

PONTIFICIUM INSTITUTUM UTRIUSQUE IURIS  
FACULTAS IURIS CIVILIS

STUDIA ET DOCUMENTA  
HISTORIAE ET IURIS

DIRECTOR

✠ HENRICUS DAL COVOLO

REDACTOR

FRANCISCUS AMARELLI

A SECRETIS

FRANCISCA GALGANO



LATERAN UNIVERSITY PRESS

# STUDIA ET DOCUMENTA HISTORIAE ET IURIS

FUNDAVERUNT ET DIREXERUNT

AEMILIUS ALBERTARIO      ARCADIUS LARRAONA      SALVATOR RICCOBONO  
GABRIUS LOMBARDI      IOANNES ALOISIUS FALCHI

DIRECTOR

✦ HENRICUS DAL COVOLO

REDACTOR

FRANCISCUS AMARELLI

A SECRETIS

FRANCISCA GALGANO

CONSILIIUM REDACTIONIS

R. BASILE      E. GERMINO      G. M. OLIVIERO NIGLIO      G. PAPA  
L. ATZERI      M. V. BRAMANTE      D. A. CENTOLA

COMITATUS SCIENTIFICUS

F. P. CASAVOLA

L. DE GIOVANNI      G. LUCHETTI

F. J. ANDRÉS SANTOS (Valladolid) – F. ARCARIA (Catania) – C. BALDUS (Heidelberg) – M. BALESTRI FUMAGALLI (Milano) – G. BASSANELLI (Bologna) – E. BIANCHI (Piacenza Cattolica) – M. G. BIANCHINI (Genova) – C. BUZZACCHI (Milano Bicocca) – J. CAIMI (Genova) – G. CAMODECA (Napoli L'Orientale) – M. CAMPOLUNGHY (Perugia) – J. M. CARRIÉ (Paris EHES) – P. L. CARUCCI (Napoli Federico II) – C. CORBO (Napoli Federico II) – P. I. CARVAJAL (Santiago de Chile Católica) – J. P. CORIAT (Paris II) – W. DAJCZAK (Poznań) – G. DE CRISTOFARO (Napoli Federico II) – A. FERNÁNDEZ DE BUJÁN (Madrid UA) – F. FERNÁNDEZ DE BUJÁN (Madrid UNED) – G. FALCONE (Palermo) – I. FARGNOLI (Milano Statale) – L. FASCIONE (Roma Tre) – L. FRANCHINI (Roma Europea) – E. FRANCIOSI (Bologna) – S. A. FUSCO (Macerata) – P. GARBARINO (Piemonte Orientale) – L. GAROFALO (Padova) – C. GIACHI (Firenze) – S. GIGLIO (Perugia) – F. GNOLI (Milano) – P. GRÖSCHLER (Mainz) – A. GUZMÁN BRITO (Valparaiso Católica) – E. HÖBENREICH (Graz) – R. LAMBERTINI (Modena) – C. LANZA (Seconda Univ. di Napoli) – O. LICANDRO (Catanzaro) – A. LOVATO (Bari) – F. LUCREZI (Salerno) – L. MAGANZANI (Milano Cattolica) – V. MAROTTA (Pavia) – M. MIGLIETTA (Trento) – M. NACCI (Roma Laterano) – M. L. NAVARRA (Perugia) – G. NEGRI (Milano Cattolica) – S. PACIOLLA (Roma Laterano) – A. PALMA (Napoli Federico II) – F. PERGAMI (Milano Bocconi) – L. POLVERINI (Roma Tre) – S. PULIATTI (Parma) – G. PURPURA (Palermo) – R. QUADRATO (Bari) – F. REDUZZI (Napoli Federico II) – E. STOLFI (Siena) – A. TORRENT (Madrid URJC) – G. VALDITARA (Torino) – U. VINCENTI (Padova) – J. G. WOLF (Freiburg i.B.) – L. P. ZANNINI (Torino)

---

Redactionem ephemeridis *Studia et Documenta Historiae et Iuris* quaecumque attinent, mittenda sunt ad officium ephemeridis *Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano*

Omnes libri qui accipiuntur in ephemeride nunciabuntur: quorum vero duplex exemplar pervenerit, exarabitur, quo fieri poterit, peculiaris recensio.

---

Quando non riconducibile ad autori invitati dalla Rivista a collaborare con un loro contributo, la pubblicazione degli scritti che vengono proposti è subordinata alla valutazione positiva espressa (rispettando l'anonimato di autore e valutatori) da due studiosi scelti dalla Redazione, in primo luogo, tra i componenti del Comitato Scientifico; oppure, sentiti i loro vertici, tra i colleghi della *Società Italiana di Storia del Diritto*.

La decisione sulla meritevolezza della pubblicazione è comunque assunta dalla Redazione della Rivista, presso cui viene conservata tutta la documentazione relativa alla procedura di revisione svolta.

Ciò in adesione al comune indirizzo adottato, in tema di regole che governano le pubblicazioni scientifiche, dalle riviste romanistiche italiane (oltre *SDHI*, *AG*, *BIDR*, *Iura*, *Index* ed altre) in séguito alle indicazioni del Gruppo di lavoro promosso dal *Consorzio interuniversitario Boulvert* e a conseguenti delibere del *Consiglio Universitario Nazionale* e del *Consiglio Nazionale delle Ricerche*.

Gli autori, i cui scritti vengano accettati per la pubblicazione, sono pregati di inviare anche un *abstract* in lingua inglese e almeno due parole-chiave in inglese e nella lingua del contributo utilizzando i seguenti indirizzi di posta elettronica: [francoamarelli@tin.it](mailto:francoamarelli@tin.it) e [galgano.studia@gmail.com](mailto:galgano.studia@gmail.com)

La rivista ha periodicità annuale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono contro rimessa dell'importo

Gli abbonamenti possono essere pagati:

---

– in ITALIA

tramite bonifico bancario o C/C postale a favore della *Pontificia Università Lateranense/Editoria*:

*Cin* N; *Abi* 07601; *Cab* 03200; *C/C* 000076563030

– all'ESTERO

tramite bonifico bancario a favore della *Pontificia Università Lateranense/Editoria*:

Banco posta – Poste Italiane S.p.a.

IT 23 N 07601 03200 000076563030

BIC BPPITRRXXX per valuta in Euro

BIC POSOIT22XXX per tutte le altre valute

---

specificando sempre la causale del versamento.

Le richieste di abbonamento, le comunicazioni per mutamenti di indirizzo e gli eventuali reclami per mancato ricevimento di fascicolo vanno indirizzati a:

*Lateran University Press* – Ufficio Marketing e Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 CITTÀ DEL VATICANO

TEL. 06/698 95 688 – FAX 06/698 95 501 -

E-MAIL : [promozionelup@pul.it](mailto:promozionelup@pul.it)

RIVISTA PUBBLICATA NELLA CITTÀ DEL VATICANO

---

IURA PROPRIETATIS VINDICABUNTUR  
PONTIFICIAE UNIVERSITATI LATERANENSI

---

✻ HENRICUS DAL COVOLO, *Sponsor*

## I N D E X

– <i>Di un passaggio di vita in vita ad oltre cent'anni dalla nascita</i> (Francesco Amarelli, Emilio Germino) . . . . .	IX
– <i>La storia come forma di educazione intellettuale</i> (Francesco Paolo Casavola) . . . . .	LXI
– <i>Diritto, storia e scienza secondo Rudolf von Jhering</i> (Fulvio Tessitore) . . . . .	LXXIII

### STUDIA

GIOVANNI PAPA, <i>Si ... intestabilis ex lege esse iubetur</i> . . .	3
LORENZO FASCIONE, <i>Alcune ipotesi intorno a sponsio di garanzia e manus iniectio tardoarcaica</i> . . . . .	23
ANTONIO PALMA, <i>Lo ius controversum quale espressione dell'ar- tificialità del diritto romano</i> . . . . .	45
LUCIANO MINIERI, FRANCESCO LUCREZI, <i>Atroces abactores</i> .	97
SANTIAGO CASTÁN, <i>Endogamia matrimonial, de clase y política en Roma: un modelo antiguo de exclusión social</i> . . . . .	121
CHIARA CORBO, <i>Tra salvaguardia della libertas e tutela della bona fides: il caso della vendita dell'uomo libero</i> . . . . .	155
STEFANO LIVA, <i>Poenā iniustae appellationis e appelli temerari. Contributo allo studio dell'appello in diritto romano</i> . . . . .	209
ALESSANDRO MANCINELLI, <i>Aspetti giuridici del trionfo in un processo del 241 a.C. L'exemplum di Val. Max. 2.8.2</i> . .	221
FRANCESCA TERRANOVA, <i>Sul valore delle espressioni 'dicis gratia' e 'dicis causa' nel linguaggio dei giuristi</i> . . . . .	263

### DOCUMENTA

JULIÁN GONZÁLEZ, <i>Texto legal epigráfico de una colonia latina de César o Augusto en la Hispania Ulterior Baetica</i> . . . . .	307
---	-----

### NOTAE

FRANCESCA GALGANO, <i>Ideologia e legittimazione del potere nella Βασιλεία bizantina</i> . . . . .	325
RAFFAELE BASILE, <i>Emilio Betti, Giorgio La Pira. In ordine a un rapporto epistolare</i> . . . . .	339

DONATO ANTONIO CENTOLA, <i>A proposito del consilium fraudis nella revoca degli atti in frode ai creditori</i> . . . . .	361
ALESSIO GUASCO, 'Indignus potest capere sed non potest retinere'. . . . .	375

## EVENTA

– <i>Marii Amelotti nonagenarii genio</i> (Felice Costabile, Massimo Brutti) . . . . .	391
– <i>In margine al Discorso de Ingreso alla Real Academia de Jurisprudencia y Legislación di Antonio Fernández de Buján</i> (Luigi Garofalo) . . . . .	419
– <i>La macchina della teologia politica e il posto del pensiero</i> (Oliviero Diliberto, Emanuele Stolfi, Luigi Garofalo, Remo Bodei, Aldo Schiavone, Roberto Esposito). . . . .	423

## VARIA

ARMANDO TORRENT, <i>La pandectistica del siglo XIX ultimo gran andamiaje teorico de los fundamentos del derecho europeo</i> . . . . .	469
ANNAMARIA SALOMONE, <i>Dall'editto del pretore alle regulae iuris justinianee. Una 'nota di lettura'</i> . . . . .	515
MARÍA JOSÉ BRAVO BOSCH, <i>El principio ne bis in idem en la justicia europea</i> . . . . .	523

## ANTIQUITAS POSTERIOR

[a cura di Salvatore Puliatti, Ulrico Agnati, Federica De Iuliis]	547
---	-----

## CHRONICA

– <i>Diocleziano: la frontiera giuridica dell'Impero</i> (Francesca Nocentini). . . . .	637
– <i>Il diritto romano nella civilistica europea</i> (Giuseppe Di Donato). . . . .	645
– <i>Il processo e le sue alternative: storia, teoria, prassi</i> (Alice Cherchi) . . . . .	647
– <i>Nel mondo del diritto romano</i> (Sara Galeotti). . . . .	653
– <i>Passé et futur du travail</i> (Elena Giannozzi) . . . . .	661
– <i>L'ermeneutica della schiavitù</i> (Maria Vittoria Bramante) . . . . .	669

## IN MEMORIAM

- *Alejandro Fernández Barreiro (1943-2014)* (Luis Rodríguez Ennes) . . . . . 675
- *Reuven Yaron (1924-2014)* (Francesco Lucrezi) . . . . . 681

## EPISTULAE AD REDACTIONEM MISSAE

- VINCENZO GIUFFRÈ, *La paix vaut encore mieux que la vérité* . . . . . 687
- FERDINANDO ZUCCOTTI, *Di un caso di intolleranza critica* . . . . . 689

## LIBRI IN EPHEMERIDE ACCEPTI

- [a cura di Donato Antonio Centola, Giovanni Papa, Giuseppina M. Oliviero Niglio, Raffaele Basile, Lorena Atzeri] . . . . . 703

## LA MACCHINA DELLA TEOLOGIA POLITICA E IL POSTO DEL PENSIERO

Il giorno 13 marzo 2014, nell'Aula delle Lauree della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università «La Sapienza» di Roma, si è svolta una tavola rotonda sul libro di Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero* (Einaudi, Torino 2013).

Dopo i saluti del Prof. Giorgio Spangher, Preside della Facoltà, e del Prof. Giuseppe Santoro Passarelli, Direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche, hanno preso la parola, nell'ordine degli interventi, i Proff. Oliviero Diliberto, Emanuele Stolfi, Luigi Garofalo, Remo Bodei, Aldo Schiavone. L'incontro è stato concluso dall'intervento dell'Autore.

TRE PERSONE, UNA SOSTANZA. IL DOGMA TRINITARIO E IL SUO LESSICO:  
TRA TEOLOGIA CRISTIANA, FILOSOFIA GRECA E DIRITTO ROMANO

1. – Il libro di Esposito<sup>1</sup> del quale discutiamo si presenta immediatamente di forte impatto anche ai miei occhi di storico del diritto antico. È come una sorta di vertiginoso gioco intellettuale: innumerevoli sono, infatti, gli stimoli, le suggestioni, le implicite richieste di approfondimenti: e, impellente, la necessità di un confronto tra studiosi di diverse discipline.

Mi soffermerò, pertanto, in questo mio intervento iniziale, su un solo punto del libro di Esposito, che suggerisce proprio molteplici spunti di riflessione per gli studiosi di diritto romano<sup>2</sup>.

Mi riferisco al problema della nozione di *persona*.

Partendo dall'analisi di un testo di Tertulliano, *adversus Praxeam* (del periodo montanista dell'autore, 212-222 circa), Esposito indaga la «relazione tra la semantica teologica e quella giuridica» (p. 91), per ciò che concerne il termine (e il concetto di) *persona*.

Il tema è centrale per la teologia cristiana. Attiene infatti al problema trinitario, di cui proprio Tertulliano è tra i primi e più acuti «sistematori»

<sup>1</sup>Il testo che qui si pubblica conserva quasi alla lettera l'intervento svolto durante la tavola rotonda: le note, l'apparato critico e la letteratura (sterminata, rispetto ai temi che si tratteranno) sono, dunque, ridotte all'essenziale.

<sup>2</sup>Si tratta di suggestioni di natura giusromanistica in parte anticipate dall'Autore in R. Esposito, *Il dispositivo della persona*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano* (A. Corbino, M. Humbert, G. Negri curr.), Convegno Cedant, Pavia 2010, 49 ss.

teorici (forse davvero il primo), attraverso l'affermazione, che diventerà tralaticia: tre persone, una sostanza.

Ora, quale delle due (semantica teologica o giuridica) genera o almeno precede l'altra? Gli esegeti della patristica antica sono divisi. In realtà, Esposito spiega bene come esista una «reciproca implicazione tra i due lessici» (p. 91), quello giuridico e quello teologico. Cercherò di portare, a conferma di tale affermazione, ulteriori elementi.

Unità e duplicità, all'interno della dogmatica cristiana, per Tertulliano, si coniugano proprio attraverso la categoria della *persona*<sup>3</sup>.

Come dirà due secoli dopo Gregorio Nazianzeno, «le persone sono divise senza divisione e sono unite nella divisione» (p. 92), riferendosi alla Trinità (nella quale il terzo, lo Spirito Santo, non gode dello stesso rango: il tema centrale è, infatti, quello del rapporto tra i Due, Padre e Figlio).

Su tali divisioni/differenziazioni, si articoleranno, come noto, variamente tra loro, molteplici tra le eresie (e relative controversie) del primo Cristianesimo.

Leggiamo ancora Tertulliano: tra Padre e Figlio non c'è «separazione» (*divisio*), bensì «disposizione» (*dispositio*) o «distribuzione» (*distributio*). Il Padre (Uno) è coesenziale con il Secondo (figlio) e poi anche con il Terzo (Spirito Santo), ma rappresenta il Tutto che li comprende (p. 95). In sostanza, il termine tecnico di *persona* «consiste in una unificazione del due», nell'articolazione dell'unità «mediante una divisione» (pp. 95-97).

Qui soccorre la nozione di *persona* del diritto romano, nel suo rapporto con la e le *res*.

2. – Esposito analizza a questo proposito (pp. 97 ss.), le Istituzioni di Gaio (giurista, come noto, pressoché coevo a Tertulliano, anche se quest'ultimo è di qualche decennio presumibilmente posteriore al primo), laddove (Gai. 1.9) si tratta della *summa divisio de iure personarum*, secondo la quale *omnes homines aut liberi sunt aut servi*. Testo celeberrimo e studiatissimo.

La domanda di fondo è chiara: come può rientrare lo schiavo nel *ius personarum*? Si tratta, infatti, giuridicamente parlando, di una *res*. E tuttavia dei servi non si parla nell'ambito del *ius quod ad res pertinet*, bensì in quello, iniziale – appunto nel primo libro delle Istituzioni gaiane –, concernente il *ius quod ad personas pertinet*.

Il tema, come sappiamo, è quanto mai dibattuto in dottrina, anche assai di recente, con proposte interpretative le più disparate<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sulla nozione di *persona* in Tertulliano, v. per tutti C. Moreschini, *Oltre l'antico. La svolta antropologica di Agostino e la definizione boeziana di persona*, in *Homo, caput, persona* cit. 93 ss.

<sup>4</sup> Basti qui rinviare al già menzionato volume collettivo *Homo, caput, persona* cit. (*supra* nt. 2).



Per Esposito (p. 98)<sup>5</sup>, Gaio vuole *articolare* le due figure (liberi e schiavi), piuttosto che contrapporle. Ma impiega, secondo me non casualmente, proprio l'espressione *divisio* (contrariamente a Tertulliano, lo si ricorderà): e ciò si spiega. In Tertulliano, nella Trinità, non c'era, né poteva esserci, divisione. In Gaio, invece, sì. Nello stesso *genus* generale (*persona*), si distingue tra *personae liberae* e *serviles*. Ma occorre, appunto, pur ricompredendole, dividerle.

Gaio impiega spesso l'espressione *personae serviles*, contrapposte (pur nell'ambito dell'unità della nozione generale di *persona*) a quelle *liberae*: a mero titolo di esempio, si vedano Gai. 1. 120-121 (a proposito della *mancipatio*: *et serviles et liberae personae mancipiantur*) e Gai. 1. 123 (*sicut iuris est in persona servorum*, nel paragone con le *personae in mancipio*).

Ma anche gli schiavi sono pur sempre *personae*.

In taluni casi, peraltro, Gaio<sup>6</sup> usa tuttavia *persona* (senza la specificazione *servilis*) per indicare *tout court* il *servus*: ad esempio, in Gai. 2.187, a proposito dello schiavo istituito erede *sine libertate*, il giurista afferma che l'istituzione è inefficace perché essa sarebbe dovuta essere simultanea con la manomissione. Lo schiavo, dunque, non può essere erede, *quia institutio in persona eius* (lo schiavo) *non consistit*. Ancora. Sempre Gaio (D. 28.5.32 pr., *de testam.*), trattando del cittadino romano catturato dai nemici (che è sicuramente schiavo di questi ultimi), afferma che *in personam eius omnia iura civitatis in suspenso*. Si tratta, certo, di un caso particolare, ma quello schiavo (dei nemici) è definito *persona*<sup>7</sup>.

Esposito, dunque, afferma che la *summa divisio* gaiana «produce l'unità giuridica attraverso l'inclusione formale della parte esclusa di fatto» (p. 98). La *divisio* è pertanto da intendersi come unità (seppure con la differenza, nell'uso di *divisio*, già osservata rispetto a Tertulliano): un'unità che articola parti diverse e tra loro asimmetriche: il che porta alla nozione di tutto. In altre parole, due in uno: il *servus* è al contempo *persona* e non-*persona*.

D'altro canto, può annotarsi come numerosissime siano le attitudini, giuridicamente rilevanti, del *servus*. Attività commerciali, religiose (sepoltura, *votum*), associative, familiari e personali, sino alla possibilità, in qualche misura, come si sa, anche di obbligarsi.

I romani hanno chiarissima la contraddizione del sistema: tra natura e diritto. Lo schiavo è *res* per il diritto, *persona* per la natura. In fondo,

<sup>5</sup> Ma cfr. già Esposito, *Il dispositivo della persona* cit. spec. 54.

<sup>6</sup> Sull'impiego gaiano del termine *persona*, cfr. la sistematica schedatura ed analisi dei passi in M. Lubrano, *Persona e homo nell'opera di Gaio. Elementi concettuali del sistema giuridico romano*, Torino 2002 e U. Agnati, «*Persona iuris vocabulum*». Per un'interpretazione giuridica di 'persona' nelle opere di Gaio, in *Rivista di Diritto Romano on-line*, 9, 2009, *passim*.

<sup>7</sup> «Nei testi giuridici il termine *persona* riferito ad uno schiavo si ritrova non meno di 27 volte»: E. Volterra, *Istituzioni di diritto privato romano*, Roma 1974 (rist. 1988), 46 nt. 1.

L'*obligatio naturalis* nasce (e si chiama non casualmente) così. Tutto ciò è chiarissimo per i romani, nella sua obiettiva, pratica applicazione nel campo del diritto, come della vita quotidiana. Sanno bene, cioè, che gli schiavi sono esseri umani: *personae* appunto. Le affermazioni che leggiamo nella giurisprudenza severiana, un secolo dopo Gaio, sono, da questo punto di vista, nettissime: per Ulpiano (D. 1.1.4), *iure naturali omnes liberi nascerentur*; così come, per diritto naturale, *omnes homines aequales sunt* (sempre Ulpiano, D. 50.17.32).

Viene confermato, dunque, questo dualismo anomalo, contraddittorio, ossimorico.

Da qui nasce, tuttavia, la diversità di condizione, di fondo, del *servus* rispetto al *filius* che, *naturalmente*, alla morte del padre, diventa egli stesso *paterfamilias*, *sui iuris*: una condizione potenziale di *sui iuris*, dunque, quella del *filius*, che porterà alla formidabile (ai nostri occhi) affermazione di Giustiniano, del 531 (C. 6.26.11): *cum et natura pater et filius eadem persona paene intelleguntur*. Padre e figlio vanno intesi *et natura* (quasi) come una sola persona<sup>8</sup>.

Infatti, non casualmente, i *filiifamilias* nella sistematica gaiana della *summa divisio* rientrano nella categoria dei liberi (come i *patres*), ma poi tra loro varrà una *alia divisio*, all'interno della categoria delle *personae liberae*: quella, appunto, tra *sui iuris* e *alieni iuris*.

Ma questo lessico, questa semantica (e torniamo alla domanda iniziale di Esposito) di *persona* che radici ha? Sulla reciproca interazione, tra lessico teologico e giuridico, non ho dubbi: mi convince appieno. Ma come nasce, e come si sviluppa, questa connotazione di *persona* che troviamo in Tertulliano a proposito della Trinità?

Proverò ad esporre alcune suggestioni, compiendo un passo avanti cronologico (rispetto a Tertulliano e Gaio), per tornare poi indietro nel tempo.

3. – Il IV secolo d. C., come ben noto, è caratterizzato dalla discussione, e dalle lacerazioni, sul dogma trinitario, dal quale siamo partiti. Schematizzerò in modo drastico, per giungere rapidamente al tema della *persona*.

Con il concilio di Nicea (325) e poi quello di Costantinopoli (381),

<sup>8</sup>A margine, annoto che vi è stato qualche tentativo di interpretazione di questo testo in chiave teologica, ma che a me appare forzato (anche se certo l'affermazione sembra ricalcare un lessico collegato alla Trinità: su cui Giustiniano aveva promulgato ben tre costituzioni su cui tornerò appresso). Certo, colpisce questa inclusività di *persona*, *eadem persona*, per padri e figli. Su tutto ciò, basti qui rinviare a G. Lobrano, *Pater et filius eadem persona. Per lo studio della patria potestas*, I, Milano 1984, *passim*.

viene sancita la condanna dell'arianesimo (subordinazione del Figlio al Padre, negandosi la consustanzialità) e stabilito definitivamente il dogma trinitario: sulla falsariga di quanto già osservato in Tertulliano (e, successivamente a Nicea, da Gregorio). Tre persone, la medesima sostanza.

Nel concilio di Calcedonia (451) si condanna il monofisismo (secondo cui esisterebbe una sola natura dopo l'incarnazione del Figlio, quella divina). Il medesimo concilio stabilisce che Cristo è in due nature «che esistono senza confusione, senza mutamenti, senza divisione né separazione». Sembra di leggere Tertulliano, appunto.

Si arriva così a Giustiniano (e qui siamo in ambito squisitamente giuridico-legislativo, ancorché in materia teologica). Tra il 527 e il 533, Giustiniano emana tre costituzioni «teologiche»: è la condanna ufficiale del nestorismo (presenza di due persone distinte in Cristo, una divina e una umana) e la «codificazione» legislativa della Trinità, secondo il dogma cristiano cattolico niceno: C. 1.1.5.1 (e poi C. 1.1.6.4): *patrem filium et sanctum spiritum, unam substantiam in tribus personis*. Nel testo originale della costituzione, la sostanza è definita οὐσία, mentre ὑποστάσεις (il cui significato multiforme nel greco classico può esser reso con «la cosa in sé»), indica le tre persone.

Si tratta di capire, dunque, quale sia la genesi e la tradizione di questi due termini greci che vanno ad indicare, rispettivamente, l'uno la sostanza e l'altro le persone (in questo caso, nel dogma trinitario).

Ora, una pur sommaria ricerca dimostra che già Taziano il Siro (120-180 circa) (allievo di S. Giustino martire) e i testi gnostici impiegavano, nel greco proto-cristiano, ὑπόστασις e ὑποστάσεις nel significato di *persona* (senza tuttavia alcuna pretesa per quanto riguarda la questione trinitaria).

Ma è circostanza notissima che con lo stoicismo, per la prima volta, la persona è individuata come un essere umano che ha «un ruolo nel mondo». Per la prima Stoa<sup>9</sup>, infatti, *nessun essere umano è schiavo per natura*.

Sono, ripeto, nozioni ben conosciute in dottrina. Meno nota, forse, è invece la circostanza che nei testi stoici ricorrono proprio, in combinazione tra loro, i due termini greci che stiamo indagando.

Posidonio (fr. 27) impiega esattamente i due termini che abbiamo letto in Giustiniano, οὐσία e ὑπόστασις, ma in maniera chiaramente disgiunta, distinta. L'οὐσία è la materia primordiale, l'essere infinito, ὑπόστασις è l'essere entrato nell'esistenza. Successivamente, Lucio Anneo Cornuto,

<sup>9</sup> *Stoicorum veterum fragmenta*, III. 352. Sul punto, basti rinviare al classico M. Pohlenz, *La Stoa* [1959], ed. ital. Firenze 1967, I, 274 e ivi nt. 10.

attivo sotto Nerone (nel *Compendio di teologia greca*, 9), afferma che Zeus è padre degli dei e degli uomini «perché la natura cosmica è stata causa del loro effettivo esistere (ὕπόστασις), come i padri generano i figli». E già ci avviciniamo ai concetti cristiani.

Con i neoplatonici (Plot. 3.5.3.1; 203-270), poi, si assiste all'unione dei due termini, non più disgiunti, ma consustanziali: ὑπόστασις designa la realtà dell'essere derivata dall'Uno, finendo così per diventare sinonimo dell'οὐσία, cancellando la distanza e la differenza che vi era, viceversa, negli stoici. Dall'Uno, prima realtà sussistente, promanano tutti gli esseri in gradi più bassi.

Una concezione, quest'ultima, che rappresenta la premessa essenziale per la dottrina trinitaria cristiana, come sostenuto da uno dei più grandi esegeti neotestamentari del '900, Helmut Köster<sup>10</sup>.

Da lì, da quel crogiuolo filosofico, si sviluppa il concetto che porterà alle teorizzazioni trinitarie tertullianee e poi sino alle costituzioni teologiche di Giustiniano, con l'impiego proprio dei due termini ora in esame. Un fondamento filosofico, dunque, che il Cristianesimo declina – ovviamente – a proprio modo e con obiettivi teologici nuovi.

4. – *Persona* è termine, come abbiamo visto, impiegato sia nel lessico teologico che in quello giuridico. Ma anche οὐσία, in greco, è espressione che ritroviamo in una nota questione giuridica, ad opera peraltro di un grande giurista: così torniamo ad Ulpiano. Come ben noto, infatti, nella digressione sull'*error in substantia*, il giurista porta l'esempio (D. 18.1.9.2)<sup>11</sup> dell'*acetum pro vino*: in questo caso, secondo Ulpiano, non vi sarebbe errore, poiché in un primo momento quel certo *corpus* era vino e successivamente è divenuto aceto, ma la sua οὐσία è rimasta la medesima (a differenza di ciò che accade nel caso dell'*embamma*). L'opinione di Ulpiano è, dunque, motivata attraverso l'impiego del termine οὐσία, inteso dal giurista nel suo senso più profondo e filosoficamente preciso, quello sin qui così sommariamente delineato: forse influenzato – in ciò – proprio dall'ontologia stoica, come di recente è stato sostenuto<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> H. Köster, s.v. «ὕπόστασις», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [1969], trad. ital. XIV, 1984, 703 ss. e spec. 717 ss.

<sup>11</sup> Sul frammento, ultimamente, v. A. Mantello, *Le 'classi nominali' per i giuristi romani. Il caso d'Ulpiano* [1995], ora in *Variae*, I, Lecce 2014, 450 s. e ivi nt. 68; L. Solidoro Maruotti, *La reticenza del venditore in Cic. De off. 3. 12 – 17*, in *Studi per G. Nicosia*, VII, Milano 2007, spec. 495; F. Procchi, '*Licet emptio non teneat*'. *Alle origini delle moderne teorie sulla cd. 'culpa in contrahendo'*, *Lavis* 2012, 20 s., 62 s.: nei lavori citati si rinviene anche la letteratura precedente.

<sup>12</sup> D. Schanbacher, *Ulpian's Lehre vom error in substantia und die stoische Ontologie*, in *Römische Jurisprudenz – Dogmatik, Überlieferung, Rezeption, Fest. D. Liebs*, Berlin 2011, spec. 527 ss. L'appartenenza del termine in esame al lessico squisitamente filosofico non è in discussione, anche se – rispetto all'asserita influenza stoica – vi è stato chi, autorevolmente, ha parlato

Ancora una volta, quindi, assistiamo all'uso interdipendente del lessico (filosofico e giuridico in questo caso). Il gioco intellettuale dei «prestiti» lessicali ed argomentativi (tutt'altro che banali o casuali, come si è visto) potrebbe proseguire a lungo. Mi limito ad un solo ulteriore tema, tornando in ambito trinitario.

5. – La circostanza che Tertulliano impieghi, nel lessico connesso al dogma trinitario, terminologia e concetti giuridici potrebbe, infatti, spiegarsi alla luce delle ben note competenze giuridiche del medesimo Padre della Chiesa (anch'io, molti anni or sono, trenta per l'esattezza, era il 1984<sup>13</sup>, mi sono cimentato in un'indagine di questo tipo). È appena il caso di ricordare, a questo proposito, che proprio la domestichezza di quest'ultimo con le materie del diritto ha indotto una parte della dottrina a credere che il Tertulliano Padre della Chiesa sia da identificare con l'omonimo giurista, attestato nella Compilazione giustiniana (Lenel, *Palingenesia* II. 342-344).

Non posso, in questa sede, neppure sfiorare un tema siffatto. Ciò che invece conta ai fini di queste brevi considerazioni, è la circostanza che l'impiego di lessico e categorie giuridiche in tema di dogma trinitario non appare solo nelle opere di Tertulliano: dunque, non dipende dalla sua peculiare conoscenza del diritto.

Giovanna Galassi e Carlo Lanza<sup>14</sup> hanno attentamente analizzato – in relazione ad un'opera che, come si evince dal titolo stesso, *de Trinitate*, è dedicata *ex professo* all'argomento in esame – il lessico di Ilario di Poitiers, Padre della Chiesa del IV secolo d.C. Bene, in tale opera il termine *persona* è impiegato esattamente nel senso riscontrato in Tertulliano: pluralità di persone, ma una sola sostanza, nell'ambito, tuttavia, di un uso massiccio, complessivamente, di lemmi giuridici specialistici, acquisiti, *tout court*, alla materia teologica.

6. – È tempo di chiudere. Il riferimento alla *persona* (alle tre persone con un'unica sostanza) rinvenuto nell'*adversus Praxeam* di Tertulliano, dal quale siamo partiti, sembra debitore proprio di quella «reciproca implicazione tra i due lessici» di cui parla Esposito, quello teologico e quello giuridico: le poche e sommarie considerazioni ora svolte penso possano confermare tale circostanza, con uno «scambio» di argomenti,

di «derivazione probabilmente aristotelica» (M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, 234).

<sup>13</sup> *Sull'applicazione dell' «excusatio necessitatis» ai «lapsi»*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, IV, Napoli 1984, 1771 ss.

<sup>14</sup> *Il de Trinitate di Ilario di Poitiers. Lemmi giuridici*, Perugia 2003.

lemmi, ragionamenti, reciprocamente influenti – a partire, forse, come ho provato ad argomentare, dallo stoicismo –, tra sfera squisitamente filosofica, teologica e giuridica.

La lettura del libro di cui discutiamo – e le sue molteplici suggestioni – mi indurrà forse a tornare a meditare, dopo trent’anni, sull’identità di Quinto Settimio Fiorente Tertulliano. E di ciò sono molto grato davvero a Roberto Esposito: non credo vi sia elogio migliore per un libro, che quello di averci indotto, con gli stimoli da esso suscitati, a studiare ancora.

OLIVIERO DILIBERTO

Univ. Roma La Sapienza

oliviero.diliberto@uniroma1.it

#### ALLA RICERCA DI ‘DISPOSITIVI’ E ‘PARADIGMI’: UN DIALOGO TRA DISCIPLINE

1. – Un primo rilevante dato su cui riflettere mi sembra costituito dallo stesso contesto della nostra discussione: è infatti tutt’altro che frequente o convenzionale che un’istituzione romanistica, come il corso di Alta Formazione, ospiti la discussione di un libro di filosofia («pura», cioè neppure propriamente di storia della filosofia politica antica), e tanti cultori di storia giuridica greca e romana vi siano coinvolti.

L’incontro odierno, con questo suo carattere in certa misura eccezionale, si deve certamente alla sensibilità culturale di Oliviero Diliberto, e ai particolari interessi che alcuni di noi hanno più o meno di recente coltivato (interessi per molti versi eterodossi e un tempo forse impensabili: ma nel mutare dei tempi vi è a volte anche qualcosa di buono!), e soprattutto all’eterogeneità degli scenari sondati nelle indagini di Roberto, col ruolo che da anni vi gioca l’attenzione – genealogicamente orientata<sup>1</sup> e disposta secondo una visuale che sfugge all’usuale alternativa fra continuità e discontinuità – per l’elaborazione giuridica romana (inevitabile il confronto con lo stile di lavoro di Agamben<sup>2</sup>, di frequente attratto da figure del diritto arcaico o repubblicano, tali da offrire al teorico

<sup>1</sup> Laddove peraltro – scriveva R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010, 75 – quello genealogico è pur sempre «il sapere dell’origine. Ma di un’origine strutturalmente inafferrabile».

<sup>2</sup> Per una discussione dei saggi più interessanti in questa prospettiva, e delle reazioni da essi suscitate presso romanisti e antichisti in genere, posso rinviare a E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna 2010, 94 ss. Cfr. ora anche L. GAROFALO, *Opinioni recenti in tema di sacertà*, in *Sacertà e repressione criminale in Roma antica*, a cura di L. Garofalo, Napoli 2013, 51 ss., ove altra bibl.

autentici «paradigmi», ove il termine assume evidentemente una portata assai lontana da quella di Kuhn<sup>3</sup>, e la cui storicità si rivela all'incrocio fra diacronia e sincronia; ma anche la sintonia con quel pensiero «sagittale» più che «longitudinale» di cui ha scritto Remo Bodei, quale «una freccia scagliata attraverso la riflessione genealogica nel cuore del presente»<sup>4</sup>.

Attingendo all'immagine borghese delle guardie poste ai confini dei vari saperi, Esposito<sup>5</sup> ha scritto a proposito di un mio libro (assai meno profondo ed elegante, inutile dirlo, della discussione che egli ha voluto dedicarvi) di un'autentica insofferenza «nei confronti di uno specialismo chiuso e a volte accigliato, austero custode della reciproca irriducibilità di discipline protette», manifestando anzi la persuasione che «non soltanto i salti di paradigma – mediante i quali le varie scienze, naturali ed umane, progrediscono di colpo – ... non sono mai ostacolati, ma spesso sono provocati dalle contaminazioni lessicali».

Nel discutere di *Due* – che in modo così evidente ma anche così complesso riprende e sviluppa *Terza persona*, in merito al quale abbiamo a lungo dialogato, a distanza e non<sup>6</sup> – vorrei in primo luogo evitare di impersonarmi (uso con qualche circospezione un verbo simile!) proprio in una di quelle guardie confinarie, severe quanto ottuse, dedicando eccessivo spazio a censire (e censurare) i passaggi che, nel rievocare le

<sup>3</sup> E assai prossima, piuttosto, all'accezione in cui l'assumeva Foucault. Sul confronto fra queste tre configurazioni teoriche di 'paradigma' è sufficiente il rinvio a G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, 11 ss., il quale, da parte sua, ne illustra il proprio impiego allo scopo di «rendere intellegibile una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico» (*op. cit.* 33).

<sup>4</sup> Così R. BODEI, *Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi*, in *Critique* 471-472 (août-septembre 1986) 916 s. Di uno «sguardo obliquo, sagittale, capace di individuare di volta in volta l'elemento non-storico, o iperstorico, che percorre e scardina la storia» parla, a proposito della forma «anacronica o anacronistica» in cui proprio il dispositivo arcaico della persona «torna ... al centro dell'esperienza contemporanea» anche R. ESPOSITO, *La politica al presente*, in *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, a cura di L. Bazzicalupo, Milano 2008, 33. Sul percorso «dalla attualizzazione a un pensiero "sagittale"» ho avuto a mia volta occasione di soffermarmi in *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 75 ss., ove altra bibl.

<sup>5</sup> *L'itinerario di ricerca percorso in un finissimo saggio*, in *SDHI* 77 (2011) 359.

<sup>6</sup> Si veda R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007, nonché *Editoriale*, in *Filosofia Politica* 21 (2007) 359 ss.; *Pensiero vivente* cit. spec. 30 ss., 60 ss.; *Il dispositivo della persona*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, a cura di A. Corbino, M. Humbert, G. Negri, Pavia 2010, spec. 51 ss.; *L'itinerario di ricerca* cit. 362 s. Quanto alle mie posizioni, posso ancora rinviare a *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 139 ss., ove bibl., ma già a *La nozione di «persona» nell'esperienza giuridica romana*, in *Filosofia Politica* 21 (2007) 379 ss., e ora a *Padroni e schiavi: i dispositivi del potere*, in corso di pubblicazione in *Diritto e controllo sociale. Persone e status nelle prassi giuridiche*. Atti del Convegno della Società Italiana di Storia del Diritto, Napoli 22-23 novembre 2012, § 5, ove altra bibl., nonché a *Persona: von der Maske zum Rechtssubjekt*, in *Studi Senesi* 126 (2014) 407 ss. (si tratta del volume che raccoglie gli Atti del primo seminario Siena-Heidelberg, in tema di *Persona e personalità – Person und Persönlichkeit*).

soluzioni giuridiche romane, possono riuscire non del tutto appaganti dal punto di vista della ricostruzione tecnica – penso ad esempio all'uso di *manus* (p. 34) per designare il potere del *pater familias* su tutti gli individui liberi *alieni iuris*; al richiamo alla *mancipatio* (pp. 100, 153) come presunto strumento, speculare e inverso alla *manumissio*, adottato per il transito dallo *status* di libero a quello di schiavo; alla sovrapposizione (o sostanziale assorbimento: davvero un due ridotto a uno?) di adozione ed emancipazione (p. 101); all'ulteriore indistinzione che talora affiora, nel trattare dei *nexi* (pp. 150 ss.), fra questi ultimi, gli *addicti*, le *personae in causa mancipii* e gli schiavi.

Non mi sembra che, nella maggior parte dei casi, si tratti di dettagli tali da inficiare – dal punto di vista teorico più che storiografico – la tenuta della ricostruzione complessiva da cui muove la raffinata analisi di Roberto. E se un profilo dell'assetto antico, per come delineato in questo e in precedenti contributi, continua a suscitare in me alcune perplessità, esso presenta tratti ben più ampi e costitutivi, prestandosi legittimamente a più di una interpretazione (alludo ovviamente alla concezione giuridica di *persona* a Roma, e soprattutto al suo impiego nel manuale gaiano in riferimento agli schiavi: vi torneremo nel § 2).

Vorrei cercare – con una buona dose di diletterantismo, anche terminologico, quasi inevitabile per chi, non filosofo, si accosti alla densissima trama del nostro libro – di concentrarmi proprio su quest'ultima nozione: la persona come «dispositivo», in senso dichiaratamente foucaultiano, non privo di valenza catecontica<sup>7</sup> (e pertanto da leggere in chiave sinottica alla contemporanea ricerca di Cacciari, il quale non a caso si sofferma sulla circostanza che appunto quella catecontica, al pari dell'anomia, siano «forze che si *incarnano*, che assumono la vivente realtà di *personae*»)<sup>8</sup>. Ma anche la persona quale ingranaggio in grado di far girare la «macchina teologico-politica»: del resto alle analogie fra la «macchinazione» heideggeriana e il «dispositivo» di Foucault Esposito dedica osservazioni estremamente acute e puntuali<sup>9</sup>.

Preferirei invece lasciare sullo sfondo ulteriori considerazioni, come quelle sui «profili biopolitici» dell'odierno diffuso indebitamento, con l'ulteriore risorgenza (o risporgenza) di figure remote che vi è connessa, e che assumono qui i lineamenti del *nexum*<sup>10</sup>. Il tema è senz'altro suggestivo – anche in questa direzione potremmo dire, come Roberto ha scritto altrove, che «irrompe, o ... emerge, l'arcaico, con tutta la sua potenza

<sup>7</sup> Così, in riferimento al fondamentale apporto di Tertulliano, R. ESPOSITO, *Due cit.* 97.

<sup>8</sup> In questi termini M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013, 24.

<sup>9</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due cit.* 28 ss.

<sup>10</sup> Si veda R. ESPOSITO, *Due cit.* 149 ss., 221 ss.



fantasmatica o spettrale ... Nulla ... è più attuale di ciò che, dalle nostre spalle, incombe su di noi, del suo ritorno felpato e repentino»<sup>11</sup>. Preferirei tuttavia dedicare maggiore attenzione agli altri due snodi concettuali cui accennavo, in quanto a mio avviso costituiscono il vero cuore del saggio, e anche per altre ragioni: in quanto questo «passaggio» sul «debito sovrano»<sup>12</sup> si pone in maggiore continuità con un altro filone della ricerca di Esposito (quello più immediatamente e propriamente biopolitico)<sup>13</sup>, e anche perché trovo in larga parte condivisibili, pur muovendo da presupposti ideologici per più aspetti difformi, le osservazioni critiche che circa le ultime pagine del libro (volte a tracciare due possibili vie per uscire appunto dal «debito sovrano») ha espresso, col suo usuale pragmatico disincanto, Ernesto Galli della Loggia<sup>14</sup>.

In primo piano, dunque, si staglia la «macchina» della teologia politica, con quella sua peculiare prestazione (da cui procede il titolo e l'impianto complessivo del volume), qualificabile come «assimilazione escludente», che risolve e tuttavia non elide mai il Due nell'Uno, e anzi rivela la «prepotenza di una parte che si vuole tutto cancellando l'altra»<sup>15</sup>. Tale prestazione viene non solo indagata ripercorrendo molteplici impostazioni filosofiche o storiografiche, a partire almeno da Hegel (considerato come il primo e più grande «pensatore teologico-politico della modernità»)<sup>16</sup> sino a Weber, Heidegger, l'ineludibile Schmitt, Benjamin e Assmann, ma soprattutto viene teoricamente approfondita in termini nuovi e stringenti, che vanno ben al di là della mera discussione circa l'effettività di una decisiva incidenza sull'elaborazione politologica di categorie e lessico teologici (oggetto di «mondanizzazione» o «secolarizzazione») – in modo da superare, dandolo per largamente acquisito, il nucleo della tarda replica di Schmitt a Peterson, puntando invece dritto al cuore della critica di quest'ultimo, elusa dal suo interlocutore, ossia appunto «la presenza antinomica del Due nel regime dell'Uno»<sup>17</sup>.

Particolarmente significativa appare, agli occhi dello storico dei diritti antichi (e anche delle istituzioni politiche greche), il risalto attribuito a un motivo dominante la filosofia della storia hegeliana, il cui corso

<sup>11</sup> Così R. ESPOSITO, *Editoriale* cit. 361.

<sup>12</sup> La terminologia è dello stesso R. ESPOSITO, *Due* cit. 221 ss.

<sup>13</sup> Proposto soprattutto in *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, non senza ulteriori spunti in *Pensiero vivente* cit. spec. 181 ss., 251 ss. Mi sono soffermato su alcuni importanti snodi dell'approccio biopolitico di Esposito (a partire dalla stessa distinzione fra *bíos* e *zoé*: su cui anche *infra* § 2 e nt. 39) in *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. spec. 102 ss., ove altra bibl.

<sup>14</sup> *L'eterno ritorno dell'antagonismo*, nel *Corriere della sera* del 2.9.2013, 28 s.

<sup>15</sup> Le parole sono dello stesso R. ESPOSITO, *Due* cit. 5.

<sup>16</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due* cit. 30 s.

<sup>17</sup> Così R. ESPOSITO, *Due* cit. 61 s.

veniva descritto «in termini di appropriazione dell'estraneo»<sup>18</sup>, secondo un fenomeno costitutivo dell'intera parabola dell'Occidente, a cominciare almeno dalla «connessione disgiuntiva» che si delineò fra Asia e Grecia (un tema che nei medesimi anni trovava una declinazione diversa, ma non meno originale e suggestiva, ad esempio, in Hölderlin, impegnato a tradurre i tragici ponendone «in primo piano il sostrato e la fonte "orientali"»)<sup>19</sup>. Una «connessione disgiuntiva» dalle decisive e durature implicazioni politiche e culturali, con lo scontro perpetuo fra *póleis* che seguì allo stesso duplice miracoloso successo contro i Medi. Se, scrive Roberto, «da separazione presuppone l'unità, questa a sua volta, porta dentro di sé i germi di una nuova separazione»<sup>20</sup>; e se, aggiungerei, i conflitti, qualificabili come *stáseis* o *pólemoi*<sup>21</sup>, divampavano fra le varie comunità politiche greche, ciascuna di esse, al proprio interno, era poi una «città divisa», nel senso profondo che ha illustrato Nicole Loraux<sup>22</sup>.

Esposito<sup>23</sup> parla al riguardo di un'autentica «macchina performativa» (torneremo su quest'aggettivo, che non a caso connota anche l'operatività del «dispositivo» persona), il cui funzionamento, pienamente inscritto nell'integrale politicità della vita pubblica greca, era mirabilmente colto da Hegel: «in essa l'esclusione non è l'opposto, o il resto, ma la forma stessa che assume l'universale, di per sé inclusivo, dell'uguaglianza». Vi emerge una dinamica che investe in pieno – mi permetto di segnalare – anche l'intero fenomeno giuridico, coi meccanismi di esclusione inclusiva (o inclusione escludente) che ne segnano logiche profonde e costitutive, come hanno rivelato le riflessioni dedicate (anche dallo stesso Esposito, e soprattutto da Agamben) al rapporto fra eccezione e regola<sup>24</sup>, e come

<sup>18</sup> In questi termini ancora R. ESPOSITO, *Due* cit. 32.

<sup>19</sup> Così G. STEINER, *Le Antigoni*, tr. it. Milano 2003<sup>2</sup> (ed. or. 1984), 85.

<sup>20</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due* cit. 33.

<sup>21</sup> Circa la semantica delle due parole greche (non priva di differenti implicazioni, anche in campo *latu sensu* giuridico) e il loro variabile impiego in riferimento ai conflitti tra *póleis*, posso rinviare, da ultimo, a E. STOLFI, *Immagini della guerra nell'antica Grecia: 'stásis', 'pólemos' e 'dikaios pólemos'*, in *Rivista di studi militari* 1 (2012) spec. 16 ss., ove bibl.

<sup>22</sup> Il riferimento è ovviamente a N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, tr. it. con una *Introduzione* di G. Pedullà, Vicenza 2006. Cfr. anche G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, 2, Torino 2015, 13 ss.

<sup>23</sup> In *Due* cit. 34, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

<sup>24</sup> Ho in mente soprattutto quanto, riguardo alla circostanza che «l'ordinamento giuridico-politico abbia la struttura di una inclusione di ciò che è, insieme, respinto fuori», scrive G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995, rist. 2005, 22 ss. Ma sulla figura dell'eccezione (fra le più rilevanti in questa prospettiva, in quanto «esclusione inclusiva»), si veda dello stesso autore *Stato di eccezione (Homo sacer II, I)*, Torino 2003. Al «meccanismo strutturalmente escludente – includente per esclusione – del diritto» si richiama, ripercorrendo il pensiero della Arendt, R. ESPOSITO, *Terza persona* cit. 86 (su cui si veda, ma per contestare che figure quali *iustitium* e *homo sacer* siano espressive di tale meccanismo, anche L. GAROFALO,

affiora dalle letture più critiche (e sia pur diversamente orientate) attorno al presunto «universalismo dei diritti»<sup>25</sup>.

Non trascurerei poi, sul versante dell'esperienza antica, fenomeni particolarmente significativi in questa logica, quasi autentici «paradigmi» nell'accezione sopra ricordata. In ambito più immediatamente politico tale appare, per limitarsi a un unico esempio, una figura (e soprattutto la sua modalità di impiego) propria della tarda repubblica romana, collegata a una nozione (quella di *iustitium*, conseguente all'emanazione di un *Senatus consultum ultimum*) che proprio Agamben ha posto alla base della sua indagine genealogica circa lo stato d'eccezione – svincolato, nella sua interpretazione (qui decisamente lontana rispetto a quella di Schmitt), da ogni ancoraggio all'antico *dictator*<sup>26</sup>. In effetti, se la prestazione che ci interessa riportare alla luce è quella di una parte che pretende di presentarsi come il tutto, assorbendo l'altra ma anche spingendola al di fuori di questa totalità, tramite un'inclusione che ne annulli, o almeno renda opaca, ogni sostanziale alterità, mi sembra che poche vicende risultino esemplari come quella della formale (e fatale) dichiarazione di *hostis publicus* che colpì personaggi ostili agli *optimates*, nel momento stesso

*Biopolitica e diritto romano*, Napoli 2009, 159, rispetto alle cui posizioni di fondo ho espresso alcune riserve in *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 104 ss., spec. 111 s. e nt. 56).

<sup>25</sup> Si vedano, per limitarci a pochissimi riferimenti, L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D. ZOLO, Roma-Bari 1994, 288 ss., (almeno in riferimento all'ancoraggio, rimasto a lungo decisivo, dei diritti fondamentali e «universali» dell'uomo allo *status* di cittadino); L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma 1999; E. CASTRUCCI, *Ricognizioni. Quattro studi di critica della cultura*, Firenze 2005, spec. 32 (il quale parla addirittura di un «fattore di alienazione» costituito «dall'ideologia dei diritti dell'uomo»: cfr. in merito anche C. LOTTIERI, *Dai diritti individuali ai diritti umani: un totalitarismo "in costruzione". Alcuni spunti critici in margine ad un recente scritto di Emanuele Casrucci*, in *Il Politico* 72 [2007] 97 s.); P. COSTA, *Diritti fondamentali (Storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali II – tomo II, Milano 2008, 402 ss. (attento alle «forme nuove e peculiari» che «la tensione fra "universalismo" e "particolarismo"» dei diritti ha assunto negli ultimi decenni, dopo che può considerarsi conclusa la parabola inaugurata da «quella sorta di "universalismo imperfetto" introdotto dal giusnaturalismo sei-settecentesco»); L. BACCELLI, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari 2009, spec. 3 ss., 64 ss. Cfr. anche, tra i molti, G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996, 20 ss. (a partire dalle osservazioni della Arendt sui rifugiati); U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari 2009, 90 ss.; F. TEDESCO, *Diritti umani e relativismo*, Roma-Bari 2009. Significativo, in questa sede, come lo stesso Esposito (in *Terza persona* cit. 8) avesse osservato come, a suo avviso, «il sostanziale fallimento dei diritti umani – la mancata ricomposizione tra diritto e vita – abbia luogo non nonostante, ma in ragione dell'affermarsi dell'ideologia della persona».

<sup>26</sup> Il libro cui fare riferimento è in primo luogo G. AGAMBEN, *Stato di eccezione* cit. Per alcune considerazioni che la sua tesi di fondo ha suscitato presso gli storici dei diritti antichi, cfr. almeno V. MAROTTA, *Gli dei governano il mondo. Una nota sul problema della trasmissione del potere imperiale in età tetrarchica*, in *Fides, humanitas, ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, 5, Napoli 2007, 3271 ss.; C. MASI DORIA, «*Salus populi suprema lex esto*». *Modelli costituzionali e prassi del «Notstandsrecht» nella «Res Publica» romana*, in *Scritti in onore di Michele Scudiero*, 3, Napoli 2008, 1254 ss.; E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 97 ss., ove altra bibl.

in cui quest'ultima fazione ambiva a presentarsi come il *populus Romanus* nella sua integrità.

In una prospettiva più ampia e composita, trovo poi che il tema di una dualità e alterità inquietante, che solo per mezzo del *krátos* (nella sua rivelatrice ambiguità, di «giusto potere» ma anche di «violenza») <sup>27</sup> si ricomponde in precaria e fallace unità, sia fra i più caratteristici delle dinamiche istituzionali delle antiche *póleis* e nelle rappresentazioni culturali che – come nel caso della tragedia – sono in grado di evocarne con maggior efficacia il senso profondo. Lo testimoniano, in particolare, la parabola e la stessa ambiguità terminologica del *dēmos* nell'Atene del V e IV secolo a.C.: uno e duplice (se non molteplice), manifestazione compatta della *politikéia* ma anche teatro di lacerazioni insanabili che rischiavano di scatenarsi a ogni decisione assunta a maggioranza, esplodendo in *stáseis* violente <sup>28</sup>.

Lo stesso possiamo dire a proposito dell'altro spettro ricorrente, accanto proprio alla *stásis*, nell'immaginario collettivo del tempo <sup>29</sup>: quella tirannide che, storicamente debellata da decenni e teoricamente respinta con forza tanto dai democratici quanto dagli aristocratici, era stata come negata ma al tempo stesso assorbita nel proprio fondo oscuro dalla stessa *demokratía*. Se quest'ultima costituiva la forma più radicale e inclusiva del *politikón* che un uomo antico potesse immaginare, e il *týrannos* incarnava invece colui che si poneva sopra i *nómoi*, fuori dalla comunità politica e dallo stesso consorzio umano (il tiranno come un licantropo) <sup>30</sup>, come immaginare una dualità più irriducibile? Ma come spiegare, allora, la presenza ricorrente, quasi ossessiva, del tema tirannico nel teatro del V secolo, e in particolare nelle tragedie di Sofocle <sup>31</sup>, se non immaginando

<sup>27</sup> Un'articolazione semantica destinata a dilatarsi ulteriormente quando, intercettando i diversi possibili significati di *dēmos*, venne a coniarsi la parola *demokratía* (a quanto ci consta, ben dopo le riforme di Clistene a cui solitamente è ricondotta l'introduzione del regime designato con quel termine). Ho più volte insistito su questo punto: cfr. almeno E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 83 ss., ove bibl., e ora *Nómoi e dualità tragiche. Un seminario su Antigone*, in *SDHI* 80 (2014) 500 e nt. 149 ove altra bibl.

<sup>28</sup> Il riferimento, d'obbligo, è a N. LORAU, *La città divisa* cit. spec. 70 ss. (entro un paragrafo dal titolo già significativo: «uno si divide in due»).

<sup>29</sup> Le «due più grandi paure della polis classica», entrambe riconoscibili nell'immagine di Atteone sbranato dai propri cani, secondo la suggestiva lettura proposta da G. CARILLO, *Atteone o della democrazia*, Napoli 2007, spec. 12.

<sup>30</sup> Secondo un motivo particolarmente evidente in Platone (di cui si veda soprattutto *Repubblica* 8.565d-e e 10.619b-c, su cui cfr. almeno le penetranti disamine di D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 65 ss. e G. CARILLO, *Atteone o della democrazia* cit. spec. 96 ss.), ma dalla circolazione assai più ampia, in cui mutano immagini e metafore ma rimane attestata, per il tiranno, una «edacità bestiale, senza regole, che può sfociare direttamente o indirettamente perfino nell'antropofagia»: per una ricognizione delle fonti più significative cfr. C. CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996, spec. 213 ss. (sue anche le parole citate).

<sup>31</sup> Sul punto, per tutti, G. UGOLINI, *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia*

che i suoi vari Edipo e Creonte portassero in scena lo scarto torbido e tuttavia irriducibile di un potere che si voleva posto «in mezzo al popolo», ma tratteneva pur sempre la sopraffazione anomica del polo contrapposto, del dispotismo (di nuovo Asia *versus* Grecia) negato e superato nell'unità politica cittadina (l'autentico «universale» dell'uomo greco), eppure mai completamente rimosso?

Per non parlare – ma qui il discorso ci porterebbe davvero troppo lontano – della «invenzione» dell'anima (con la sua «opposizione polare con la corporeità»), che ad esempio Vegetti riconduce a quel «puritanesimo religioso e misticheggiante» (orfico-pitagorico) che dette vita, contro il modello omerico (ove ben diverso era il significato di *psyché* e *sôma*)<sup>32</sup>, a «un nucleo forte di unificazione della soggettività, che al tempo stesso agiva come un dispositivo di scissione dell'individuo»<sup>33</sup>. O per non parlare, ancora, dei regimi identitari dei personaggi tragici, costantemente destabilizzati dalle scissioni, duplicità e rifrazioni che li interessano e quasi avvolgono: fratelli che sdoppiano i padri e si annientano a vicenda; nemici che si rispecchiano l'uno nell'altro, replicandosi nel tempo; contaminazioni miasmiche che percorrono le generazioni comprimendo le responsabilità individuali – insomma, le architetture «a dittico» e l'ossessione del duale<sup>34</sup> che sono state riconosciute soprattutto nelle saghe dedicate alle case degli Atridi e dei Labdacidi.

2. – E con gli individui – sempre ammesso (e nient'affatto concesso) che questo termine sia legittimamente utilizzabile per designare i singoli esseri umani di ogni età – veniamo a quello che Roberto, fin dalle prime pagine, indica come «l'operatore semantico e il perno di rotazione» di

*classica*, Roma 2000, 113 ss. Posso ora rinviare anche a E. STOLFI, *Nómoi e dualità tragiche* cit. 494 ss., ove altra bibl.

<sup>32</sup> Come noto, nell'*Iliade* e nell'*Odissea* *psyché* compare essenzialmente nel senso di anima-respiro, di quanto cioè tiene in vita un uomo (così, per tutti, B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. Torino 1963, 13 ss., spec. 28 e R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, tr. it. Milano 2002<sup>2</sup>, 121 ss.), laddove *sôma* assume l'accezione di «corpo di un morto» (cfr. di nuovo B. SNELL, *La cultura greca* cit. spec. 24, nonché ora E. STOLFI, *Nómoi e dualità tragiche* cit. 502 e nt. 161, ove altra bibl.).

<sup>33</sup> Così M. VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari 1995, 44 s.

<sup>34</sup> Si vedano, con particolare (ma non esclusivo) riguardo all'*Antigone* sofoclea, G. STEINER, *Le Antigoni* cit. 198, 132, 237 ss.; R. NICOLAI, *Antigone allo specchio*, in *Antigone e le Antigoni. Storia forme fortuna di un mito*, a cura di A.M. Belardinelli, G. Greco, Milano 2010, spec. 183; L. BRUZZESE, *Dai Sette contro Tebe di Eschilo all'Antigone di Sofocle: la dualità nel mito dei Labdacidi*, in *Antigone e le Antigoni* cit. 190 ss.; D. SUSANETTI, *Commento*, in *Sofocle, Antigone. Introduzione, traduzione e commento* di D. Susanetti, Roma 2012, 156 s.; E. STOLFI, *Nómoi e dualità tragiche* cit. spec. 490 s., ove altra bibl.

tutta l'ermeneutica della teologia politica<sup>35</sup>, ossia la categoria (o, ancor meglio, il «dispositivo») della persona. Sul punto, come ricordato, ho avuto più volte occasione di confrontarmi<sup>36</sup>, in un dialogo assolutamente impari, col nostro autore, e oggi non posso che confermare il debito contratto con la sua analisi, in grado di aprire anche all'indagine propriamente storiografica spazi davvero rilevanti. Particolarmente felice trovo in particolare l'adozione di una terminologia foucaultiana («dispositif»)<sup>37</sup>, in quanto idonea a marcare la peculiarità della nostra nozione: non un semplice concetto descrittivo, ma un meccanismo ideale con funzione performativa, in grado cioè di incidere sul reale e operarne trasformazioni, così da dar vita, al tempo stesso, a soggettivazione e assoggettamento (come noto, lo stesso soggetto, nella prospettiva di Michel Foucault si rivelava nient'altro che, appunto, «un dispositivo, un congegno agito dal potere»)<sup>38</sup>.

Proprio nel nesso fra personalità e soggettività, anche in campo giuridico, mi sembra che Esposito approdi ora a considerazioni ulteriori (e a mio avviso ancor più persuasive) rispetto all'impostazione seguita in *Terza persona*. Da parte mia avevo infatti sempre pienamente aderito ai suoi dubbi circa l'idoneità della persona – da Roma ai dibattiti cristologici e trinitari fino ai recenti successi (teorici) di questa categoria – a cogliere e salvaguardare l'integrità dell'essere umano, non afferrato nella sua pienezza anche biologica (o forse dovremmo dire «zoologica»)<sup>39</sup>, persuaso che, piuttosto, l'originaria semantica della parola latina non fosse stata mai pienamente oscurata dalle successive stratificazioni di senso (in questa logica, non solo a Roma, come scrive ora Esposito<sup>40</sup>, persona «resta sempre ... una maschera ... che non coincide mai con il corpo vivente cui inerisce»).

Ed ero ben pronto a riconoscere in questa prestazione antica un prodotto dell'elaborazione giuridica, a carattere formale, tipicamente romana, destinato a configgersi come una scheggia sin nel corpo delle

<sup>35</sup> Così R. ESPOSITO, *Due* cit. 7.

<sup>36</sup> *Supra* § 1 nt. 6.

<sup>37</sup> Su cui, per tutti, M. CACCIARI, F. RELLA, M. TAFURI, G. TEYSSOT, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977; G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo*, tr. it. Napoli 2007 (ed. or. 1989; poi anche in *A partire da Foucault. Studi su potere e soggettività*, a cura di A. Grillo, Palermo 1994, 158 ss.); G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, Roma 2006.

<sup>38</sup> Così F. RELLA, *Introduzione*, in M. CACCIARI, F. RELLA, M. TAFURI, G. TEYSSOT, *Il dispositivo Foucault* cit. 8. Ma si tratta di uno snodo assolutamente nevralgico nell'approccio foucaultiano, ampiamente analizzato nel dibattito più recente: ne ho ricostruito alcuni profili (e un essenziale quadro bibliografico) in *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 17 ss., e ora in *Padroni e schiavi: i dispositivi del potere* cit. spec. § 3.

<sup>39</sup> Atteso il diverso (anche se tutt'altro che univoco) campo semantico della *zoé* greca, ove contrapposta a *bios*: per qualche indicazione di fonti e letteratura posso rinviare ancora a E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 102 ss. e nt. 34 s. Rimane fondamentale, su questi temi, K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, tr. it. Milano 1993, 17 ss.

<sup>40</sup> In *Due* cit. 9.

costruzioni più recenti. Solo che, accanto all'incidenza di lungo periodo e alla continuità di fondo degli effetti performativi innescati dalla persona, la formazione di storico mi induceva a marcare anche un forte tratto di discontinuità, colto nella non lieve innovazione semantica introdotta con la modernità, laddove la qualifica di persona veniva a intercettare la costruzione di una soggettività giuridica in senso forte – un individuo posto al centro del mondo (non solo giuridico) e inteso come necessariamente dotato di un crescente corredo di diritti, da proteggere anche dall'ingerenza di una soggettività pubblica, parimenti inedita, incarnata dallo Stato moderno.

Qui appunto mi sembrava (e sostanzialmente mi sembra ancora) da individuare una cesura netta: nel momento in cui il sintagma *subiectum iuris* va incontro a una illuminante «eterogenesi di significato»<sup>41</sup> (su cui si sofferma anche Roberto, sia pure posticipandone sensibilmente la pienezza di effetti, che a suo avviso si dispiegherebbero in pieno solo con Kant)<sup>42</sup>, ma anche nel momento in cui, di riflesso, l'assegnazione della qualifica di persona non si risolve più nella semplice attribuzione di una funzione giuridica (come di libero o schiavo, secondo la *summa divisio* gaiana su cui tornerò)<sup>43</sup>, ma veicola necessariamente il riconoscimento di diritti – il che vale per (tutti) gli uomini non meno che per altre entità, come in particolare testimonia la vicenda della «persona giuridica», la sua collocazione nelle grandi sistemazioni giuridiche messe a punto soprattutto da Savigny in poi, e quindi la sua rilettura kelseniana, in certo senso totalizzante (in quanto ogni persona, anche umana, è sempre, essenzialmente, una «persona giuridica»)<sup>44</sup>.

Eppure, come accennavo, proprio in merito al rapporto fra persona e soggetto, in quest'ultimo libro di Esposito vengono offerti spunti nuovi e davvero interessanti, tesi a valorizzare la struttura binaria che connota

<sup>41</sup> Davvero «dal valore epocale», come ho cercato di illustrare in *Il diritto, la genealogia, la storia* cit. 158 ss., ove bibl.

<sup>42</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due* cit. 112, 130.

<sup>43</sup> Alla fine di queste mie brevi considerazioni.

<sup>44</sup> Ad avviso di Kelsen la nozione di «persona», al pari di quella di «soggetto di diritto», doveva essere considerata «soltanto un artificio del pensiero», da non identificare affatto con l'uomo, il quale «non è un concetto giuridico, ma un concetto biologico-psicologico, non esprime nessuna unità data per il diritto»: in questi termini H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, tr. it. Torino 1951, 56 ss., spec. 64. Ma già in Hobbes emergeva la persuasione che la *persona naturalis* non fosse meno «costruita» della *persona ficta*, in quanto entrambe costituirebbero l'esito di «criteri artificiali di attribuzione delle azioni ai soggetti»: così A. AMENDOLA, *Persona e soggetto giuridico nello stato di prevenzione*, in *Filosofia Politica* 21 (2007) 414. Parla della «persona fisica» come «ossimoro» C.M. MAZZONI, *Il corpo nascosto dei giuristi*, in *Per uno statuto del corpo*, a cura di C.M. Mazzoni, Milano 2008, 140. Circa l'idea che la persona costituisca un «doppio giuridico che consente a ciascuno di muoversi anche nel mondo reale come se nulla lo distinguesse dagli altri», S. RODOTÀ, R. ESPOSITO, *La maschera della persona*, in *Impersonale* cit. 177 (e già S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, Napoli 2007, 8).

anche la seconda nozione, e che appare «riconoscibile appieno soltanto attraverso il confronto della genealogia filosofica con quella, giuridica e teologica, della persona»<sup>45</sup>, che in entrambi quei settori fu caratterizzata appunto da «una comune tendenza allo sdoppiamento, o al raddoppiamento, delle entità» cui riferirsi<sup>46</sup>. La stessa esperienza (anche moderna) della soggettività è dunque ascrivibile alla medesima logica del «dispositivo», secondo la quale «per costituirsi “soggetto” bisogna essere *subiectus*, assoggettato ad altri o a se stesso»<sup>47</sup>. In questa prospettiva la saldatura sei-settecentesca cui facevo riferimento, più che recidere la continuità con le radici antiche della persona, ne rivela e amplifica il senso più profondo, lo adegua alla nuova antropologia (anche) giuridica ma ne conserva il nucleo saliente, trattenendone in sé quasi un'eccedenza o uno scarto (in forma «infrastorica», come altrove scrive Roberto)<sup>48</sup>, che ancora una volta evoca la risorgenza perturbante dell'arcaico.

E tuttavia, se da un punto di vista propriamente speculativo queste riflessioni risultano estremamente suggestive e offrono un rilevante contributo critico anche ai cultori di storia giuridica o di diritto positivo impegnati coi temi della personalità e della soggettività, non credo di riconsegnarmi alle guardie confinarie di cui inizialmente dicevo, se insisto nel segnalare il rischio di alcuni anacronismi (che possono quindi determinare una lettura non sempre convincente dell'assetto antico da cui in modo tanto pregnante prende avvio il discorso del nostro autore). Accanto alle persistenze di lungo termine, e ai tratti fondanti che si occultano e poi riaffiorano, «rivelati» (in duplice senso) dall'impiego della medesima terminologia o da sintomatici echi etimologici, continuo infatti a scorgere anche fondamentali cesure e alterità.

Nel fare emergere questa distanza mi sembra decisivo, in particolare (e ancora una volta), il tema della schiavitù, e soprattutto il suo richiamo

<sup>45</sup> Così R. ESPOSITO, *Due* cit. 111.

<sup>46</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due* cit. 109.

<sup>47</sup> Così ancora R. ESPOSITO, *Due* cit. 114.

<sup>48</sup> Nel ripercorrere le modalità in cui il mito veniva affrontato nel cinema pasoliniano: ossia non «in chiave antistorica, ma piuttosto metastorica o, semmai, infrastorica, nel senso specifico che è incastonato, come una scheggia arcaica, all'interno della storia» (così R. ESPOSITO, *Pensiero vivente* cit. 200, che significativamente si esprime [p. 238] in termini non troppo difforni a proposito della nozione agambeniana di origine: «piuttosto che ... dissolta nel processo che ne deriva, ne costituisce il segreto punto di resistenza – come una scheggia arcaica conficcata nella contemporaneità, destinata nello stesso tempo a complicarla e a esplicitarla nel suo significato più riposto»). In un ordine problematico distinto ma vicino, si veda anche l'elegante rilettura, da parte del nostro autore (in *L'itinerario di ricerca* cit. 359 s.), circa le modalità ricostruttive con cui, a mia volta, cercavo di sottrarre il lavoro di storico dei diritti antichi all'usuale e perentoria alternativa fra continuità e discontinuità (importanti, nella medesima prospettiva, anche le considerazioni di P. COSTA, *Rec.* a E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia* cit., in *QF*. 41 [2012] 803 ss.).



nel noto brano gaiano<sup>49</sup> relativo alla *summa divisio de iure personarum* (e non semplicemente *personarum*)<sup>50</sup>. Confesso di trovare ancora affascinante (come sempre), ma poco convincente sul piano della plausibilità storica, la lettura che ne fornisce Esposito, secondo il quale la distinzione opererebbe «l'inclusione formale della parte esclusa di fatto»<sup>51</sup>.

Ma esclusa da cosa? – mi chiedo. Da una dimensione della persona contraddistinta dalla titolarità di diritti attribuibile (pur senza, in quel contesto, alcuna specifica e unitaria teorizzazione in tal senso) ai soggetti liberi (ma anche necessariamente *sui iuris*, secondo un'articolazione introdotta solo più tardi)? Ma non è questo un modo per applicare al mondo antico una configurazione della persona che abbiamo individuato solo nella modernità? Se *persona* è essenzialmente maschera – funzione e ruolo sulla scena del diritto – ricondurre sotto tale categoria i *servi*, per quanto integralmente *subiecti* e mai soggetti (il che peraltro, soprattutto nello spazio dei commerci, neppure è sempre del tutto vero)<sup>52</sup>, non costituisce necessariamente, a mio avviso, alcun paradosso. Non diversamente, cogliere negli schiavi una natura, al tempo stesso, di persone e di non persone<sup>53</sup> o parlare di ossimoro per locuzioni quali *persona servi* o *persona servilis*<sup>54</sup>, mi sembra abbia un senso solo tramite una retroproiezione di logiche lontane millenni.

È questo un prezzo inevitabile da pagare al dialogo tra discipline e alla contaminazione dei lessici specialistici di cui dicevo in apertura? Non lo escludo. Ma certo tutto ciò non oscura minimamente la ricchezza degli stimoli che anche lo storico dei diritti antichi trae dal lavoro di Roberto, né tantomeno il privilegio che è per me, personalmente (è il caso di dirlo!), continuare a confrontarmi con lui su questi argomenti.

EMANUELE STOLFI

Univ. Siena

emanuele.stolfi@unisi.it

<sup>49</sup> *Inst.* 1.9.

<sup>50</sup> Secondo un'opzione espressiva su cui opportunamente si è soffermato soprattutto R. QUADRATO, *La persona in Gaio. Il problema dello schiavo*, in *Iura* 37 (1986), ora in *Gaius dixit. La voce di un giurista di frontiera*, Bari 2010, spec. 32 s. In merito alla rimediazione condotta in età moderna, in particolare da Vinnius, attorno all'analoga formulazione rinvenibile nelle *Institutiones* giustiniane (1.3 pr.), per tutti, C. BERSANI, *Appunti su servaggio e formazione del concetto di persona in età moderna: il Tractatus de servitute personali di Johann Hermann Stamm*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 22 (2011) 255 ss. (e già *Nonnulla distinctio. Status et ceti nel secolo d'oro delle province unite*, Roma 2009, 33 ss.).

<sup>51</sup> Così R. ESPOSITO, *Due* cit. 98.

<sup>52</sup> Con le peculiari declinazioni della soggettività che ciò comporta, e che di recente ho tentato di sottoporre a una lettura di stampo dichiaratamente foucaultiano: cfr. E. STOLFI, *Padroni e schiavi: i dispositivi del potere* cit. spec. § 3.

<sup>53</sup> Come leggiamo in R. ESPOSITO, *Due* cit. 99.

<sup>54</sup> Così R. ESPOSITO, *Due* cit. 97 s.

PERSONA E DIRITTO ROMANO NEL *DUE* DI ROBERTO ESPOSITO

1. – Tra i meriti che vanno riconosciuti a Roberto Esposito vi è anche quello, a mio avviso tutt'altro che secondario, di aver riportato al centro del dibattito teorico internazionale il diritto romano: anzi, se si considera che non sono pochi i pensatori che da qualche tempo vi attengono a piene mani in ricerche non sempre accompagnate dall'interesse all'approfondita ricostruzione storico-giuridica, il diritto romano quale emerge da una sapiente lettura critica delle fonti, aiutata dalla conoscenza della dottrina accumulatasi al loro riguardo.

In molte sue opere, infatti, egli ne rievoca momenti essenziali, convinto, e a ragione, che contribuiscano a spiegare tratti costitutivi dell'Occidente, che continuano a connotare la società in cui viviamo. E non fa certo eccezione il libro di cui oggi andiamo discutendo. Pagine dense e penetranti di *Due* sono invero dedicate alla nozione di persona risultante dalla giurisprudenza classica, per tacere di altre, non meno illuminanti, volte a scrutare il *nexum*.

Il motivo che spinge l'autore a soffermarsi sul tema della persona, anche interno all'ordinamento romano, è chiarito già nell'Introduzione del volume. Se «la macchina della teologia politica», richiamata nel sottotitolo, è in funzione da secoli e secoli, protesa a separare ciò che dichiara di unire e a unificare ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra (p. 5), ciò dipende dal parallelo operare di quell'ulteriore dispositivo costituito dalla categoria di persona (p. 7). E invero, come bene mette in luce Adriano Ardivino presentando il *Dialogo sulla teologia politica* tra Cacciari ed Esposito pubblicato nel secondo fascicolo del 2014 di *MicroMega*, per il nostro la stessa teologia politica è non già «un concetto in senso stretto» o «un evento storico concreto», ma un dispositivo, «ossia una rete di elementi eterogenei ... che produce dinamiche molto specifiche ed è a tutti gli effetti un orizzonte da cui occorre definitivamente fuoruscire, storicamente e concettualmente».

Segnata da un'intima antinomia, la categoria in questione, ricorda un Esposito proficuamente attento al piano, genealogico, della formazione delle idee, rappresenta «il luogo di incrocio originario tra religione cristiana e diritto romano»: al punto che gli interpreti sono ancora divisi circa la precedenza storica tra i due paradigmi (p. 8). Ma che sia stato il lessico giuridico a influenzare la dogmatica cristiana oppure questa ad anticipare quello, continua l'autore, rimane assodato il transito, lessicale e concettuale, che fin dall'inizio si determina tra i due ambiti: se solo a contatto con l'elaborazione giuridica romana la nozione cristiana di persona trova quella coerenza che ne salda lo statuto dogmatico, quest'ultimo agisce a sua volta su quella, modificandone progressivamente il significato (ancora p. 8). Comunque siano andate le cose in sede storica, ciò che colpisce,

conclude sul punto Esposito, è una sorta di corrispondenza, o almeno di risonanza, che, nonostante le profondissime difformità di contesto, collega le due categorie. Sia la persona giuridica romana che quella, teologica, cristiana «legano unità e separazione in un nesso produttivo di determinati effetti» (sempre p. 8).

Prescindendo dalla seconda, rispetto alla prima il filosofo osserva che, stando alla *summa divisio* di Gaio, la persona giuridica «costituisce la categoria generale all'interno della quale risultano incluse tutte le altre, di rango decrescente, fino a quella, priva di ogni prerogativa personale, dello schiavo. In questo modo, lungo una catena di subordinazioni concatenate, lo statuto di persona diventa l'operatore di una depersonalizzazione che arriva a spingere un certo tipo di uomo nel regime della cosa» (p. 9). Del resto, prosegue Esposito, la qualifica di persona, a Roma, resta sempre una funzione – o, secondo l'etimo del termine, una maschera –, che non coincide mai con il corpo vivente cui inerisce. E questa dualità, all'interno dell'unità, connota l'intero ordine giuridico di matrice romana allorché, con il passaggio alla stagione moderna, esso transita da un lessico oggettivistico a uno soggettivistico: dal momento che anche l'idea di soggetto – per come si forma tra Leibniz e Kant – sperimenta lo stesso sdoppiamento, evidentemente trasposto dal piano giuridico a quello filosofico. Così il nesso tra unità e separazione, che nel diritto romano taglia il genere umano secondo soglie di sudditanza, si riproduce all'interno del singolo individuo, «diviso in due parti asimmetriche, una propriamente personale, di tipo razionale e volontaria, e l'altra di carattere corporeo, assimilata di fatto al regime animale». E in tal modo si ricompone quella connessione antinomica tra politica, diritto e teologia destinata a segnare l'intera storia postcristiana con gli esiti escludenti già segnalati (di nuovo p. 9).

2. – Proprio al pensiero giuridico romano si deve dunque ascrivere, a detta di Esposito, quella che Daniela Calabrò, richiamandosi alla sua traiettoria speculativa in un saggio leggibile nel volume del 2012 intitolato *A lezione da R. Esposito. Comunità e biopolitica*, ha definito come «la trappola metafisica della persona», in quanto «dispositivo che mira a separare l'essere vivente da se stesso» (p. 121), per giunta capace di includere ciò che esclude, essendo l'incluso che risulta escluso – e il rinvio è ovviamente allo schiavo – quello che dà senso all'incluso destinato a rimanere tale – vale a dire al libero –.

Ma esaminiamo più nel dettaglio il discorso snodato al proposito dal filosofo, iniziando dalla frattura tra soggettività biologica e soggettività giuridica sottesa alla nozione di persona.

Dei giuristi romani, egli afferma, è la propensione a dissociare con la massima nettezza «l'individuo concreto dal ruolo che il medesimo ha

sulla scena del diritto» ricorrendo appunto all'idea di persona. Attraverso questa, riesce a loro di separare la realtà fisica e psichica del singolo uomo dalla sua identità giuridica, in quanto tale priva di uno statuto ontologico. Parlare di persona, secondo i *prudentes*, significa appellarsi a «un artefatto tecnico che non solo non coincide con un dato essere vivente ma lo sdoppia in due piani differenti, al punto di potersi riferire a più individui o far sì che un unico individuo possa assumere diverse persone. Ciò – il fatto di inerire a una classe generale di esseri umani, anziché a un certo soggetto – implica che la qualifica personale, piuttosto che conferire un'identità permanente, sia continuamente modificabile in base a un incremento o un decremento di *status*». E non è certo un caso se i canonisti e commentatori medioevali, allargando vieppiù lo scarto tra singolo individuo e persona, arriveranno a utilizzare questo vocabolo anche per designare soggetti collettivi come università e collegi, formulando la teoria della persona *ficta*, «cioè non esistente di per se stessa ma costruita mediante un puro atto mentale». Lungo una direttrice sempre più astratta, la persona, che generalmente ha un corpo vivente come sostrato, può rappresentare anche un ente non umano: come ancor oggi rappresenta sulla scia di un modello che ha valicato l'antico regime (p. 109).

Aiuta a comprendere appieno il pensiero di Esposito un brano tratto da un suo lavoro del 2014, dal titolo eloquente: *Le persone e le cose*, che riferisco testualmente. «È noto che l'etimologia greca del termine [persona] rimanda alla maschera teatrale, poggiata sul volto dell'attore, ma proprio perciò mai coincidente con esso. Lo stesso personaggio è sempre diverso dall'attore che di volta in volta lo interpreta. È come se il diritto riproducesse questo elemento di duplicità, di doppiezza, all'interno dell'uomo. Persona non è l'uomo in quanto tale, ma soltanto il suo *status* giuridico, che varia in base ai rapporti di forza con gli altri uomini – non a caso i romani, alludendo al proprio ruolo, usavano la locuzione *personam habere*. Persona non si è, ma si ha, come una facoltà che, proprio perciò, si può anche perdere. Ecco perché, diversamente da quanto comunemente si suppone, il paradigma di persona produce non un'unione ma una separazione. Esso separa non solo gli uni dagli altri, secondo determinati ruoli sociali, ma anche il singolo individuo dalla propria entità biologica. Egli, essendo altro dalla maschera che indossa, è sempre esposto a una possibile depersonalizzazione, definita *capitis deminutio*, che può arrivare fino alla completa perdita di identità personale. Si potrebbe dire che la categoria di persona è ciò che rende una parte del genere umano, ma anche di ogni uomo, soggetta all'altra» (p. 14).

Quel che mi sembra di poter dire, a margine della riflessione di Esposito di cui ho testé dato conto, è che l'ordinamento romano in effetti fatica ad attribuire in via automatica situazione giuridiche soggettive,

che oggi qualificheremmo in termini di diritti e doveri, all'individuo in quanto tale, in quanto cioè nato e dotato di un corpo vitale, preferendo riconnetterle, in modo differenziato, ai molteplici *status* che esso prevede, disciplinando scrupolosamente i presupposti richiesti per la relativa spettanza: come scrive Esposito in *Due*, ci vorranno non pochi secoli, chiusa la lunga stagione di quell'ordinamento, perché ogni uomo, solo perché uomo, venga considerato portatore di diritti soggettivi, «in modo da sottrarre al sistema normativo la capacità di creare, o modificare, date situazioni giuridiche e di riservargli soltanto la funzione di tutelare diritti preesistenti, inerenti in quanto tali alla natura umana» (p. 111). E tuttavia è proprio nell'ordinamento in parola che il contenuto degli *status* in progresso di tempo si accresce positivamente, assicurando ai loro titolari una tutela maggiore nelle relazioni con gli altri, ancorché organi dell'apparato pubblico, grazie al ruolo giocato dal canone dell'*humanitas*, sul quale ritengo opportuno indugiare brevemente.

L'*humanitas* è, a livello sia terminologico sia semantico, una creazione autonoma dei romani. Neppure Atene e le altre *poleis* disponevano di un equivalente linguistico o concettuale: anche il vocabolo *philanthropia* ha infatti un'accezione più ristretta di quella propria di *humanitas*. La ragione di ciò, ossia «dell'assenza della parola *humanitas* dalla lingua e dal pensiero dei greci», spiega Hanna Arendt (alle pp. 79 s. di *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in *Verità e politica*, edito nel 2004), «sta nel fatto che essi, al contrario dei romani, non hanno mai creduto che l'uomo fosse l'essere supremo»: al punto che «Aristotele chiama tale credenza ... 'assurda'».

Ebbene, con il sostantivo *humanitas*, probabilmente coniato all'interno del circolo del giovane Scipione, console nel 147 a.C., nel quale la filosofia greca era coltivata accanto alla lingua e alla letteratura latina, si dava espressione, sotto l'impulso di talune correnti di pensiero riconducibili soprattutto a Panezio, a un sentimento forte: quello della dignità e sublimità che sono proprie dell'essere umano e lo pongono al di sopra di tutte le altre creature del mondo. L'*humanitas* coglie dunque il singolare valore dell'uomo, che lo obbliga a costruire la propria personalità, a educarsi sul piano culturale e morale, ma anche a rispettare e favorire lo sviluppo della personalità altrui. Per i romani, a partire dal torno di tempo indicato, solo chi avverte questo composito dovere e lo adempie nel concreto dell'esistenza, oltre a chiamarsi uomo, è veramente tale, appunto perché connotato dall'*humanitas*, e si contrappone così, secondo la precisazione di Martin Heidegger, all'*homo barbarus* (p. 41 della *Lettera sull'umanismo*, pubblicata nel 1995). Già nel teatro della metà iniziale del II secolo a. C., peraltro, comparivano riferimenti a ciò che è umano, nel significato proprio del nome astratto forse non ancora concepito. In Terenzio, per esempio, troviamo una celebre massima, cristallizzata al verso 77 dell'*Heautontimorumenos* (*Il punitore di se stesso*), che coglie il cuore

dell'ormai prossima o magari già inventata *humanitas*, messa in bocca al vecchio Cremete, il quale afferma «*homo sum: humani nihil a me alienum puto*». Come a dire che l'uomo rivendica a sé il potere e il dovere «di interessarsi ai problemi degli altri uomini, con un atteggiamento di solidarietà e condivisione» (attingo a R. Oniga, *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, 2009, p. 193).

Quello di *humanitas* è allora un concetto ampio, nel quale confluisce e prende respiro il codice di comportamento da sempre peculiare del cittadino romano, strutturato sui *mores* e informato alla *pietas*, alla *dignitas*, alla *gravitas* e all'*integritas*, e che si estende sino a comprendere il riguardo per gli altri, il porre a se stessi dei limiti, il non perseguire esclusivamente il proprio vantaggio, consapevoli che qualche cosa va lasciato al prossimo, l'attribuire ai terzi con cui si sia in particolari relazioni ciò che è conveniente secondo le esigenze dell'individualità di ciascuno. Ed è un concetto dotato di un'intensa forza costruttiva sul piano giuridico, che si dispiega fin dal suo enuclearsi, anche prima, quindi, dell'apparire della parola cui è sotteso: sebbene non sia particolarmente frequente il suo formale richiamo in seno alle argomentazioni che in età classica i giuristi e gli imperatori pongono a sostegno delle loro decisioni. L'influenza dell'idea di umanità sul diritto è «comprensiva e profonda», come sottolinea Fritz Schulz (in *I principii del diritto romano*, usciti nel 1946, a p. 166), il quale opportunamente aggiunge che nel campo giuridico «questa idea prende subito quell'atteggiamento caratteristicamente pratico, che la stacca una volta per tutte dalla nebulosa e utopistica speculazione greca»: essa, invero, non tende certo a «risolvere l'ordinamento giuridico in una fraternità generale», incidendo invece sui singoli ambiti in cui questo si articola in modo assai penetrante e comunque differenziato, «nella misura a ciascuno più confacente». E così, per proporre qualche esempio, nel settore della famiglia l'*humanitas* induceva un miglioramento della condizione della donna e la mitigazione del rigido rapporto potestativo tra genitori e figli; in tema di schiavitù assicurava qualche progresso nel trattamento dei *servi*; in materia negoziale favoriva il consolidarsi della direttiva che impone di non speculare sulle parole e sulle forme e di interpretare gli atti secondo il loro contenuto e l'effettiva intenzione delle parti; nell'area del diritto e del processo penale comportava un incremento delle garanzie dell'imputato, giudicato per lo più da un organo terzo rispetto a chi assumeva il ruolo di accusatore, un'accentuata limitazione dei casi di applicazione della pena di morte e l'osservanza del duplice principio della personalità della sanzione e della graduazione della medesima in relazione sia alle circostanze soggettive e oggettive del reato sia alla parte in esso avuta dal colpevole sia alla sua condotta anteriore e posteriore al fatto criminoso.

Ciò che è racchiuso nella parola *humanitas* riesce dunque a fungere da vero e proprio propulsore, non sempre sommerso, della crescita del

sistema: e non poteva essere diversamente, perché l'idea di *humanitas*, che trova il suo fondamento «nella natura razionale e libera dell'uomo, nella realtà dei rapporti fra gli esseri umani», come ha scritto Carlo Alberto Maschi (a p. 271 di *'Humanitas' come motivo giuridico*, in *Annali triestini*, XVIII, 1, 1948), implica la costante ricerca di soluzioni normative, ermeneutiche e attuative in linea con quanto reclama il suo stesso fondamento.

Con questo, beninteso, non intendo affatto asserire che l'*humanitas*, pur permeando di sé l'esperienza giuridica latamente intesa e informandone potentemente ancorché spesso latentemente il divenire, sia riuscita a sviluppare, anche solo tra i giuristi, una sensibilità tale da rendere almeno a loro percepibile la questione, in realtà tutta moderna, dei diritti umani. Già Mario Talamanca ammoniva a tenere ben distinte le teoriche relative a tali diritti, sconosciuti all'antichità, dalle riflessioni imperniate sull'*humanitas* che in questa circolavano, evitando così di equivocare «fra l'aspetto di un tipo di diritti – dei quali, anche nel presente, sono soggette a discussione ed a cautela l'individuazione e le modalità in cui, nella loro effettività, essi si presentano nella concreta fenomenologia giuridica – e quello dei valori che li sottendono, e che possono assumere anche altri modi di evidenziarsi in diversi contesti storici in cui l'operatività non ne è necessariamente correlata all'esistenza di 'diritti dell'uomo' come li intendiamo noi moderni» (la citazione è da p. 51 di *L'antichità e i 'diritti dell'uomo'*, in *Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a sua volta in *Atti dei Convegni lincei*, CLXXIV, 2001). Più recentemente Gianfranco Purpura (in *Brevi riflessioni sull'humanitas*, in *Annali del Dipartimento di storia del diritto dell'Università di Palermo*, LIII, 2009, pp. 296 ss.) si è espresso analogamente, prendendo posizione contro gli studiosi, come Bauman e Honoré, che proiettano anacronisticamente all'esperienza romana l'emergere di diritti soggettivi adeguatamente protetti sul piano giuridico e dunque qualificabili in termini di «human rights», dimentichi, a tacer d'altro, che quella dei *cives* era una società solcata da profonde diseguaglianze di *status* consacrate a livello normativo, per esempio tra liberi e schiavi, *patres familias* e individui assoggettati alla loro potestà, *honestiores* e *humiliores* e così via. E pure Mario Pani, nell'esaminare dettagliatamente quelle che gli sembrano prerogative della persona che la società romana rispetta configurandole come *iura* (alle pp. 75 ss. di *Il costituzionalismo di Roma antica*, apparso nel 2010), si astiene dal riportarle nella categoria dei diritti umani alla quale è solita riferirsi la dogmatica odierna.

Sono però convinto che, sebbene non abbia portato al riconoscimento di diritti umani nel senso tecnico della locuzione, il canone dell'*humanitas* abbia comunque contribuito efficacemente a elevare il livello di protezione giuridica connesso ai vari *status*. Certo, questi permangono, pur dopo l'avvento del cristianesimo, grazie al quale l'*humanitas* assume

progressivamente risvolti inediti, il più importante dei quali è costituito dall'impegno, gravante su ciascuno, di riconoscere e amare il figlio di Dio in ogni uomo: perfino se egli sia un nemico personale, affermerà Agostino, cui si debbono penetranti meditazioni in argomento. E invero, l'idea di Dio che la nuova religione propone, come è stato rilevato (da R. Oniga, a p. 202 del già citato *Contro la post-religione*), «non porta affatto a svilire la dignità dell'uomo, né la solidarietà umana, ma dà a questi valori una universalità, una pienezza e una profondità etica impensabili nel mondo pagano». Ma, pur permanendo, gli *status*, per quanto precludano il riconoscimento diretto in capo all'uomo biologicamente considerato di situazioni giuridiche anche solo protettive del suo corpo, non ostacolano il riconoscimento che i loro titolari sono comunque tutti inclusi nella nozione di persona, che una capacità unificante dunque esprime, nonostante non sia in grado di cancellare la diversificazione di tutela giuridica conseguente al differente *status* in cui l'individuo versa.

Vero è, peraltro, che il corpo dell'uomo resta così sempre in secondo piano: protetto tanto o poco a seconda dello *status* della persona distinguibile sopra quel corpo. Ma è questo, credo, un esito necessitato dal modo di pensare dei giuristi, a sua volta necessitato dal modo di essere dell'ordinamento, fin dalle origini basato sugli *status*. Presenti nel sistema da tempo immemorabile, essi sbarravano ai *prudentes* una riflessione per così dire regressiva, orientata al recupero del soggetto in carne e ossa, che sarebbe sfociata in una mera descrizione del suo diverso ruolo nel mondo del diritto in dipendenza della diversa condizione giuridica in cui si fosse trovato; viceversa gli *status* non impedivano e anzi, tenuto conto della forza di astrazione propria di quegli stessi *prudentes*, perfino sollecitavano una meditazione che potremmo chiamare progressiva, che dagli *status* avanzasse verso una categoria superiore, quella di persona ovviamente, idonea a contenerli tutti. Costruita sul loro comune denominatore, essa presuppone dunque un uomo inteso come corpo vivente cui spetta, in base all'ordinamento romano, un qualche *status*, fosse anche quello, con ridottissime prerogative, dello schiavo.

Proprio l'uomo inteso come corpo vivente, d'altro canto, costituisce il referente primo e tendenzialmente nascosto della letteratura giuridica romana relativa al diritto delle persone: se egli non esce quasi mai allo scoperto ciò dipende dal fatto che l'applicazione dell'una o dell'altra regola propugnata dall'autore che si va leggendo in relazione a una qualche controversia circa quel diritto è normalmente giustificata in ragione dell'elemento idoneo a diversificare le persone tra loro, ossia dello *status*, mentre di rado chi scrive avverte l'esigenza di esplicitare che a godere di un particolare *status* è un individuo in carne e ossa. E quando quest'esigenza ricorreva, venendo per esempio in rilievo questioni attinenti alla nascita o alla morte dell'uomo, i giuristi le risolvevano affidandosi



al comune sapere in materia, senza offrire loro nozioni al proposito, elaborate in via autonoma o mutuate dall'arte medica. A dimostrazione, soggiungerei, della 'finitezza' del diritto romano, che, rispetto agli uomini, prende in considerazione solo corpi viventi, tali secondo il sentire generale, caricandoli di *status* che ne fanno persone.

Per quanto detto, escluderei invece che il corpo dell'uomo fosse *ab antiquo* considerato sacro e dunque appartenente agli dei, come ha vigorosamente sostenuto Jean-Pierre Baud, per il quale la giurisprudenza romana, per riappropriarsene surrettiziamente e poter così manipolare sotto il profilo giuridico la vita umana biologicamente intesa, avrebbe scientemente elaborato la categoria sovrastrutturale di persona (da leggere, dell'autore, è *Il caso della mano rubata. Una storia giuridica del corpo*, uscito nel 2003, specialmente alle pp. 28 ss.). Che quella giurisprudenza non abbia qualificato il corpo sotto il versante del diritto, includendolo espressamente tra le *res* o comunque assoggettandolo a una disciplina creata *ad hoc*, è vero. Ma ciò può spiegarsi in vario modo: anche pensando che il corpo, facendo tutt'uno con l'uomo titolare di uno *status*, si sentisse come necessario fruitore del correlativo regime.

3. – Ma torniamo a Esposito e segnatamente al discorso che egli concatena in *Due* riguardo alla *summa divisio de iure personarum* di Gaio, giungendo a ravvisarvi «il dispositivo che produce l'unità giuridica attraverso l'inclusione formale della parte esclusa di fatto», ovviamente rappresentata dagli schiavi (p. 98).

Prospettata nelle *Institutiones*, in 1.9, essa in effetti suddistingue tutti gli uomini in liberi e schiavi (*omnes homines aut liberi sunt aut servi*), peraltro senza specificare il carattere costitutivo degli uni e degli altri. Ma poiché degli schiavi sappiamo che appartengono a qualcuno, osserva Esposito, ne deriva che i liberi sono gli uomini che non appartengono a qualcuno. Il che, secondo il filosofo, vale a comprovare che «nel diritto romano la categoria positiva – quella di *liber* rispetto a *servus*, di *ingenuus* rispetto a *libertus* o di *sui iuris* rispetto ad *alieni iuris* – non è mai definita di per sé ma sempre per contrasto, o come residuo, rispetto alla connotazione negativa»: e così, appunto, «l'uomo libero ... è colui che *non* appartiene a un altro» ed «è *sui iuris* chi *non* è *alieni iuris*». Tutto questo, quindi, «indica che il negativo è al contempo incluso sul piano del senso – come ciò che dà rilievo positivo al suo contrario – ed escluso su quello delle attribuzioni qualitative». Ed è unicamente per la via additata che, secondo Esposito, «si intende la funzionalità dell'inserimento della condizione servile all'interno di un dispositivo, appunto della persona, che per altri versi la esclude, spingendola verso la dimensione impersonale della *res*» (pp. 98 s.).

Per lo studioso, dunque, la *summa divisio* di Gaio, al pari di ogni

altra *divisio* che segue a catena, come quella tra *sui iuris* e *alieni iuris*, non è volta a separare definitivamente classi diverse, essendo invece tesa ad articularle «in un'unità costituita da due parti asimmetriche, l'una sottomessa all'altra, tendente, in tal modo, a coincidere con il tutto». E così la figura dello schiavo «non appartiene completamente né all'ambito della persona né a quello della cosa ma alla zona indefinita che insieme le compone e le giustappone». In essa, a ben guardare, troviamo «un insieme di uomo e di cosa» ovvero una persona e una non-persona, dal momento che il *servus*, sottolinea ancora Esposito, non ha capacità patrimoniale, ma può agire in nome del padrone, arrivando talvolta ad amministrare parte del suo patrimonio; non può unirsi in matrimonio, ma può convivere *more uxorio* secondo l'istituto del *contubernium*; non può stare in giudizio, ma può testimoniare sotto tortura; e se ucciso non dal proprio *dominus*, l'omicida, ad arbitrio di quello, può essere incriminato per danno patrimoniale o per assassinio, a seconda che la vittima venga considerata cosa o persona (p. 99).

Ma se gli schiavi, aggiunge Esposito, erano «esseri umani ridotti al semplice statuto di cosa», anche molti altri individui, in quanto *alieni iuris*, vivevano in una dimensione soggettiva che slittava continuamente verso quella oggettiva. Si trattava di persone che, pur risultando catalogate dallo stesso Gaio nell'ambito dei liberi, soffrivano limitazioni talmente pesanti da poter essere avvicinate agli schiavi: «*uxores in matrimonio, filii in potestate, mulieres in manu, liberi in mancipio, addicti, nexi, auctorati, ducti*», scrive al riguardo lo studioso, «sono gruppi di esseri umani caratterizzati da capacità giuridica decrescente, fino a scivolare, di fatto, in uno stato molto prossimo a quello servile» (pp. 100 s.).

Senza addentrarmi nella selva di tutte le figure, liberi *sui iuris* e schiavi compresi, evocate da Esposito e dei relativi regimi, mi limito a osservare che la sua stessa esposizione finisce per corroborare quanto ho detto poc'anzi: e cioè che Gaio include gli schiavi tra le persone in quanto, al pari dei liberi, corpi viventi dotati di uno *status* riconosciuto dall'ordinamento, con una propria disciplina che prevedeva, in misura assai differenziata, l'attribuzione di situazioni giuridiche soggettive, favorevoli e non. A diversificare i liberi dagli schiavi valeva dunque il contenuto normativo del rispettivo *status*, mentre a unirli provvedeva il loro essere individui in carne e ossa titolari di uno *status*.

Nota peraltro, d'accordo con lo stesso Esposito, che il lettore di Gaio, messo di fronte alle due classi di liberi e schiavi, subito pensa, ieri come oggi, al tratto distintivo più evidente esibito dalla diversa normazione relativa all'una e all'altra: mentre i liberi non erano nel dominio di altri, gli schiavi lo erano. Si ha così l'impressione che la condizione di libero venga definita in negativo, mancandone una nozione in positivo. Ma è solo un'impressione, perché l'assenza, per il libero, di una soggezione

proprietary è non più che uno degli elementi integranti il suo statuto giuridico.

A questo punto si apre tuttavia una questione che a me pare interessante: quella concernente la risalenza della contrapposizione, pur interna alla categoria di persona, fra libero e schiavo. Mia convinzione è infatti che essa non sia affatto originaria e risenta non poco del suo antecedente storico, rappresentato dalla dicotomia fra *homo liber* e *homo sacer*: due individui accomunati dal loro essere corpi viventi appartenenti ad altri e divisi dalla diversità delle entità nella cui sfera giuridica si trovavano, rientrando il primo nell'area di influenza dell'aggregato sociale cittadino, il secondo nella zona d'incidenza di un qualche dio ugualmente cittadino. Cerco di spiegarmi meglio, non senza aver preliminarmente ricordato che l'ordinamento romano o, forse meglio, soprattutto se si ha riguardo alla società arcaica, il sistema giuridico-religioso romano comprendeva tanto la componente umana quanto quella divina, rispondenti entrambe alle sue regole.

L'aggettivo *liber* in origine designava l'appartenenza a un gruppo etnico, di per sé idonea a conferire un particolare statuto giuridico, attraverso una metafora di crescita vegetale, come ha chiarito Émile Benveniste. Nel capitolo del suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* dedicato all'uomo libero (leggibile alle pp. 247 ss. del primo volume dell'opera, pubblicata nel 2001), egli, dopo aver evidenziato la corrispondenza tra *liber* e l'aggettivo greco *eleutheros*, riconduce entrambi alla forma antica \*(e)leudheros, ricordando che la medesima si ritrova in una terza lingua, il venetico, il quale conosce una dea chiamata *Louzera*, nome il cui equivalente latino è *Libera*, relativo a una dea associata nel culto a *Liber*, in progresso di tempo identificato con *Bacchus*. Quanto alla radice \*leudh-, donde appunto provengono *liber* ed *eleutheros*, Benveniste osserva che essa dà *ljudu*, cioè popolo, e *ljudije*, ossia gente, nell'antico slavo; *liut* nell'antico alto-tedesco, *leod* nell'antico tedesco e *Leute* nel tedesco moderno, tutti per indicare la gente; e ancora *liudan*, per crescere, nel gotico; *rudh-* nel sanscrito e *rud-* nell'avestico per crescere, svilupparsi. All'apparenza dotati di significati inconciliabili, questi termini fra loro apparentati nella forma denotano invece un'insospettabile coerenza semantica, lumeggiata dallo stesso Benveniste. «Il got. *liudan*», rileva lo studioso, «significa 'crescere, spuntare' e si dice di una pianta che crescendo si completa». E poi questo verbo *liudan* «fornisce anche *laudi* 'figura' e *-laups* in composizione in *jugga-laups* alla lettera 'giovane di statura'; *sama-laups* 'che ha avuto la stessa crescita, uguale'. Così in indoiranico, sanscr. *rudh-*, avest. *rud- raod-* 'crescere' e il sostantivo avest. *raodah-* 'crescita, statura, figura'. Se ne può allora dedurre, sempre secondo Benveniste, «che l'idea della crescita completa, che porta alla statura e alla figura umana, abbia prodotto altrove una nozione collettiva come quella di 'stirpe', di 'gruppo di crescita', per

designare una frazione etnica, l'insieme di quelli che sono nati e che si sono sviluppati insieme. Il valore sociale di un sostantivo come *\*leudho-* ha potuto favorire il passaggio al senso di 'popolo' ... . E da questo sostantivo *\*leudho-* (o *\*leudhes-*) si deriva facilmente *\*(e)leudhero-* per qualificare l'appartenenza alla razza etnica, lo stato di 'uomo libero'. È dunque chiaro, conclude Benveniste, «che la nozione di 'libertà' si costituisce a partire dalla nozione socializzata di 'crescita', crescita di una categoria sociale, sviluppo di una comunità. Tutti quelli che sono usciti da questa 'matrice', da questo 'ceppo' hanno la qualità di *\*(e)leudheros*». Ed ecco, allora, che il dio *Liber* e l'aggettivo *liber* possono coesistere, senza che il nome del dio sia un'applicazione dell'aggettivo: il primo è infatti il dio della crescita e della vegetazione (ma, per vero, è pure «il dio dei *Liberalia* ..., momento sociale fondamentale per il popolo, dato che durante tale festa i giovani assumevano la toga virile entrando a far parte ufficialmente della comunità», come puntualizza A. A. Semoli, *'Liber', 'Libera' e \*'Louzera': le origini di un culto alla luce della comparazione indo-europea*, in *SMSR*, LXXI, 2005, p. 257), con l'avanzare del tempo connesso alla coltivazione della vigna (cfr. M. Perfigli, *'Indigitamenta'. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, 2004, pp. 69 ss.). E parimenti *Louzera*, nel venetico, è la dea della crescita e della vegetazione. Mentre *liber* o *eleutheros* è l'uomo libero nella città, prima ancora che libero da qualche cosa, come la malattia o la sofferenza, secondo un'altra accezione dell'uno e dell'altro aggettivo. D'altro canto, libero nella città l'uomo lo è proprio perché può vantare l'appartenenza al gruppo che dà vita alla città: appartenenza alla quale è connesso quel particolare statuto giuridico cui prima ho fatto cenno, implicante il godimento dei diritti riconosciuti dall'ordinamento della città stessa (tra i quali primaria importanza assumeva quello di proprietà: cfr. R. Pipes, *Proprietà e libertà*, 2008, pp. 180 ss.).

Orbene, all'*homo liber*, tale per la sua appartenenza al corpo sociale di Roma arcaica, ha riferimento una legge che la tradizione ascrive a Numa, la quale ne tutelava l'esistenza con questa previsione: *si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto* (Paul. Fest. *Verb. sign.*, s.v. *Parrici<di> quaestores*, ed. Lindsay, p. 247). Dunque, se qualcuno avesse procurato volontariamente la morte di un membro della comunità cittadina, ovvero di un *homo liber*, egli, secondo l'interpretazione più accreditata della clausola sanzionatoria, sarebbe dovuto essere parimenti ucciso. E ancora l'*homo liber*, nella sua primigenia accezione di individuo al quale è riconosciuta l'appartenenza alla collettività organizzata nel nome di Roma, troviamo al centro di una remota norma consuetudinaria, che a lui soltanto riservava la facoltà di tagliare i capelli del *flamen Dialis*, immagine vivente di Giove la cui istituzione è attribuita proprio a Numa. Già repertoriato in opere di alta cronologia che Aulo Gellio dichiara di aver consultato (*Noctes* 10.15.1-2), il precetto, secondo questo

scrittore, suonava così: *capillum Dialis nisi qui liber homo est non detondet* (*Noctes* 10.15.11).

Non *liber*, agli inizi della storia di Roma, quando la città era retta da un ordinamento che non contemplava l'istituto della schiavitù, era l'*homo sacer*: cioè il soggetto che, avendo tenuto una delle condotte vietate dall'ordinamento stesso in quanto avvertite dalla comunità come oltraggiose verso l'una o l'altra delle divinità presenti nello spazio della città, perdeva il legame di appartenenza ai suoi simili ed entrava nella sfera di dominio, anch'essa regolata dal diritto, della divinità offesa (peraltro non *liber* era anche, per C. Pelloso, *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*, 2008, pp. 145 ss., il *filius* oggetto del *mancipium* del *pater*, stante la sua appartenenza solo indiretta alla «comunità dei liberi cittadini», posto che tra i due individui «si frapponeva lo schermo dell'appartenenza al *pater*», peraltro «disintegrabile ... con l'articolato rito delle celebri tre vendite», e il *fur manifestus qui se telo defendit* ove vi fosse stata la *ploratio* del derubato, atteso che con questa egli sarebbe uscito dalla predetta comunità e passato alla sfera di appartenenza del derubato stesso).

Il risultato cui l'ordinamento mirava prevedendo il transito da *liber* a *sacer* per l'*homo* che si fosse macchiato di uno dei fatti cui ho accennato è intuitivo: l'immediata ricostituzione della *pax deorum*, cioè di quella relazione di amicizia tra la comunità e gli dei che assicurava alla prima serenità e prosperità, rotta in conseguenza del contegno di un *homo liber*. E invero, attraverso la sua separazione dal gruppo sociale, l'ordinamento sottraeva il gruppo stesso alle manifestazioni d'ira della divinità alla quale quell'*homo* aveva recato un'onta, così come mediante l'affidamento del medesimo a tale divinità ne convogliava in capo a costui le pulsioni di vendetta. Queste, d'altro canto, potevano spingere la divinità a incidere nel più vario modo sull'*homo sacer*, ormai indissolubilmente vincolato a lei: per esempio, turbandone l'equilibrio psicologico, perfino al punto da condurlo alla follia; oppure ingenerando nel suo corpo una qualche malattia; o ancora determinandone la morte, anche per suicidio o per opera di un *homo liber*. Il quale, esonerato dall'applicazione della legge di Numa sull'omicidio volontario perché relativa alla deliberata uccisione di un altro *homo liber* e non di un *homo sacer*, nemmeno diveniva a sua volta *sacer*, nonostante la sua intromissione in un rapporto di appartenenza che faceva capo a una divinità, avendo egli agito come esecutore della volontà della divinità stessa.

Naturalmente, in quanto già nella disponibilità di una divinità, l'*homo sacer* non poteva essere di nuovo devoluto a questa dagli *homines liberi* per mezzo di un sacrificio rituale: come puntualizza Festo, in un passo in cui rammenta che, secondo una norma dell'arcaico diritto concernente i rapporti tra uomini e dei (l'ancor oggi tanto discusso *fas*), non era consentito procedere all'immolazione dell'*homo sacer* (*Verb. sign.*, s.v. *Sacer mons*,

ed. Lindsay, p. 424). Solo la sua uccisione da parte di uno qualsiasi degli *homines liberi* era invero ammessa: come, avendo a parametro la disciplina sull'omicidio volontario introdotta da Numa, sottolinea lo stesso Festo, là dove scrive che *parricidi non damnatur* colui che *occidit l'homo sacer* (*Verb. sign.*, s.v. *Sacer mons*, ed. Lindsay, p. 424) e come ricorda ancora Macrobio, quando afferma che vi erano alcuni ai quali appariva sorprendente che per l'addietro fosse esistito il *ius* di uccidere l'*homo sacer*, considerato che da sempre era contrario al *fas* violare *cetera sacra*, ossia le altre cose sacre (*Sat.* 3.7.5).

È all'epoca della monarchia etrusca, quando in Roma prende piede la pratica della schiavitù e l'ordinamento della città inizia a dettare regole al suo riguardo, che la figura dell'*homo liber* si arricchisce di un nuovo antagonista: non *liber*, perché non appartenente alla collettività organizzata, è infatti non più il solo *sacer*, che si trova nel dominio di una divinità, ma anche il *servus*, che è in proprietà di un *liber*. E se costui, il *liber* cioè, nel corso del tempo sarà sempre rappresentato come l'opposto dello schiavo, il medesimo già durante l'età repubblicana cesserà invece di essere correlato per antitesi all'*homo sacer*, a causa del progressivo declino di questa tipologia normativa di individuo.

Dunque, *homo liber* e *homo sacer* rappresentano due archetipi dell'appartenenza, i quali sono andati progressivamente offuscandosi in esito a un riorientamento semantico della prima locuzione e di uno svuotamento di significato della seconda: come detto, con il riconoscimento giuridico della pratica della schiavitù l'*homo liber* diventa infatti l'*homo* che non è *servus* e non appartiene dunque ad un altro *homo*; e con il posteriore eclissarsi della figura dell'*homo sacer* questo sintagma finisce per designare un fossile di difficile decifrazione, come testimonia Macrobio, mentre l'aggettivo *sacer* starà a indicare univocamente ciò che è affidato e dunque appartiene agli dei e non può essere vulnerato dall'uomo, nemmeno in esecuzione di una presunta volontà ultraterrestre, di contro a ciò che è profano.

4. – Giunto al termine del mio intervento, desidero soltanto sottolineare la fecondità del pensiero di Esposito anche con riferimento al diritto romano. Grazie all'insolito approccio alla materia di cui egli è capace, testimoniato una volta di più in *Due*, vengono infatti a illuminarsi di una nuova luce contenuti fondamentali della stessa: il che incoraggia tutti noi a proseguire in indagini che, mettendo a nudo l'esperienza giuridica antica, contribuiscano, per merito di studiosi come lui, a rischiarare il presente e fors'anche perfino a immaginare il futuro.

LUIGI GAROFALO

## SOTTOMETTERE ASSIMILANDO

Un libro teoricamente denso, questo di Roberto Esposito, caratterizzato da una fitta tessitura, con tanti nodi come nei tappeti pregiati, e in grado di spaziare dalla filosofia alla politica e dalla teologia al diritto romano. Continua, innovando, la riflessione già condotta dall'autore in *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Torino, Einaudi, 2007).

L'intuizione di fondo che guida *Due* è che non riusciamo a smontare la macchina della teologia politica che «funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio del tutto». È difficile abbandonare questo schema in quanto siamo completamente immersi nel suo orizzonte, «non perché la porta d'ingresso sia sbarrata, ma perché l'abbiamo da tempo immemorabile varcata, prima che essa si richiudesse alle nostre spalle impedendoci di uscire». La sfida consiste, dunque, nel procurarsi uno sguardo esterno e nell'abbattere la prigione mentale, ormai invisibile, in cui la nostra civiltà ci ha rinchiusi. Un'impresa, in apparenza impossibile, simile a quella del barone di Münchhausen, che pretendeva di sollevarsi da terra tirandosi su con il codino.

Ma cosa è che ci vincola in maniera così stringente e come è possibile liberarsene? Essenzialmente, è la radicata concezione che l'uno assorbe la dualità degli opposti, sottoponendo un elemento all'altro (ad esempio dividendo l'uomo in anima e corpo e asservendo questo a quella o considerando la cultura europea come universale perché ha incluso in sé, separandosene, quella di altri popoli).

Con echi che ricordano la profezia di Foucault, secondo cui la dialettica hegeliana si riduce a una macronarrazione o a un mito destinato a sparire assieme all'*homo dialecticus*, «l'essere della partenza, del ritorno e del tempo, l'animale che perde la sua verità e la ritrova illuminata, l'estraneo a se stesso che ridiventa familiare», Esposito considera il pensiero di Hegel come una procedura di «assimilazione escludente» che rientra nella tradizione della teologia-politica e che funziona «precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra». Tale aspetto risulta per Esposito evidente soprattutto nel caso della filosofia della religione e in quello della filosofia della storia: «sostenere, come fa appunto Hegel, che il compito del cristianesimo sia appunto quello di includere al proprio interno ciò che esso ha storicamente superato, è il senso ultimo della teologia politica». Inglobare nell'unità la dualità, nell'identità l'alterità, ma subordinando il secondo elemento della coppia al primo, è il modo di procedere della dialettica hegeliana: «È quel fenomeno che egli, estendendolo all'intero corso della storia, descrive in termini di appropriazione dell'estraneo – della Persia da parte della Grecia, della Grecia da parte di Roma, della

latinità da parte del germanesimo. Facendo proprio ciò che intimamente è altro, quest'ultimo resta allo stesso tempo incluso e escluso – incluso perché incorporato nel nuovo organismo ed escluso perché «privato del suo contenuto, non più utilizzabile in quanto tale». Questa acuta interpretazione coglie bene le analogie della posizione hegeliana con quelle di una più ampia tradizione del pensiero occidentale, anche se, per non fare di ogni erba un fascio, occorrerebbe chiarire la specificità della posizione hegeliana, che non entra del tutto in questo schema.

Il dispositivo teologico-politico è riuscito ad imporsi soprattutto attraverso la categoria di persona, in cui confluiscono il diritto romano e la teologia cristiana. Infatti, è a partire dalla *summa divisio* di Gaio tra *persona* e *res* che si separano i liberi dagli schiavi, riducendoli a cosa pur senza escluderli dall'appartenenza a una comune umanità. Ed è nel dibattito dei primi secoli del cristianesimo sulla doppia natura di Gesù/Cristo – vero uomo e vero Dio – e nella faticosa formulazione del dogma trinitario (una sola sostanza in tre persone) che si cristallizza e domina l'inclusione oppositiva o l'opposizione includente.

Una parte del libro è consacrata alla ripresa della nozione paolina di *katechon* (contenuta nella Seconda lettera ai Tessalonicesi, 19, 2), la forza frenante che, trattenendo il male, impedisce però l'avvento della *parousia*, della seconda venuta di Cristo. Anche in questo caso, il bene contiene in sé il male che sottomette fino all'apocalisse. Da cosa deriva questa idea di invitare i fedeli ad attingere la salvezza evitando di scontrarsi con colui che Paolo definisce enigmaticamente l'*anomos*, l'Anticristo? Credo che, al di là delle dispute teologiche, bisognerebbe storicizzare maggiormente la funzione del *katechon*, nel senso di vederla come una risposta tattica di Paolo alle attese deluse dei cristiani, ai quali Gesù aveva predetto «verrò presto» (*erchomay tachy*): la *parousia* non si è ancora prodotta perché è frenata e ritardata dalle forze del male.

La proposta di Esposito (che ricorda per certi versi «la piccola porta attraverso la quale può entrare il Messia» di Walter Benjamin) è di conseguire una *parousia* senza apocalisse, una affermazione senza negazione, di spezzare cioè la subordinazione forzata del due all'uno e di fare coesistere quelli che appaiono ora come opposti.

Ciò è per lui possibile qualora ci si colleghi a una tradizione filosofica che, seppur minoritaria, attraversa l'Occidente da quasi mille anni, da quando Averroè scrisse il Grande commento al *De anima* di Aristotele. In esso il filosofo arabo sostiene che il pensiero in atto, l'intelletto attivo, non appartiene alla persona. In altri termini: come per il vedere qualcosa sono necessari gli occhi e gli oggetti, ma non si vede nulla se non c'è la luce, allo stesso modo gli uomini hanno in potenza la facoltà di pensare (l'intelletto passivo) e i concetti (*noemata*) pensabili, ma se manca l'intelletto attivo, la luce – quella che gli scolastici chiameranno *lux intellegibilis* – non



si riesce effettivamente a pensare. Questa luce non appartiene, tuttavia, all'individuo: simile alla luce del sole che continua a brillare anche quando il singolo muore, il pensiero è impersonale. Averroè – difeso da Dante e contrastato da San Tommaso – sostiene dunque la mortalità dell'anima e il carattere collettivo del pensiero, in ciò seguito, in diversi modi, da una serie di pensatori che Esposito opportunamente inquadra: Pomponazzi, Bruno, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Bergson, Deleuze.

Che Bruno e Spinoza seguano questa linea sembra pacifico. Meno scontato che lo sia Nietzsche, il quale in *Aurora* sostiene che il compito del filosofo consiste nel coltivare le conclusioni dei pensieri che germogliano spontaneamente dal grembo di quel «saggio ignoto» che è il corpo: «Spuntano in noi da giorni umidi e nuvolosi, dalla solitudine, da due parole, *conclusioni*, come fossero funghi: eccole arrivare un bel mattino, chissà da dove, e girano attorno lo sguardo per cercarci, con aria grigia e malcontenta. Guai al pensatore che non è il giardiniere, ma soltanto il terreno delle sue piante!». Meno ovvio è invece l'inserimento in questa genealogia dello Schelling delle *Lezioni di Stoccarda*, che parla dell'impersonalità dell'anima, o di Bergson, che mostra, attraverso la similitudine del cinema in cui il movimento è prodotto da fotogrammi fissi, come funzioni il dispositivo duale riportato all'unità: prima si fissano le astrazioni e poi si genera meccanicamente il movimento.

L'audace strada percorsa da Esposito è interessante e, in parte condivisibile, in quanto il pensiero, al pari della lingua, non appartiene al soggetto. Eppure, alla De Saussure, un ruolo bisognerebbe pur attribuirlo alla *parole*, all'elemento di specificità e di creatività di un individuo all'interno della *langue* impersonale di una comunità. Forse le cose sarebbero più perspicue se Esposito distinguesse tra pensiero (impersonale) e coscienza (personale) di chi pensa.

Il libro si conclude con una proposta su come uscire attualmente dal dispositivo includente-escludente in riferimento all'attuale crisi economico-finanziaria. Visto l'indebitamento diffuso con il nome di debito sovrano, da cui è impossibile uscire, si tratta di rovesciarne il senso: «Ciò è possibile solo in due modi – o facendo dell'insolubilità non più una dichiarazione di servitù ma un'opzione di libertà. Oppure socializzando il debito – rilanciando la domanda di beni socialmente utili con una modifica dell'attuale modello di sviluppo. Il debito, in questo caso, anziché scomparire, muterebbe segno, ricongiungendosi con quel *munus* [dono reciproco] comune – di ciascuno verso l'altro – cui rimanda il significato originario del termine *communitas*». Un programma, certo, auspicabile, ma che implica un mutamento radicale che non pare prossimo: anche qui c'è una forza frenante che trattiene l'avvento del meglio.

REMO BODEI

## TRE DOMANDE

1. – La filosofia italiana sta attraversando negli ultimi anni una stagione di particolare vivacità e freschezza, a differenza di altri campi delle scienze umane – la storiografia prima di tutto – dove il tratto dominante nei nostri studi più recenti sembra essere l'appannamento e la stanchezza, sia pure con qualche isolata eccezione.

In questa tendenza positiva della ricerca filosofica – non certo casuale, ma le cui spiegazioni ci porterebbero ora molto lontano – il lavoro di Roberto Esposito occupa a buon diritto un posto sempre più importante, da autentico protagonista. Qui vorrei brevemente discutere tre punti d'arrivo (provvisori) del suo percorso, che emergono tutti distintamente nel libro di cui stiamo parlando: la autocollocazione che Esposito propone per il proprio pensiero all'interno della storia della filosofia italiana, in particolare per quanto attiene al rapporto tra forme e vita; gli sviluppi di quella che potremmo chiamare con lui la filosofia dell'impersonale; e infine la decostruzione (da lui proposta) della macchina teologico-politica. In realtà, questi tre motivi si presentano sempre strettamente (e sistemicamente) intrecciati nella scrittura di Esposito: distinguerli presuppone comunque una certa forzatura interpretativa di cui mi scuso in anticipo, innanzitutto con l'autore. Ma spero almeno di ottenere qualche risultato dal punto di vista della chiarezza.

La filosofia italiana, innanzitutto. Per Esposito vi è in essa un carattere dominante di lungo periodo, almeno da Machiavelli in poi, che sta adesso riaffiorando con una certa forza: e questo riemergere determinerebbe una posizione privilegiata per il nostro pensiero, una sorta di «differenza italiana» tutta a nostro vantaggio. L'elemento in questione sarebbe costituito dalla vocazione specificamente «non nazionale» della nostra filosofia – «deterritorializzata», scrive Esposito in «Pensiero vivente» (Torino, 2010), sviluppando Deleuze – in grado di proiettare, proprio in ragione di questa sua posizione, una luce inconsueta sul quel rapporto fra politica, storia e vita che è alla base stessa della modernità dell'Occidente. E la novità si traduce, per Esposito, nella capacità di concettualizzare il conflitto – l'anima stessa della dialettica – secondo una logica di immanentizzazione dell'antagonismo (o di intrinseca conflittualità dell'ordine) altrove sconosciuta, e insieme di forte tensione con l'«originario» e con il «non storico» e di mondanizzazione del soggetto: il che permette di costruire un relazione tra forme e vita non fondata sulla contrapposizione, ma invece su una transizione fluida e continua da un polo all'altro.

È senza dubbio un quadro di illuminante suggestione. Ma che solleva credo, una domanda di una qualche importanza – che mi pongo non per smentire, ma per completare.

Mi chiedo cioè se cioè quell'operazione di scissione o isolamento delle forme, che Esposito vede giustamente come fondamento delle moderne filosofie europee (non italiane), destinata ad assegnare alle forme stesse una funzione dominante e ordinante rispetto alla materialità storico-naturale della vita, non sia in qualche modo collegata, o comunque riconducibile, proprio al carattere molto più «nazionale» e «territorializzato» di quel pensiero. Non sia, in altri termini, indissolubilmente connessa ai processi storici di costruzione e di consolidamento delle grandi statualità europee, e dunque non rimandi all'esistenza di una relazione stringente e obbligata tra forme e potenza, tra primato delle forme nella storia delle idee e delle istituzioni, e conquista della potenza sul terreno della politica, dell'economia, dell'espansione egemonica.

Nell'antichità greco-romana era accaduto senz'altro così. Già in Grecia, con il pensiero platonico, poi aristotelico – e la conseguente svolta metafisica (la separazione delle forme come fondativa di un'ontologia), che aveva emarginato il precedente approccio materialistico di Anassimandro e di Democrito – rispetto alla supremazia ellenica nell'est mediterraneo fra l'età di Pericle e quella di Alessandro. Ma poi, soprattutto, con Roma, dove un vincolo strettissimo (sebbene storiograficamente quasi del tutto ancora inesplorato) aveva legato l'inaudito accumulo di potenza imperiale alla nascita del primo diritto compiutamente formale nella storia dell'Occidente: chiudendo il mondo intero all'interno di una sola figura.

Mi chiedo perciò se invece la mancanza di questa scissione nel pensiero italiano, come ricostruito da Esposito, non debba essere considerata il segno di una strutturale incapacità a pensare il mondo in termini di potenza, e se questa assenza non sia, per così dire, la cifra della nostra modernità.

Tutto questo determina oggi per la filosofia italiana una posizione di vantaggio, come ritiene Esposito? Francamente non saprei. Certo, c'è bisogno oggi di costruire un nuovo rapporto tra forme e vita, che sappia andar oltre i vecchi paradigmi ereditati dalla nostra tradizione. Ed è certamente vero che questo ci fa interrogare come mai finora era accaduto su alcuni elementi cruciali della modernità dell'Occidente: lo Stato nel suo ruolo e nella sua configurazione; lo statuto dell'individuo e dei suoi diritti primari; i modelli fondamentali di libertà e di eguaglianza; l'onnipotenza distributiva del mercato. Ma ho molti dubbi che un «bios» interamente attraversato e ridefinito dalla tecnica come quello di cui sempre di più stiamo facendo esperienza – e sul quale giustamente proprio Esposito non smette di richiamare l'attenzione – abbia bisogno di forme meno potenti di quelle del passato per riuscire a produrre un ordine del mondo accettabile, e non dissolversi in una catastrofica anomia. La sfida che abbiamo di fronte è riuscire a fronteggiare il

«mysterium iniquitatis» che incombe su di noi, e rischia di annientarci. Lo possiamo fare solo mobilitando forze immani, in grado di dare alla vita una forma nuova, ma pur sempre una misura e una regola in grado di trascendere e di disciplinare la sua travolgente immediatezza.

2. – Passo ora al secondo tema: la filosofia dell'impersonale. Questo è forse il punto dove la mia concordanza con Esposito tocca il suo livello più alto. L'idea che il pensiero non sia una funzione del soggetto ma una sostanza oggettiva del reale, sviluppando una linea interpretativa che va da Averroce, a Spinoza a Deleuze – per non dire di Hegel – mi sembra una posizione che merita un'attenzione sempre più partecipe. Sono convinto che l'individualismo moderno – a lungo e a ragione una bandiera dell'Occidente – abbia ormai fatto il suo tempo, non meno di come abbia concluso il proprio il suo grande antagonista storico: la socializzazione di massa attraverso il lavoro (operaio); due emblemi contrapposti – ma legati da uno stesso destino – di un mondo che abbiamo definitivamente perduto.

Entrambi i modelli hanno sviluppato una potente carica emancipatrice nella storia della modernità, e senza dubbio essi sono ancora un grado di svolgere un ruolo positivo in condizioni storiche caratterizzate dal perdurare di una (relativa) arretratezza. Ma in situazioni economicamente e tecnologicamente più avanzate, mentre il motore della socializzazione produttiva quasi non esiste più, sostituito da nuove figure di lavoro creatore di ricchezza – sia autonomo, sia dipendente – lo stesso paradigma individualistico, nonostante sembrasse uscito a prima vista vincente dal grande scontro con il comunismo, sta mostrando con un'evidenza ogni giorno più definita la sua incapacità a fare da punto di riferimento per società che non accettino di essere lacerate da diseguaglianze smisurate e crescenti, e dunque di votarsi a squilibri in prospettiva rovinosi, anche in termini di puro calcolo economico. In questo senso, l'individualismo acquisitivo, pur se continua ad apparire come il dominatore del nostro tempo, è solo la figura storica degradata di quel glorioso individualismo etico, politico e cognitivo che ha costruito la storia europea e (soprattutto) americana fra diciottesimo e ventesimo secolo.

Ma ecco che di nuovo ci troviamo di fronte a una domanda ineludibile: che cosa significa concettualizzare l'impersonale in termini non soltanto (astrattamente) filosofici, ma sociali, istituzionali, politici – come una possibile e più adeguata figura del rapporto fra forme e vita? È un interrogativo che si apre su questioni di grande portata, che ci proiettano in un futuro al quale non siamo preparati, e di cui non riusciamo a intravedere contenuti e profili essenziali. Ma dobbiamo sapere fin d'ora che l'individualità non è la forma definitiva dell'umano, e tantomeno

è la forma finora da esso sempre assunta, come spesso siamo portati malamente a credere. È solo la figura dominante di un piccolo segmento di storia delle civiltà, per quanto decisivo.

L'«ékastos» greco e il «quisque» romano, per esempio, non possono essere assimilati all'interno dei suoi confini se non attraverso gravi forzature; e dobbiamo unicamente alla tradizione moderna se la reinterpretazione individualizzante del patrimonio della cultura classica è sembrata tanto a lungo un dato incontrovertibile. Ciò è vero in particolare per il diritto dei giuristi romani, la cui originaria forza estraniante, la sua peculiare capacità di oggettivazione del soggetto – non a caso «subiectus» vi indicava nello stesso tempo il «sottoposto» e il «soggetto» – traeva il suo alimento proprio dall'attitudine a uno sguardo privo di qualunque slittamento individualizzante (Esposito stesso, del resto, ha ancora sfiorato con grande intelligenza storica e critica questi temi nel suo ultimo contributo, «Le persone e le cose» [Torino, 2014]): una prospettiva che nemmeno la categoria gaiana di «persona», con tutte le sue ambiguità e oscillazioni, permette minimamente di smentire.

Andar oltre l'individualismo moderno, e provarsi a leggere i segni del nuovo visibili attraverso il velo della sua crisi e del suo decadimento a pure istanza consumistica, non significa certo rinunciare a vedere l'importanza e il valore della singolarità nella storia, riducendola a una manifestazione puramente spettrale dell'«impersonale», ma vuol dire iniziare a costruire su basi mai finora sperimentate la soggettività umana, e la rete di connessioni che sempre più la determina. Vuol dire pensare in termini radicalmente nuovi il problema teorico e storico dell'eguaglianza (un punto sul quale mi riprometto di tornare). È anche questo il tempo che ci aspetta.

Infine, la teologia politica. Anche su questo punto il mio consenso rispetto alla ricostruzione offerta da Esposito è molto forte. E condivido completamente il rilievo che egli assegna al pensiero di Assmann, che considero tra i massimi antichisti viventi, se non il maggiore in assoluto (e poco importa che egli non si occupi specificamente del mondo classico).

La decostruzione della macchina teologico-politica ha per Esposito un obiettivo essenziale: la possibilità di delineare un diverso rapporto fra norme e vita, rispetto a quello che ha dominato la storia dell'Occidente, fondato finora sul dispositivo della «persona». In questo senso, il rovesciamento che Assmann opera rispetto a Schmitt – non dalla teologia alla politica (tutte le categorie politiche non sono che il travestimento di forme teologiche), ma dalla politica alla teologia (tutte le figure teologiche non sono che il travestimento di categorie politiche) – assume un ruolo del tutto centrale.

Ora, la specificità della teologia politica elaborata dalla prima tradizione cristiana è nell'aver integrato al proprio interno il paradigma del «due» – il profilo fondamentale della dialettica – riformando il rigido totalitarismo dell'originario monoteismo ebraico, espressione di un esigente e vincolante corto circuito teocratico, che riduceva interamente la politica a celebrazione teologica.

Credo di poter dire che il momento simbolico più alto di quella riforma sia stato – nella rappresentazione evangelica – l'incontro di Gesù con Pilato. In quel dialogo altissimamente drammatico – così come raccontato da Giovanni – è Pilato che finisce con il cadere completamente nel «dispositivo Gesù», e non viceversa; e questo non è (per dir così) senza conseguenze, sul piano della storia. In quell'occasione il paradigma del «due» – che aveva diviso Dio nel Padre e nel Figlio, secondo il principio dell'inclusione escludente – non determina solo la polarità fra Dio e Cesare (il regno di Dio e il regno di Cesare), ma spezza dall'interno ciascuna delle figure dei protagonisti: Gesù è Dio e Uomo, e Pilato è se stesso e Cesare. Ed è esattamente secondo questa cascata di scomposizioni che si costituirà da allora in poi la macchina teologico-politica prevalente nella cultura dell'Occidente, e si svilupperà l'idea del potere mondano come di un necessario «katéchon», come di un freno, un disciplinamento provvisorio ma indispensabile contro il dilagare del Male.

E questo fa porre ancora una domanda – l'ultima che vorrei enunciare. Considerato che in questa alternativa fra Male e «katéchon», fra caos e disciplinamento, mentre il secondo termine si costituisce sempre come il risultato di un processo storico (per il cristianesimo delle origini, rappresentato verosimilmente dall'impero romano e dalla sua forza ordinante, dalla sua capacità normativa e regolatrice: ma si tratta di una funzione che evidentemente, di volta in volta, avrebbe potuto essere svolta da altri soggetti storici), il primo invece – il Male – figura comunque come una presenza non storicizzata, una specie di carattere ontologico fissato a priori; mi domando allora se questa asimmetria non finisca per provocare un di più di sbilanciamento metafisico, che pone il centro della storia degli uomini non solo lontano dall'umano, ma in qualche modo anche lontano dal Figlio, dal Dio che si è fatto Uomo.

E mi chiedo se al contrario una integrale storicizzazione del Male – il Male ridotto a sola storia, o, se vogliamo, a sola antropologia – possa servire allo stesso pensiero cristiano, valorizzando (se posso esprimermi così) le potenzialità non metafisiche della sua escatologia.

ALDO SCHIAVONE

## DIRITTO ROMANO E FILOSOFIA

Dopo aver espresso un profondo ringraziamento a Oliviero Diliberto e ai partecipanti a questo seminario, vorrei partire da un'osservazione generale sul diritto romano che sembra andare in controtendenza con quanto spesso si sente dire, talvolta da parte dagli stessi romanisti. E cioè che il mondo giuridico romano, pure fondativo del sapere occidentale, sia sempre più lontano da noi, sostanzialmente esaurito nella sua energia costitutiva, incapace di aprire nuovi spazi di pensiero. In realtà mai come in questi anni esso sta diventando oggetto, o canale di transito privilegiato, della ricerca filosofica contemporanea. Mai come oggi gli studi di storici del diritto romano come Yan Thomas in Francia e Aldo Schiavone in Italia costituiscono un punto di riferimento, e di attrazione, per le scienze umane in generale e per la filosofia in particolare. Se si considerano anche soltanto i titoli di alcuni recenti libri influenti, si vede come termini quali *sacertus*, *immunitas*, *imperium*, *persona*, si siano accampati al centro del dibattito filosofico internazionale con una intensità fino a qualche decennio fa inimmaginabile.

Da dove nasce, e cosa rivela, questa apparente antinomia che sembra legare in un nodo sempre più saldo origine e attualità, antico e contemporaneo? Naturalmente bisogna guardarsi da leggere tale connessione in maniera frontale, attribuendo al diritto romano un carattere universale più forte del tempo o adattandolo alle esigenze del dibattito teoretico. Nulla ci aiuta, nel penetrare questa implicazione, meno delle categorie di analogia o di contiguità. Ogni tentativo di mettere direttamente a contatto apparati concettuali e universi semantici irriducibili provocherebbe quella omologazione generalizzante da cui Emanuele Stolfi, non da oggi, ci mette in guardia. Confondere il profilo giuridico della 'persona' romana con quanto oggi intendiamo con questa espressione, o anche retrodatare all'universo giuridico romano la nozione, assai tarda, di 'soggetto di diritto' sarebbe come voler mettere sullo stesso piano la nostra democrazia e quella greca. Questa prudenza filologica vale per ogni concetto, necessariamente legato al proprio orizzonte di pertinenza, come del resto da tempo la *Begriffsgeschichte* tedesca ci ha insegnato.

Ma ciò, come sia Stolfi che Garofalo riconoscono, non deve oscurare la questione di fondo, che riguarda il rapporto enigmatico che si instaura tra universi storicamente lontani – e ciò non nonostante, ma in ragione della loro irriducibile eterogeneità. Come interpretare la circostanza, filosoficamente decisiva, che sia proprio la discontinuità più netta tra fenomeni lontani nel tempo a rendere possibile, e perfino necessario, il loro confronto? La prima risposta a questa domanda è che soltanto dall'esterno è possibile guardare qualcosa da tutti i suoi lati. In questo senso è sempre l'esterno ad illuminare l'interno, mai viceversa. Ciò ha a

che fare non solo con un dato topologico, ma con un elemento costitutivo del pensiero, richiamato sia da Schiavone che da Bodei, vale a dire con la sua relazione con il 'fuori'. Come ha argomentato Foucault, il pensiero – anche quello che ci pare più proprio e personale – viene sempre da fuori. Ciò spiega perché, nell'ambito delle scienze umane, ma spesso anche di quelle naturali, le scoperte decisive, cioè i salti di paradigmi, si determinino il più delle volte mediante il ricorso ad un altro linguaggio. Se ciò vale sul piano orizzontale, vale anche su quello verticale – sempre a condizione che non si perda consapevolezza dell'eterogeneità lessicale tra orizzonti diversi.

C'è poi una seconda questione, più intrinseca, che riguarda il rapporto necessario, ma anche la differenza, tra il punto di vista del filosofo e quello dello storico. Mi riferisco alla dimensione della 'storicità', che non coincide con quella della 'storia'. Si può dire – per cogliere meglio tale relazione – che la distanza storica tra fenomeni diversi non esclude la loro compresenza su un piano diverso da quello della cronologia. Come ci insegna Vico, prima di Koselleck, storie diverse si svolgono nello stesso tempo e tempi diversi si intrecciano nella stessa storia. Anzi, quanto più i fenomeni variano nel tempo, tanto più è significativa la ricorrenza che, ad un altro livello, li collega. Ciò che importa è non confondere la natura delle domande che rivolgiamo ad essi. Se, per esempio, assumiamo ad oggetto la politica, ciò che interessa allo storico, al sociologo o al politologo è ciò che in essa cambia, mentre ciò che interessa al filosofo è piuttosto ciò che rimane costante nel cambiamento. Non a caso i due maggiori filosofi della politica del Novecento, Carl Schmitt e Hannah Arendt, pur con presupposti e intenti differenti, si chiedono entrambi quale sia l'essenza della politica, individuandola l'uno nel conflitto e l'altra nel dialogo. Entrambi sono interessati all'elemento originario che rimane immutato all'interno del mutamento.

È quanto io stesso ho cercato interpretando la teologia politica non come un fenomeno soltanto storico, e neanche come una categoria concettuale, ma come un dispositivo che funziona da tempo immemorabile, mutando il suo oggetto di dominio, ma conservando immutata la sua forma – che non è diversa quella cui rimanda Schiavone quando ne coglie il nesso costitutivo con la potenza di volta in volta esercitata. Mentre Schiavone allude più alla sua capacità ordinativa, io mi riferisco più a quella impositiva ed escludente – l'ordine si produce spingendo fuori da esso ciò che non è funzionale ai suoi scopi o integrandolo in maniera subalterna. Si tratta di un ordine non solo politico, o giuridico, ma anche logico nel senso di ciò che alcuni filosofi – Heidegger, ma soprattutto Nietzsche – hanno definito 'metafisica'. Metafisica, o teologia politica, per Nietzsche, è l'incapacità di affermare qualcosa se non per via negativa. Per fare un esempio, per definire lo stato civile, Hobbes è costretto a



‘inventare’ uno stato naturale da negare. In tal modo il concetto da affermare non è un positivo, ma un non-negativo. L’ordine, in Occidente (con l’importante eccezione di Machiavelli) non è pensato mai in se stesso, ma sempre come il contrario del conflitto. Così la libertà è generalmente pensata come la non-necessità e la proprietà privata come la negazione di ciò che di tutti. Naturalmente, da questo punto di vista, il più grande pensatore metafisico, o teologico-politico (non c’è adesso la possibilità di definire più precisamente la relazione tra questi due termini), è Hegel – di cui, come a ragione osserva Bodei, si dovrebbe dire ben di più, ma che resta al centro di questo ingranaggio dialettico.

Resta la doppia domanda finale, su cui si chiude il mio libro – è possibile uscire dal dispositivo teologico politico, bloccare la sua macchina? La risposta che ho dato è che è ben difficile, dal momento che il nostro vocabolario è costituito dai suoi termini, come il nostro modo di ragionare dalle sue categorie logiche, a partire da quella di non-contraddizione. Eppure è necessario tentare di farlo. Tutti i grandi filosofi – da Heidegger a Wittgenstein – sono consapevoli di tale difficoltà, o addirittura impossibilità, ma anche di questa necessità. Anche coloro che hanno partecipato al dibattito di stasera – ai quali voglio ancora rivolgere il mio ringraziamento – si muovono, certo in maniera diversa, nell’orizzonte di questo problema. Resto convinto che studiosi di discipline diverse possano, e debbano, confrontarsi su simili questioni senza temere di indebolire lo statuto delle proprie discipline, che ne uscirà al contrario rafforzato.

ROBERTO ESPOSITO

Scuola Normale Superiore Pisa-Firenze

roberto.esposito@sns.it

