoiding to resort to an “exclusionary model of temporalization”, we

²⁰ Ebda 8. Cf. A. Ghosh and D. Chakrabarty, A Correspondence on Provincializing Europe: in *Radical History Review* 2002, 146 ff.

²¹ Cf. L. Re, Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville.

²² Cf. P. A. Passavant, A Moral Geography of Liberty: John Stuart Mill and American Free Speech Discourse, in: E. Darian-Smith, P. Fitzpatrick (eds.), *Laws of the Postcolonial*, 61 ff.

²³ J.J. Cohen (ed.), *The Postcolonial Middle Ages*, 2.

should be able to perceive the simultaneous coexistence of different historical times within apparently homogeneous contexts²⁴.

Historicizing historicism is also a task – and perhaps one of the most difficult and elusive ones – suggested by Postcolonial Studies. Historicism is however only *one* of the numerous targets of their attack. According to them, it is the whole vision of the individual, rights and State drawn up by western modern culture which must be rethought starting from its connection with the colonization process. According to Chakrabarty, “concepts such as citizenship, the state, civil society, public sphere, human rights, equality before the law, the individual, distinctions between public and private, the idea of the subject, democracy, popular sovereignty, social justice, scientific rationality, and so on all bear the burden of European thought and history. One simply cannot think of political modernity without these and other related concepts that found a climactic form in the course of the European Enlightenment and the nineteenth century”²⁵.

Enlightenment is the prime defendant. According to Postcolonial Studies, the Enlightenment coincides with the tyranny of reason, which enables the flourishing of natural sciences, embodies in the great political concepts of modernity and accredits them with the feature of universality. The deconstruction of western concepts must also go on along two major guidelines: on one side, showing them as deeply embedded in western society and culture and challenging their alleged universalism; on the other side, emphasizing the connection between knowledge and power, between western philosophy and the colonization process²⁶.

It is easy to realize that these research guidelines do not come out of the blue in the field of legal and political philosophy, where a lively debate on ‘universalism vs. particularism’ is under way over years. Clear evidence is offered by the topic of human rights, which is probably the most debated legal-philosophical issue of our present.

Provincializing human rights means emphasizing their roots in western history and culture. In fact, this goal was proposed many decades before the birth of Postcolonial Studies. After the second world war the universalism of rights was solemnly proclaimed by the Universal Declaration of 1948, but precisely in the years when the Human rights commission was working, the anthropologists, members of the American Anthropological Society, openly showed all their skepticism about the

²⁴ Ebd., 4.

²⁵ Wie Fn 17, 4.

²⁶ Cf. E. Darian-Smith, P. Fitzpatrick, wie Fn 20.

possibility of finding really universal juridical pretensions and confirmed their commitment to the incommensurable diversity and originality of human cultures and societies. And the relativistic stance of the American anthropologists in the forties was only the outpost of a forthcoming army, the anticipation of an ongoing philosophical approach, which in our days challenges the universalism of rights endorsing the thesis of their particularistic validity²⁷.

If provincializing human rights means underpinning their culture bound features, long since Europe has been trying to provincialize itself. But provincializing human rights, in the Postcolonial approach, takes into account a second goal: showing and denouncing the dark side (as they say) of human rights²⁸.

The dark side of human rights is mainly the interests (of social classes, groups or States) underlying the (apparently) disinterested statements of human rights discourse. In this perspective, the universalism of rights is unmasked as a façade, the outward appearance which conceals the reality, the camouflaged particularism of the interests. In this case too, however, Postcolonial approach seems to confirm that *nihil sub sole novi*: a rhetorical device is here presented, which has been employed by western culture long since. Without bringing up Platon's Trasymachus, we can at least recall the reductionist approach adopted by Karl Marx, who in his *Judenfrage* undermined the alleged universalism of the rights of man downgrading them to the egoistic rights of the proprietor. Still today Slavoj Žižek moves in this trail and presents human rights as the rights of the white, male and wealthy persons. On this basis, it is possible to affirm that human rights, as idiomatic utterances of western culture, are employed as ideological weapons in order to promote western supremacy in the international arena.

Denouncing the dark side of human rights is one of the guidelines of the present legal-philosophical debate. About this we can only note an objective and autonomous convergence of this perspective with the approach recommended by Postcolonial Studies. The peculiar suggestion coming from them is to assume colonialism as the matrix of the flagrant opposition between the formal declaration of human rights and the lack of their enforcement, inasmuch as human rights have been implemented in the metropolis and not in the colonies.

²⁷ Executive Board of the American Anthropological Association, Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist* 1947, 539 ff.

²⁸ Cf. R. Kapur, Human Rights in the 21st Century: Take a Walk on the Dark Side, in: *Sydney Law Review* 2006, 665 ff.

Still again, the main message coming from Postcolonial Studies is the appeal to look at Europe from outside, being aware of the decisive impact of colonization not only on its political and economic history, but also on its very cultural shape: that is on western great political and legal concepts (as for instance human rights) as well on specific scientific disciplines.

A good example of this latter kind is offered by international law. Recent trends in this field try to reassess the history of international law in an openly postcolonial perspective. Indeed, they assume the relationship between the inside and the outside, the metropolis and the colonies, as the axis according to which the several phases and the intimate principles of international law must be understood and reinterpreted. An eloquent expression of this trend can be found in Antony Anghie's writings²⁹.

Anghie tries to sketch (so to speak) a 'counter-history' of international law: I mean an historical narrative which, in accordance with Saïd's *Orientalism*, outlines the main phases of international law (from Vitoria to our present) in light of the relationship between the colonizing powers and the colonized world. It is the very idea of sovereignty which must be reshaped: as Anghie put it, "we might see sovereignty doctrine as consisting in part of mechanisms of exclusion which expel the non-European society from the realm of sovereignty and power. [...] In other words, sovereignty doctrine expels the non-European world from its realm, and then proceeds to legitimise the imperialism that resulted in the incorporation of the non-European world into the system of international law"³⁰. Anghie's history, as one of his reviewers writes, is "an example of what might be called 'history written from the margin'" and just because of it Postcolonial Studies are correctly recalled³¹.

According to such a historical narrative, colonialism is not superseded by decolonisation in the 1960s and 70s but extends its effects on the present globalized world. As Anghie writes, on one side "Third World states have often engaged in what might be regarded as colonial practices, in relation both to other, smaller states and to minorities and indigenous peoples within their own boundaries"³²; and, on the other side, "Third world states continued to play a subordinate role in the international system because they were economically dependent on the West, and

²⁹ Cf. A. Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*.

³⁰ A. Anghie, *The Evolution of International Law: Colonial and Postcolonial Realities*, in: *Third World Quarterly* 2006, 741.

³¹ M. Kleyna, review of A. Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, in: *Global Law Books* (www.globallawbooks.org).

³² *Wie Fn* 27, 751.

the rules of international economic law continued to ensure that this would be the case”³³.

We are facing a relevant historical diagnosis, which has been argued and exposed in the past decades. Jörg Fisch in his book of 1984 about *Die europäische Expansion und das Völkerrecht* has convincingly pointed out the impact of colonialism on former colonized peoples even beyond the attainment of the formal independence³⁴.

Not only modern Europe, from the Sixteenth to the Nineteenth century, but even our present globalized world seems to claim an analysis which does not put colonialism within brackets: colonial experience, postcolonial societies and globalized world seem to be interlaced stages of a coherent historical development. Its guiding principle seems to be the asymmetrical relationship between the West and non-western countries; and this relationship decisively contributes to the shape of western legal and political doctrines and to their intimate connection with power.

In a brilliant and recent essay published in *Rechtsgeschichte* Martti Koskenniemi does not hesitate to denounce the Eurocentric features of the globalized world. According to him, the idea of civilization – in Nineteenth century the determining criterion of differentiation between Europe and its ‘others’ – has been supplanted by the idea of modernization and today in our globalized world modernity and progress coincide with the idea of an international community unified by the human rights discourse and in general by a «thoroughly Eurocentric language». His conclusion is quite clear: “When Western speech becomes universal, its native speakers – the West – will be running the show”³⁵.

Still again, we can note an objective convergence between the approach suggested by Postcolonial Studies and some views and stances which in different research areas have gained an increasing attention in recent times. The main shared guideline seems to be the intention to look at the West from outside, in order to put historical narratives at a safe distance from the pervasive hegemony of western culture.

If this is the core of the most valuable suggestions which can be drawn from Postcolonial Studies, some risks conveyed by their approach cannot be underestimated. The major risk is somewhat paradoxical: it is the risk that looking at the West from outside brings to a totalizing and stereotyped image of the West; in

³³ Ebda, 749.

³⁴ J. Fisch, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht: die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*.

³⁵ M. Koskenniemi, *Histories of International law: Dealing with Eurocentrism*, in: *Rechtsgeschichte* 2011, 160.

other terms, the risk is that, while denouncing Europe's Orientalism, we fall, so to speak, in the fallacy of Occidentalism, in a simplified, conventional and sketchy representation of European culture. The West reflected in the mirror of Postcolonial Studies risks appearing as an unitary and coherent system of concepts and keywords, assumed as unambiguous and interconnected terms: enlightenment, reason, science, universalism. In fact, it would be difficult, nay misleading, to assess western culture on the basis of Postcolonial short-circuits, relying on their oversimplified view of the intricacy of western cultural paths. The enlightenment itself, assumed by Postcolonial Studies as the very origin and synthesis of a western rationalist and universalist attitude was not a monolith, but it was a complicated galaxy where different or even contradictory visions, values and expectations took place.

From this point of view, a second Postcolonial concept could appear affected by an unsatisfying oversimplification: the concept of colonial discourse. As Nicholas Thomas put it, the concept of «colonial discourse» seems to imply a semiotic «unitary totality» which is at odds with the extraordinary variety of colonial experiences and regimes (from Asia to Africa and Latin America)³⁶. This risk too is serious. But it is also true that underlining the variety of concrete historical phenomena is a useful caveat but must be taken into account not to banish the usage of general schemes and conceptual tools, but only to avoid hypostatizing them.

To conclude, the main risk is falling in a game of crossed generalizations, opposing to the colonial Orientalism a kind of anticolonial Occidentalism. Owing to their militant and critical attitude, Postcolonial Studies seem to be exposed to the danger of ideological shortcuts. Reading Postcolonial studies is not a relaxing exercise, because of their poststructuralist jargon and hasty generalizations. At the same time, reading Postcolonial studies can be a refreshing experience, inasmuch as they stimulate us to rethink Europe taking the link between identity and otherness seriously: the alleged self-sufficiency of European concepts is now challenged by the increasing awareness that their historical meaning can be fully understood taking into account the clashes, overlapping and entanglements of different cultures and societies in the scenario of a global (and still widely 'postcolonial') history.

³⁶ N. Thomas, *Colonialism's Culture*. Anthropology, Travel and Government, IX.

SAGGI
ITINERARI
per la storia del
ARCHIVIO APERTO



ArchiviO
APERTO
saggi-itinerari

Rhiannon Naddaf des.