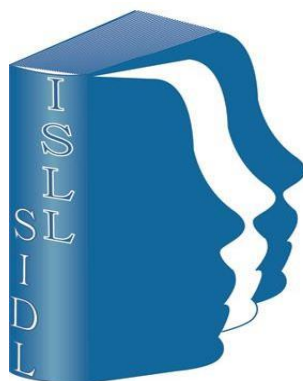




ISLL Papers

**The Online Collection of the
Italian Society for Law and Literature**

Dossier

**Le ispirazioni del giurista.
Storie, miti, favole, archetipi e altre
dimensioni della narratività**

Atti del IX Convegno Nazionale della ISLL - Università degli Studi del
Molise - Campobasso, 30 giugno e 1° luglio 2022

A cura di
Alberto Vespaziani e M. Paola Mittica

ISLL Papers

The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



ISSN 2035-553X

ISBN – 9788854971929

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/8308

INDICE

Presentazione

Memorie di una ripartenza: il IX Convegno della Società Italiana di Diritto e Letteratura VII

Alberto Vespaziani

Le ispirazioni del giurista

Vincenzo Ferrari, Un rapporto di servitù con mansioni promiscue: rileggendo *La nomina del cappellan* di Carlo Porta 3

Claudia Di Fonzo, Canone interpretativo e «dantismo giuridico» del Trecento: Pietro Alighieri, Alberico da Rosciate e Bartolo da Sassoferrato 23

Orlando Roselli, *Humanities* e l'interrogativo di cosa si intenda per diritto. L'orizzonte del giurista oltre la 'parzialità' del diritto positivo 38

Alberto Scerbo, *L'ultima Thule*: un viaggio verso il fondamento del diritto 45

Roberto Bartoli, L'arte come ispirazione del limite per il giurista 58

M. Paola Mittica, Davanti all'Altro. Ancora su diritto e pudore 67

Affabulazioni e disvelamento dell'ordine (giuridico) delle cose

Giovanni Rossi, Storie esemplari ed istruttive nelle *Intercenali* di Leon Battista Alberti, tra letteratura e diritto 79

Paola Chiarella, Sul curioso paradosso di Bernard Mandeville: vizi privati, pubblici benefici 91

<i>Gustavo Adolfo Nobile Mattei</i> , Eliseo Danza. L'immaginario creativo di un giurista barocco	103
<i>Emil Mazzoleni</i> , Le radici giuridiche della fiaba popolare	115
<i>Cecilia Pedrazza Gorlero</i> , Trasfigurazione storica ed esemplarità utopica ne <i>L'Ile des Pingouins</i> (1908) di Anatole France	123

Narrare e punire

<i>Maria Ausilia Simonelli</i> , La concezione relativistica della devianza e della criminalità. Un racconto di Italo Calvino	135
<i>Antonella Massaro</i> , La “giustizia cinematografica”: un’alternativa al processo mediatico?	140
<i>Maria Pina Fersini</i> , R.U.R. e il governo dei Robot. Dramma collettivo sul genere umano, con un epilogo prospettico sul diritto silicico	150
<i>Mario Riberi</i> , L’eredità dei giusti. <i>Falcone, il tempo sospeso del volo</i> di Nicola Sani e <i>Falcone e Borsellino</i> di Marco Tutino	168

Costruzioni narrative

<i>Salvatore Prisco</i> , La guerra, la pace, il compito del giurista. Voci dalla grande letteratura russa dell'Ottocento	181
<i>Alessandra Valastro</i> , Diritto e letteratura autobiografica: un infinito tornare a «esperienza giuridica»	205
<i>Francesco Serpico</i> , Il processo. La storia. La memoria. Note su «La sentenza» di Giacomo Manzoni (1960)	226
<i>Jacopo Alcini</i> , Apollineo e dionisiaco operistico nelle ispirazioni del giurista	242

Favole, storie, rivendicazioni

<i>Elena Di Maria</i> , Tra diritto e narrazione. <i>Peruonto</i> e <i>La Palomma</i> ne <i>Lo cunto de li cunti</i> di Basile	251

<i>Maria Teresa Carbone</i> , Una <i>lex regia</i> sulla <i>verberatio parentis</i> . Il contributo interpretativo delle fonti letterarie	274
<i>Francesco Zini</i> , Law and Literature: il fondamento personalistico della storia del burattino <i>Pinocchio</i> di Carlo Lorenzini (Collodi)	285
<i>Ivan Allegranti</i> , La dimensione abitativa tra fiaba e realtà: una lettura circolare	298
<i>Massimo Farina</i> , Gli “ <i>anime</i> ” verso la pedagogia dei diritti e dei valori fondamentali	310

Teorizzazioni e problematizzazioni

<i>Paolo Ciocia</i> , Contaminazioni e degrado del linguaggio giuridico: riflessi su principio di affidamento, certezza del diritto e partecipazione democratica	333
<i>Alessandro Campo</i> , <i>Literature as law</i> . Un accostamento istituzionalistico-letterario dal “mezzo”	345
<i>Stefano Guerra</i> e <i>Sirio Zolea</i> , <i>Berlin Alexanderplatz</i> : paradigma narrativo della crisi costituzionale di Weimar	362

Musica, letteratura

<i>Nicole Leite</i> , “Be embraced, Millions!”: The Right to Fraternity, the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen and Beethoven’s <i>Ninth Symphony</i>	373
<i>Simone Scagliarini</i> , La fantascienza al servizio del diritto: l’esperienza del <i>Red Team</i>	383
<i>Maria Novella Campagnoli</i> , “Il destino di Gaetano”. Suggestioni narrative in tema di odio digitale	392
<i>Rosa Palavera</i> , La montagna e il diritto. Una lettura dell’archetipo tra scaturigine e conseguimento	411

Identità

<i>Giovanni Bombelli</i> , Sulle fonti di ispirazione del giurista tra politica e diritto: incursioni in narrazioni “altre”	467
<i>Giovanna Stanzone</i> , La donna tra rappresentanza e rappresentazione nel diritto e nell’arte	485
<i>Roberto Garetto</i> , <i>Violetta</i> , l’eroina carnascialesca che abbatté il tiranno in nome di un superiore diritto naturale	501
<i>Jessica Mazzuca</i> , <i>Women in Law</i> . Un’eccezione alla regola. Il diritto negato di Lidia Poët, e non solo	518

Novità sullo scaffale

<i>Marcílio Toscano Franca Filho</i> , I viaggi di Donato Carusi	539
<i>Donato Carusi</i> , Potere, diritto e letteratura: dialogando con Marcílio Franca	543
<i>Francesco Serpico</i> , «Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura». Appunti per una discussione	546

Conferenza di chiusura

Guerra, musica, pace e diritto internazionale. Un saggio sul potere delle sonorità	563
<i>Marcílio Toscano Franca Filho</i>	

Rigraziamenti

<i>Carla Faralli e M. Paola Mittica</i>	569

Presentazione

Memorie di una ripartenza: il IX Convegno della Società Italiana di Diritto e Letteratura

Alberto Vespaziani*

Il IX Convegno della Società Italiana di Diritto e Letteratura, “Le ispirazioni del giurista. Storie, miti, favole, archetipi e altre dimensioni della narratività” che si è tenuto a Campobasso presso l’Università degli studi del Molise, il 30 giugno e il 1° luglio 2022 ha segnato uno spartiacque. Previsto per la primavera del 2020 ha incontrato sulla sua strada la pandemia. Come compagno di avventura nell’organizzazione la fortuna mi aveva regalato la vicinanza di José Calvo González, dell’Università di Malaga, decano degli studi sulla cultura letteraria del diritto. José ci ha lasciato a meditare e a mettere a frutto i suoi lavori, mentre il COVID continuava ad imperversare. Nel 2021 abbiamo a lungo esitato se tenere il convegno on line, ma insieme a Paola Mittica abbiamo optato per un ulteriore rinvio, per tenere viva la speranza di un ritorno agonistico, in presenza. È così che siamo giunti all’appuntamento di Campobasso in un inizio di estate, in cui ci siamo finalmente rivisti, abbracciati e ritrovati. Ricordo una sensazione di sollievo, per essere sopravvissuti al duro periodo dei confinamenti, delle restrizioni e delle limitazioni, e nel vedere che la comunità paideica degli studi di diritto e letteratura in Italia è ancora viva e scoppiettante. Grazie alla collaborazione ed amicizia di Marcílio Toscano Franca Filho, dell’Università della Paraíba, Brasile, siamo riusciti ad organizzare il tradizionale convegno, secondo la formula di due sessioni plenarie, 7 sessioni parallele e nella presentazione/discussione di due novità editoriali. Al termine della prima giornata c’è stata una performance musicale di Mattia Caroli, Lorenzo di Toro e Alberto Vespaziani sul canto XXXIII del Paradiso di Dante; al termine della seconda giornata una conferenza di chiusura di Marcílio Toscano Franca Filho sul tema “Musica, pace e guerra”.

Il tema del convegno è stata l’intersezione tra studi giuridici e letterari in una prospettiva umanistica ed interdisciplinare. Le relazioni hanno risposto alla domanda centrale: quali sono le fonti di ispirazione che orientano la scelta ermeneutica del giurista? Appurato che esse non possono essere esclusivamente interne al sistema giuridico, il convegno ha esaminato i vari ordini del discorso culturale che ispirano il giurista. Il diritto è ciò che si dice intorno al diritto: i discorsi sul diritto operano come orizzonti dell’intertestualità, in cui si costituiscono e ricostituiscono i significati. Nella circolarità tra linguaggio e metalinguaggio, tra opera d’arte e critica, tra diritto positivo e dottrina si inseriscono le forme della narratività che nutrono le precomprensioni del discorso giuridico. In che modo le favole, i miti, le utopie, le distopie contribuiscono ad affinare la

* Professore di Diritto Pubblico Comparato, Università degli studi del Molise, e-mail: alberto.vespaziani@unimol.it.

sensibilità interpretativa del giurista? Quali sono i benefici ed i pericoli di integrare l'educazione giuridica con altre discipline umanistiche quali la letteratura, il teatro, il cinema, la poesia, la pittura? Qual è la differenza tra legittimazione, problematizzazione e risignificazione del discorso giuridico? La categoria di "*Law and Humanities*" può unificare le diverse discipline di "*Law and literature*", "*Law and Theater*", "*Law and Art*", "*Law and Music*", etc...? Dalla filosofia alla sociologia del diritto, dal diritto penale alla storia del diritto italiano, dal diritto costituzionale al diritto comparato, dalla filologia medievale al teatro dell'opera, dal cinema ai nuovi media, studiosi e cultori della cultura letteraria del diritto hanno offerto narrazioni ed interrogativi che agitano la coscienza del giurista contemporaneo.

Le **sessioni plenarie** hanno affrontato i temi della rilevanza della letteratura per la comprensione dei rapporti sociali, della storia, della teoria del diritto, della fondazione dei miti, del potere di punire e della rilevanza del pudore nella società mediatica:

Vincenzo Ferrari prende spunto da una poesia del milanese Carlo Porta: "*La nomina del cappellan*", un testo letterario che non è ancora stato interpretato come esempio negli studi di *law in literature*. È un testo dialettale che vive nell'interazione sociale, arricchendosi dei prestiti di altri idiomi fino ad assumere dignità pari a quella delle lingue ufficializzate dal potere e codificate dalle accademie. L'A. individua il nocciolo socio-giuridico della questione al centro della poesia nella grande discrasia tra quelli che sono i *naturalia* della posizione giuridica del cappellano e la sua reale posizione sociale ed economica, quale che sia la sua configurazione rispetto al diritto del tempo. Ferrari segnala che la poesia del Porta apre uno squarcio significativo, non solo su costumi sociali già ben noti, ma altresì, su una interazione di chiaro e cogente significato giuridico. L'A. sostiene che la descrizione del "sinallagma", di quella bilancia dei doveri e dei diritti, aggiunge qualcosa di non scontato alla conoscenza del diritto in un tempo così turbinoso da suscitare dubbi su quale fosse, mese per mese, e forse settimana per settimana, la legge vigente e su quanta libertà, pertanto, vi fosse di farsene beffe. In questo caso, ancora una volta la letteratura ha mostrato la sua potenzialità anticipatrice rispetto al discorso scientifico.

Claudia Di Fonzo approfondisce tre contributi trecenteschi al c.d. dantismo giuridico, una tradizione di commento alla *Commedia* che ne mette in risalto le connessioni tra elementi letterari ed istituti giuridici. Il dantismo giuridico del Trecento affonda le sue radici nell'attenzione che Dante stesso ha avuto per il diritto, la giustizia e il giudizio. Pietro Alighieri è rilevante per quanto riguarda l'interpretazione di "colui /che per viltà fece gran rifiuto" (Inf, III) nonché dei "giusti son due e non vi sono intesi" (Inf, VI). Alberico da Rosciate è decisivo per interpretare correttamente il riferimento all'ermafroditismo di cui al Purgatorio XXVI, nonché per la tesi dell'invalidità della donazione di Costantino, che Dante discute nella *Monarchia*. Infine Bartolo da Sassoferrato si inserisce nell'interpretazione del passo del *Convivio* "*Le dolce rime d'amor ch'io solea, cercar ne' miei pensieri*": in cosa consiste la nobiltà? Sebbene Bartolo ricorra alla canzone di Dante, ne confuta puntualmente le argomentazioni, raramente vi aderisce, più spesso le confuta. Con Bartolo l'uso autoritativo della letteratura diviene prassi.

Orlando Roselli si muove sul piano teorico per difendere appassionatamente la prospettiva di *Law and Humanities*. Per l'A. oggi non è in crisi l'idea di diritto, ma un'idea storicamente datata di diritto. Stanno mutando (e c'è la necessità ordinamentale del mutamento) non solo istituti categorie principi giuridici, ma i caratteri della giuridicità. Il giurista non può che essere un Siddharta, colui che cerca, non deve essere timoroso di spingersi in terreni inesplorati; deve navigare coraggioso nel mare in tempesta delle esigenze ordinamentali insoddisfatte. Roselli argomenta che il diritto ha necessità di uscire dal consolante fortitizio del 'dover essere', per divenire un "esserci" ordinamentale che ha a che fare al contempo con il dato di diritto positivo e con le dinamiche dei vissuti e dei fatti che hanno una valenza nella strutturazione delle nostre società.

Alberto Scerbo ricostruisce la figura dell'ultima Thule, luogo geografico mitico posto all'estremo nord, ai confini del mondo conosciuto, risalendo dalla letteratura moderna a quella antica. Mostrandone l'appropriazione distorta da parte del pensiero nazionalista, goticista e razzista, l'A. mostra le origini classiche del mito, prima sottolineando le influenze positive nel mondo musicale (Tangerine Dream e Guccini), poi ricercandone le origini nelle fonti classiche, da Virgilio sino a Petrarca, Goethe e Poe, in cui l'uomo si ricongiunge con se stesso e confrontandosi finalmente con l'infinito ha la percezione della verità dell'essere, oltre il sogno e la finzione. Considerando l'Ultima Thule come una metafora del limite dell'umano, l'A. conclude nel senso che "la letteratura riporta il mito dell'ultima Thule nell'alveo di un cammino di incessante ricerca, che trova la propria essenza nell'idea del viaggio, fisico verso la scoperta di luoghi sconosciuti, e spirituale verso l'incontro con l'essere dell'uomo. [...] Nell'interpretazione classica del mito si concentra, quindi, una prospettiva di apertura, nelle due forme dell'apertura verso l'alterità, l'altro da sé, e dell'apertura verso il trascendente, l'oltre sé."

Roberto Bartoli propone un frammento di meditazione filosofica sul rapporto tra diritto e arte. Nel diritto è insita la violenza, e quindi il pericolo dell'abuso, dell'eccesso, della sopraffazione, dell'ingiustizia, Da qui l'esigenza di limiti, di contenimento. Per Bartoli l'arte mostra, attraverso un doppio movimento di disvelamento e contemplazione, i limiti e le contraddizioni vitali. Per Bartoli se il diritto può diventare abuso, eccesso, autoritarismo, menzogna, l'arte spinge per la verità, la libertà, la misura, il limite. In questa prospettiva l'arte appare democratica nella sua essenza, vale a dire un baluardo contro gli assolutismi, gli unilateralismi e le falsità. In particolare l'arte è un antidoto contro gli eccessi e le malattie professionali del giurista: il rischio sempre presente di di smarrire lo stesso senso della giustizia, di entrare nella logica del potere, nell'idea di fare parte di un apparato, di un sistema senza più rendersi conto di quello che si sta facendo. Come *case study* Bartoli propone una lettura dell'Orestea di Eschilo come di un'opera in cui si trovano i fondamenti del costituzionalismo come di un discorso sui limiti del potere nonché sulla necessità di porre l'equilibrio e la misura alla base della convivenza.

Maria Paola Mittica muove da un racconto di Silvio D'Arzo, *Casa d'altri*, per riflettere sul valore del pudore nella società digitale. Intrecciando il racconto letterario con il testo di Byung-Chul Han *Nello sciame*, Mittica rileva come la partecipazione alla società digitale abbia già prodotto una mutazione fondamentale nella sfera pubblica: la

spettacularizzazione della vita privata ha eliminato la distanza tra il sé e l'altro, presupposto tanto del rispetto quanto del pudore, distanza che solo rende possibile un'autentica relazione. *Casa d'altri* è la storia dell'incontro tra una vecchia donna e un vecchio prete; è il racconto di due esistenze diverse, ma accomunate dalla scontentezza e dalla stanchezza del vivere che si traducono, per il prete, nella perdita di senso nella propria missione, e per la vecchia nel desiderio di porre fine alla propria vita. Nel pudore tra i due anziani l'A. vede il senso del legame sociale: in questo permanere della differenza e della distanza, dove, più della comprensione, è la prossimità che il pudore ha generato a disporre l'animo alla compassione. Per Mittica comprendere questa intensità in un legame che si fa fiducia e a suo modo cura e responsabilità per l'altro è la lezione che può provenire al giurista dalla letteratura.

Le **sessioni parallele** hanno affrontato i temi del rapporto tra favole e diritto, tra narratività e potere di punire, del ruolo politico e giuridico delle costruzioni letterarie e biografiche, del loro riflesso sulle riflessioni teoriche, con incursioni nel mondo della musica, delle arti figurative e della mitologia:

I Sessione: *Affabulazioni e disvelamento dell'ordine (giuridico) delle cose*

Giovanni Rossi si concentra sull'opera di Leon Battista Alberti, intellettuale umanista di cultura enciclopedica ma anche giurista di formazione bolognese. Alberti propone tra serio e faceto storie dalle quali è facile estrapolare una morale "civile", offrendo al lettore alcune riflessioni tutt'altro che estemporanee o superficiali sulle regole che sovrintendono alla civile convivenza. Rossi evidenzia come la narrazione delle vicende di un variegato bestiario ci offre uno sguardo obliquo e penetrante sulle dinamiche interne alle comunità politiche, sull'uso e l'abuso del potere così come sui meccanismi che determinano l'avvicinarsi dei regimi politici, oltre che sul ruolo che le leggi possono svolgere nel garantire un saggio equilibrio fra tradizione ed innovazione. L'A. nota come per Alberti non esistono leggi assolutamente giuste né sistemi costituzionali perfetti, perché la loro bontà dipende sempre in ultima analisi dalla rettitudine e dalla capacità degli uomini chiamati ad usare quelle norme e a dare corpo e vita alle istituzioni. Rossi conclude nel senso che Alberti affida la speranza di realizzare una società più felice e più giusta a un modello di cittadino virtuoso.

Paola Chiarella riflette sul racconto di Mandeville *La favola delle api, ovvero vizii privati, pubblici benefici*, situandola nel contesto degli sviluppi delle società mercantili del XVIII secolo. Speculare al tramonto della moralità medioevale, basata sulla virtù, la moderazione e la frugalità, la nuova eticità del capitalismo insorgente si basa sull'interesse individuale, sul calcolo egoistico, e sulla paradossale superiorità del vizio sulla virtù. Valutando criticamente le implicazioni morali della visione modernista di Mandeville, Chiarella conclude nel senso che "forse c'è proprio bisogno della religione e della morale perché quanti si sentono vittime di ingiustizia, piuttosto che accettare il mondo così com'è, provino, invece, a migliorarlo senza impoverirlo. In ciò consiste l'utilità dell'inutile."

Gustavo Adolfo Nobile Mattei discute il contributo di un giurista barocco del XVII secolo: Eliseo Danza. Adottando una prospettiva di *Literature in Law* l'A. si propone di esplorare una pista che s'interroghi su quale sia il ruolo della finzione letteraria nell'argomentazione giuridica. D'altronde le fonti del tardo diritto comune abbondano di citazioni naturalistiche, teologiche, filosofiche, storiche ed anche di tanta letteratura di evasione. Vittima dell'oblio, il nome di Eliseo Danza, oggi, non evoca ricordi precisi; Danza è un tipico esponente di quel ceto giuridico che, in età vicereale, assurge a protagonista della vita politica meridionale ridimensionando il ruolo della nobiltà di spada e collaborando all'edificazione di uno stato ben inserito nell'orbita della Monarchia cattolica. Egli fu un giurista a tutto tondo, capace di spaziare dal diritto pubblico al privato, al canonico, con una predilezione per il penale. L'A. conclude sostenendo la necessità di rivalutare il secolo XVII anche dal punto di vista giuridico, come già avvenuto per l'arte figurativa e, in misura minore, per la letteratura. E siccome anche nel sec. XVII il delitto per antonomasia è l'omicidio, l'A. scandaglia l'orizzonte culturale del Giurista ed il suo modo di argomentare proprio a partire dai primi due capitoli del titolo *De homicidio*. Mattei sostiene che Danza fu un artista barocco, e la sua invenzione narrativa perseguiva l'obiettivo inconfessabile di sorprendere il pubblico; l'A. conclude nel senso che è necessario rivalutare il secolo XVII anche dal punto di vista giuridico, come già avvenuto per l'arte figurativa e, in misura minore, per la letteratura: non tutto ciò che esula dai modelli rinascimentali di proporzione e simmetria è deteriore per definizione.

Emil Mazzoleni sostiene che le fiabe popolari non sono racconti di fate totalmente immaginari o integralmente fantasiosi, poiché contengono anche elementi reali e concreti: gli istituti giuridici (sia sostanziali, sia processuali). In questo senso, la fiaba popolare diviene dunque uno strumento di trasmissione intergenerazionale delle regole comuni di un popolo, un mezzo privilegiato per la comunicazione pedagogica delle norme fondamentali del vivere civile. Queste radici giuridiche della fiaba popolare sono, pertanto, il logico corollario della funzione sociale assunta nei secoli da tale narrazione fiabesca. A sostegno di questa sua tesi Mazzoleni analizza, sei distinte fiabe popolari tedesche, tratte dalla nota raccolta *Kinder- und Hausmärchen* dei fratelli Grimm: (i) *I sei cigni*; (ii) *Raperonzolo*; (iii) *Il principe ranocchio*; (iv) *Le dodici principesse danzanti*; (v) *Fata Piumetta*; (vi) *I tre garzoni*.

Cecilia Pedrazza Gorlero indaga la fiaba *L'Ile des Pingouins* di Anatole France, frutto dell'originalissima manipolazione del genere utopico/distopico. Il romanzo riconosce e sfrutta gli stereotipi del potere e, in particolare, indugia sulla rovina portata dall'ingerenza politica femminile e sulla deriva sanguinaria di una sovranità legittimata per forza anziché per diritto. Il futuro di *Pingouinie* è una distopia della ricchezza. In una soffocante megalopoli si muove un'umanità tetra e severamente tipizzata: da un lato, il ricco e, dall'altro, il povero. Il miliardario appare come una sorta di ibrido fra un impiegato con sindrome da *workaholism* e un nobile con evidenti tare ereditarie. Il povero è profondamente segnato nel corpo: un mutante industriale, infelice per programmazione sociale. *Pingouinie* è, infine, condannata a scomparire, divorata dall'anarchia, che ha forza non minore di una rivoluzione: incendiare, distruggere, purgare per tornare, forse, ad un

passato in cui (ri)conoscere la felicità. L'A. conclude affermando che la ciclicità della storia si chiude sempre su una disfatta che è già gravida del riscatto.

II Sessione: *Narrare e punire*

Maria Ausilia Simonelli muove da un breve racconto giovanile di Italo Calvino, *Coscienza*, per sostenere la tesi del carattere relativistico dei concetti di devianza e criminalità. L'A. rinforza la sua tesi con un mosaico di citazioni tratte da Montaigne, Pascal, Durkheim, Schütz, Berger e Luckmann, Becker e Matza.

Antonella Massaro prende due recenti films italiani, *Sulla mia pelle* e *Diaz*, per evidenziare la fruttuosità della prospettiva che chiama di "giustizia cinematografica": in posizione intermedia tra "il diritto penale nel cinema" e "il diritto penale attraverso il cinema" l'A. vi colloca quelle pellicole che, quando il processo "reale" è ancora in corso, ripercorrono fatti di cronaca al centro di una vicenda giudiziaria. La giustizia cinematografica ha l'obiettivo di incidere su quell'opinione pubblica che, a sua volta, potrebbe influenzare l'esito di un processo ancora in corso. Proprio per questa ragione la "giustizia cinematografica" potrebbe rappresentare un'alternativa, sia pur non esente da criticità, rispetto al contenitore, rumoroso e deviante, della giustizia mediatica. Dopo aver riassunto i tratti essenziali degli studi di *Law and Film*, Massaro riassume storia e impatto dei due films oggetto di studio e conclude con la speranza che l'eleganza espressiva del cinema riesca a ricucire lo strappo di un "diritto ingiusto", almeno quando l'evidenza e la caparbia della verità storica non riesca a piegare il capo di fronte all'arrendevole cautela della verità processuale *in fieri*.

Maria Pina Fersini esplora le nuove frontiere aperte dall'avvento dell'intelligenza artificiale e le sue ripercussioni nel modo in cui oggi viene concettualizzato il diritto. Fersini ci conduce a Praga nel 1921, anno in cui viene messo in scena *R.U.R.*, che sta per *Rossum's Universal Robots*, un dramma di Karel Čapek che introduce nella cultura mondiale il neologismo *Robot*. Estensione della figura ebraica del Golem, il Robot presenta allo stesso tempo una meccanizzazione dell'umano e una umanizzazione del meccanico. Per l'A. l'analisi di *R.U.R.* può offrire "al giurista che voglia riflettere sull'impatto delle nuove tecnologie sulle categorie ed i concetti con cui il pensiero giuridico classico affronta i problemi del presente, una proiezione di scenari futuri plausibili a partire dai quali sembrerebbe non solo possibile, ma altresì necessaria, l'apertura di un dialogo tra la vecchia concezione organica del diritto e la incalzante prospettiva silicea." In particolare, l'antropomorfizzazione della tecnologia rende la pièce di Čapek particolarmente interessante per gli sviluppi contemporanei dell'intelligenza artificiale: intrecciando letteratura teatrale con il dato giuridico della risoluzione del Parlamento europeo del 2017 sull'A.I., Fersini nota che quest'ultima ha mobilitato la categoria dello schiavo per regolare l'azione dei robot. Di fronte alle sfide poste al diritto dalle nuove scoperte tecnologiche, soprattutto in materia di personalità giuridica e di responsabilità civile, Fersini conclude nel senso che "nessun cambiamento misurato sulla realtà potrà avvenire se le categorie di persona fisica e persona giuridica resteranno inserite dentro la cornice organica che non permette dire né pensare l'uomo dell'era tecnologica. Solo la transizione verso un diritto

siliceo, volto a regolare l'azione di queste nuove entità, potrà dire di quanta e quale morale siamo ancora capaci.”

Mario Riberi analizza il ritorno dell’“opera civile”, analizzando due produzioni - *Falcone, il tempo sospeso del volo* di Nicola Sani e *Falcone e Borsellino* di Marco Tutino - esempi molto differenti di un “teatro musicale della memoria” che, portando in scena due protagonisti della storia contemporanea italiana, ci interrogano sulla eredità lasciata da queste figure che pagarono con la vita la loro fame e sete di giustizia.

III Sessione: Costruzioni narrative

Salvatore Prisco prende le mosse dal celebre capitolo sul Grande Inquisitore dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevski e da un passo del Diario di Tolstoj per articolare una disamina giuridica della contrapposizione tra una visione pessimista e una ottimista della natura umana. Per l’A. una volta trasferite sul piano della vita collettiva e analizzate attraverso i paradigmi filosofico-politico, della scienza delle relazioni internazionali e giuridico, le due posizioni sulla natura umana si traducono rispettivamente in una ricostruzione sovranista-nazionalista dei rapporti tra gli Stati e in un’altra di segno internazionalista. Ricomprendendo all’interno di questo paradigma la celebra diatriba tra Schmitt e Kelsen, l’A. analizza le norme costituzionali italiane e le norme internazionali su guerra di aggressione, legittima difesa ed uso della forza per poi analizzare le posizioni della dottrina giuridica e del parlamento italiano in merito al contemporaneo conflitto russo-ucraino, concludendo in favore di un pacifismo realista e non imbecille per una pace come obiettivo da costruire pazientemente in una “Patria” di valori ideali comuni.

Alessandra Valastro valorizza il contributo della letteratura autobiografica alla comprensione del pensiero giuridico. Il concetto di esperienza giuridica è l’architrave della critica al paradigma ancora dominante del formalismo giuridico, e ciò, così l’A., per tre ragioni: a) perché la narrazione autobiografica parla il linguaggio dell’effettività; b) perché il racconto dei vissuti svolge una funzione connettiva oltre che conoscitiva e c) per la natura interrogante, quindi critica, della narrazione autobiografica. Per Valastro quando la narrazione autobiografica è accolta nella riflessione giuridica consente uno sguardo senza mediazioni che, “destrutturando le impalcature delle concettualizzazioni astratte, restituisce il diritto al suo proprio luogo, al servizio della persona e del mestiere di vivere.” Particolarmente rilevante per il costituzionalismo, la letteratura autobiografica rivela la vicinanza della Costituzione alla vita concreta delle persone e alla loro aspirazione a una vita degna.

Francesco Serpico affronta la tensione presente nell’atto del giudicare e discute le chiavi di lettura de *La Sentenza* (1960) di Giacomo Manzoni, un’opera che costituisce una spia delle speranze e delle disillusioni legate all’immaginario del diritto e delle istituzioni dell’Italia del Secondo dopoguerra. Il compositore milanese prestò una costante attenzione ai temi riguardanti il mondo della giustizia e delle istituzioni, frutto del suo *engagement* politico-civile. *La sentenza* è un testo di grande interesse per leggere tra le pieghe del discorso del teatro musicale il significato della transizione costituzionale. Per Serpico è opportuno guardare più da vicino la scelta compositiva presente nell’opera di Manzoni

perché permette di leggerne i risvolti sul piano giuridico, imponendo all'operatore del diritto di confrontarsi con una immagine del giudizio che finisce per pensare lo spazio del processo come una vera e propria eterotopia.

Jacopo Alcini esplora la dicotomia tra dimensione apollinea e dionisiaca nell'esperienza giuridica, intrecciandola con la prosettiva di *Law and Opera*. Per l'A. il diritto appartiene alla dimensione apollinea nella misura in cui tende alla risoluzione dei conflitti, mentre le fattispecie umane di carattere patrimoniale e/o criminale sembrano adattarsi meglio alla prospettiva dionisiaca. Si svela così la duplice natura del diritto: da un lato tecnica e scientifica; dall'altro emotiva, passionale e general-preventiva. Per corroborare la sua tesi, Alcini trae spunti dal "Lohengrin" di Wagner, da "La sonnambula" di Bellini, da "Gianni Schicchi" di Puccini, e da "Le nozze di Figaro" di Mozart.

IV Sessione: Favole, storie, rivendicazioni

Elena Di Maria affronta il tema del rapporto tra fiabe e diritto, analizzando due racconti contenuti ne *Lo cunto de li cunti* di Giambattista Basile, il primo libro europeo di fiabe. L'A. si sofferma, in particolare, sul ruolo della 'parola magica', condiviso sia dalla parola letteraria che da quella giuridica, e sul valore che la *iastemma*, ossia la maledizione, assume nei racconti di Basile, nelle sue assonanze con la sanzione e le funzioni ad essa attribuite dalle scienze giuridiche. Il saggio segue le peripezie di alcuni personaggi dei cunti, come i protagonisti di *Peruonto* e de *La Palomma*. Sottolineando la funzione performativa della maledizione e la centralità delle trasformazioni dei personaggi e del loro stato sociale, Di Maria rintraccia il messaggio fondamentale del capolavoro di Basile nella necessità di una ricerca attiva per migliorare la nostra percezione del mondo ed avvicinarci alla realtà delle cose senza essere mai stanchi di *cercare oltre*, soprattutto in quei meccanismi umani complessi come gli ordinamenti giuridici, sociali e istituzionali, che non sono mai storie compiute.

Mariateresa Carbone mostra un esempio interessante di come le fonti letterarie possono essere decisive nell'interpretazione di una norma giuridica vigente nell'antichità. Nelle *leges regiae*, ve n'è una che sanzionava esplicitamente il comportamento delittuoso di un *puer*: la *verberatio parentis*, ovvero, la fattispecie in cui un ragazzo frustava il genitore. Come si deve interpretare il lemma *parens*? In senso restrittivo, riferendolo al solo genitore maschio, o in senso estensivo, ricomprendendovi anche la madre, fino agli altri ascendenti. Ricorrendo ad Ovidio, Cicerone e Giulio Vittore, l'autrice mostra come la letteratura può essere decisiva nell'orientare l'interpretazione giuridica.

Francesco Zini analizza l'opera letteraria de *Le avventure di Pinocchio* di Collodi, ci cui evidenzia il fondamento filosofico personalista nel rapporto tra diritto e potere, tra diritto e morale, nella soggettività umana, nella capacità giuridica e di agire, nonché nei principi fondamentali dell'ordinamento. L'A. situa il romanzo di Collodi nel suo contesto storico: il racconto della formazione del nuovo stato nazionale viene filtrata attraverso le idee mazziniane del suo autore, con al centro il "dovere di avere doveri". Zini sottolinea come "nella nascita del protagonista c'è l'emergere della "generazione di Pinocchio", come un emblema del liberalismo risorgimentale: i nuovi italiani che si affrancano da una

condizione di indigenza e arretratezza per progredire verso un miglioramento delle loro condizioni, materiali e spirituali.” In particolare, il *dovere di obbedienza* svolge una funzione centrale, sia per formare il popolo ad una funzione edificante della norma morale, sia per promuovere il miglioramento di se stessi, attraverso i diritti di libertà.

Ivan Allegranti utilizza una metodologia empirica e qualitativa all'interno di un approccio interdisciplinare per dimostrare come i bambini e gli studenti possano trarre beneficio dall'apprendere il diritto ed i suoi principi attraverso la lettura, l'ascolto o la visione di fiabe. Per far ciò analizza testi di sociologia e di psicologia cognitiva nonché di diritto, per evidenziare il legame di singole fiabe con il diritto e con i possibili risvolti educativi. Prendendo le mosse da due fiabe/cartoni animati, *Up* e *Le Follie dell'Imperatore*, Allegranti mostra come le narrazioni lì articolate siano adeguate a illustrare il concetto di “vita privata e familiare” di cui all'art.8 della CEDU. L'A. argomenta in favore di spiegare i concetti giuridici attraverso le fiabe, comprese quelle rappresentate in cartoni animati.

Massimo Farina rivisita l'introduzione nel palinsesto della tv italiana degli “anime” o cartoni animati giapponesi, sottolineando i valori giuridici contesi in quelle trasmissioni: lo status giuridico dei robot e delle macchine, la tutela dell'ambiente, la guerra e la pace. L'A. sostiene la tesi secondo cui l'animazione giapponese, giunta in Europa a metà degli anni '70, può essere considerata una efficace forma di educazione civica prescolare ai valori e diritti fondamentali per i fanciulli di quel tempo.

V Sessione: *Teorizzazioni e problematizzazioni*

Paolo Ciocia analizza lo stato di salute del linguaggio legislativo, notandone un pericoloso degrado. Muovendo dal presupposto della comune appartenenza tra linguaggio generico e linguaggio giuridico, la legislazione democratica dovrebbe attenersi a quei principi di chiarezza e comprensibilità che garantiscono la saldezza del patto sociale. Solo un potere che si esprime in modo comprensibile, così Ciocia, può legittimamente richiedere obbedienza, L'A. elenca una serie di casi di distorsione del linguaggio, da usi impropri a illegittime importazioni di parole straniere, per lo più inglesi, che hanno provveduto a devastare il linguaggio giuridico italiano ed a minare il fondamentale principio della certezza del diritto.

Alessandro Campo analizza il legame tra diritto e letteratura da un punto di vista teorico post-strutturalista, argomentando come i due saperi si atteggiino in modo simile rispetto al proprio fondamento. Diritto e letteratura, seppure in modo diverso l'uno dall'altra, procedono *come se* fossero veri o fondati. Campo propone un'antropologia filosofico-letterario-giuridica, nella direzione di un'istituzione “letteraria” del diritto.

Stefano Guerra e Sirio Zolea prendono il romanzo *Berlin Alexanderplatz* di Döblin come esempio paradigmatico di un'opera letteraria che illustra un periodo costituzionale. Gli autori indagano il diritto come fonte d'ispirazione di Döblin, e poi analizzano l'opera di Döblin come fonte d'ispirazione del giurista. Per Guerra e Zolea è importante leggere l'opera di Döblin per interpretare la crisi costituzionale weimariana, in quanto angoscioso ritratto dal di dentro di una società che ha già imboccato un vicolo cieco e in cui stanno crescendo le larve dell'incombente crisi generale, con l'implosione del suo modello

giuridico. *Berlin Alexanderplatz* lancia un monito non solo al cittadino assopito di fronte alla decadenza dell'ordine costituzionale, ma anche al giurista, affinché non si arroccchi in un proprio mondo falsamente pulito e ordinato.

VI Sessione: *Musica, letteratura*

Nicole Leite riflette sull'assenza del diritto alla fraternità nel testo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789, compensata dalla sua presenza nel poema di Schiller *An die Freude* e nella Nona Sinfonia di Beethoven, assunta dal 1972 al rango di inno dell'Unione europea. L'A. sostiene la tesi secondo cui la sinfonia di Beethoven può essere un criterio ermeneutico nell'interpretazione della Dichiarazione del 1789, colmando così il vuoto lasciato dall'assenza testuale del riferimento al principio di fraternità, pure ricompreso nella triade fondamentale dei valori della Rivoluzione francese.

Roberto Scagliarini affronta l'interrogativo se la letteratura (al pari del cinema, del teatro, dell'arte figurativa, ecc.) può fornire un contributo di qualche utilità al *drafting* legislativo, anche allorché si discuta di provvedimenti normativi che nulla hanno a che fare con essa. L'A. affronta dapprima il tema del contributo che il romanzo poliziesco ha dato all'elaborazione della politica criminale, della normativa penale nonché delle politiche sociali per fronteggiare situazioni di vulnerabilità. L'attenzione si volge quindi al tema dell'intelligenza artificiale, e del modo in cui la letteratura di *science fiction* può ispirare il legislatore con l'esempio del *Red Team* francese: un progetto del 2019 dall'Agenzia per l'innovazione nella difesa insieme allo Stato maggiore della difesa e alle Direzioni generali dell'Armamento e delle Relazioni internazionali e della Strategia, poi trasposti nella *Loi de programmation militaire 2019-2025* (Loi n. 2018-607), così come nel *Document d'Orientation de l'Innovation de Défense* del 2019. Scopo del progetto è di coinvolgere, in una sorta di chiamata virtuale alle armi, autori e sceneggiatori di fantascienza nella previsione di possibili scenari bellici, per come potrebbero presentarsi nell'intervallo temporale che va dal 2030 al 2060, al fine di cercare di prevedere gli aspetti tecnologici, economici, sociali ed ambientali che potrebbero generare (ma anche essere generati da) un conflitto ed elaborare preventivamente possibili strategie in difesa della sovranità e dell'indipendenza del Paese. Insomma, per un settore chiave come la strategia militare, la Francia ha scelto di fare ricorso al mondo della letteratura. Scagliarini conclude sostenendo che la letteratura è talora in grado di far comprendere situazioni meglio di quanto non possa fare la cronaca o il (pur fondamentale e irrinunciabile) contributo scientifico di esperti del settore.

Maria Novella Campagnoli prende spunto da un racconto di Stefano Benni, in cui si narra la storia di Gaetano, che soffre di esclusione sociale perché, a differenza dei suoi amici e conoscenti, non riesce a comparire in televisione. Vittima di pregiudizio e ingiustamente ghettizzato per via di questa sua assenza dai media, Gaetano decide finalmente di suicidarsi. Scritto nel 1997 e incentrato prevalentemente sulle possibili ripercussioni della televisione sui rapporti sociali, il racconto di Benni non fa alcun riferimento né a Internet né al mondo dei social network. L'A. lo prende come un esempio delle capacità anticipatrici della letteratura per svolgere il tema del rapporto tra libertà di

espressione e discorsi di odio, *bate speech*, propaganda e diffusione di false informazioni. Muovendosi tra ricostruzione storica, diritto positivo - nazionale, europeo ed internazionale - teoria generale e filosofia del diritto, Campagnoli mostra come il potere delle parole violente si sposta dalle questioni linguistiche e logiche ai possibili riverberi sociali, con effetti discriminatori. In particolare, nel contemporaneo ecosistema digitale i discorsi d'odio presentano le caratteristiche di permanenza, ritorno imprevedibile, volatilità, anonimato e transnazionalità, tali da renderli particolarmente nefasti e bisognosi di essere contrastati attivamente.

Rosa Palavera propone una meditazione originalissima sul rapporto tra montagna e diritto. La montagna come archetipo sollecita l'A. a percorrere cinque sentieri: la montagna come paesaggio (una metafora ontologica per il diritto); come confine (un luogo dialogico per la legge); come esperienza (un modello relazionale per il giuridico); come identità (un modo inclusivo per la normatività) e come narrazione (un percorso plurale per la giustizia). Palavera argomenta che la montagna è maestra di libertà. Le zone montuose, come tutti i territori di confine, sono soggette al periodico imporsi violento di nuove dominazioni. La montagna archetipo di libertà segna allora il confine del giuridico, molto spesso tracciato proprio nelle vicende di chi vi cerca rifugio dalla legge, ma anche rigenerazione del diritto: i fuorilegge della montagna – come i senza guida, che vivono l'ambiente senza intermediari – non sono estranei al diritto, ma ne costituiscono il complementare dinamico, che si modella nella libertà. La libertà della montagna si offre archetipo e ispirazione per il giurista. Il saggio di Palavera attraversa il diritto liquido, orizzontale, simmetrico, istantaneo, efficiente, per affacciarsi sull'altro versante: il diritto del silenzio, della speranza, del bisogno, della pazienza, della fatica.

VII Sessione: *Identità*

Giovanni Bombelli mette a frutto l'approccio *Law and Literature* per scandagliare le narrazioni "altre", al fine di cogliere intrecci o metalinguaggi operanti nel reperimento delle "ragioni", anche intese propriamente come "fonti", del decidere normativo *de facto* informando il plesso politica-diritto. L'A. discute il paradigma filosofico hobbesiano della modernità come narrazione dominante nella storia della filosofia del diritto e propone due *case studies*: uno sul nazionalsocialismo e uno sul putinismo. Del primo Bombelli analizza la polarità ragione-mito, del secondo mette in rilievo la dicotomia occidente-orientale così come articolata nell'opera di Dugin. L'A. conclude nel senso che "sembra emergere una sorta di 'costante culturale' che, operando al di sotto del momento decisionale politico-giuridico, ne ispira e ne plasma peculiarmente le figure o i livelli tipici, sia in relazione all'assetto politico-istituzionale sia in rapporto alla teoria delle fonti."

Giovanna Stanzione discute il nesso tra rappresentazione e rappresentanza della donna nell'universo giuridico positivo. Ripercorrendo le immagini della donna offerte dal pensiero giuridico e politico tradizionale, l'A. ripercorre le tappe fondamentali delle discriminazioni legalmente sostenute dal diritto e dalla giurisprudenza italiane, sino a giungere alla svolta rappresentata dal principio di eguaglianza così come formulato dall'art.3 della Costituzione, sviluppato dalla legislazione ordinaria e dalla giurisprudenza

costituzionale, sino a giungere alla modifica del 2003 dell'art.51 della Costituzione, in cui veniva introdotto nel testo il principio delle pari opportunità. Intrecciando diritto comparato (Francia e Spagna) e letteratura giuridica (Ost, Bruner, White), Stanzione conclude nel senso che “occorre ripensare l'asessuato, ripensare il neutro, ripensare terminologie vecchie e stanche, come anche i principi di parità e di uguaglianza tra i sessi, sfuggendo alle trappole dei *refrains* storici e della narrazione dominante.”

Roberto Garetto prende in esame un fenomeno sociale con occhio antropologico: il Carnevale di Ivrea e la sua figura principale, Violetta. Violetta deve decidere se piegarsi alla ingiusta pretesa del feudatario, che afferma su di lei il proprio *ius primae noctis*, o se invece è suo dovere ribellarsi in nome di un valore superiore alla legge stessa, costituito dalla sacralità dell'amore coniugale e dalla dignità della propria persona. L'A. esplora le somiglianze con l'Antigone, e conclude nel senso che Violetta mette a rischio la propria sicurezza e la propria integrità fisica in nome di valori superiori. Violetta, popolana concreta, sceglie l'azzardo, gioca in tutto per tutto, e risponde all'ingiustizia con una reazione violenta non prevedibile. Il suo coraggio, unito all'astuzia, è premiato. A lei, diversamente da Antigone, è garantito un futuro. Violetta è celebrata come liberatrice dal popolo.

Jessica Mazzuca affronta il problema dell'ingresso delle donne nelle professioni, in particolare quelle legali. L'A. procede da una presentazione della figura di tre donne di epoca romana, Mesia Sentinate, Caia Afrania, che osarono prendere la parola per difendere sé stesse, e Ortensia che difese con successo le donne più ricche della città alle quali i triumviri avevano deciso d'imporre una tassazione in denaro per partecipare alle spese militari. Mazzuca passa quindi a ricostruire il quadro dell'evoluzione del diritto positivo italiano, dal codice civile del 1865, alla legge Casati sulla pubblica istruzione n. 3725 del 1859, con cui viene resa obbligatoria l'istruzione elementare, al regolamento universitario dell'8 ottobre 1876 che stabilisce che anche le donne possono attendere agli studi universitari ed addottorarsi in giurisprudenza. Ciò nonostante, l'A. osserva come “oltre alle donne, gli avvocati e i magistrati, il mondo accademico e quello politico, e in generale lo Stato, inteso sia come produttore di normative che regolano le attività professionali, sia come corpo giudiziario, che in linea di massima ha opposto una decisa, a volta tacita, resistenza all'ingresso delle donne nelle professioni.” In questo contesto Mazzuca evidenzia le figure di Lidia Poët e di Teresa Labriola, che con le loro battaglie giudiziarie hanno combattuto “un preteso immutabile e anacronistico ordine naturale delle cose, radicato sul dogma sociale della superiorità dell'uomo e riflesso nel diritto nazionale che, fondato su enunciati normativi formali ed astratti, imponeva il ricorso ad una serie di aggiustamenti concreti in nome della *publica utilitas* e stabilità.” Solo con la Legge Sacchi del 1919, che segna la parificazione tra i sessi per il diritto civile e l'inizio della svolta in campo pubblicistico, si avrà la prima donna avvocato, Elisa Comani, iscritta all'Ordine degli Avvocati di Ancona. Con l'avvento della Carta costituzionale e l'ammissione delle donne nella magistratura, l'A. sottolinea come il diritto positivo si sia finalmente allineato con le mutate norme sociali in materia di eguaglianza di genere. Mazzuca conclude notando come “l'eguaglianza giuridica che ispira questi cambiamenti

non è da intendersi come mera identità di trattamento, ma come un obiettivo che si realizza anche e soprattutto attraverso la diversità di trattamento.”

Novità sullo scaffale

Il convegno ha riservato una sessione alla presentazione di due novità editoriali: il libro di Donato Carusi, “*Sua maestà legge?*” è stato presentato da Marcílio Toscano Franca Filho, che qualifica l’opera di Carusi come non un semplice catalogo, un manuale, o addirittura un dizionario, ma “un saggio più ampio e complesso, che sembra più un’enciclopedia del sapere giuridico-letterario che racchiude connessioni, reti, contatti, ponti tra romanzi, scrittori, giuristi, poeti, paesi, tempi e storie. Tutto è connesso allo scopo di allenare l’immaginazione”. Toscano nota che nella sua enciclopedia giuridico-letteraria, Carusi intreccia legami tra diritto, potere e letteratura che coprono molto più dei tre secoli indicati sulla copertina del suo libro. Ci sono dialoghi giuridici-letterari del secolo XV al secolo XX, sia di letteratura sul diritto che di diritto sulla letteratura, in varie lingue e geografie. Sono presenti rappresentanti da tutta Europa, Nord America, America Latina, Africa e Asia, divisi in capitoli che, come un Giano latino, guardano al passato e al futuro. L’A. conia per Carusi la qualifica di “ermeneuta”, di interprete/viaggiatore, di giurista che percorre i sentieri della letteratura.

Donato Carusi reagisce alla presentazione del suo libro fatta da Marcílio Franca, ribadendo alcuni punti centrali: la letteratura è nutrimento della vita politica e del diritto. La letteratura e in particolare il romanzo stanno in stretta relazione con la forma più evoluta e compiuta della vita politica, imperniata sul riconoscimento della pari dignità. Carusi insiste sullo stretto legame esistente tra letteratura e democrazia: la letteratura implementa ciò che il potere in tutte le sue manifestazioni tende ad avversare, ovvero l’immaginazione associativa, la capacità di cogliere ragioni di distinzione tra gli eguali e istituire nessi di eguaglianza tra i diversi.

Francesco Serpico discute il libro curato da Gianluca Bascherini e Giorgio Repetto, *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, e nota come questo sia non solo una raccolta di esegesi accademiche ma un libro mobile, plurale, dove ogni autore ha portato la propria formazione, le proprie convinzioni metodologiche e la propria esperienza. In particolare, il “canone della crisi”, la formazione dell’identità nazionale, la questione meridionale, l’eguaglianza di genere ed il rapporto tra giuristi e letterati sono i temi discussi dagli autori del volume collettaneo.

Conferenza di chiusura

Marcílio Toscano elabora una meditazione sul rapporto ambiguo tra musica e diritto: da una parte la musica può essere strumentalizzata e corrotta dall’ideologia, dall’altro essa può essere uno strumento formidabile per mobilitare le coscienze, ridurre le differenze e permettere la comprensione tra estranei. La musica facilita le connessioni tra le persone, superando le differenze, consentendo la memoria e ricostruendo relazioni spezzate dalla violenza. L’A. sostiene che il *soft power* della musica occupa un posto privilegiato nei processi di pace, ovunque nel mondo. Il suono della pace, nelle società multietniche,

multireligiose e multiculturali, è inclusivo, diverso, dialogico, polifonico, multiplo, plurale. L'A. elenca cinque modi in cui la musica può essere al servizio della pace: in primis, la musica è un'ottima metafora di un "processo di pace", la musica, infatti, non elimina le differenze, ma le somma e le unisce, producendo empatia, comprensione e trasformazione reciproca, convertendo in consonanza e armonia ciò che prima era solo conflitto e disarmonia; in secondo luogo vi è il fattore identitario: la cultura musicale è fortemente legata alle tradizioni locali, alla cultura del territorio e al senso di appartenenza a una comunità. Inoltre, la musica ha il potere di amplificare le azioni, supportando e rafforzando i processi di *peacemaking*, *peacekeeping*, *peacebuilding* e *peace enforcement*. Ancora, lo studio della musica presenta difficoltà e richiede studio e applicazione, quindi veicola un messaggio di ottimismo: siamo ancora capaci! Infine: non può esserci pace senza ascolto.

Ascoltare l'altro, ascoltare la differenza, è essenziale per la musica e per la pace.

LE ISPIRAZIONI DEL GIURISTA

Un rapporto di servitù con mansioni promiscue. Rileggendo *La Nomina del Cappellan* di Carlo Porta

Vincenzo Ferrari*

Abstract

[*A servitude with promiscuous tasks. Re-reading Carlo Porta's "La nomina del cappellan"* ("The chaplain's appointment"). According to Attilio Momigliano, Carlo Porta was the Milanese poet who collected together the legacies of the *bosin*, Lombardy's traditional storytellers, but "elevated their soul and united their trends in a form of art incomparably higher than in the tired old tales". As an admirable example of such art, *La nomina del cappellan* (*The Chaplain's Appointment*, 1819) describes how a high-born Milanese lady takes a new domestic chaplain into her service. Always ironic and quite often very funny, this poem offers a devastating critique of the pompous, decaying nobility, as well as of the sad fate of priests in search of a "living" that would save them from misery. Both the environmental context and the characters, among others, offer abundant evidence of the legal conditions imposed in a typical master-and-servant relationship, the imbalance between concessions granted but reversible and non-negotiable, promiscuous duties of all kinds.

Key words: Carlo Porta - Poem - Domestic chaplain - Rights and duties - Servitude

1. Premessa

Ho scelto di proporre a questo convegno una poesia di Carlo Porta, nato nel 1775 e morto nel 1821. È un testo dialettale, come usa dire delle lingue naturali, che vivono nell'interazione sociale, arricchendosi dei prestiti di altri idiomi e autoregolandosi fino ad assumere in molti casi dignità pari a quella delle lingue ufficializzate dal potere e codificate dalle accademie.

Ho esitato, prima di scegliere, dato che il milanese di Porta, poco comprensibile ai milanesi di oggi, pur se di antica radice meneghina, risulta tanto più ostico fuori dalla Lombardia. Ma ho tenuto ferma la scelta, oltre che per l'interesse oggettivo del testo, per antica ammirazione verso l'autore, la ricchezza del suo lessico, il realismo ironico e malinconico leggibile nelle immagini graffianti, nelle critiche demolitrici, nei ritratti pietosi e impietosi, nella comicità irresistibile di alcuni passi.

* Professore emerito dell'Università di Milano - vincenzo.ferrari@unimi.it.

Non dico nulla di nuovo, d'altronde. Porta ha avuto ed ha ancor oggi ammiratori illustri. Ricordo una frase di Attilio Momigliano, filologo autorevolissimo, che al Porta dedicò importanti lavori monografici e disse che del *bosin*, il cantastorie lombardo, egli raccolse l'eredità ma “ne elevò l'anima e in una forma d'arte incomparabilmente superiore alle vecchie tiriterie ne riunì le tendenze” (1910: 10). Gli fece eco, trent'anni dopo, Francesco Flora: “Chi vuol intendere, con un esempio solare, la differenza tra la parola prosaica e la parola poetica, tra la satira che rimase arguzia moralistica e la satira che si trasformò in poesia, legga dopo gli scherzi di Giusti le poesie milanesi di Carlo Porta” (Flora [1940]1957: 350). E Dante Isella scriveva, nel 2003: “[...] il Porta seppe usare come solo i grandi artisti il complesso strumento del suo *pastiche*” (Isella 2003: 298)¹.

In questa sede forse bastano questi pochi esempi, sull'arco di un secolo², per invitare a leggere questo poeta, superando le barriere linguistiche e apprezzando anche la crudezza del suo linguaggio, che non tace di nessun difetto o debolezza umana e chiama le cose col loro nome dandole (in passato certamente, oggi forse meno, ma la morale è ciclica e l'ipocrisia eterna) viva preoccupazione ove le sue poesie fossero mai cadute in mano alle “damigelle di tutte le età, magari anche con barba e baffi”³.

La ricchezza del lascito portiano è molto grande. Figure come *El Marchionn di gamb avert*, *Fra Conduitt*, *Giovannin Bongee* e, sopra ogni altra, *La Ninetta del Verzee*, prostituta per amore disperatamente ferma nell'ultima difesa della sua integrità, sono di allora e di oggi, basta girare per le strade, i mercati, i bar anche se più illuminati delle bettole del Bottonuto milanese dove passeggiava il Porta tra Settecento e Ottocento, tra il Laghetto, il mercato ortofrutticolo e l'elegante “Ospedale Maggiore”, oggi sede dell'Università degli Studi.

2. La storia e il suo contesto

*La nomina del cappellan*⁴ è una poesia tardiva di Carlo Porta, scritta – riferisce Isella – nel marzo-maggio 1819, quando già da tempo il poeta soffriva di gotta e reumatismi, e sentiva

¹ Dice Isella che “non sempre, anzi raramente, le ragioni dei nostri interessi culturali coincidono con le ragioni della nostra educazione sentimentale”, ma che fu “questo il caso, per chi scrive, del suo primissimo incontro con Carlo Porta” (Isella 2003: VIII). Posso dire quasi lo stesso. Lasciando Noli per Milano nel 1952 mi feci regalare da mio nonno Aristide De Grandi, socialista milanese appassionato di cultura francese, tecnico di valore, uomo sensibile, umoristico eppur ruvidissimo che con le sue sorelle parlava (per quel poco che parlava) la lingua del Porta, due edizioni risalenti del poeta (Porta 1826, Porta e Grossi 1847), accanto ad alcune altre opere significative (fra cui *Dei delitti e delle pene* del Beccaria, nuova edizione “firmata” del 1786). Quei volumetti mi hanno accompagnato sin qui. L'occasione è propizia, ora, per dedicare *in extremis* alla sua memoria queste poche pagine.

² La bibliografia sul Porta è molto ampia, considerandone la figura (molto limitativa) di poeta dialettale, come tale “secondario” nel firmamento letterario. Senza pretese di completezza segnalo: Attilio Momigliano (1910: 67-69), Angelo Ottolini ([1946]1980-1999: LXXVII-LXXXI: d'ora in poi Porta-Ottolini ([1946]1999), e soprattutto Dante Isella (2003: XI-XIV), nel libro cit. *supra*, che contiene un ritratto completo dell'autore (“Ritratto dal vero”, pp. 5-53), un'accuratissima edizione critica delle sue opere, edite e inedite (spec. pp. 60-118), oltre a una ricostruzione dei suoi rapporti familiari e sociali nella Milano del tempo. Più recentemente v. Gibellini (2011: LXXV-LXXXV).

³ Così Elena Ceva Valla (1950: vol. I, 10), indimenticata maestra, nella sua nota introduttiva al *Decameron*, ricordando quanto scrisse Ugo Foscolo a proposito del capolavoro di Boccaccio (“Or vive il libro / dettato dagli dèi; ma sfortunata / la damigella che mai tocchi il libro”).

⁴ Della poesia vi sono varie versioni, marginalmente diverse, a seconda delle edizioni. V. p. es. Porta e Grossi (1847: 87-95), Porta-Ottolini ([1946]1999: 151-163), Cervi (2006 www.milanesiabella.it/carloporta_lanomina-delcappellan.htm), Beretta (2018: 507-520) e Gioanola (2018: 261-277). Le ultime tre recano una traduzione, sostanzialmente fedele, nel caso di Gioanola in (gustosi) versi italiani, tuttavia con inevitabili variazioni

d'aver perduto la sua vena⁵. Ciò però non gli impedisce, non solo di scrivere le strofe della poesia che sarà annoverata fra le sue più alte, ma anche di seguir da vicino la polemica tra classici e romantici, di cui la poesia stessa reca traccia negli ultimi due versi, dove beffardamente cita *La risposta di Madama Bibin*, “libello ingiurioso” di Carlo Gherardini⁶ contro il romanticismo (Isella 2003: 48-51).

Si tratta di quarantaquattro sestine, per un totale di 264 versi endecasillabi, strutturate secondo lo schema ABABABCC ereditato dalla poesia cavalleresca del Rinascimento italiano. Il discorso vi si dipana agilmente, senza soste, tanto che il lettore è indotto a leggerlo d'un fiato, per vedere come va a finire la storia e godersela passo per passo. Un esempio felicissimo della potenza narrativa dell'endecasillabo. Il lessico milanese, ricco ed evocativo, è tuttavia più “italiano” e meno incomprensibile ai profani di quello di altre opere portiane. Rare sono le espressioni più crude, tanto ricorrenti in altri testi del poeta, quasi la lingua si adattasse al palazzo nobiliare in cui gli eventi accadono.

Questo palazzo della marchesa Cangiasa, o Travasa⁷, è un luogo fisico e culturale. Lo abita la padrona, in là con gli anni, circondata da una servitù che s'indovina ampia, ma personalmente in simbiosi con la sola cagnetta Lilla, centrale nella sua vita e, come si vedrà, *deus ex machina* della storia.

L'eva la Lilla una cagna maltesa
Tutt gozz, tutta pel e tutta lard,
E in ca' Cangiasa, dopo la Marchesa,
L'eva la bestia de maggior riguard,
De mœud che guaja al ciel falla sguagni,
Guaja sbeffalla, guaja a dagh del ti⁸.

È un grande palazzo del centro sei-settecentesco di Milano, dove i residui della vecchia nobiltà spagnolesca vivono a fianco della giovane aristocrazia cresciuta nella più respirabile aria asburgica sotto Maria Teresa e sensibile al fascino delle idee illuministe di cui sarà, in effetti, grande portavoce col conte Pietro Verri e i fratelli Giovanni e

rispetto al testo. Qui mi avvalgo della versione di Gino Cervi, qui in appendice, curatore anche di una raccolta di poesie dell'autore (Porta-Cervi 2007), perché disponibile in rete, e la utilizzo anche nel testo e nelle note, pur facendo su di essa alcune osservazioni marginali. Riprendo anche il testo pubblicato in Porta e Grossi (1847) per una comparazione con le versioni più recenti. Per risolvere alcuni dubbi lessicali, mi sono rifatto allo storico *Vocabolario milanese-italiano* di Francesco Cherubini (1789-1851), pubblicato per la prima volta nel 1814 e successivamente fino agli anni Cinquanta del secolo XIX presso la Stamperia Reale di Milano, con continui arricchimenti, e consigliabile per la sua coincidenza con i tempi del Porta: infatti alcuni lemmi che compaiono nei testi portiani non si ritrovano in vocabolari più recenti (lo si può trovare sul sito <http://www.cortedeirossi.it/libro/libri/cherubini.html>, che riporta l'edizione apparsa in quattro volumi fra 1840 e il 1843, a cui attingo).

⁵ Isella (2003: 49) riporta brani di una lettera scritta da Porta all'amico Tommaso Grossi: “à dirtela in confidenza mi vado sempre più accorgendo, che quel poco calore di cervello che mi aiutava à tempi passati al giorno d'oggi è affatto, affatto svanito”.

⁶ Da non confondere con il fratello Giovanni Gherardini (1778-1861), noto lessicografo (oltre che medico laureato all'Università di Pavia) e autore di grammatiche e vocabolari della lingua italiana.

⁷ La dizione ‘Travasa’ compare nell'edizione del 1847 e ancora in quella a cura di Ottolini, apparsa nel 1946, mentre ‘Cangiasa’ (ovvero, uscendo dal dialetto, ‘Cambiasa’ o ‘Cambiasi’, che pare il nome effettivo: Beretta 2018: 507, n. 27) prevale in quelle più recenti. La dizione iniziale fu dovuta con evidenza alla necessità di evitare che la persona ritratta fosse facilmente identificata.

⁸ “Era la Lilla una cagna maltese / Tutta gozzo, tutto pelo e tutta lardo, / E in casa Travasa, dopo la marchesa / Era la bestia di maggior riguardo, / Dimodoché guai al ciel farla guaire, / guai sbeffeggiarla, guai darle del tu”.

Alessandro, il marchese Cesare Beccaria e la sua vivacissima figlia Giulia, amante di Giovanni Verri e madre di Alessandro Manzoni, l'Accademia dei Pugni e *Il Caffè*, la cui influenza culturale fu assai più duratura della sua brevissima vita. E Monti, Foscolo, Grossi, Berchet e Pellico col *Conciliatore*, e Manzoni, e più avanti Cattaneo col suo *Politecnico*.

In quelle vie ancor oggi appartate si consuma allora un tempo e se ne apre un altro, a tappe ravvicinate che diverranno tumultuose con la Rivoluzione francese, l'invasione napoleonica, la Repubblica Cisalpina e poi il Regno d'Italia, i Cento Giorni, Waterloo e la Restaurazione, tutto in pochi anni: “una di quelle epoche – dice bene Dante Isella – che, per la storia degli uomini, contano più di secoli” (Isella 2003, 198). La borghesia milanese, già all'opera da lungo tempo in una florida economia – ricordiamo le filande e i mulini ad acqua, la produzione e il commercio di seta su scala internazionale, le grandi risaie – è parte essenziale accanto agli aristocratici aperti alle novità. Porta vi appartiene per origine, educazione e mestiere di impiegato pubblico, vive gli eventi, li osserva e ritrae nei dettagli sino al fondo degli animi, senza distinzione di ambienti: quasi un ponte, metaforicamente, fra le diverse classi sociali.

Così il palazzo della marchesa esce dai suoi versi come un luogo elegante e pretenzioso, ma chiuso e ammuffito, un “dentro” il cui “fuori” si percepisce vivo e ribollente nel cambiamento sociale in corso. I preti, che concorrono al posto di cappellano di casa e circolano per le stanze, ingombranti e neri come “corvi che vanno a posarsi” (“*par un vól de scorbatt che vaga al post*”), sono una turba affannata, una “sfilata di tonache sdrucite” (Gibellini 2011: XLVII) vagante in cerca del “benefizio” dopo gli editti rivoluzionari e napoleonici che ne han demolito i privilegi⁹. Essi rompono il silenzio delle grandi volte col rumore delle loro voci e dei loro piedi:

El gran rembomb di vòlt, el cattabuj
De la murmurazion che ghe fan sott,
El strusament di pee, de ferr de muj
Che gh'han sott ai sciauvatt quij sacerdot,
Fan tutt'insemma un gheff, un sbragalismo
Ch'el par che coppen el Romanticismo¹⁰.

Il mondo nuovo li ha (momentaneamente) respinti, e sospinti a rifugiarsi in ciò che resta di quello antico. Ma sono vita essi stessi, sebbene in faticoso riadattamento. La marchesa infatti, irrigidita nel suo limbo fatuo, li accoglie come un'invasione aliena da cui difendersi. Non volendo “*secass la scuffia con la furugada*”¹¹, li raduna tutti assieme per toglierseli di mezzo il più presto possibile e non pensarci più: il cameriere che li accoglie e li apostrofa dirà infatti, icasticamente: “*chi vœur stà, stà, chi no vœur stà, el ghe fa grazia a desfesciagh la cà*”¹².

⁹ Ricordiamo il Decreto 12-24 agosto 1790 dell'Assemblée Constituante francese, fonte normativa primigenia, estesa con limitazioni alle province italiane e prodromo del Decreto imperiale di Napoleone del 25 aprile 1810.

¹⁰ “Il gran rimbombo delle volte, il rumore / del mormoreggiare, che ci fanno sotto / Lo strascicare dei piedi, dei ferri da mulo/ Che hanno sotto le ciabatte quei sacerdoti / Fanno tutt'insieme un ghetto, uno sbraitio / Che par che accoppino il Romanticismo”.

¹¹ “Seccarsi la cuffia con il serra-serra”, ovvero rompersi l'anima con il parapiglia.

¹² “Chi vuole stare sta, chi non vuol stare, fa il favore di andarsene dalla casa”. In realtà il verbo *desfescià*, polisemico, è qualcosa di più di ‘andarsene’, esprimendo l'idea (in questo caso) di ‘sbarazzare’ (v. Cherubini, *Vocabolario*, vol. 2, 1840, p. 24). Molto più dura è però l'espressione originale, ‘*desmorbagh*’ (ripulire) che si ritrova sia nell'edizione del 1847 sia in quella curata da Ottolini.

Il contrasto fra il “dentro”, ritratto in vivi dettagli, e il “fuori”, intuito ma presente nelle foggie e nei comportamenti dei postulanti, percorre tutta la storia, buon esempio *ante litteram* di una narrazione che rispetta le fasi del moderno *storytelling*. Riassumo i fatti attraverso i personaggi.

Il ritratto della marchesa è indimenticabile:

La Marchesa Cangiasa, in gran scuffiun
Fada a la Pompadour tutta a fioritt,
Coj so duu bravi ciccolatinon
De taftà negher sora di polsitt
E duu gran barbison color tané¹³
L’eva in sala a specciaj sul canapè¹⁴.

Complemento della padrona di casa, suo portavoce e *longa manus*, è il capo cameriere, il *camerlaccat*¹⁵ che corre a zittire i preti perché “*la Marchesa la gh’ha tant de testa*” per il gran frastuono che quelli fanno nell’attesa. Consocio del suo ruolo – potremmo dire col Manzoni – di “villano rincivilito”, pragmatico lombardo che va per le spicce “*senza fà tanti ciaccer*”, intimidisce l’uditorio piazzando subito tre imprecazioni al limite della bestemmia (“*Per dincio*”¹⁶, “*Sangua de di, che discrezion l’è questa*”, “*per Dio sacrato*”) e con questo argomento, che zittisce tutti, apre una chiarissima rivendicazione di superiorità, volta a mettere subito i sacerdoti al posto loro: “*chi è via a servi*” – frase idiomatica ancor viva pochi lustri or sono – esprime distacco dalle proprie origini e accettazione della posizione servile, che assorbe ogni parte e manifestazione del proprio essere, nel caso dei sacerdoti perfino la Messa, a dirsi non a ore fisse ma “*quand lé* [la padrona] *la veur sentilla*, e facendo attenzione a non turbare il vero ordine gerarchico della casa: subito all’inizio si informa che in passato il povero don Galdino ci aveva rimesso il posto per aver schiacciato la coda alla Lilla “nel fervore dell’elevazione” (*in de la truscia de l’elevazion*). Rivedremo fra poco la perorazione del cameriere, essenziale per chiarire, ai margini del diritto, i termini di questa sostanziale servitù. Qui basta dire che essa va letta in tutte le *nuances*, anche inesprese, per esempio là dove l’uomo, con una nota di impercettibile rassegnazione, deve ammettere che il cappellano “di solito” avrà un posto a tavola con la padrona, non però per un “desinare di etichetta”, perché in tal caso – dice, accondiscendente – “*mangem tra nun, cont i donzell e mi*”

¹³ In milanese, ancora in tempi recenti il ‘color tanè’ equivaleva a un marrone non troppo scuro, come il tabacco biondo.

¹⁴ Così la traduzione di Cervi: “La Marchesa Cangiasi, con un gran scuffione / alla moda Pompadour, tutto a fiori / coi suoi due bravi piastrelloni / di taftà nero sulle tempie / e due grandi baffi color tanè / stava in salone ad aspettarli sul canapè”. Qualche dubbio rimane sull’espressione ‘*ciccolatinun de taftà negher sora di polsitt*’, che d’acchito fa pensare a guarnizioni circolari nere sui polsi della camicia. Beretta (2018: 515) traduce infatti ‘polsini’, mentre Gioanola (2018: 275) pone i *ciccolatinon* “sopra gli orecchini”. Cherubini, attentissimo al Porta, alla voce ‘*polsitt*’ riporta ‘*Formentoni* (*fior.)’ e li descrive come quei “piastrelloni rotondi e per lo più neri che s’applicano alle tempie, singolarmente dei ragazzi, coll’idea di guarirli da certe malattie”; e tuttavia prosegue dicendo: “Il Polsetto nei diz. italiani vale quella maniglia che le donne portano ai polsi”, per cui, forse, non è sicurissimo che Porta non abbia tradotto in milanese il termine italiano (Cherubini, *Vocabolario milanese-italiano*, cit., Volume 3, 1841: 374).

¹⁵ ‘Camerlaccat’ è la combinazione in dialetto di ‘cameriere’ e ‘lacchè’.

¹⁶ Questa la versione prevalente (v. anche Cervi 2006) fino alle ultime che dicono più schiettamente ‘*per Dio*’ (così Beretta 2018 e Gioanola 2018).

(“mangiamo tra noi, con le ragazze e me”: e lo s’immagina con una mano sul petto, a rimarcare il punto d’orgoglio¹⁷).

I preti, in posizione intermedia fra padrona e servitù vera e propria, non sono meno evocativi e completano degnamente il quadro dei protagonisti. Porta li conosce, non li condanna, è anticlericale e massone attivo, ma non miscredente¹⁸. Piuttosto li commisera per la loro condizione. E li ritrae, implacabile. Abbiamo già detto dello strusciar di ciabatte, coi “ferri da mulo” a proteggerne punte e tacchi dal troppo consumo. Li ritroviamo intimiditi e allocchiti dopo l’intemerata del *camerlaccai*, e poi quando ascoltano il discorso di costui, che li informa dei loro obblighi, mostrando caratteri vari: chi è incallito giocatore d’azzardo (“*ch’el giuga i esequi un mes prima de fa*”¹⁹) ma se ne va per non giocare ai tarocchi, chi non vuol portare a spasso la cagnetta, chi non intende caricarsi di pacchetti, chi rifiuta di scrivere “*un cunt, una lettera al fattor*” per non “*ris’cià de sporcà i dit consacraa*”²⁰. E poi ancora li rivediamo, imminente ormai l’udienza, a fare “*toilette con la bauscia*” e alla presenza dell’“*Il-lustrissima padrona*” profondersi ma non sempre contenersi. Uno sgrida la cagnetta strillante e ringhiosa, e “fa l’atto di mollarle una pedata”, rimanendo – scatto fotografico eternato, milanesissimo – “*cont in aria el pè*”; due ridono sguaiatamente quando la dama, retrocedendo sul divano per rimettere in sesto (“*in statu quoniam*”) la persona insorta furiosa dopo cotale oltraggio, si siede pesante sulla bestiola, che poveretta guaisce. E sollecitano la memorabile invettiva di “*Sustrissima*”, dove milanese e italiano si alternano²¹ e dove i ruoli, Iddio stesso compreso, son fissati una volta per tutte.

Avria suppost che essendo sacerdot
Avesser on poo più d’educazion
O che i modi, al più pegg, le fusser nott
De trattar cunt i dam de condizion.
M’accorgo invece in questa circostanza
Che non han garbo, modi, nè creanza.

Però, poi che l’Altissim el ci ha post
In questo grado, e siamo ciò che siam,
Certississimament l’è dover nost

¹⁷ Dice bene Piero Gallardo (1971: 26) che quel *camerlaccai* è una “figura così artisticamente vera quale in nessuna delle pur smaliziatissime caricature moderne è dato ritrovare”.

¹⁸ Porta, uomo colto, ebbe educazione (anche) religiosa presso il Regio Imperial Collegio de’ Convittori di Monza e, secondo l’amico Tommaso Grossi, frequentò anche il Seminario di Milano (Isella 2003, p. 7 e p. 529). Negli ultimi giorni ebbe conforti religiosi, assistito da Monsignor Luigi Tosi, futuro vescovo di Pavia (Ottolini [1946]1999: XXXIII). Ebbe funerali religiosi presso la Chiesa di San Babila e fu sepolto nel Cimitero di San Gregorio, oggi scomparso. Non è certo un riscontro storico, ma cito comunque un episodio narratomi da uno zio acquisito da tempo defunto, Enrico Perelli Cippo, un cui avo – lui diceva – era quel “Perell”, che Porta cita nelle sue opere quale venditore di buon vino (v. p. es. *Brindes de Meneghin all’ostaria per el sposalizzi de S.M. L’Imperator Napoleon* (1810), dove si legge: “*Vuj trincammen on sidell del pu bon ch’el g’ha el Perell*” - “voglio trincarmi un secchio del più buono che ha ‘el Perell”: Porta-Ottolini, op. cit., p. 241). Il vinaio, o enologo che fosse, andò a trovare l’amico poeta negli ultimi giorni e gli chiese “*Come te stet, Carlin?*”. Porta, che teneva in mano crocefisso e immaginette religiose, gli avrebbe risposto: “*Come te veuret che stoo, con sti belee chi in di man...*” (“come vuoi che stia, con questi ninnoli in mano...”).

¹⁹ Ovvero si gioca l’obolo per i funerali un mese prima della morte del poveretto.

²⁰ “Un conto, una lettera al fattore”; “Rischiare di sporcare le dita consacrate”.

²¹ Espediente frequente nella lingua milanese. In Porta, v. p. es. il graffiante sonetto antifrancese sull’eclissi dell’11 febbraio 1804 (che contiene un famoso “*el Governo l’ecliss l’ha suspenduu*”, ovvero “il Governo ha sospeso l’eclissi”), dove i versi in italiano si alternano regolari con quelli in milanese (Porta-Ottolini 1999: 271).

Di farci rispettar come dobbiam.
Saria mancar a noi, poi al Signor
Passarci sopra, e specialment con lor.

Proprio a questo punto la storia, superati quelli che nell'analisi dello *storytelling* di oggi si chiamano *troubles* (Bruner [1990]1992), incidenti di percorso, scivola via rapida verso l'epilogo. È la Lilla che, strofinandosi sulle gambe del povero don Ventura, “*un pretocol brutt brutt de fà pagura*”²², ma che fra i tre rimasti in lizza – Dio forse vede e provvede – era “*el pussee bisognós del benefiz*”²³, decide le sorti del concorso. La Marchesa infatti, “*che con compiacenza la dava d’œucc a quella simpatia*”²⁴, lo sceglie in tutta fretta (*vada todos*, commenta il Porta, con uno spagnolismo adatto al caso) anche per levarsi il fastidio e liberar la casa.

Più tardi “la famiglia”, cioè la servitù, scoprirà il segreto di tanto successo: due o tre fette di salame involte – Porta non se la risparmia – nella *Risposta di Madama Bibin*, di Carlo Gherardini, “salame” anche lui.

3. Il “contratto”

Veniamo dunque al nocciolo del mio discorso, che in fondo è anche il nocciolo della narrazione del Porta, cioè il rapporto che s’instaura fra la marchesa e il nuovo cappellano, chiamato a sostituire don Glicerio, morto di una polmonite acuta contratta mentre tutto affannato portava a spasso la Lilla. Del “contratto” – uso le virgolette perché, pur essendo chiaro l’incontro fra le due volontà, la nomina di don Ventura sembra piuttosto *octroyée* che concordata – conosciamo il retroterra, la causa, le condizioni e la conclusione.

Il retroterra, che in certo modo costituisce anche un precedente di cui il prescelto dovrà tener conto, è la sorte già ricordata del “pover don Galdin”, insultato “li all’altare”²⁵ e costretto ad andarsene subito a fine messa dopo aver “messo giù la pianeta”, per aver leso inavvertitamente il codino di questa post-pariniana “verGINE cuccia”²⁶. Non meno, pesa sul “contratto” la causa della morte di don Glicerio, anch’essa indirettamente legata agli obblighi del prete verso la Lilla. Sono due punti fermi, che segnano dall’inizio un *non dictum* (né dicibile) che però del negozio giuridico costituisce un bastione essenziale, una sorta di precondizione inespressa. La causa prossima è naturalmente la necessità di dare un titolare alla “cappellania”²⁷ lasciata improvvisamente libera, che impone alla marchesa

²² “Un pretucolo tanto brutto da far paura”.

²³ “Il più bisognoso del beneficio”.

²⁴ “Che compiacenza dava un occhio a quella simpatia”.

²⁵ È importante notare che la parola più volgare – *pret cojon* (Cervi 2006) o *pret mincion* (Porta e Grossi 1847, Porta-Ottolini ([1946]1999) – Porta la mette in bocca alla marchesa, che la pronuncia nella cappella del palazzo e nel momento più intimo della messa, a indicare il nucleo psichico e culturale più profondo della dama.

²⁶ Superfluo riferire che la critica ha spesso sottolineato la somiglianza della Lilla con la “verGINE cuccia” di cui narra il Parini ne *Il giorno*. Mi pare corretto tuttavia il riconoscimento, espresso (già) in Momigliano, che il parallelo, pur “storicamente istruttivo” e certo non casuale giacché Porta conosceva Parini (1729-1799) quantunque molto più vecchio di lui, “non insegna nulla a chi s’accontenta di studiar l’arte portiana e di vederci fermati per sempre alcuni aspetti caratteristici della realtà contemporanea con forme così individuali da escludere qualsiasi influenza artistica di altri poeti” (Momigliano 1910: 43).

²⁷ È lo stesso Porta a citare l’istituto giuridico di riferimento: “*Già la dondava la cappellania sui ceregh di quij poch cinq candidaa*” (“Già dondolava la cappellania sui visi di quei pochi cinque candidati”). La cappellania, *locus privatus in Ecclesia vel extra et consecratus, cum altari* (Cassani [1888]1929: 990), forma particolare di beneficio

di decidere senza grandi preparazioni. La cappellania infatti, una volta istituita, “non cessa in virtù di vacanza” (Cassani [1888]1929: 991) e del resto è un posto che non si può lasciar libero senza sacrificio d’immagine di una casa di alto lignaggio.

Il posto è ambito in sé stesso e tanto più nelle difficili condizioni in cui versa il clero depauperato dalle già ricordate leggi eversive francesi e non ancora riqualificato dal ritorno degli austriaci, più rispettosi della Chiesa cattolica e dei suoi ministri²⁸. I candidati infatti sono persone descritte crudamente come affamate, che corrono a frotte:

È cors da tutt i part un diavoleri
De reverendi di busecch schisciaa
Pe vedè de ottegni la bona sort
De slargai fœura in læugh e staat del mort²⁹.

E hanno ben ragione di correre, come rivela la parte – diciamo così – “attiva” del sinallagma contrattuale, visto dal lato del beneficiario. Questa parte è nota *urbi et orbi*, non c’è bisogno di comunicarla ai postulanti attraverso il cameriere, e infatti la riferisce il Porta come fatto notorio, cominciando dalla buona tavola. Se presso donna Paola – dice –

No gh’era per i pret un gran rispett
Almanca gh’era un fioretton de tavola
De fa sarà sù un œucc su sto difett,
Minga domà a un galupp de un cappellan
Ma a paricc di teologh de Milan^{30 31}

Ma le comodità inerenti a questo impiego sono ampie e articolate,

ecclesiastico istituibile anche da privati, era sfuggita alla tagliola delle leggi eversive già col Decreto dell’Assemblee Costituente del 1790 (v. art. 23) e poi ancora col Decreto imperiale del 25 aprile 1810.

²⁸ Gli austriaci tornarono a Milano dopo la caduta di Napoleone e solidificarono la loro posizione nel 1815 dopo il Congresso di Vienna. Come già ricordato, *La nomina del cappellan* apparve nel 1819 quando tutto questo era già compiuto. Ciò però non esclude che Porta abbia collocato gli eventi retrospettivamente nel periodo napoleonico, cosa che sembra coincidere con la narrazione, in particolare con la triste condizione economica dei religiosi.

²⁹ “È corso da tutte le parti un diavolerio / Di reverendi dalle budella schiacciate / Per veder di ottenere la buona sorte / Di allargarle fuori in luogo e stato del morto”. Va notata la locuzione burocratica (“in luogo e stato”), frequente nel parlar comune lombardo con intento lievemente ironico.

³⁰ “Non c’era per i preti un gran rispetto, / almeno c’era un fioretton di tavola / da far chiudere un occhio su questo difetto, / non soltanto ad uno sciagurato cappellano, / ma a parecchi teologi di Milano”. Così traduce Cervi. In realtà al termine ‘*Galupp*’ Cherubini fa corrispondere ‘Garzoncello’ (*Vocabolario*, 1840, Volume secondo, p. 194). Lo stesso termine non compare nell’edizione iniziale del 1814, dove però si trova ‘*Galoppin*’ (Tomo I, p. 177), tradotto con ‘Servitoruzzo’ e definito come “Giovanetto che si manda in qua e in là per varj servigi”: che, specifica Cherubini, “corrisponde prec. al francese *Galopin*”. Ciò sembrerebbe attagliarsi perfettamente alle mansioni affidate al cappellano. In questo senso Beretta (2018: 508), che traduce ‘galoppino’.

³¹ L’ultimo verso (come avverte anche Ottolini in calce alla poesia: Porta-Ottolini, cit., p. 163) risulta cambiato rispetto alle prime edizioni dove, in luogo di “ma a paricc di teologh de Milan”, compariva “*ma a trii quart de Sorbonna meneman*” (“a tre quarti almeno della Sorbona” – Porta e Grossi 1847: 88). Incidentalmente, il richiamo alla Sorbonne potrebbe conciliarsi con l’ipotesi che Porta riferisse gli eventi al periodo del governo francese.

Gh'era de gionta la soa brava messa
A trenta borr, senza manutenzion,
Allogg in ca', lavanderia, soppressa,
Cicolatt, acqua sporca a colazione,
Bona campagna, palpirœu a Natal,
Sicché, se corren, cazz, l'è natural^{32 33}

Si tratta di prebende probabilmente più ampie, per qualità e quantità, di quelle connesse *naturaliter* alla cappellania. E fanno pesare non poco il lato attivo del sinallagma contrattuale, soprattutto se rapportate alla condizione generale dei religiosi, già ricordata. Ma si tratta di elargizioni – s'intuisce – lasciate al totale arbitrio della padrona, libera anche di congedare il cappellano al primo stormir di fronde, come accaduto a don Galdino, il cui rapporto era stato risolto *ad nutum* con travolgimento di ogni altro beneficio, cosa difficilmente compatibile con la cappellania, che veniva conferita a un sacerdote *ad vitam*, col crisma dell'approvazione vescovile.

Oltre all'amovibilità senza limiti né provvidenze, il lato passivo del rapporto pesa non poco sul beneficiario, giacché i suoi doveri vanno ben oltre la “messa a trenta borr” e gli altri obblighi derivanti dalla specifica natura del rapporto, come la dottrina per la servitù e la preghiera serale. Il *camerlaccai* si fa carico – lui! – di informarne i sacerdoti spiegando – a loro! – “*quai bin i obbligazion del so mestee*”³⁴, a cominciare dai limiti posti alla messa medesima, già accennati. Non solo questa va celebrata quando la signora lo desidera, a suo capriccio³⁵. Ma dev'essere anche, “s'intende”, *puttost curtina, un quardoretta, vint minut al pu*” e anche la preghiera serale (*la soa terza part*) può incontrare eccezioni, se nel dopo cena la dama preferisse giocare a tarocchi, al che il cappellano non potrebbe sottrarsi se per la partita *ghe mancass el quart*.

Ma siamo solo all'inizio:

[...] Portà bigliett.
Fa imbbasad, fa provist, tœuss anca adree
Di vœult on quaj fagott, on quaj pacchett,
Corr dal sart, daj madamm, dal perucchee,
Mennà a spass la cagnetta e se occor
Scriv on cunt, una lettera al fattor³⁶.

³² “C’era per giunta la sua brava messa / A trenta soldi, senza manutenzione / Alloggio in casa, lavanderia, stireria / Cioccolato, ‘acqua sporca’ a colazione, / Buona campagna, bustarella a Natale / Sicché, se corrono, cazzo, è naturale”.

³³ L’espressione ‘senza manutenzione’, secondo Cervi, significa che gli oggetti sacri necessari alla messa “dovevano restare, evidentemente, a carico del cappellano”. Non lo credo: quasi certamente facevano parte del patrimonio della cappellania privata, concesso in uso al sacerdote di volta in volta beneficiario (e infatti il “povero don Galdino”, cacciato dopo la messa, aveva dovuto “metter giù la pianeta e trottar via”). Conferma questa interpretazione Beretta (2018: 508, n. 34).

³⁴ “Quali sono i doveri del loro mestiere”.

³⁵ “*Se je fass stà paraa do, tre, quattr’ôr / Amen, pascienza, offrighe al Signor*” (“se vi fa stare coi paramenti due, tre, quattro ore, / amen, pazienza, offritelo al Signore”).

³⁶ “Portare biglietti / Fare ambasciate, fare provviste, prendersi dietro / A volte qualche fagotto, qualche pacchetto / Correre dal sarto, dalle modiste, dal parrucchiere / Portare a spasso la cagnetta e, se occorre / Scrivere un conto, una lettera al fattore”.

Lentamente ora si scivola dal campo dei doveri a quello delle raccomandazioni, ma si tratta di una distinzione artificiale che mal si adatta alla natura vera del rapporto, perché anzi quanto segue vien detto con enfasi ancora maggiore.

Del rest, rid e fà el ciall, no contraddì,
No passà la stecchetta in del rispond,
A tavola che s'è lassass servi,
No fa l'ingord, no slungà i man suj tond,
No sbatt la bocca, no desgangeralla,
No mettes a parlà denanz vojalla.

Tegnì giò i gombet, no fa pan moin,
Non rugass in di dent cont i cortij,
No sugass el sudor cont el mantin,
Infin, nissuna affatt di porcarij
Che hin tant fazil lor sciori a lassà corr
Come el mond el fudess tutt sò de lor³⁷.

Un punto speciale e finale occupa “*quella pulizia benedetta*”:

Che se regorden che col tanf indoss
De sudor de sott-sella e de soletta,
E con quij ong con l'orlo de velù
Se quistaran del porch e nient de pù

Certe lenden suj spall, cert colarin
Che paren faa de fœudra de salamm
Certi coll de camis, de giponin,
Hin minga coss de portà innanz ai damm³⁸.

La chiusa è drastica, un prendere o lasciare:

Omm visaa, se sœul di, l'è mezz difes,
Ho parlà ciar, e m'avaràn intes³⁹.

Gli astanti hanno inteso, non vi è dubbio. La maggior parte infatti se n'è già andata, con un tratto d'orgoglio che non sfugge al lettore, disdegnando questo o quello degli obblighi promiscui che il *camerlaccai* veniva enumerando, per cui “[...] *de on trenta, amalappenna*

³⁷ “Del resto, ridere e fare lo sciocco, non contraddire / Non passare il limite nel rispondere / A tavola lasciarsi servire / Non essere ingordi, non allungare le mani nei piatti, / Non sbattere la bocca, non sgangherarla / Non mettersi a parlare a bocca piena ... Tener giù i gomiti, non fare zuppetta col pane / Non frugarsi nei denti col coltello / Non asciugarsi il sudore col tovagliolo / Infine, non fare nessuna di quelle porcherie / Che sono così facili lor signori a lasciar correre / Come se il mondo fosse tutto suo di loro. Nell'edizione di Porta e Grossi e ancora in quella curata da Ottolini, anziché “lor sciori” si legge “lor pret”.

³⁸ “Che si ricordino che, col tanfo addosso / Di sudore di ascelle e di calzini / Con quelle unghie color del velluto [*rectius* ‘con l'orlo di velluto’] / Si meriteranno del porco e nulla più ... Certe zazzere (*rectius* ‘lendini’) sulle spalle, certi collari / Che sembrano foderati di pelle di salame / Certi colli di camicie, di giubboncini / Non sono cose da indossare al cospetto delle dame”.

³⁹ “Uomo avvisato, si suole dire, è mezzo difeso / Ho parlato chiaro, e m'avranno inteso”.

/El se n'è ferma li mezza donzenna" ("da trenta, a mala pena / se n'è fermata li mezza dozzina"), metà della quale, già sappiamo, vien cacciata con ignominia prima ancora di poter parlare.

Abbiamo così completato il quadro negoziale che, semmai si trattasse di rapporto di lavoro, potrebbe essere trascritto in una lettera di assunzione. E non abbiamo bisogno di specificare che ad ogni pur marginale violazione di doveri, naturali o innaturali rispetto a quella che si usa chiamare la causa di un contratto, la sanzione sarà stabilita insindacabilmente dalla marchesa e lasciata al suo buon cuore o cattivo umore, al suo senso della gerarchia di casa, come nel caso di don Galdino, già ricordato.

Il nocciolo giuridico o, per dir meglio, socio-giuridico della questione, infatti, è la grande discrasia tra quelli che sono appunto – diremo così – i *naturalia* della posizione giuridica del cappellano e la sua reale posizione sociale ed economica, quale che sia la sua configurazione rispetto al diritto del tempo.

In nessun caso e in nessun tempo, fosse pure quello turbinoso di cui parliamo, è innegabile che il sacerdote titolare di un *beneficium* sia pure di istituzione privata – comportante in capo all'istitutore e ai suoi eredi i diritti e i doveri c.d. di "giuspatronato" – non sia "*via a servi*", come dice il *camerlaccai*, né gli competa altro che curare le anime degli abitanti del palazzo, a cominciare da quella del nobile di turno, di cui il cappellano è, o dovrebbe essere, anche confessore⁴⁰, oltre ad aver cura del patrimonio che gli è affidato: il tutto in cambio di vitto e alloggio. Tutto il resto che abbiamo ricordato esula da quest'ambito ed è frutto di uno squilibrio economico e sociale che, quando si tratta di lavoro umano, sovrasta pressoché sempre il piano giuridico.

Questo punto mi pare particolarmente interessante.

Nelle mani della marchesa, la cappellania viene sfigurata, subendo una eterogenesi dei fini derivante appunto dallo squilibrio di potere fra le parti. Il cappellano, che giuridicamente occupa nella "famiglia" una posizione ben distinta da quella della servitù, qui vi si avvicina fino quasi a confondersi. È sacerdote ma anche fattorino, svolge funzioni che nei decenni successivi, man mano che la sua figura verrà gradualmente a scomparire, saranno svolte tipicamente dalla servitù. E la cappellania va quasi a coincidere con quella forma speciale di *locatio operarum* riconosciuta da entrambi i codici dell'epoca, ovvero il Codice Napoleone (1804-5) e il Codice Austriaco (1811-12), i quali disciplinano anche i servizi prestati presso una casa, nel primo con una limitazione temporale, nel secondo con un rinvio alla regolamentazione speciale⁴¹, lasciando però intuire che in capo al

⁴⁰ Come nel caso, che mi ha riportato alla memoria l'amico Antonio Padoa Schioppa, del don Carrino nel *Gattopardo*, il quale, tornando a casa col principe di Salina da Palermo, lo invita a confessarsi dopo i suoi convegni carnali nel capoluogo.

⁴¹ *Codice Napoleone il Grande pel Regno d'Italia*, Capo III, Sezione I. *Della locazione delle opere de' domestici e degli operaj*. Art. 1779. Vi sono tre principali specie di locazione di opere e d'industria: 1) *La locazione delle opere delle persone che obbligano la propria opera all'altrui servizio*; 2. *Quella de' vetturali si per terra che per acqua, che s'incaricano del trasporto delle persone o delle cose*; 3. *Quella degl'imprenditori di opere ad appalto o cottimo*. Art. 1780. *Nessuno può obbligare i suoi servigi che a tempo, o per una determinata impresa*. Art. 1781. *Si presta fede al padrone sopra la sua giurata asserzione, - Per la quantità delle mercedi; - Per il pagamento del salario dell'annata scaduta; - e per le somministrazioni fatte in conto dell'anno corrente*. (Cito dalla "Traduzione ufficiale colle citazioni dalle leggi romane, stampata a Firenze presso Molini, Landi e Comp. nel 1806). *Codice civile generale austriaco*, parte II, sezione II, capitolo XXVI, *Della locazione e conduzione di opere*. § 1151. *Se alcuno per una determinata mercede in danaro si obbliga a prestar servigi o ad eseguire un lavoro, nasce il contratto di locazione e conduzione di opere*. § 1152. *Tostochè una persona ordina un lavoro o un'opera, si suppone che abbia acconsentito per la conveniente mercede*. *Se questa non è stabilita da convenzione, né dalla legge, viene determinata dal giudice*. § 1172. *I diritti e gli obblighi tra il padrone e le persone di servizio si contengono negli*

lavoratore esistono, sia pure in forma embrionale, anche dei diritti. Diritti che invece, nel nostro caso, praticamente scompaiono.

Nessuna sorpresa, possiamo dire. A inizio Ottocento, dopo le leggi eversive, i sacerdoti impoveriti assomigliano a un piccolo esercito industriale di riserva, sebbene *sui generis*, al quale si può liberamente attingere imponendo condizioni pur contrastanti con i modelli giuridici del tempo. E, anche senza scomodare Carlo Marx e il I Libro del *Capitale*, è noto che in questi casi è massima la distanza tra i modelli formali della subordinazione giuridica e la realtà della subordinazione economica, due categorie che il diritto del lavoro tiene ancor oggi assurdamente distinte, con le conseguenze perniciose che Carlo Porta, duecent'anni fa, ci ha vividamente descritto.

Per questo nel titolo ho evitato di parlare sia di *beneficium* sia di contratto di lavoro, preferendo la parola 'servitù', onde esprimere la priorità del piano sostanziale rispetto a quello formale.

4. A mo' di conclusione

Durante questo lavoro, mi son chiesto più volte in quale veste stessi parlando. Non di critico letterario, ovviamente, né di cultore *ex professo* di diritto e letteratura, forse soltanto di giurista in senso lato, quale tutto sommato credo di essere. Ma ho ben presente l'ammonimento di Richard Posner che dice: "I doubt that a lawyer qua lawyer can make a significant contribution to the understanding of literature", e prosegue distinguendo nettamente la voce del letterato da quella del giurista, del giudice in ispecie, di fronte a un testo letterario che tocca argomenti giuridici (Posner, 1986: 1350 e ss., cit. a p. 1355).

Forse avrei dovuto chiedermelo prima di accingermi a questo compito e venire a riferire di Carlo Porta e del suo povero cappellano alla mercè della marchesa. Non ho però resistito alla tentazione, in primo luogo, di ricordare un testo letterario che, per quanto mi consta, non è ancora stato interpretato come esempio di *law in literature*; in secondo luogo, di segnalare che la poesia che ho presentato apre uno squarcio significativo, non solo su costumi sociali già ben noti, ma altresì, precisamente, su una interazione di chiaro e cogente significato giuridico. Credo che la descrizione di quello che, con una punta di ironia, ho chiamato il "sinallagma", quella bilancia dei doveri e dei diritti che Porta ci offre con rara efficacia, aggiunga qualcosa di non scontato alla conoscenza del diritto in un tempo così turbinoso da suscitare dubbi su quale fosse, mese per mese, e forse settimana per settimana, la legge vigente e su quanta libertà, pertanto, vi fosse di farsene beffe.

In questo caso, ancora una volta la letteratura avrebbe mostrato la sua potenzialità anticipatrice rispetto al discorso scientifico.

speciali relativi regolamenti. (Cito dalla "Edizione seconda e sola ufficiale", stampata dalla "Cesarea Regia Stamperia" di Milano nel 1815).

Riferimenti bibliografici

- Beretta, Claudio, 2022. *Letteratura dialettale milanese. Itinerario antologico-critico dalle origini ai nostri giorni*. Milano: Hoepli.
- Bruner, Jerome S., [1990]1992. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*. Traduzione italiana. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cassani, Giacomo, [1888]1929. Voce “Cappellania”, *Il Digesto italiano: enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*. Vol. VI. Torino: UTET, 989-994.
- Ceva Valla, Elena, 1950. “Nota”. Introduzione a Giovanni Boccaccio, *Decameròn*. Milano: Rizzoli.
- Cherubini, Francesco, 1840-1843. *Vocabolario milanese-italiano*. Quattro volumi. Milano: Stamperia Reale.
- Flora, Francesco, [1940]1957. *Storia della letteratura italiana*. Nuova edizione riveduta. Volume IV, *L'Ottocento*. Milano: Mondadori.
- Gallardo, Pietro, a cura di, 1971. *Poesie di Carlo Porta*. Terza edizione accresciuta. Torino: UTET.
- Gibellini, Pietro, 2011. Introduzione a Carlo Porta, *Poesie*. Milano: Mondadori.
- Gioanola, Elio, 2018. *Carlo Porta. Poemeti. Traduzione in versi*. In appendice dieci sonetti: Milano: Jaca Book.
- Isella, Dante, 2003. *Carlo Porta. Cinquant'anni di lavori in corso*. Torino: Einaudi.
- Momigliano, A[tilio], 1910. *Carlo Porta*. Modena: Formiggini.
- Ottolini, Angelo [1946]1999. “Prefazione” a Carlo Porta, *Poesie edite e inedite*. Edizione integra, riveduta e accresciuta. Aggiuntivi frammenti, varianti, un glossario, l'indice dei capoversi, l'indicazione delle stampe e dei manoscritti. A cura di Angelo Ottolini. Milano: Hoepli, IX-LII.
- Porta, Carlo [1946]1999, *Poesie edite e inedite*. Edizione integra, riveduta e accresciuta. Aggiuntivi frammenti, varianti, un glossario, l'indice dei capoversi, l'indicazione delle stampe e dei manoscritti. A cura di Angelo Ottolini. Milano: Hoepli.
- _____, 1826. *Raccolta di poesie di Carlo Porta inedite in dialetto milanese coll'aggiunta della Pri-neide e di alcune altre anonime*. S.E., Italia.
- _____, 1975. *Poesie*. A cura di Dante Isella. Milano: Mondadori.
- _____, 2011. *Poesie*. A cura di Pietro Gibellini. Traduzione e note di Massimo Migliorati. Milano: Mondadori.
- Porta, Carlo, e Tommaso Grossi, 1847. *Poesie scelte di Carlo Porta e Tommaso Grossi*. Seconda edizione. Milano: Borroni e Scotti.

Vincenzo Ferrari, *Un rapporto di servitù con mansioni promiscue. Rileggendo La Nomina del Cappellan di Carlo Porta*

Porta, Carlo, e Gino Cervi, 2007. *Trenta poesie di Carlo Porta*. Tradotte e commentate da Gino Cervi, lette da Sandro Bajini, con 2 CD-Audio. Milano: Hoepli.

Posner, Richard A., 1986. "Law and Literature: A Relation Reargued": 72 (1986) *Virginia Law Review*, 1351-1392.

Appendice: *La Nomina del Cappellan* nel testo originale e nella traduzione di Gino Cervi

Testo originale

Alla Marchesa Paola Cangiasa,
vuna di primm damazz de Lombardia,
gh'era mort don Glicerì, el pret de casa,
in grazia d'ona peripneumonia
che la gh'ha faa quistà in del sforaggiass
a mennagh sul mezz di la Lilla a spass.

L'eva la Lilla ona cagna maltesa
tutta goss, tutta pel e tutta lard,
e in cà Cangiasa, dopo la Marchesa,
l'eva la bestia de maggior riguard,
de moeud che guaja al ciel falla sguagni,
guaja sbeffalla, guaja a dagh del ti.

El l'ha savuda el pover don Galdin,
che in de la truscia de l'elevazion
avendegh inscì in fall schisciaa el covin
gh'è toccaà li a l'altar del pret cojon,
e el sò bon tibi, appena in sacrestia,
de mett giò la pianeda e trottà via.

In mezz a questa appena don Glicerì
l'ha comenzaa a giugà a l'amora el fiaa,
è cors da tutt i part on diavoleri
de reverendi di **busecch** schisciaa
per vede de ottegni la bona sort
de slargaj foeura in loeugh e stat del mort.

Chè infin di fin, se in cà de donna Pavola
no gh'era per i pret on gran rispett,
almanca gh'era on fioretton de tavola
de fà sarà sù on oeucc su sto difett
minga domà a on gallupp de on cappellan,
ma a paricc di teologh de Milan.

Gh'era de gionta la soa brava messa
a trenta borr, senza manutenzion,
allogg in cà, lavandaria, soppressa,
ciccolatt, acqua sporca a colazione,
bona campagna, palpiroeu a Natal,
sicché, se corren, cazz, l'è naturall!

Ma la Marchesa che no la voreva
seccass la scuffia con la **furugada**
l'ha faa savè a tucc quij che concorrevà
che dovessen vegni la tal giornada,
che dopo avej veduu e parlaa con tutt
l'avria poi fatt ciò che le foss piaciutt.

Traduzione di Gino Cervi

Alla Marchesa Paola Cangiasi,
una delle prime damazze di Lombardia
era morto don Glicerio, il prete di casa
in grazia di una polmonite
che lei gli aveva fatto prendere nel sudare
portando, sul mezzogiorno, la Lilla a spasso.

Era la Lilla una cagna maltese
tutta gozzo, tutto pelo e tutta lardo,
e in casa Cangiasi dopo la Marchesa,
era la bestia di maggior riguardo,
di modo che guai al cielo farla guaire,
guai sbeffeggiarla, guai darle del tu.

E l'ha saputa il povero Don Galdino
che, nel fervore dell'elevazione,
avendole così in fallo schiacciato il codino,
gli è toccato lì, all'altare, del "prete coglione",
e l'ingiunzione appena in sagrestia,
da mettere giù la pianeta e trottar via.

In mezzo a questa situazione appena don Glicerio
ha cominciato a essere sul punto di morire,
è corso da tutte le parti un diavolerio
di reverendi dalle budella schiacciate (magri)
per veder di ottenere la buona sorte
di allargarle fuori in luogo e stato del morto.

Che infin delle fini, se in casa di donna Paola
non c'era per i preti un gran rispetto,
almeno c'era un fioretton di tavola
da far chiudere un occhio, su questo difetto,
non soltanto ad uno scalcagnato cappellano,
ma a parecchi teologi di Milano.

C'era per giunta la sua brava messa
a trenta soldi, senza manutenzione,
alloggio in casa, lavanderia, stileria
cioccolato, acqua sporca a colazione, (con essenze
buona campagna, bustarella a Natale,
sicché, se corrono, cazz, è naturale!

Ma la Marchesa che non voleva
seccarsi la cuffia con il serra serra, (folla)
ha fatto sapere a tutti quelli che concorrevano
che dovessero venire il tal giorno
che dopo averli veduti e parlato con tutti
"l'avria poi fatt ciò che le foss piaciutt".

Ecco che riva intant la gran mattina,
ecco el palazz tutt quant in moviment,
pret in cort, pret suj scal, pret in cusina,
pienn i anticamer de l'appartament,
gh'è i pret di feud, el gh'è i Còrs, gh'è i nost,
par on vol de scorbatt che vaga a post.

El gran rembomb di vòlt, el **cattabuj**
de la mormorazion che ghe fan sott,
el **strusament** di pee, di ferr de muj
che gh'han sott ai sciavatt quij sacerdot,
fan tutt insemma on ghet, on **sbragalismo**,
ch'el par che coppen el Romanticismo.

Baja la Lilla, baja la Marchesa
tutt e dò dessedaa del gran baccan;
i pret che hin solit a **sbraggià** anca in gesa
che la dan dent senza rispett uman,
quand on camerleccaj dolz come on ors
el corr a strozzagh li tucc i discors.

Semm in piazza, per Dio, o indove semm?
Sangue de di, che discrezion l'è questa!
Alto là, citto: quij duu in fond... andemm...
ché la Marchesa la gh'ha tant de testa!
Hin mò anch grand e gross, e on poo de quella,
per Dio sacrato, el sarav temp de avella!

Dopo quell poo de citto natural
che ven de seguit d'ona intemerada,
vedend sto ambassador del temporal
che nol gh'ha intorna on'anima che fiada,
el muda vos, el morbidiss la ciera,
e el seguita el discors in sta manera.

Se poeù anch de prima de parlà con lee
di voeult gh'avessen **gènni** de senti
quaa hin i obbligazion del sò mestee,
senza fà tante ciaccer, ecco chì;
inscì chi voeur stà stà, chi no voeur stà
el ghe fà grazia a **desfesciagh** la cà.

Punt primm: in quant a l'obbligh de la messa
o festa o nò gh'è mai or fiss de dilla;
chi è via a servi n'occor che l'abbia pressa;
i or hin quij che lee la voeur sentilla:
se je fass stà paraa dò, trè, quattr'or,
amen, pascienza, offrighe la al Signor.

La messa poeù, s'intend, puttost curta...
on quardoretta, vint minutt al pù:
dò voeult la settimana la dottrina
per i donzell e per la servitù,
de sira semper la soa terza part,
men che al tarocch no ghe callas el quart.

Ecco che arriva intanto la gran mattina,
ecco il palazzo tutto quanto in movimento,
preti in corte, preti sulle scale, preti in cucina,
piene le anticamere dell'appartamento,
ci sono i preti di campagna, ci sono i Corsi, ci sono i nostri,
pare un volo di corvi che vada a posarsi.

Il gran rimbombo delle volte, il rumore
del mormoreggiare, che ci fanno sotto,
lo strascicare dei piedi, dei ferri da mulo
che hanno sotto le ciabatte, quei sacerdoti,
fatto tutti insieme un ghetto, uno sbraitio
che par che accoppino il Romanticismo.

Abbaia la Lilla, abbaia la Marchesa
tutt'e due svegliate dal gran baccano;
i preti che, sono soliti a sbraitare anche in chiesa
ce la danno dentro senza rispetto umano,
quando un maggiordomo dolce come un orso
corre a strozzargli lì tutti i discorsi.

"Siamo in piazza, per Dio, o dove siamo?
Sangue di Dio, che modi sono questi!
Alto là, silenzio: quei due in fondo... andiamo...,
che la Marchesa ha già una testa così!
Sono pur anche grandi e grossi, un po' di creanza,
per Dio sacrato, sarebbe tempo di averla".

Dopo quel po' di silenzio naturale
che viene dopo una sgridata,
vedendo questo ambasciatore di tempesta
che non ha più intorno un'anima che osa fiatare,
cambia voce, fa una faccia meno dura,
e continua il discorso in questo modo:

"Se poi, anche prima di parlare con lei,
avessero per caso voglia di sentire
quali sono i doveri del loro mestiere,
senza fare tante chiacchiere, eccole qui;
così chi vuole stare sta, chi non vuol stare
fa il favore di andarsene dalla casa.

Punto primo: in quanto all'obbligo della messa
sia festiva o no, non c'è mai ora fissa per dirla;
chi è via a servire non occorre che abbia fretta;
le ore sono quelle che lei la vuole sentire:
se li fa stare coi paramenti, due, tre, quattro ore,
amen, pazienza, offrite la sopportazione al Signore.

La messa poi, s'intende, piuttosto cortina...
un quarto d'oretta, venti minuti al massimo:
due volte la settimana la dottrina
per le donzelle e per la servitù,
la sera sempre un terzo di rosario,
sempre che non manchi il quarto per i tarocchi"

Chi mò, sentend che on patt inscì essenzial
l'eva quell che savè giugà a tarocch,
ghe n'è staa cinqu o ses che han ciappaa i scal,
e tra i olter (peccaa) on certo don Rocch,
gran primerista fina de bagaj
ch'el giuga i esequi on mes prima de faj.

(E quell el tira innanz) Portà bigliett,
fà imbassad, fà provist, toeuss anca adree
di voeult on quaj fagott, on quaj pacchett,
corr dal sart, daj madamm, al perucchee,
mennà a spass la cagnetta e se l'occor
scriv on cunt, ona lettera al fattor.

Anca chì el n'è **sblusciaa** de on sett o vott,
vun per quella reson de la cagnetta,
on segond per reson de quij fagott,
e i olter cinqu o ses han faa spazzetta
per no infesciass coj penn, coj carimaa,
e ris'cià de sporcà i dit consacraa.

In tra sti ultem che han veduu a andà via
gh'è staa on certo don Giorg de Zuccoirin,
maester de eloquenza e poesia
del famoso sur Carlo Gherardin
e autor d'on codez de beccopulenza
stampaa da Isepp Forlan de Porta Renza.

(E quell el tira innanz) Quant al disnà
de solit el gh'è el post con la patrona,
via giust che no vegna a capità
on disnà de etichetta, o ona persona
d'alto bordo o de impegn, ché in sto cas chi
mangem tra nun, cont i donzell e mi.

In campagna poeu el cas l'è different:
vegniss el Pappa, disnen tucc con lee.
Là la se adatta anch con la bassa gent,
magara la va a braccet col cangelee;
tutt quell de pesc che là ghe possa occor
l'è quell de lassass god d'on sojador.

Del rest, rid e fà el **ciall**, no contraddì,
no passà la **stacchetta** in del rispond,
a tavola che s'è lassass servì,
no fà l'ingord, no slongà i man suj tond,
no sbatt la bocca, no desgangeralla,
né mettes a parlà denanz vojalla.

Qui ora, sentendo che un patto così essenziale
era quello di saper giocare a tarocchi,
ce n'è sono stati cinque o sei che han preso le scale,
e tra gli altri (peccato) un certo Don Rocco,
gran giocatore di primiera fin da ragazzo,
che si gioca le esequie un mese prima di farle

(E quello continua...) "Portare biglietti,
fare ambasciate, fare provviste, prendersi dietro
a volte qualche fagotto, qualche pacchetto,
correre dal sarto, dalle modiste, dal parrucchiere,
portare a spasso la cagnetta e, se occorre,
scrivere un conto, una lettera al fattore..."

Anche qui se la sono svignata sette od otto,
uno per quella storia della cagnetta,
un secondo per via di quei fagotti,
e gli altri cinque o sei hanno spazzato il campo
per non invischiarsi con le penne, coi calamai,
e arrischiare di sporcare le dita consacrate

Tra questi ultimi che hanno visto andar via
c'è stato un certo don Giorgio da Zuccorino,
maestro di eloquenza e poesia
del famoso signor Carlo Gherardini
e autore di un codice di cornuteria
stampato da Giuseppe Forlani di Porta Renza

(E quello continua...) "Quanto al pranzo,
di solito c'è un posto a tavola con la padrona,
salvo che non capitì
un pranzo d'etichetta, o una persona
d'alto bordo o di riguardo, perchè in questo caso
mangiamo tra di noi, con le donzelle e con me.

In campagna poi il caso è diverso:
venisse il Papa, si pranza tutti assieme a lei.
Là lei si adatta anche con la gente del popolo
magari va a braccetto col cancelliere;
tutto quanto di peggio là possa succedere
è di lasciarsi prendere in giro da qualche spiritoso

Del resto, ridere e fare lo sciocco, non contraddire,
non passare il limite nel rispondere,
a tavola lasciarsi servire,
non essere ingordi, non allungare le mani nei piatti,
non sbattere la bocca, non sgangherarla,
né mettersi a parlare a bocca piena.

Tegnì giò i gombet, no fà pan moin,
no rugass in di dent cont i cortij,
no sugass el sudor cont el mantin,
infin nessuna affatt di porcarij
che hin tant fasil lor sciori a lassà corr,
come el mond el fudess tutt sò de lor.

Chi, vedend quell **balloss** d'on camarer
che quij bon religios stan lì quacc quacc
senza dà el minim segn de disparer
via de quaj reffign, de quaj modacc,
d'on salt el passa al fin de l'orazion
cont el recciocch de stà perorazion.

Quell che ghe raccomandì pù che poss
l'è quella polizia benedetta,
che se regorden che col tanf indoss
de sudor de sott sella e de soletta,
e con quij ong con l'orlo de vellù,
se quistaran del porch e nient de pù.

Certe lènden suj spall, cert collarin
che paren faa de foeudra de salamm,
certi coll de camis, de gipponin,
hin minga coss de portà innanz ai damm;
omm visaa, se soeul di, l'è mezz difes,
hoo parlaa ciar, e m'avaràn intes.

Stremii, sbattuu, inlocchii come tappon
quij pover pret s'hin miss tra lor in croeucc,
e infin, fussel mò effett de la session,
o d'on specc che gh'avessen sott i oeucc,
fatto stà che de on trenta amalappenna
el se n'è fermata lì mezza donzenna.

A sto pont ona gran scampanellada
la partezipa a tucc che Soa Eccellenza
donna Pavola infin la s'è levada
e che l'è sul prozint de dà udienza;
el camarer allora el corr, el truscia,
e i pret fan toilett con la bauscia.

La Marchesa Cangiasa, in gran scuffion
fada a la Pompadour tutta a fioritt,
coj sò duu bravi ciccolattinon
de taftà negher sora di polsitt
e duu gran barbison color **tanè**,
l'eva in sala a specciaj sul canapè.

Ma la Lilla, che l'eva arent a lee
quattada giò cont on sciall noeuv de Franza,
appenna che la sent quij dodes pee
la salta in terra, scovand giò per stanza
el sciall noeuv e bojand a pò no poss
con tutt e quant el fiaa di sò trii **goss**.

Tener giù i gomiti, non fare zuppetta col pane
non frugarsi identi col coltello,
non asciugarsi il sudore col tovagliolo
infine, non fare nessuna di quelle porcherie
che lor signori sono così facili a lasciar correre,
come se al mondo fosse tutto suo di loro."

Qui, vedendo quel birbone di un cameriere
che quei bravi religiosi stanno lì quatti quatti
senza dare il minimo segno di contrarietà
ad eccezione di qualche storcimento di naso, di qualche smorfia,
d'improvviso passa alla fine dell'orazione
con il rinalzo di questa perorazione

Quello che loro raccomando più che posso
è quella benedetta, pulizia
che si ricordino che, col tanfo addosso
di sudore di ascelle e di calzini,
con quelle unghie color del velluto,
si meriteranno del porco e nulla più

Certe zazzere lunghe sulle spalle, certi collarini
che sembrano foderati di pelle di salame,
certi colli di camicie, di giubboncini,
non sono cose da indossare al cospetto delle dame;
uomo avvisato, si vuol dire è mezzo salvato,
ho parlato chiaro, e m'avranno inteso".

Spaventati, sbattuti, storditi come ciocchi
quei poveri preti si sono messi in crocchio tra loro,
e infine fosse mò effetto della riunione,
o di uno specchio che avessero sotto gli occhi,
fatto sta che da trenta a mala pena
se ne è fermata lì mezza dozzina.

A questo punto una gran scampanellata
comunica a tutti che Sua Eccellenza
donna Paola infine si è alzata
e che sta per dare udienza;
il cameriere allora corre, si affretta,
e i preti si rassettano a colpi di saliva

La Marchesa Cangiasa, con un gran cuffione
alla moda Pompadour, tutto a fiori
coi suoi bravi piastrelloni (tamponcini medicati)
di taftà nero sulle tempie
e due gran baffoni color tanè, segni del tabaccare)
stava in salone ad aspettarli sul canapè.

Ma la Lilla che era vicino a lei
coperta con uno scialle nuovo di Francia
appena sente quei dodici piedi
salta a terra, trascinando giù per la stanza
lo scialle nuovo e abbaiando a più non posso
con tutto il fiato dei suoi tre gozzi.

E boja e boja e rognà e mostra i dent,
don Malacchia che l'è on poo fogos,
vedendes saraa in bocca el compliment,
el perd la flemma e el ghe dà su la vos,
e menter el ghe dà de la seccada
el fa l'att de mollagh ona pesciada.

On'orsa (come disen i poeta),
che la se veda toeù da on cacciador,
o ferì on orsettin sott a la tetta,
no la van in tanta rabbia, in tant furor,
come la va Sustrissima a vedè
don Malacchia cont in aria el pè.

Per fortuna del ciel che la Lillin,
con quell intendiment che l'è tutt sò,
l'ha savuu schivà el colp in del **sesin**
col tira arent la cova e scrusciass giò,
del restant se no gh'era sta risorsa
vattel a pesca cossa fa quell'orsa.

Schivaa el colp, descasciaa don Malacchia,
even i coss asquasi quiettaa;
già la dondava la cappellania
su i ceregh de quij pocch cinqu candidaa,
quand on olter bordell, on olter cas
el ne manda anmò on para in santa pas.

E l'è che l'illustrissima patrona,
menter la va a cuu indree sul canapè
per met in statu quoniam la persona
stada in disordin per l'affar del pè,
in del lassas andà, cain, cain,
la soppressa col sedes la Lillin.

Don Tellesfor e don Spiridion,
duu **gingella** che riden per nient,
dan foeura tutt duu a on bott in d'on s'cioppon
de rid insci **cilàpp**, insci indecent,
che la Marchesa infin scandalizzata
la dà foeura anca lee con sta filada.

"Avria suppost che essendo sacerdot
avesser un pò più d'educazion,
o che i modi, al più pegg, le fosser nòtt
de trattar con i damm de condizion;
m'accorgo invece in questa circostanza
che non han garbo, modi, né creanza.

Però poi che l'Altissim el ci ha post
in questo grado, e siamm ciò che siamm,
certissimament è dover nost
il farci rispettar come dobbiam;
saria mancar a Noi, poi al Signor
passarci sopra, e specialment con lor.

E abbaia e abbaia, e ringhia e mostra i denti
don Malachia che è un po' focoso,
vedendosi interrotto a metà il suo saluto reverenziale,
perde la pazienza e la sgrida,
e mentre le dà della rompiscatole
fa l'atto di darle una pedata.

Un'orsa (come dicono i poeti),
che si veda rapire da un cacciatore,
o ferire un cucciolo da sotto il suo seno,
non va in così tanta rabbia, in tanto furore,
come va sua Signoria Illustrissima nel vedere
don Malachia con il piede sollevato da terra.

Per fortuna del cielo che la Lillina,
con il suo istinto naturale,
ha saputo schivare il colpo nel didietro
raccogliendo la coda ed accucciandosi;
altrimenti, se non fosse andata così,
vai a sapere che cosa fa quell'orsa.

Schivato il colpo, scacciato don Malachia,
le cose si erano quasi quietate;
già l'investitura della cappellania oscillava
sulle chieriche di quei pochi cinque candidati,
quando un altro trambusto, un altro caso
ne manda in santa pace ancora un paio.

E' che l'illustrissima padrona,
mentre retrocede sul canapè
per riassetare la sua persona
che si era tutta scomposta per l'affare della pedata
nel lasciarsi andare, cain, cain,
schiaccia col sedere la Lillina.

Don Telèsforo e don Spiridione,
due stupidotti che ridono per niente,
tutti e due sbottano in uno scoppio
di risa così sciocche, così indecenti,
che la Marchesa infine scandalizzata
se ne esce anche lei con questa tirata:

"Avria suppost che essendo sacerdot
avesser un pò più d'educazion,
o che i modi, al più pegg, le fosser nòtt
de trattar con i damm de condizion;
m'accorgo invece in questa circostanza
che non han garbo, modi, né creanza.

Però poi che l'Altissim el ci ha post
in questo grado, e siamm ciò che siamm,
certissimament è dover nost
il farci rispettar come dobbiam;
saria mancar a Noi, poi al Signor
passarci sopra, e specialment con lor.

Quanto a lor due, o malizios o **sémpi**
che sia el lor fall, basta così: che vadan!
Quanto agli altri, me giova che l'esempi
je faccia cauti e me ne persuadan.
Così è: Serva loro: adesso poi...
(Lillin? quietta!...)... veniamo a noi."

La Cagnetta che fina a quell punt là
l'eva stada ona pesta indiolada
l'ha comenzaa a fà truscia, a **trepillà**,
a fà intorno la frigna e l'inviada,
e a rampegà suj gamb a don Ventura,
on pretocol brutt brutt che fa pagura.

Don Ventura, che l'era in tra quij trii
el pussee bisognos del benefizzi,
el stava li drizz drizz, **stremii** stremii,
per pagura de fass on pregiudizzi;
el sentiva a **slisass** quij pocch colzett,
eppur, pascienza, el stava li quiett.

Ma la Marchesa, che con compiacenza
la dava d'oeucc a quella simpatia,
sebben che la gh'avess a la presenza
duu pret de maggior garb e polizia,
vada todos, premura per premura,
l'ha dezis el sò vôt per don Ventura.

Appenna s'è savuu dalla famiglia
che l'eva diventaa el sò cappellan,
se sbattezzaven tucc de meraviglia,
no podend concepi come on **giaván**,
on bacilla d'on pret, on goff, on ciall
l'avess trovaa el secret de deventall.

Col temp poeu s'è savuu che el gran secret
l'eva staa nient olter, finalment,
che l'avegh avuu adoss trè o quatter fett
de salamm de basletta involtaa dent
in la Risposta de Madamm Bibin
de quell'olter salamm d'on Gherardin.

Quanto a lor due, o malizios o sempi
che sia el lor fall, basta così: che vadan!
Quanto agli altri, me giova che l'esempi
je faccia cauti e me ne persuadan.
Così è: Serva loro: adesso poi...
(Lillin? quietta!...)... veniamo a noi."

La cagnetta che fino a quel momento
era stata una peste indiolata
ha cominciato a correre intorno, a saltellare,
a fare la graziosa e la viziata,
ad arrampicarsi sulle gambe di don Ventura,
un pretucolo tanto brutto da fa paura.

Don Ventura, che tra i tre rimasti, era
il più bisognoso del beneficio,
stava li dritto, timido e spaventato,
per paura di far qualcosa che potesse compromettere il suo giudizio;
sentiva sdrucirsi quelle sue uniche calzette,
eppure, pazienza, stava li quieto.

Ma la Marchesa, che con compiacenza
dava un occhio a quella simpatia,
sebbene avesse davanti
due preti di maggior garbo e pulizia,
sia quel che sia, premura per premura,
ha deciso di dare la sua preferenza a don Ventura.

Appena si è saputo dalla servitù
che era diventato il loro cappellano,
si sbattezzavano tutti dalla meraviglia,
non potendo concepire come uno sciocco,
un tanghero di un prete, un goffo, un citrullo,
avesse trovato il segreto per diventarlo.

Col tempo poi si è scoperto che il segreto
non era stato altro, alla fine,
che averci avuto addosso tre o quattro fette
di scarti di salame avvolte dentro
la "Risposta di Madamm Bibin"
di quell'altro salame di un Gherardini.

Canone interpretativo e «dantismo giuridico» del Trecento: Pietro Alighieri, Alberico da Rosciate e Bartolo da Sassoferrato

Claudia Di Fonzo*

Abstract

[*Interpretive canon and “Legal Danteism” in the 14th century. Pietro Alighieri, Alberico da Rosciate and Bartolo da Sassoferrato*]. The contribution is dedicated to that sector of the centuries-old commentary on Dante Alighieri’s Comedy entrusted to jurists and called juridical dantism. The interest of jurists for Dante has its roots in the very nature of his poetry which is of a doctrinal nature, an outcome of the legal, philosophical and theological debates of the time.

Key words: Juridical Dantism, law and literature – Pietro Alighieri – Alberico da Rosciate – Cino da Pistoia – Bartolo da Sassoferrato

1. Il canone interpretativo

La tradizione di commento alla *Commedia* è un processo che consolida alcune interpretazioni del testo fino a farle diventare canoniche¹. Tale procedimento caratterizza tutta l’esegesi antica, non solo quella ascrivibile al così detto «dantismo giuridico». Gli esegeti della *Commedia*, a partire da Jacopo della Lana, si avvalsero del metodo della conciliazione delle interpretazioni contrastanti (*conciliatio contrariorum*) impiegato da Graziano per compilare la prima codificazione di diritto canonico (*Decretum*)². In epoca di diritto comune, questo metodo fu impiegato anche per armonizzare le fonti del diritto civile³. Dante non mancherà di ricordare le due anime del diritto comune (*ius commune*): la «ragione scritta canonica e civile»⁴. Del «canone interpretativo» della *Commedia* ho parlato

* Università di Trento, Docente a contratto di Diritto e Letteratura, con Abilitazione Scientifica Nazionale alla seconda fascia nei SSD 10/F3 e 10/F1- claudia.difonzo@unitn.it.

¹ Il concetto di interpretazione canonica è stato introdotto in occasione dei lavori preparatori all’edizione de *L’ultima forma dell’«Ottimo commento»*. *Chiose sopra la Comedia di Dante Alighieri fiorentino tracte da diversi ghiosatori, Inferno* (Di Fonzo 2008). Cfr. Di Fonzo 2009: 1301-1320.

² Gli studi recenti hanno ipotizzato l’esistenza di due Graziano. In merito si legga Pennington 2014-15: 25-60. L’articolo si chiude con la citazione di Pd X, 9-99 e 103-105 e la menzione dell’interpretazione dei due fori fornita da Pietro che li riferisce al foro secolare e a quello ecclesiastico.

³ Segnalo in proposito il contributo aggiornato di Condorelli (2022: 104-136).

⁴ Cv IV xii 9: «E che altro cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singolari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d’aver appo alcuno? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuopre, allo fine delli quali senza ingiuria d’alcuno venire non si può. E che altro intende di medicare l’una e l’altra

a ribocco, perciò, in questa sede, riassumo solo i termini della questione a beneficio dei nuovi lettori. Si tratta di un canone conservativo che è il risultato della selezione di un numero ridotto di interpretazioni che si consolidano nell'ambito dell'esegesi antica. In questo quadro l'innovazione e la discontinuità interpretative assumono uno speciale significato poiché rappresentano quasi sempre il tentativo di recuperare l'interpretazione *difficilior* attraverso una meditata reazione alle banalizzazioni interpretative del dettato dantesco. Il canone interpretativo, sia che consolidi l'interpretazione ricevuta dalla tradizione precedente, sia che ne proponga una nuova, è dunque un meccanismo di salvaguardia del dettato d'autore. Se le glosse, al modo degli scolii latini, spiegano i *loci* critici e le parole difficili evitando la corruzione del testo, le chiose, glosse più ampie e meno autonome, forniscono le coordinate per una comprensione generale dell'opera in oggetto e delle circostanze storiche e culturali delle quali l'opera è scaturigine: senza questa spiegazione l'*intentio auctoris* potrebbe irrimediabilmente corrompersi. A partire da una certa data l'esegesi antica della *Commedia* consta di glosse e chiose organizzate in commenti distesi esemplati alla stregua di quelli compilati da Cino da Pistoia, fondatore in Italia, per quel che concerne la scienza giuridica, della così detta «scuola di commento» che perfeziona l'esperienza dei glossatori.

2. Esegesi antica e dantismo giuridico

Il bolognese Jacopo della Lana fu il primo letterato a disporre le chiose entro una cornice unitaria che contempla un *accessus* all'opera, cioè un proemio generale alla *Commedia*, e tre proemi particolari, uno per ciascuna cantica. Ogni canto è inoltre introdotto da un breve cappello che ne riassume il contenuto. Quello di Jacopo, redatto a Venezia tra il 1323 e il 1328, fu il primo commento integrale alla *Commedia*, quello che diede «compiuto fondamento alla secolare esegesi»⁵. Lo dimostra il cospicuo numero di attestazioni manoscritte e le illustri attribuzioni tra le quali spicca, a torto, il nome di Francesco Petrarca⁶. A Jacopo della Lana che studiò a Bologna si deve la scelta di disporre le chiose secondo l'uso della scuola di diritto bolognese. La sua prassi esegetica fu frutto della cultura accademica e scolastica che considerò il poema dantesco «un'opera dottrinale, un'enciclopedia didascalica da esporre e illustrare»⁷. Se il commento di Jacopo della Lana era destinato a spiegare Dante nella lingua di Dante e a divulgarlo in volgare, quello di Pietro Alighieri e quello di Alberico da Rosciate, giurisperiti di professione, erano destinati ai dotti che sapevano di latino. La volontà di scrivere in latino e di contemplare, nel dettaglio, l'aspetto giuridico delle questioni trattate, è all'origine dell'operazione di commento di Pietro Alighieri e della traduzione di Alberico da Rosciate. Quest'ultimo traduce in latino il commento di Jacopo della Lana corredandolo di una serie significativa di interpolazioni giuridiche che rappresentano un momento importante del «dantismo

Ragione, Canonica dico e Civile, tanto quanto a riparare alla cupiditate che, raunando ricchezze, cresce? Certo assai lo manifesta e l'una e l'altra Ragione, se li loro cominciamenti, dico della loro scrittura, si leggono» (ed. Brambilla-Ageno 1995).

⁵ Iacopo Alighieri e Graziolo Bambaglioli avevano chiosato la *Commedia* limitatamente alla prima cantica.

⁶ In proposito Rossi 1988: 301-316. L'attribuzione non è sostenibile poiché confligge con il giudizio espresso da Petrarca su Celestino V nel *De vita solitaria*, come vedremo nel prosieguo del contributo.

⁷ Mazzoni 1971: 563. Il critico torna sulla questione nel contributo uscito in «*Cultura e scuola*» nel 1965.

giuridico del Trecento»⁸. In questo senso potremmo dire che la prima interpretazione canonica della *Commedia* è quella che si consolida nell'esegesi di Jacopo della Lana e che con l'esegesi di Pietro Alighieri e Alberico da Rosciate nacque il dantismo giuridico.

3. Pietro Alighieri, giurista, poeta e interprete di Dante

Pietro Alighieri fu giurista di professione e poeta oltre che interprete dell'opera paterna⁹. Egli ottenne a Bologna il titolo di dottore in *utroque iure* e fu giudice incaricato dalla signoria dei Della Scala¹⁰. Nel 1321 fu colpito dalla scomunica per non aver pagato la decima dovuta al legato pontificio Bertrando del Poggetto che, secondo Boccaccio, aveva fatto bruciare in piazza a Bologna la *Monarchia* del padre. Dal 1332 si era stabilito a Verona, dove svolse mansioni di ufficiale del Comune insieme con il giudice Guglielmo da Pastrengo, giurisperito e figura di spicco del preumanesimo veronese. Sarebbe stata inviata in questo frangente, secondo la datazione non condivisa da tutti gli studiosi (1345), l'epistola metrica che Francesco Petrarca indirizzò a Pietro Alighieri, unica testimonianza del rapporto intercorso tra i due intellettuali¹¹. Delle dieci rime attribuite a Pietro nei manoscritti, Crocioni ne giudicò autentiche solo tre: *La vostra sete, se ben mi ricorda*, in risposta a Jacopo dei Garatori da Imola circa il libero arbitrio, e le due canzoni di contenuto morale *Non si può dir che tu non possa tutto*, e *Quelle sette arti liberali, in versi*¹². Nelle vesti di poeta Pietro raccolse l'eredità del padre e del suo far parte per se stesso e cantò della *drittura* e della sua assenza.

La terza redazione del commentario di Pietro è un ricco gazofilacio di citazioni giuridiche tratte dal *Decretum* o dal *Corpus Iuris* o dalla *Summa* di Tommaso che spesso si fa mediatrice anche delle allegazioni giuridiche¹³. A Pietro si devono alcuni dei contributi interpretativi che hanno modificato il canone. Ricordo almeno due chiose esemplari: quella relativa a «colui / che per viltà fece il gran rifiuto» del canto terzo dell'*Inferno*, approfondita da Gigliotti, e quella relativa a «giusti son due e non vi sono intesi» del canto sesto dell'*Inferno*, approfondita da me in altra sede. In merito alla prima questione occorre ricordare che Celestino V non fu il primo papa a rinunciare alla carica pontificia e che vi rinunciò per propria iniziativa il 13 dicembre del 1294. Nei quattro mesi del suo pontificato si curò di istituire la Perdonanza, sul modello della indulgenza della Porziuncola (1216): una sorta di giubileo perenne, celebrato e ricordato il 29 agosto di ogni anno in Santa Maria di Collemaggio a l'Aquila. La prima esegesi della *Commedia* aveva reso canonica l'interpretazione banalizzante per cui «colui / che fece per viltade il gran rifiuto»¹⁴

⁸ Sul «dantismo giuridico» si leggano i numerosi contributi di Di Fonzo segnalati tra i riferimenti bibliografici e quello di Ramis-Barceló 2022.

⁹ Sulla vita e le opere di Pietro si leggano Conti 1939, Mazzoni 1963 e gli approfondimenti di Stefanin (2011) che si dedicò soprattutto allo studio dell'attività poetica di Pietro.

¹⁰ Per la documentazione relativa a Pietro giudice si legga Scarcella 1967: 82-84.

¹¹ Ep. met. III, 7. L'epistola metrica fu ricompresa nell'edizione delle rime minori di Francesco Petrarca di Domenico Rossetti (*Poëmata minora quae exstant omnia nunc primo ad trutinam revocata ac recensita*, Milano, Societas typographica classicorum Italiae scriptorum, 1834, vol. III, p. 96). Una edizione moderna è stata procurata da Feo (1989: 239-250). Sull'epistola in questione si legga Wilkins 1953: 9-17.

¹² Cfr. Crocioni 1903: 28. Il lavoro di edizione di Crocioni è oggi utilmente coadiuvato da quello di Stefanin (2001: 61-146).

¹³ Le citazioni dal *Decreto* aumentano nella terza redazione del commento di Pietro ma resta da stabilire quali tra queste siano indirette.

¹⁴ If III, 9-60.

era identificabile con Celestino V¹⁵. Nella prima redazione del commento, Pietro accoglie e ripropone tale interpretazione affermando che papa Celestino V «pusillanimitè renuntiavit». Ma nelle redazioni successive egli propone di identificare l'ignoto personaggio del canto terzo con l'imperatore Diocleziano. Pietro, inoltre, nel merito dell'*antecessor* di *Inferno* XXVII, 103-106 lì dove Dante fa dire a Bonifacio VIII che «son due le chiavi che 'l mio antecessor non ebbe care»¹⁶ non dice nulla. Il giurista Alberico da Rosciate, di cui parleremo tra breve, nel riproporre l'interpretazione di Jacopo della Lana sembra tuttavia prenderne le distanze. Nella redazione del commento alla *Commedia* trådito dal codice Grumelli, e precisamente nella chiosa ai versi 59-60 di *Inferno* III, pur identificando colui che fece il gran rifiuto con Celestino, aggiunge che «ita fecit, secundum auctorem [Jacopo della Lana] propter pusillanimitatem sui cordis». Annota inoltre che l'atto di rinuncia fu deliberato dallo stesso Bonifacio VIII¹⁷. Nel commento a *Inferno* XXVII, 103-106 Alberico ripropone di nuovo l'interpretazione di Jacopo della Lana senza intervenire e spiega che Bonifacio ebbe le due chiavi al posto del suo predecessore (cioè il papa di cui si tratta nel terzo canto dell'*Inferno*) che per poco tempo le amò («modico tempore dilexit») a causa della sua viltà d'animo («propter eius vilitatem animi»).

Da giurista Pietro si preoccupa di suffragare questa diversa interpretazione ricordando i precedenti autorevoli di rinuncia al soglio pontificio e dopo aver ricordato il *Decreto* allega le stesse fonti che i glossatori del *Decreto* usarono per sostenere la legittimità della *renuntiatio papae*. È noto che la rinuncia alla carica papale fu questione affrontata per la prima volta in una glossa al *Decreto* di Baziano (C.7q.1c.12 v. *sed accederet*), contenuta nell'*Ordinaturus Magister Gratianus*. Nel suo commento al *Decreto* (*Rosarium*) Guido da Baisio, l'Arcidiacono, sostenne la legittimità dell'atto di rinuncia basandosi sugli *exempla* dei predecessori. Nel *Commentarium in Sextum* (1306-1311), glossa ad VI.1.7.1, egli sostenne, inoltre, la necessità di compiere l'atto di rinuncia davanti al collegio cardinalizio come pure sosteneva Ugucione (Gigliotti p. 284). Su queste basi, nei loro trattati, Egidio Romano, Jean Quidort di Parigi e Agostino Trionfo di Ancona, argomentarono la liceità e la legittimità delle dimissioni papali. Gli argomenti di diritto dunque sussistevano ancora prima che il trattato di Egidio Romano (*De renuntiatione papae*) fosse composto, forse per incarico di Bonifacio VIII¹⁸.

A giudizio di Petrarca (*De vita solitaria* c. 1346) la rinuncia di Celestino V non fu atto di viltà, ma fu dettata dall'esigenza di aderire alla vita ascetica: «Questo gesto del solitario e santo padre l'attribuisca chi vuole a viltà d'animo, giacché la diversità di temperamenti ci consente di professare su di uno stesso argomento opinioni non solo diverse ma contrastanti – io per me lo ritengo più di ogni altro utile a lui stesso e al mondo (*ego in primis et sibi utile arbitror et mundo*)»¹⁹. La considerazione di Petrarca agì da spartiacque

¹⁵ Jacopo Alighieri (ed. Bellomo 1990: 100), Graziolo Bambaglioli (ed. Rossi 1998: 40), Jacopo della Lana (ed. L. Scarabelli 1866 in DDP) Guido da Pisa (ed. Cioffari 1974: 59), l'Ottimo commento (O1 ed. Torri 1827-29: 30) e O3 (ed. Di Fonzo 2008: 74).

¹⁶ Le chiavi rappresentano il potere di sciogliere e di legare, dato da Cristo a Pietro (Mt 16,18).

¹⁷ VI, 1, 7, 1 (*Corpus Iuris Canonici*, II, *Decretalium collectiones*, ed. E. Friedberg, Leipzig, Tauchnitz, 1881, col. 971).

¹⁸ In merito alla questione rinvio a Gigliotti 2008: 292 e n. 120. Una serie di cronisti coevi raccontò la vicenda. Tra questi ricordo il frate Francesco Pipino che nel suo *Chronicon*, trådito da un solo manoscritto (Ms. lat. 465 (alfa.X.1 5) della Biblioteca Estense Universitaria di Modena) racconta la storia italiana dal 1176 al 1314 e riferisce le parole della presunta profezia che Celestino avrebbe pronunciato contro Bonifacio VIII. Cfr. Francisci Pipini *Chronicon* (ed. L. A. Muratori, in RIS IX 1726).

¹⁹ Francesco Petrarca, *De Vita solitaria* II viii (in *Opere latine di Francesco Petrarca*, ed. Bufano 1975: 451-456).

nell'ambito dell'esegesi antica e fu il motivo del ripensamento di Pietro Alighieri²⁰. Boccaccio (1373-75) e Benvenuto da Imola (1375-80) dopo di lui proposero l'identificazione dell'ignoto personaggio del verso dantesco con Esaù. Del resto, Pietro da Morrone fu un monaco riformatore che, in un periodo di decadenza degli ordini religiosi, ben testimoniato nei canti XI e XII del *Paradiso*, diede nuovo vigore alla vita monastica tanto da meritare la canonizzazione. Egli partecipò perfino al Concilio di Lione ottenendo per le comunità da lui fondate in Abruzzo, e in seguito diffuse in tutta Italia (nel 1311 i Celestini furono l'ultima dimora di Alberico a Bergamo), non solo il permesso di seguire la Regola di Benedetto ma anche una serie di privilegi per il suo ordine²¹.

L'altra chiosa esemplare è relativa al canto VI dell'*Inferno*, limitatamente alla locuzione «giusti son due e non vi sono intesi» (If VI, 73) per argomentare la quale Pietro, nella terza redazione (1359-64), si serve insieme delle nozioni di filosofia e di diritto. Nel canto Dante vuol sapere quale sarà l'esito delle lotte politiche, «s'alcun v'è giusto» nella città di Firenze e quali sono le cause delle discordie intestine. Alla seconda domanda di Dante Ciacco risponde che «giusti son due e non vi sono intesi». Pietro spiega che il *giusto* di cui si parla in *Inferno* VI, 62 è il «giusto politico» dell'*Etica a Nicomaco*, che si declina in due giusti: «naturale» e «legale», non perseguiti («intesi») da alcuno (If VI, 73)²². Pietro assimila questi «due giusti» alle due donne nate per partenogenesi da Drittura della canzone *Tre donne intorno al core mi son venute*. Infine, ragionando con le categorie della *scientia iuris* spiega che il giusto legale si articola, a sua volta, in diritto delle genti e in diritto civile, assimilandolo a quello proprio, cioè della città di Firenze. Pietro ricorre all'*Etica a Nicomaco* recuperando la fonte che fu di Dante e avvalendosi probabilmente del commento di Tommaso. Nel quinto libro dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele suddivide il «giusto politico» in giusto naturale e in giusto legale²³. Tommaso torna sulla questione del giusto politico nella *Summa* (I, II, q. 94 a. 4) dove al passo dell'*Etica a Nicomaco* affianca anche le categorie giuridiche impiegate poi da Pietro²⁴.

²⁰ In proposito si legga Gigliotti 2008 in particolare alle pp. 298-301.

²¹ Sulla questione della rinuncia al papato (13 dicembre 1294): Herde 1994: 93-99 e 105-116; L. Gatto 2006: 101-133; e Gigliotti 2006: 301-29.

²² Cfr. Di Fonzo 2016: 78-96.

²³ Tommaso d'Aquino, *In Ethic. Nicom V*, lez. 12 (in *Opera Omnia*, t. XLVII, 1 e 2, *Sententia Libri Ethicorum*: 304): «Dicit ergo primo, quod politicum iustum dividitur in duo: quorum unum est iustum legale. Est autem haec eadem divisio cum divisione quam iuristae ponunt, scilicet quod iuris aliud est naturale, aliud positivum. Idem enim nominant ius, quod Aristoteles iustum nominat. Nam et Isidorus dicit in libro *Ethymologiarum* [V 3], quod ius dicitur quasi iustum». Traduco: «Egli dice che il giusto politico si divide in due, dei quali l'uno è il giusto legale. Ma questa è la stessa distinzione che fanno i giuristi cioè tra un diritto naturale e un diritto positivo. Infatti essi appellano "ius" quello che Aristotele chiama "iustum". Infatti anche Isidoro nel libro delle *Etimologie* [V,3] dice che "ius" si dice come se fosse "iustum"». Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*, (ed. Quaglion 2015): 205-206 e note.

²⁴ Si legga la chiosa della terza redazione del *Comentum* di Pietro Alighieri (ed. Chiamanti 2002). La fonte che Pietro usa in questo luogo del testo è la *Summa Theologiae* di Tommaso, I, II, q. 94 a. 4 più che il commento all'*Etica*: «Alla seconda [questione] risponde la detta ombra che "giusti sono due", nel mondo terreno, e che in quel luogo, cioè a Firenze, non sono intesi, etc. Circa questo passo bisogna notare che l'autore vuole trattare di quei tre diritti dei quali parla in una sua canzone che comincia "Tre donne intorno al cor mi son venute" interpretando queste tre donne come le tre leggi che discendono da questi tre diritti; cioè a dire dal diritto naturale che, come dice la legge "con il genere umano discende dalla natura delle cose, cioè Dio" [Ist 2 1 11] e che come è detto nel principio del *Decreto* [Dect. I 1] "è contenuto nella legge e nel Vangelo", in forza del quale ciascuno è obbligato a fare agli altri ciò che vuole che sia fatto a lui ed è tenuto a non fare agli altri ciò che non vuole sia fatto a sé, come recita Matteo VII [12]; questo "ius" è detto da Isidoro "fas", cioè legge divina; ed è chiamato drittura dall'autore nella sua canzone. Il secondo diritto, detto diritto delle genti ("ius gentium") e utile al solo genere umano, comanda di vivere onestamente, di non fare altrui male

4 Alberico da Rosciate giurisperito *in utroque iure*

Un altro esponente di rilievo del dantismo giuridico fu Alberico da Rosciate (1290-1360)²⁵. Egli studiò grammatica, retorica e dialettica a Bergamo e giurisprudenza a Padova dove si laureò in diritto canonico e civile (*in utroque iure*) e dove fu allievo dei canonisti Oldrado da Ponte (c. 1270-1335)²⁶ e di Riccardo Malombra (c. 1259-1334)²⁷. Dopo una esperienza come membro del collegio dei giuristi della sua città (1309)²⁸ si dedicò alla pratica dell'avvocatura con tedio ma con successo. Svolse, in qualità di giudice e arbitro, alcuni incarichi fuori della sua città. Nel *Liber de claris iuris consultis* il Diplovatazio scrive di lui che non si dedicò all'insegnamento universitario (*in studiis legendo non floruit*) ma piuttosto all'avvocatura²⁹ e fu incaricato di stendere gli statuti della città di Bergamo in due riprese, nel 1331, sotto la signoria di Giovanni del Lussemburgo, e nel 1333, sotto la signoria dei Visconti³⁰. Dai Visconti ebbe l'incarico di recarsi ad Avignone (1337-38) per redimere l'annosa controversia in essere con il Papa e ottenere la revoca dell'interdetto scagliato sulla città di Bergamo da Giovanni XXII (1329)³¹. Intorno al 1347 fu ministro del Consorzio della Misericordia e direttore dell'Ospitale di Santo Spirito della congregazione dei *Pauperes heremitae domini Coelestini* presso il convento dei Celestini³². Partecipò al Giubileo del 1350 per poi ritirarsi a vita contemplativa nel convento dei Celestini dedicandosi alla revisione delle sue opere (1352 circa), com'egli stesso afferma nel proemio al commento alla prima parte del *Codice*³³ e dove morì nel 1360³⁴. L'opera per la quale consideriamo Alberico da Rosciate un rappresentante di rilievo del dantismo giuridico è un commento in latino all'intera *Commedia* compilato in due redazioni. Si tratta di un contro-volgarizzamento cioè di una traduzione in latino del commento volgare di Jacopo della Lana arricchito di approfondimenti di carattere giuridico. Nel proemio al *Purgatorio* della seconda redazione del commento, attestato nel codice Grumelli (1336-

e di dare a ciascuno il suo. Il terzo diritto è detto "ius civile" cioè quel diritto che ciascun popolo o città stabili come proprio per ragione divina e umana. Ora la dette ombra dice che ammesso che questo terzo diritto civile viga a Firenze; tuttavia, i due diritti di cui si parlava sopra vigono in effetti pochissimo; e poiché Isidoro sostiene che "Si dice diritto poiché è giusto", l'autore chiama qui questi due diritti, cioè il primo e il secondo, due giusti (*duo iura*)». La traduzione è mia.

²⁵ L'edizione del commento di Alberico, limitatamente alla prima cantica, è stata procurata da Zaniol 2017-2018.

²⁶ Alberico ricorda più volte di essere stato allievo di Oldrado da Ponte. Si legga, in proposito, quanto dichiarato da Alberico nel commento alla *l. Cunctos [populos]*, *C. De summa trinitate et fide catholica* (*C. 1.1.1*). Cfr. *In Primam Codicis Partem Commentarij* 1586 (rist. anast. 1979).

²⁷ Il Diplovatazio sosteneva che tra i maestri di Alberico ci fosse anche Raniero Arsendi (1292-1358), ipotesi giudicata infondata dal Savigny (1854-57: 625).

²⁸ Alberico, osserva Zaniol nella sua edizione, risulta in una lista di giudici collegiati insieme allo zio Alberto (ms. in Bergamo, Biblioteca Civica "Angelo Mai", Miscellanea A 2.29, f. 73, n. 82 ora AB 380).

²⁹ Diplovatazio *Liber de claris iuris consultis* (ed. Schulz, Kantorowicz, Rabotti, 1968): 269.

³⁰ Sulla redazione degli Statuti del 1333 (conservata nel ms. Sala I D 9.19 della Biblioteca Civica "Angelo Mai") si veda Storti Storchi 2007: 1-42.

³¹ La silloge delle missioni diplomatiche svolte da Alberico presso la curia di Avignone, per gran parte ancora inedita, è conservata nel manoscritto MAB 57 (già Ψ 7,1) della Biblioteca Civica di Bergamo. In proposito Capasso 1908: 265-317 e 408-454.

³² I celestini giunsero a Bergamo nel 1311 per iniziativa di Guglielmo Longhi che nel 1294 fu nominato cardinale da papa Celestino V. Cfr. Cariboni 2005: 645-647.

³³ La notizia è riportata dal Diplovatazio (ed. 1968: 272) e da Savigny 1854-1857, II: 626.

³⁴ I cinque testamenti, scritti tra il 1345 ed il 1360, sono stati studiati da Cremaschi (1956: 60-102).

1343)³⁵, Alberico si impegna a segnalare le testimonianze letterarie e dottrinali relative al neonato regno astripeto, promosso a dogma qualche anno prima che Dante ne delineasse le caratteristiche in poesia³⁶. L'interesse di Alberico per la nascita e la codificazione di questo nuovo regno, non si limita allo scavo delle fonti, ma si manifesta nell'inserimento *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici*³⁷ della voce *Purgatorium*³⁸, accanto alle voci *Infernus* e *Paradisus*. Nel proemio generale al *Purgatorio* il giurista bergamasco allega, ponendole sullo stesso piano, il *Decreto* di Graziano, l'Antico e il Nuovo Testamento (I Corinzi 3, 13-15 e Salmo 65), i *Dialoghi* di Gregorio Magno e la leggenda di San Patrizio ormai vulgata dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Alberico, autore delle *Quaestiones statutorum* e dei *Commentaria al Digesto* e al *Codice*, è il primo, tra i commentatori di Dante, che si rende conto della rilevanza dottrinale oltre che poetica del secondo regno della *Commedia* nel quale Dante dà forma alla novità dogmatica.

Per lasciar intendere quale sia il valore del contributo esegetico del dantismo giuridico di Alberico, anticipo, in questa sede, l'interpolazione giuridica che impreziosisce la chiosa al ventiseiesimo canto del *Purgatorio* (Pg XXVI, 82 «nostro peccato fu ermafrodito»³⁹). Alberico, integrando il Lana, afferma che il termine ermafrodito indica una categoria a sé stante e cioè quella dei bisessuali:

Sciendum est quod hermafronditus habet utrumque sexum ut .ff. de statu hominum, lex quaeritur ubi de eius natura novitur unam, illi qui peccant in vicio sodomitico seu contra naturam. Quia peccant tam cum masculis quam cum feminis, ideo appellantur hermafronditi.⁴⁰

L'ermafrodita possiede entrambi i sessi come recita il *Digesto* (D 1. 5. 10)⁴¹. La questione per Alberico riguarda il diritto civile, prima che il diritto canonico.

Se Alberico ha fornito elementi dottrinali utili a interpretare il testo dantesco, d'altro canto le opere di Dante sono da lui adoperate come *auctoritates* per elaborare le sue riflessioni giuridiche. La prassi di allegare i poeti nelle trattazioni di carattere giuridico ha radici antiche. Il penalista Alberto Gandino, nel suo *Libellus super maleficiis et causis criminalibus et statutis loquentibus de maleficiis et questionibus dependentibus a statutis* sosteneva che «nel difetto e nel silenzio delle norme giuridiche» non fosse proibito allegare l'autorità dei poeti: «Quas auctoritates et maxime, ubi leges deficiunt, non est prohibitum [allegare poetas], ut ff. de statu hominum l. septimo et ff. de solutionibus l. si pater»⁴². Tra le questioni che

³⁵ Esistono due redazioni del commento di Alberico da Rosciate: una più e una meno fedele al commento di Jacopo della Lana (1324-28). Per la seconda fase redazionale si legga Cfr. Petoletti 1995 e 1998. Un nuovo manoscritto è stato recentemente segnalato da Mordini 2021.

³⁶ Su tutto questo si legga Di Fonzo 2022: 47-71. Sulla questione del *genus comoediarum* e sul proemio al *Purgatorio* del commento di Alberico ricordo il contributo risalente sul *Purgatorio* di San Patrizio di Di Fonzo 2000 e oggi di Persico 2020 che tuttavia omette alcuni riferimenti bibliografici essenziali per la storia della questione.

³⁷ In proposito si legga Maffei 1998.

³⁸ Alberico da Rosciate *Dictionarium Iuris* (rist. anast. 1971, f. 660). In proposito C. Di Fonzo 2018: 79-108.

³⁹ In proposito è in corso di stampa il contributo di Di Fonzo, «*Nostro peccato fu ermafrodito*»: un recupero interpretativo alla luce della tradizione giuridica e platonica.

⁴⁰ Codice Grumelli, Bergamo, Biblioteca Civica "Angelo Mai", Cassaforte 6.1 (già Δ 9.16). Sul microfilm manca la cartulazione. La trascrizione è mia.

⁴¹ D. 1.5.10: «Ulpianus libro primo ad Sabinum. Quaeritur: hermafronditum cui comparamus? et magis puto eius sexus aestimandum, qui in eo praevalet» (ed. a cura di Th. Mommsen – P. Krüger, 1911).

⁴² Cfr. Quaglioni 2019. Cfr. anche il testo del *Tractatus de Maleficiis* di Gandino procurato in edizione da H.U. Kantorowicz 1981: 52.

furono al centro del dibattito dottrinale di teologi, giuristi e letterati ci fu il *Constitutum* (la Donazione di Costantino). Alberico ne sostenne sempre e senza riserve l'invalidità e nel commento alla legge *Bene a Zenone* (C. 7, 37, 3) lo fece allegando la *Monarchia* di Dante come fonte autoritativa⁴³. Egli scrive che molti e importanti uomini considerarono valida la sentenza di Azzone secondo cui la donazione non era valida e tra questi ricorda Giovanni Quidort da Parigi e Dante del quale sceglie di riportare due tra le *subtiles rationes* enunciate da Dante a fondamento del potere della Chiesa nel terzo libro della *Monarchia* e di applicarle (per analogia) all'Impero non trovando alcuna ragione per fare altrimenti (*imparia iudicari*): «Nemini in officio sibi deputato licet facere ea quae sunt contra ipsum officium» e «Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus»⁴⁴. Dopo aver allegato i due enunciati della *Monarchia* di Dante⁴⁵ Alberico conclude il suo ragionamento sostenendo senza riserve l'invalidità della Donazione di Costantino: così come la «donazione era invalida dal punto di vista legale (*non valuisse de iure*) poiché era a danno dell'Impero o dei suoi successori; credo piuttosto che tutto ciò che per suo tramite e per mezzo degli Imperatori fu fatto circa l'usurpazione dei beni ecclesiastici e viceversa, procedette di fatto più che di diritto (*de facto quam de iure*)»⁴⁶. Nel commento alla *lex Bene a Zenone* (C. 7, 37, 3), inoltre, Alberico riferisce la leggenda per cui quando fu vergato l'atto della Donazione, dal cielo, si udì una voce che diceva: «Oggi è stato gettato nella Chiesa di Dio il veleno di un aspidio». Egli indica in proposito il canto XIX della *Comedia*. La leggenda del *Venenum* e della voce che viene dal cielo era stata riferita anche da Jacopo della Lana nel commento dantesco che Alberico tradusse in latino e non è peregrino ipotizzare che Alberico la riferisse proprio togliendola da quel testo.

5. Bartolo da Sassoferrato

Dello stesso parere di Dante e Alberico furono «primo» Cino da Pistoia e Bartolo da Sassoferrato, allievo di Cino. Si tratta di una vera e propria corrente di pensiero che si sviluppa e si consolida nel tempo in modo osmotico tra la letteratura e il diritto. A questo proposito ricordo che la soluzione dei due soli che Dante propone nel *Purgatorio* è il risultato di una lunga riflessione giuridica e dottrinale. Dante fa tesoro delle riflessioni di Cino e di quelle di Giovanni Quidort e dopo aver discusso e delegittimato sotto il profilo formale e contenutistico la metafora del sole e della luna propone un'altra metafora che contempla due soli⁴⁷. Del resto, Alberico ricorre a Dante non solo in merito all'origine e alle prerogative dell'autorità imperiale ma anche quando si occupa della relazione tra i due poteri.

⁴³Come Dante nella *Monarchia*, Alberico, nel commento alla costituzione *Omnem* (D *Proem*. II, const. *Omnem*), recepisce dalla glossa accursiana la paraetimologia per cui l'imperatore, in quanto *Augustus* è tenuto ad *augere* cioè ad accrescere l'impero e non a diminuirlo alienandone i beni (*in Primam Digesti Veteris Partem Commentarij*), in c. *Omnem super Rubrica*, § 5-6, ff. 3vB-9vB (f. 3vB). Sulla fortuna di questa costituzione nel Medioevo si legga Pasquino 2014.

⁴⁴*Monarchia* III x 5 e 7 (ed. Quaglion 2015: 436-442). Cfr. Alberico da Rosciate in *Secundam Codicis Partem Commentarij*, in l. *Bene a Zenone*, n. 29-30-31, f. 109rA. In proposito si leggano i contributi di Nardi 1942 e Conetti 1999.

⁴⁵Alberico ricorda la *Monarchia* di Dante anche quando compila la voce *monarcha* del *Dictionarium iuris*: [...] de ista monarchia, vide pulchra et subtilia in libro Dantis de Florentia, quem intitulavit *Monarchiam*, de quo feci mentionem c. *de sum Trin.* libro I». Il riferimento è al *De summa Trinitate et fide Catholica* (C. 1, 1, 1).

⁴⁶ In *Secundam Codicis Partem Commentarij*, in l. *Bene a Zenone*, n. 29-30-31, f. 109rA.

⁴⁷ Sulla metafora del sole e della luna e sull'evoluzione del pensiero dantesco si legga Di Fonzo 2021 c.

Non resta che chiudere questo breve *excursus* con il grande giurista Bartolo da Sassoferrato (1314 - 1357) che fu allievo di Raniero Arsendi da Forlì e di Cino da Pistoia del quale cominciò a seguire i corsi a Perugia a quattordici anni⁴⁸. In quegli anni la fama di Cino era già grande ed era appena uscita la sua *Lectura super Codice*. Studiò a Perugia *iura civilia* per sei anni ma concluse il percorso a Bologna ottenendo il baccalaureato nel 1333 e il dottorato nel 1334. Nel 1339 iniziò il suo magistero a Pisa⁴⁹. Nel 1342-43 lesse il *Codex*, forse a Pisa o forse a Perugia, non lo sappiamo. In ogni modo nel corso di quell'anno si trasferì allo Studio di Perugia. Nel commentare il dodicesimo libro *Codice* (XII 1, 1)⁵⁰, ricompreso nei *Tres Libri* (X XI e XII) contenuti nel *Volumen Parvum*, al fine di definire che cosa sia nobiltà («*quid sit nobilitas, seu dignitas*»), Bartolo ricorre alla canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solea*, che Dante commenta nel quarto libro del *Convivio* e che circolava indipendentemente dal *Convivio* già da diversi anni. All'inizio della sua trattazione egli dichiara di voler riferire l'opinione di un certo poeta volgare, di nome Dante Alighieri da Firenze, di venerabile e lodabile memoria, il quale fece una "cantilena" in volgare che inizia *Le dolci rime d'amor ch'io solea, cercar ne' miei pensieri*, etc. e in quella espone tre opinioni degli antichi. La prima opinione, riferisce Bartolo, è quella che dice che un tal Imperatore (Federico II) affermò che la nobiltà è il possesso di ricchezze e beni insieme con reggimenti e costumi belli. Altri sostennero che gli antichi buoni costumi rendono l'uomo nobile. I terzi affermarono che nobile è colui che discende da padre o antenato valente, e tutte queste opinioni egli respinge. Infine, egli afferma che chiunque è virtuoso è nobile⁵¹. Sebbene Bartolo ricorra alla canzone di Dante, ne confuta puntualmente le argomentazioni⁵², raramente vi aderisce, così come egli stesso osserva («et hoc est verum, ut in fram dicam, et in hoc bene dicit poeta»). Più spesso le confuta, non senza aver prima dichiarato tutto il rispetto per la memoria del poeta (*salva reverentia tanti poetae*)⁵³. Al giurista Bartolo da Sassoferrato, al quale si può attribuire con certezza il commento al *Codice* almeno fino alla prima parte del libro XII⁵⁴, preme la definizione di *nobilitas seu dignitas* nell'accezione politica e civile. Perciò, giunto ad esaminare la quarta opinione di Dante, quella che fu del poeta stesso, secondo cui ovunque è virtù c'è nobiltà (*ubique est virtus etiam ibi est nobilitas*), conclude col dire che questa nobiltà naturale e teologica non gli interessa. Il giurista deve piuttosto occuparsi della nobiltà politica o civile (*politica seu civilis*): quella che viene attribuita per legge dal principe o sulla base dagli statuti cittadini⁵⁵.

⁴⁸ Bartolo cita Dante in diverse circostanze; in proposito si legga Crosara 1962, e Cancelli 1970.

⁴⁹ La notizia inserita nel commento al quinto paragrafo della costituzione *Omnem 5 haec autem tria*, n. 7, dalla quale si ricavava che egli si ritirò a San Vittore, è oggi attribuita a Cino.

⁵⁰ Bartolo da Sassoferrato 1570 - *In tres Codicis libros, l. Si ut proponitis, C. de dignitatibus* (C 12, 1, 1): 46r-48v, 46vb (nn. 46-47).

⁵¹ *Ibid.* La traduzione è mia. Cfr. Di Fonzo 2019a.

⁵² In proposito Cancelli 1970.

⁵³ In proposito Quaglion 2005: 48.

⁵⁴ La lettura dei *Tres libri* è attribuita a Bartolo fino a C 11, 34. A Bartolo, già in antico, è attribuito anche il commento alla prima costituzione del libro XII [C 12, 1, 1] sulla base di una autocitazione individuata nel Cinquecento dal giurista Giasone del Maino nel commento al *de conditis in publicis horreis l. 1* [C 10, 26, 1] dove si legge che deve essere considerato nobile colui che è prudente e virtuoso («ille dicatur nobilis qui est prudens et virtuosus») ma che Bartolo stabilì diversamente nel commento al titolo *de dignitatibus* («Sed aliter determinavi in l. 1 infra *de dignitatibus*»). Paolo Mari non condivide l'opinione di Annalisa Belloni che ascrive il commento ai *Tres libri* al periodo giovanile e bolognese di Bartolo. Cfr. Belloni 2014: 568 e Mari 2015: 673 e nota relativa. Il Treggiari (2014) aggiunge che il commento ai *Tres Libri* non è opera giovanile, ma della maturità e aggiunge che la *repetitio a C. 12, 1, 1* è stata redatta a Perugia.

⁵⁵ In proposito si leggano Di Fonzo 2018a, 2018b e 2021b. Vedi anche Borsa 2007: 86-87.

Che proprio Bartolo abbia trovato necessario ricorrere alla canzone di Dante per sviluppare le sue argomentazioni giuridiche e affermare la superiorità della *scientia iuris* è un fatto paradigmatico. Egli non conosceva il *Convivio* ma ben conosceva la *Monarchia*⁵⁶. La fortuna della riflessione di Bartolo fu grande anche presso altri celebri letterati. Torquato Tasso che, nel suo dialogo *Il Forno*, ragionando di nobiltà, lo cita espressamente riprendendo le argomentazioni proposte da Bartolo nella *repetitio* che ormai circolava autonomamente. Con Bartolo l'uso autoritativo della letteratura diviene prassi⁵⁷.

6. Conclusioni

Il dantismo giuridico del Trecento affonda le sue radici nell'attenzione che Dante stesso ha avuto per il diritto, la giustizia e il giudizio⁵⁸. L'Alighieri aveva infatti progettato di dedicare il penultimo libro del *Convivio* alla giustizia, la «più umana delle virtù» e l'ultimo alla sapienza, di tutto madre (Cv III xv 15)⁵⁹. L'intreccio tra letteratura e diritto appare in tutta la sua gravidanza allorché l'Alighieri ricorre alla definizione di Celso secondo cui il diritto è arte di bene e d'equitate per sostenere la specificità di ciascuna arte e l'idea che ciascun artista debba avere un suo ambito di competenza⁶⁰. Neppure tralascia di occuparsi della consuetudine allorché parla della primogenitura e non solo⁶¹. Quando nel quarto trattato del *Convivio* argomenta l'idea per la quale ovunque ci sia «vertute» c'è nobiltà ma non il contrario,⁶² Dante afferma che si tratta di una evidenza e come tale non ha bisogno di dimostrazioni «così come è scritto in Ragione⁶³ e per Regola di Ragione⁶⁴. Infine, nel suo trattato di diritto pubblico riflette sul duello in quanto prassi antica per risolvere le contese *de iure* e sulla legittimità del potere imperiale che è per il popolo in quanto il popolo

⁵⁶ Bartolo cita Dante in diverse circostanze (Crosara 1962: 154).

⁵⁷ Ai contributi già segnalati aggiungo quello di Pasciuta 2015.

⁵⁸ Una riflessione sul giudizio e sulla discrezione nella concezione dantesca è stata riproposta in Di Fonzo 2021a.

⁵⁹ La definizione è tratta dall'*Etica a Nicomaco* di Aristotele. Mi sembra di poter ragionevolmente affermare che la struttura del *Convivio* è stata pensata proprio sulla base dei libri centrali dell'*Etica a Nicomaco*, lì dove l'ultima e la più umana delle virtù è la giustizia. In merito all'argomentazione di questa ipotesi si legga Di Fonzo 2019b.

⁶⁰ Cv IV ix 8. La definizione è tratta dal *Digesto Vecchio*, sotto il titolo *De iustitia et iure* (D 1, 1, 1). Cfr. Corpus Iuris Civilis, I, Institutiones recognovit P. Krueger – Digesta recognovit T. Mommsen; II, Codex Iustinianus recognovit P. Krueger; III, Novellae recognovit R. Schoell; opus Schoellii morte interceptum absoluit G. Kroll, Berlin, Weidmann, 1954.

⁶¹ Nella *Summa Tubingensis* (1135-1150) che contiene la *Summa Codicis* di Rogerio completata e integrata dalla *Summa Codicis Trecentis*, falsamente attribuita a Irnerio da Fitting 1894 e in seguito attribuita al maestro Geraudo di Parigi da Gouron 1984, si legge che la consuetudine è la migliore interprete delle leggi, poiché ha il potere di abrogarle. Azzone rincara la dose e dice che la consuetudine può fare, abrogare e interpretare la legge: «Et quidem videtur quod consuetudo sit conditrix legis, abrogatrix et interpretatrix». Piacentino tenta una conciliazione: il diritto scritto può essere abrogato dal diritto scritto, il diritto consuetudinario può essere abrogato dal diritto consuetudinario. La legge consuetudinaria può, infine, essere abrogata da altra consuetudine e, nelle glosse dette «post vacariane», può agire nello spazio lasciato aperto dalla legge secondo la formula «consuetudo est tacita civium conventio». Dante manifesta chiaramente questa coscienza allorché parla del diritto di primogenitura.

⁶² Cv IV xix 4: la nobiltà contiene molte altre cose oltre la virtù (come la pudicizia o il coraggio).

⁶³ *Digesto* XXXIII IV 1, 8: «Quidquid demonstratae rei additur satis demonstratae, frustra est»: «Aggiungere una qualche dimostrazione (prova) alle cose già sufficientemente provate è inutile».

⁶⁴ Accursio, *Glossa* V 1 dig. Qui satis d. II 8: «Quae manifesta sunt, id est notoria, probatione non indigent (quelle cose che sono manifeste, cioè note, non hanno bisogno di essere provate)». In proposito Chiappelli 1908.

ha ceduto la sovranità con le leggi regie. Disegna il profilo di un monarca nel quale ci sono misericordia e giustizia e che tutto avendo e nulla potendo desiderare è capace di garantire la terzietà del giudizio nelle contese tra i regni e la pace. Promuove l'autonomia dei due poteri, temporale e spirituale che, sulla base del *Decreto*, discendono direttamente da Dio e si impegna a decostruire la metafora del sole e della luna fino a trasformarla nel *Purgatorio* nell'immagine dei due soli⁶⁵.

Riferimenti bibliografici

Accursio (rist. Torino 1968) *Glossa in Codicem*, Venetiis, MCDLXVIII.

Alberico da Rosciate = Albericus de Roxate, 1573, *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici*, Venetiis, apud Guerreos fratres et socios (rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1971).

_____, 1586, *In Primam Digesti Veteris Partem Commentarij*, Venetiis, [Societas Aquilae se renovantis], (rist. anast. Bologna, Forni, 1974).

_____, 1586, *In Secundam Codicis Partem Commentarij*, Venetiis, [Societas Aquilae se renovantis], (rist. anast. Bologna, Forni, 1979).

Alighieri P., (ed. M. Chiamenti 2002 = P3) *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's 'Divine Comedy'*, Tempe, Arizona: Center for Medieval and Renaissance Studies (online in DDP).

Alighieri D. (ed. a cura di D. Quaglioni 2015): *Monarchia*, Milano, Mondadori.

Alighieri D. (ed. a cura di F. Brambilla Ageno 1995): *Convivio. I*/I**.* Introduzione. II. Testo, Firenze, Le Lettere.

Alighieri P. (ed. a cura di M. Chiamenti 2002) *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's Divine Comedy"*, Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

Bartolo da Sassoferrato = Bartolus a Saxo Ferrato, 1570, *In tres Codicis libros*, Venetiis, apud Iuntas.

Belloni A., 2014, *Bartolo studente e maestro e i suoi commentari*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*. Atti del L Convegno storico internazionale (Todi - Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 559-584.

Borsa P., 2007, «*Sub nomine nobilitatis*». *Dante e Bartolo da Sassoferrato*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra e M. Mari, Milano, CUEM, 59-121.

⁶⁵ In proposito rinvio nuovamente a Di Fonzo 2021c.

- Cancelli F., 1970, *Bartolo da Sassoferrato*, Voce in *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 524-526.
- Capasso C., 1908, *La signoria viscontea e la lotta politico-religiosa con il papato nella prima metà del secolo XIV*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», VIII, 265-317 e 408-454.
- Cariboni G., 2005, *Guglielmo Longhi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXV, Roma, 645-647.
- Chiappelli L., 1908, *Dante in rapporto alle fonti del diritto e alla letteratura giuridica del suo tempo*, in «Archivio Storico Italiano» s. 5, XLI (1908), 2-44.
- Cod. Grumelli, Bergamo, Biblioteca Civica “Angelo Mai”, Cassaforte 6.1 (già Δ 9.16).
- Condorelli O., 2022, “*Ius civile*” e “*ius canonicum*”. *La ricerca di un coordinamento alla luce della più antica scienza giuridica*, in *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive*. Studi in onore del cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno, a cura di P. Szabó, T. Frankó, S. I. Társulat, Budapest, 104-136.
- Conetti M., 1999, *La dottrina dell’Impero e la donazione di Costantino in Alberico da Rosciate*, in *Studi di storia del diritto*, II, Milano: Giuffrè, 303-405.
- Conti P.G., 1939, *Vita ed opere di Pietro di Dante Alighieri con documenti inediti*, Firenze, Fondazione Ginori Conti.
- Corpus Iuris Canonici* - Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et Editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit, E. Friedberg, I, *Decretum Magistri Gratiani*; II, *Decretalium collectiones*, Leipzig, Tauchnitz, 1879-1881 (rist. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1959).
- Corpus Iuris Civilis* I, *Institutiones* recognovit P. Krueger – *Digesta* recognovit T. Mommsen I (1872); II, *Codex Iustinianus* recognovit P. Krueger; III, *Novellae* recognovit R. Schoell; opus Schoellii morte interceptum absolvit G. Kroll, Berlin, Weidmann, 1954.
- Cremaschi G., 1956, *Contributo alla biografia di Alberico da Rosciate*, in «Bergomum», 30/1, 1-102.
- Crocioni G., 1903, *Le rime di Pietro Alighieri*, Città di Castello, S. Lapi.
- Crosara F., 1962, *Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell’Italia del Trecento*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Milano, Giuffrè, 107-198.
- Di Fonzo C., 2000, *La leggenda del «Purgatorio di S. Patrizio» fino a Dante e ai suoi commentatori trecenteschi*, in «Studi Danteschi» LXV, 177-20.
- , 2008, = (O3), *L’ultima forma dell’«Ottimo commento». Chiose sopra la Comedia di Dante Alighieri fiorentino tracte da diversi ghiosatori, Inferno*, Edizione critica a cura di C. Di Fonzo, Ravenna: Longo («Testi della collana Memoria del Tempo»). Online in Dartmouth Dante Project (DDP) - https://dante.dartmouth.edu/biblio.php?comm_id=13337
- , 2009, *L’edizione dei commenti antichi alla “Comedia”: redazioni o corpora?* In *Lectura Dantis* 2002-2009, t. IV. Anche in *Omaggio a Vincenzo Placella per i suoi settanta anni*, a cura di A. Cerbo con la collaborazione di M. Semola, Napoli: Il Torcoliere, 2011, 1301-1320.

- _____, 2012 *Dante e il potere del popolo*, in *Simbolismo e laicità in Dante e nelle opere di ispirazione dantesca*, a cura di R. Colonna, in «Pagine inattuali» (dicembre 2012), 199-220.
- _____, 2016, *Giusti son due e non vi sono intesi*, in *Dante e la tradizione giuridica*, Roma, Carocci, 2016, 78-96.
- _____, 2018a, *Dalla letteratura al diritto e ritorno: il concetto di nobiltà da Dante a Tasso passando per Bartolo*, in «Forum Italicum» 52/1, 1-14,
- _____, 2018b, *Dante e il dantismo giuridico del Trecento*, in *Iura Monarchæ. Il pensiero politico di Dante tra Antichità, Medioevo ed Età moderna*, a cura di M. Curnis, in «TENZONE» 19, 79-108.
- _____, 2019a, *La questione della nobiltà da Dante al dantismo giuridico*, in *Poesia e diritto in Due e Trecento italiano*, a cura di F. Meier e E. Zanin, Ravenna, Longo, 161-173.
- _____, 2019b, *La più umana delle virtù e la più perfetta delle scienze: "Convivio" e dantismo giuridico* in «Revue des études dantesques» 3, 47-68.
- _____, 2021a, *Dante: il poeta del giudizio e della «discrezione»*, in «Dante» 18, 35-48.
- _____, 2021b, *Del «Convivio» e del perché Bartolo da Sassoferrato non lo conoscesse*, in «Forum Italicum» 55/2, 642-652.
- _____, 2021c, *Il rovesciamento della metafora del sole e della luna: Agostino, Giovanni di Parigi e Dante*, in «Rivista Internazionale di Diritto Comune» 32, 275-297.
- _____, 2022, *Scale e tribunali dell'aldilà. Saggi di cultura medievale intorno a Dante*, Ravenna, Longo.
- _____, (in corso di stampa) «*Nostro peccato fu ermafrodito*»: un recupero interpretativo alla luce della tradizione giuridica e platonica, relazione tenuta al convegno internazionale di Nizza.
- Diplovatazio (Ed. a cura di F. Schulz, H. Kantorowicz, G. Rabotti 1968 - Pars posterior curantibus) *Liber de claris iuris consultis*, Bologna ("Studia Gratiana", X).
- Feo M., 1989, *L'edizione critica delle 'Epystole'*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 19, 239-250.
- Fitting, Hermann, 1894, (ed.) *Summa codicis des Irnerius: mit einer Einleitung*, Berlin, Guttentag 1894 [reimpr. anast. Frankfurt a.M., 1971].
- Francisci Pipini *Chronicon* (ed. L. A. Muratori, in RIS IX 1726)
- Gatto L., 2006, *Celestino V, pontefice e santo*, a cura di E. Plebani, Roma, Bulzoni, 101-133.
- Gigliotti V., 2006, *La «renuntiatio papae» nella riflessione giuridica medioevale (secc. XIII-XV). Tra limite ed esercizio del potere*, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», 79, 291-401.
- _____, 2008, «*Fit monachus, qui papa fuit*»: la rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 44, 257-323.
- Gouron, André, 1984, *L'auteur et la patrie de la «Summa Trecensis»*, «Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte» 12 (1984), 1-38.
- Graziolo Bambaglioli (ed. a cura di L. C. Rossi 1998), *Commento all'«Inferno» di Dante*, Pisa: Scuola Normale Superiore.

- Herde P., 1994, *Celestino V*, in *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, a cura di D. Quaglioni, Cinisello Balsamo, San Paolo (vol. XI della Storia della Chiesa iniziata da A. Fliche e V. Martin, edizione italiana), 93-127.
- Jacopo Alighieri (ed. a cura di S. Bellomo 1990), *Chiose all'«Inferno»*, Padova, Antenore.
- Jacopo della Lana (ed. L. Scarabelli 1866 in DDP)
- Kantorowicz H.U., 1981, *Albertus de Gandino und das Strafrecht der Scholastik*, II, *Die Theorie. Kritische Ausgabe des Tractatus de Maleficiis nebst textkritischer Einleitung*, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & co.
- Maffei D., 1998, *Riflessioni su Jacques de Revigny e Pierre de Belleperche lessicografi*, in *Life, Law and Letters: Historical studies in Honour of Antonio García y García*, ed. by P. Linehan with the assistance of A. Perez Martín and M. Sanz González, Roma, («Studia Gratiana», XXIX), 605-612.
- Mari P., 2015, *Bartolo e la condizione femminile. Brevi appunti dalle «lecturae» bartoliane*, in *Bartolo da Sassoferrato nella cultura europea tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di V. Crescenzi e G. Rossi, Sassoferrato: Istituto internazionale di Studi Piceni «Bartolo da Sassoferrato», 239-252.
- Mazzoni F., 1963, *Pietro Alighieri interprete di Dante*, in «Studi danteschi», 40, 279- 360.
- , 1965, *La critica dantesca nel secolo XIV*, in «Cultura e scuola», 4, 285-297.
- , 1971, *Iacopo della Lana*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 563-565.
- Mordini M., 2021, *Tra fonti letterarie e fonti giuridiche: una nuova biografia di Benincasa d'Arezzo iuris professor*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 32, 75-116.
- Nardi B., 1942, *Note alla «Monarchia»*, I. *La «Monarchia» e Alberico da Rosciate*, in «Studi danteschi», XXVI, 97-107.
- Pasciuta B., 2015, *Il diavolo in Paradiso. Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane (sec. XIV)*, Roma, Viella.
- Pasquino P., 2014, *La fortuna della «Omnem» in età medievale: i luoghi di insegnamento del diritto*, in «Teoria e Storia del Diritto Privato» 7, 1-39.
- Pennington K., 2014-15, *La biografia di Graziano, il padre del Diritto canonico*, in «Rivista Internazionale di Diritto comune» 25, 25-60.
- Persico T., 2020, *Alberico da Rosciate e il 'genus comoediarum'*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» CXXXVII, 439-451.
- Petoletti M., 1995, *«Ad utilitatem volentium studere in ipsa Comedia»: il commento dantesco di Alberico da Rosciate*, in «Italia Medioevale e Umanistica», XXXVIII, 139-216.
- , 1998, *Alberico da Rosciate lettore della «Commedia»*, in *Maestri e traduttori bergamaschi fra Medioevo e Rinascimento*, a cura di C. Villa e F. Lo Monaco, Bergamo, Civica Biblioteca 'Angelo Mai', 51-80.
- Petrarca F. (a cura di D. Rossetti 1834), *Poëmata minora quae exstant omnia nunc primo ad trutinam revocata ac recensita*, Milano: Societas typographica classicorum Italiae scriptorum, vol. III (Epistole metriche).

- Petrarca, F. (ed. a cura di A. Bufano 1975) *De Vita solitaria* II viii (in *Opere latine di Francesco Petrarca*, con la collaborazione di B. Aracri e C. K. Reggiani. Introduzione di M. Pastore Stocchi, Torino, UTET, 261-565.
- Quaglianone D., 2005, *La Vergine e il diavolo. Letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in «Laboratoire Italien» 5, 39-55.
- , 2019, “*Licet allegare poetas*”. *Formanti letterari del diritto fra Medioevo ed Età moderna*, in *Poesia e Diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di F. Meier e E. Zanin, Ravenna, Longo, 209-219.
- , 2017, “*Thesaurus tam totius Ecclesiae quam perfectorum*”. *Alle origini della controversia sull’indulgenza*, in A. Rehberg (a cura di), *Ablasskampagnen des Spätmittelalter. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin, 113-133.
- Ramis-Barceló R., 2022, *Dante Alighieri e i giuristi del Rinascimento*, in «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance» 84, 305-26.
- Rossi L.C., 1988, *Petrarca dantista involontario*, in «Studi petrarcheschi», V, 301-316.
- Savigny F.C. Von (1854-57), *Storia del diritto romano nel Medio Evo*. Prima versione dal tedesco dell’avvocato E. Bollati, II, Torino, Gianini e Fiore (rist. anast. Roma, Multigrafica, 1972).
- Scarabelli, Luciano, 1866-67, *Comedia di Dante degli Allighieri col Commento di Jacopo della Lana bolognese*, a cura di Luciano Scarabelli, Bologna, Tipografia Regia (consultabile nel DDP).
- Scarcella F., 1967, *Due sentenze di Pietro di Dante Alighieri*, in «Vita veronese», 20/3 e 4, 82-84.
- Stefanin A., 2001, *Pietro Alighieri rimatore*, in «Studi danteschi», 46, 61-146.
- , 2011, *Sulle tracce di Pietro Alighieri: note sulla fortuna del ‘Comentum’ in relazione alla fortuna editoriale della Commedia*, in «Medioevo e Rinascimento» Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell’Università di Firenze, 15/12 nuova serie, 177-202.
- Storti Storchi C., 2007, *Statuti viscontei di Bergamo*, in *Scritti sugli Statuti lombardi*, Milano, Giuffrè.
- , 2013, *Alberico da Rosciate*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, N. Miletto, I, Bologna, Il Mulino, 20-23.
- Treggiari F., 2014, «*Doctoratus est dignitas*»: *la lezione di Bartolo*, in «Annali di Storia delle Università italiane» 18, 35-46.
- Wilkins E. H., 1953, *Petrarch’s “epistola metrica” to Pietro Alighieri*, in «Modern Philology» 51/1, 9-17.
- Zaniol, G. (2017-2018), *Alberico da Rosciate (c. 1290-1360) lettore e commentatore dell’Inferno dantesco. Egesi letteraria e tradizione giuridica*, Tesi di Dottorato di ricerca in Studi Giuridici Comparati ed Europei, XXX ciclo, relatore prof.ssa Claudia Di Fonzo, Università degli Studi di Trento.

Humanities e l'interrogativo di cosa si intenda per diritto. L'orizzonte del giurista oltre la 'parzialità' del diritto positivo

Orlando Roselli *

Abstract

[*Humanities and the question of what is meant by law. The horizon of the jurist beyond the "partiality" of positive law*] The meritorious IX National Conference of ISLL, through the specific view of narrative dimensions, stimulates a reflection on what should be understood by "law": such a not surprisingly "recurring" question (Hart) is constantly reiterated with reference to various historical periods and different latitudes. In its "different perspectives", the *Law and Humanities* binomial goes far beyond a mere cultural exercise: it compels us to reflect on the multifaceted variability and mutability of the constitutive factors of the "legal dimension" (syntagma dear to Paolo Grossi), which go beyond the sole provisions' implementation. The varied artistic and narrative manifestations represent instruments to understand the human condition with which the law must relate. Multidisciplinarity and attention to artistic expression are a must for a contemporary jurist. The jurist can only be a Siddhartha, a seeker (Hesse) who is not afraid to discover uncharted lands and can sail bravely through the sea storm of unsatisfied orderly needs.

Key words: Law and Humanities – Legal dimension – Role of legal culture

1. Considerazioni preliminari

Innanzitutto, complimenti ai promotori di questa culturalmente e scientificamente importante iniziativa ed in particolare al vulcanico Alberto Vespaziani. Il meritorio Convegno dell'ISLL, attraverso la particolare visuale delle dimensioni della narratività, sollecita la riflessione su cosa debba intendersi per "diritto": su di un quesito che, non a caso, è "persistente"¹, si ripropone continuamente con riferimento alle varie epoche storiche ed alle diverse latitudini. Il binomio *Law and Humanities*, nelle sue "diverse prospettive", va ben oltre ad un mero esercizio culturale: da un lato, obbliga a riflettere sulla poliedricità variabilità e mutabilità dei fattori costitutivi della dimensione giuridica,

* Già professore ordinario di Istituzione di diritto pubblico nell'Università di Firenze – orlando.roselli@unifi.it. Mantengo il tono colloquiale della relazione tenuta il 30 giugno 2022 al IX Convegno nazionale dell'ISLL, con l'aggiunta di rinvii bibliografici essenziali.

¹ A. Simoncini, *Cos'è il diritto? Una domanda "persistente"*, in V. Ventorino, P. Barcellona, A. Simoncini, *La lotta tra diritto e giustizia*, Marietti, Genova-Milano, 2008, 147 ss. che, tra l'altro, riporta le considerazioni svolte da H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1994, 2^a ed., 2.

che vanno oltre la sola statuizione delle disposizioni; dall'altro, assurge a necessaria implementazione della formazione del giurista.

Le variegate manifestazioni artistiche e narrative non sono solo momenti di "ispirazioni" per il giurista [lo sono certamente, si pensi al rilievo che ha "l'immaginazione" nello svolgimento della propria funzione ordinamentale² o alla più ampia percezione del "possibile"³], ma parte dello strumentario del giurista. Non esibizione di erudizione, ma attenzione alla contestualizzazione degli ordinamenti giuridici; contestualizzazione che include tali manifestazioni nelle complessive dinamiche culturali, religiose, sociali, politiche, economiche, scientifiche e tecnologiche.

La multidisciplinarietà e l'attenzione per le espressioni artistiche è una scelta obbligata per il giurista contemporaneo⁴, multidisciplinarietà ed attenzione che non significano vacuo eclettismo ma portare ad emersione e consapevolezza fattori tradizionalmente considerati metagiuridici, ma condizionanti (anche quando pretendiamo di negarlo) ciò che definiamo "diritto", fenomeno ideologicamente ridotto tendenzialmente alle sole statuizioni dal positivismo giuridico ma che attiene ad una "dimensione" molto più articolata della determinazione dei processi ordinamentali⁵. Viviamo in un'epoca di transizione, tra un vecchio che stenta a morire ed un nuovo che ha difficoltà ad immaginarsi, e questo rende la nostra funzione di giuristi ancora più affascinante e densa di responsabilità.

Non è in crisi l'idea di diritto, ma un'idea storicamente datata di diritto. Stanno mutando (e c'è la necessità ordinamentale del mutamento) non solo istituti categorie principi giuridici, ma i caratteri della giuridicità. Il giurista non può che essere un Siddharta, colui che cerca⁶, non deve essere timoroso di spingersi in terreni inesplorati; deve navigare coraggioso nel mare in tempesta delle esigenze ordinamentali insoddisfatte. Ampliare lo strumentario del navigatore giurista non significa un apodittico autodafé di ogni profilo delle tradizioni giuridiche.⁷

A chi paventa il rischio di un ingovernabile eclettismo, nell'integrazione ed ampliamento dello strumentario di un giurista che si interroga su cosa sia 'giuridico' oltre la mera statuizione delle disposizioni, rispondo non negando il pericolo, ma che questo non può condurre alla rinuncia ad affrontare le (nuove) sfide ordinamentali che necessitano del ruolo sempre più rilevante della cultura giuridica e delle giurisprudenze nella determinazione dei processi di strutturazione di ciò che definiamo "diritto"⁸.

Del resto, ogni interpretazione, in misura maggiore o minore, consapevole o inconsapevole, è attività ermeneutica: tanto più ne ignoriamo le dinamiche tanto più ne siamo condizionati. Prendo a prestito le riflessioni delle grandi Scuole psicanalitiche da

² P. Costa, *Discorso giuridico e immaginazione. Ipotesi per una antropologia del giurista*, in *Dir. pubbl.*, 1995, n. 1, 1 ss.

³ M.P. Mittica, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Giuffrè, Milano, 2006.

⁴ Sia consentito rinviare a O. Roselli, *Un problema di natura costituzionalistica: la ricerca di cos'è diritto oltre le sole disposizioni. Il contributo di scienze ed arti*, in *Rivista AIC*, 2022, n.2, 129 ss. (il contributo è consultabile anche in Associazione Italiana dei Costituzionalisti, *Annuario 2021, Scienza costituzionalistica e scienze umane*, Atti del XXXVI Convegno annuale, Napoli 3-4 dicembre 2021, Editoriale scientifica, Napoli, 2022, 227 ss.).

⁵ Come sottolinea il fondatore del *Centro studi per la storia del pensiero giuridico moderno* e dei *Quaderni fiorentini* Paolo Grossi in una molteplicità di profondissimi contributi. Sul pensiero dell'intellettuale fiorentino, anche per questi profili, si v., tra i tanti: P. Grossi, *Il diritto in una società che cambia. A colloquio con Orlando Roselli*, il Mulino, Bologna, 2018, *passim*.

⁶ H. Hesse (1922), Siddharta. *Poema indiano*, Frassinelli, Torino, 1945 ed in tantissime ulteriori pubblicazioni.

⁷ Come ha sottolineato, in diversi contributi, Maria Rosaria Ferrarese.

⁸ O. Roselli, *Un problema di natura costituzionalistica: la ricerca di cos'è diritto oltre le sole disposizioni. Il contributo di scienze ed arti*, cit., in part. 137 ss.

Freud a Jung ad Adler a Hillman: occorre portare ad emersione 'l'inconsapevole giuridico' per costruire le risposte ordinamentali coscienti di cui necessitano le nostre società.

2. L'idea di 'diritto' tra scienza o/e ideologia

Esiste uno iato tra il modo dominante di concepire il diritto e le esigenze ordinamentali delle società postmoderne. Ciò che definiamo "scienza giuridica" per poter svolgere la propria funzione ha necessità di rivoluzionare parte almeno dei paradigmi di riferimento, che si sono determinati (e sono non a caso mutati nel tempo) per ragioni storiche. La cultura giuridica non è sempre propensa (ed è comunque in difficoltà) a rimettere in discussione antiche certezze, anche quando palesano inadeguatezza rispetto alla propria funzione ordinamentale. Ma il fondamento del giuridico risiede proprio nella capacità di costruire un circuito ordinamentale che gli altri sottosistemi sociali non sono in grado di determinare. La cultura giuridica deve coltivare questa attitudine e per farlo deve aprirsi alle altre scienze ed alle *humanities*.

Le grandi teorie generali del diritto hanno sovente la struttura delle ideologie: predefiniscono ciò che è diritto ed espungono dal giuridico tutto ciò che non rientra nella definizione in un approccio apoditticamente dicotomico. Il rischio è di depotenziare il diritto della propria funzione ordinamentale, di dotarsi di uno strumentario giuridico obsoleto rispetto alle esigenze della società. Il ragionamento giuridico tende così ad avere il consolante ma infruttifero sclerotico schema dicotomico: la definizione di diritto viene presupposta come fosse ontologicamente predefinibile a prescindere dalla sua "carnalità"⁹ e tutto ciò che non rientra nella predefinizione viene semplicisticamente espunto dal giuridico. Si tratta di un procedere che nelle ricostruzioni più raffinate può apparire forse coerente, ma che finisce per essere smentito dai processi storici, dall'emergere di forme originarie di diritto, come è, ad esempio quella *lex mercatoria*, frutto di processi economici sociali e culturali, riconosciuta applicabile dalle Corti di Cassazione italiana e francese sin dagli anni '80 in quanto proprio ordinamento originario¹⁰.

Il diritto in quanto fenomeno sociale è un processo in divenire, che muta pelle nel fiume della storia dove disposizioni e dinamiche metagiuridiche si mescolano in un rapporto sempre nuovo che la cultura giuridica ed i giuristi devono continuamente ricomporre in ordinamento.

Significativamente, la stessa nostra Corte costituzionale, come noto, ha finito per distinguere tra disposizione e norma elaborando un articolato complesso di sentenze interpretative. Ma la "lotta per il diritto"¹¹ è stata, in epoca moderna, intesa dalla cultura giuridica dominante come lotta per il predominio esclusivo delle statuizioni del potere politico nei processi ordinamentali (quello che Paolo Grossi ha definito con un sintagma suggestivo del riduzionistico "assolutismo giuridico"¹²). Il diritto ha coinciso con il 'dover essere' stabilito dalla volontà del legislatore, relegando l'interprete a mero esegeta,

⁹ Il sintagma "carnalità del diritto" è ricorrente nella riflessione di Paolo Grossi. Considerazioni interessanti in tal senso sono anche in J. Carbonnier, *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, 10^e ed., LGDJ, Paris, 2013, *passim*.

¹⁰ F. Galgano, *La globalizzazione nello specchio del diritto*, il Mulino, Bologna, 2005, 60/61.

¹¹ Riprendo l'espressione usata per titolare il proprio famoso libro del 1872 da Rudolf von Jhering: *Der Kampf um's Recht*.

¹² Tema affrontato in molti scritti con sempre maggiore profondità dallo straordinario studioso, si v. almeno: P. Grossi, *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Giuffrè, Milano, 1998.

nutrendosi di “mitologie”¹³ costruite sulla finzione che categorie ed istituti giuridici a ciò funzionali fossero un dato ontologico astorico del diritto. A porre in crisi tale concezione non sono tanto o solo le pur serrate critiche di una parte della dottrina, quanto l’essere inadeguata a dare soluzione alle vecchie e nuove esigenze ordinamentali della società. Tanto è vero che l’asse ordinamentale si è orientato verso un rafforzamento del momento interpretativo/applicativo¹⁴.

Il diritto per poter svolgere la propria funzione, in un’epoca in cui muta il rapporto delle norme nel tempo e nello spazio¹⁵, in cui gli stessi circuiti ordinamentali non giuridici vivono crisi valoriali e relazionali e le nostre società conoscono metamorfosi strutturali, deve recuperare quella parte sempre più significativa del proprio strutturarsi che trova origine in fenomeni metagiuridici (sociali, culturali, tecnologici, scientifici, etici e religiosi) che concorrono a fare del diritto un fenomeno ben più ampio e poliedrico di quelli (ovviamente essenziali) di derivazione politica. Il diritto ha necessità di uscire dal consolante fortilizio del ‘dover essere’, per divenire, parafrasando Heidegger, un “esserci” ordinamentale.

Esserci ordinamentale che ha a che fare al contempo con il dato di diritto positivo e con le dinamiche dei vissuti e dei fatti che hanno una valenza nella strutturazione delle nostre società.

3. Humanities e costruzione di un ordinamento della convivenza

In questa prospettiva riflettere sul rapporto tra *humanities* e diritto, tra *humanities* e costruzione di un ordinamento della convivenza (il mio orizzonte è quello valoriale del costituzionalismo contemporaneo) è non solo significativo, ma indispensabile. Indispensabile, perché le disposizioni sono solo parte della giuridicità, e pertanto la comprensione di cosa sia diritto richiede fare i conti con le difficoltà della condizione umana e quella che Ulrick Beck ha definito “metamorfosi del mondo”¹⁶. Ma questa comprensione il diritto la deve attingere anche da fuori, perché non tutto gli può pervenire dal pur necessario utilizzo di sillogismi. C’è un di più che è indispensabile al giurista, allo svolgimento della propria funzione di costruzione degli strumenti ordinamentali, che richiede alla scienza giuridica di non arroccarsi in una pretesa autosufficienza. Si badi bene, non è il venir meno del suo carattere di scientificità è, all’opposto, individuarne caratteri, specificità, idoneità rispetto alla propria funzione ordinamentale.

In questo contesto, caratterizzato da crescente complessità, il ruolo della cultura giuridica e del giurista diventano sempre più fondamentali. Caratteri, specificità, idoneità, funzione ordinamentale non sono concetti asettici, sono in funzione del portato valoriale che ogni ordinamento esprime. Affermare, come ho sostenuto¹⁷, che nei processi di strutturazione della dimensione giuridica fattori metagiuridici sono parte interna e non esterna alla giuridicità non significa dunque aderire al realismo *hard* nordamericano: il diritto non è riducibile ad un affastellamento disordinato di fatti, se non è in grado di ordinarli non

¹³ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007.

¹⁴ Come hanno in molteplici occasioni sottolineato molti studiosi, tra cui Paolo Grossi.

¹⁵ Si v., per tutti, M.R. Ferrarese, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, il Mulino, Bologna, 2002 e Id., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

¹⁶ U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari-Roma, 2017.

¹⁷ O. Roselli, *Un problema di natura costituzionalistica: la ricerca di cos’è diritto oltre le sole disposizioni. Il contributo di scienze ed arti*, cit., *passim*.

adempie alla propria funzione. Significa portare a consapevolezza tutti i fattori strutturali la giuridicità, fondare il ragionamento giuridico sulla trasparenza dei suoi processi costitutivi.

Le *humanities* possono avere un ruolo fondamentale per il giurista e la persona non giurista (importante è anche il modo in cui viene percepito il diritto nella società¹⁸). In altre occasioni¹⁹ ho provato a dimostrare, ad esempio, che il fondamento dei diritti inviolabili dell'uomo e della loro ineludibile necessità è comprensibile più con l'ausilio delle arti che non di una asettica logica giuridica: attraverso l'empatia con le sofferenze delle vittime fatte rivivere dalla cinematografia, dalla letteratura, dal teatro, con la forza dirompente delle parole, dei suoni e delle immagini. Spesso sono proprio grazie a tali espressioni artistiche che la cultura della inviolabilità dei diritti umani è divenuta patrimonio di massa.

4. Le dimensioni della narratività

Ma la narrazione della condizione umana e sociale non procede secondo percezioni univoche, non è una dimensione totalizzante, ma consegue alle plurali, contraddittorie e controverse, sensibilità che attraversano le nostre società. Questo fenomeno accomuna anche le arti: del resto, come noto, bello e buono non sono concetti coincidenti. Ecco che sia la scelta delle narrazioni che il confronto-scontro sul loro prevalere fanno parte di quella elaborazione culturale e di quel confronto valoriale il cui esito incide nella stessa strutturazione della dimensione giuridica.

Il diritto è sempre più, con evidenza, *ars combinatoria*, fenomeno peraltro tutt'altro che nuovo, che accompagna, per esempio, nell'antica Grecia la nascita del diritto rispetto a miti a cui era devoluta anche una funzione di ordine sociale²⁰.

Il Comitato scientifico del Convegno, nella traccia proposta, nel trattare "le fonti di ispirazione" del giurista tocca molti di questi temi/problemi: dalla scelta tra "opzioni" interpretative "giuridicamente valide", scelta condizionata anche da fattori metagiuridici; alla continua costituzione e ridefinizione dei "significati"; alla "circolarità tra linguaggio e metalinguaggio, tra opera d'arte e critica, tra diritto positivo e dottrina" e "le forme della narratività che nutrono le precomprensioni del discorso giuridico". Ed il tutto viene proposto ponendosi l'obiettivo di una valutazione operosa di questo procedere che si ponga il problema di valutare "benefici e pericoli" nell'integrare la formazione del giurista con le *humanities*.

Vengono così investiti i temi della "legittimazione" e "della risignificazione del discorso giuridico".

Il densissimo programma che ci viene proposto offre intuizioni e pone quesiti, nell'aerosità culturale delle relazioni, di concretissima utilità per il giurista contemporaneo, portando ad emersione molti di questi quesiti e sviluppando intuizioni (cioè elementi

¹⁸ M. Zanichelli, *Il diritto visto da fuori. Scienziati, intellettuali, artisti si interrogano sul senso della giuridicità oggi*, FrancoAngeli, Milano, 2020.

¹⁹ O. Roselli, *Il volto disumano della realtà senza un 'diritto umano'*, in F. Casucci (a cura di), *Il volto umano del diritto*, ESI, Napoli, 2019, 177 ss., in cui ho redatto le conclusioni sul fondamento epistemologico dei diritti fondamentali utilizzando il genere della novella: 194-196.

²⁰ M.P. Mitica, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, cit., *passim*. Importanti sono, tra gli altri, i contributi della stessa M.P. Mitica, *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, Giuffrè, Milano, 1996; E. Cantarella, *Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano, V ed., 2009; M. Cartabia, L. Violante, *Giustizia e mito. Con Edipo, Antigone, Creonte*, il Mulino, Bologna, 2018.

ulteriori di comprensione) preziosi per il nostro operare di giuristi nelle sfide della contemporaneità.

Per questo dobbiamo essere grati a Faralli, Heritier, Mittica e Vespaziani.

Riferimenti bibliografici

- Beck U., 2017. *La metamorfosi del mondo*, Bari-Roma: Laterza.
- Cantarella, E. 2009. *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, 5^a ed., Milano: Feltrinelli.
- Carbonnier J., 2013. *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, 10^e ed., Paris: LGDJ.
- Cartabia, M. e L. Violante, 2018. *Giustizia e mito. Con Edipo, Antigone, Creonte*, Bologna: il Mulino.
- Costa P., 1995. *Discorso giuridico e immaginazione. Ipotesi per una antropologia del giurista*, in *Dir. pubbl.*, 1: 1 ss.
- Ferrarese M.R., 2002. *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna: il Mulino.
- , 2006. *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari: Laterza.
- Galgano F., 2005. *La globalizzazione nello specchio del diritto*, Bologna: il Mulino.
- Grossi P., 1998. *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Milano: Giuffrè.
- , 2007. *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.
- , 2018. *Il diritto in una società che cambia. A colloquio con Orlando Roselli*, Bologna: il Mulino.
- Hart H.L.A., 1994. *The Concept of Law*, 2^a ed., Oxford: Clarendon.
- Hesse H., 1945. *Siddharta. Poema indiano*, Torino: Frassinelli.
- Jhering R. von, 1872. *Der Kampf um's Recht*, Vienna.
- Mittica M.P., 1996. *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, Milano: Giuffrè.
- , 2006. *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano: Giuffrè.
- Roselli O., 2019. *Il volto disumano della realtà senza un 'diritto umano'*, in F. Casucci (a cura di), *Il volto umano del diritto*, Napoli: ESI, 177 ss.
- , 2022. *Un problema di natura costituzionalistica: la ricerca di cos'è diritto oltre le sole disposizioni. Il contributo di scienze ed arti*, in *Rivista AIC*, 2022, 2: 129 ss. (il contributo è consultabile anche in Associazione Italiana dei Costituzionalisti, *Annuario 2021, Scienza costituzionalistica e scienze umane*, Atti del XXXVI Convegno annuale, Napoli 3-4 dicembre 2021, Editoriale scientifica, Napoli, 2022, 227 ss.).

Orlando Roselli, *Humanities e l'interrogativo di cosa si intenda per diritto. L'orizzonte del giurista oltre la 'parzialità' del diritto positivo*

Simoncini A., 2008. *Cos'è il diritto? Una domanda "persistente"*, in V. Ventorino, P. Barcellona, A. Simoncini, *La lotta tra diritto e giustizia*, Marietti, Genova-Milano, 147 ss.

Zanichelli M., 2020. *Il diritto visto da fuori. Scienziati, intellettuali, artisti si interrogano sul senso della giuridicità oggi*, Milano: FrancoAngeli.

L'ultima Thule: un viaggio verso il fondamento del diritto

Alberto Scerbo*

Abstract

[*The last Thule: a journey towards the roots of the law*] The mythical geographical place of the last Thule has been reinterpreted in modern times from a nationalist perspective and, with the contribution of theosophy and occultist thought, has landed in the twentieth century to support the theses of the Aryan myth. The revival of the sources of antiquity makes it possible to reconstruct its authentic meaning and to glimpse in it an openness to otherness and the transcendent, indispensable conditions for the recovery of the foundation of law.

Key words: The last Thule – Arianism – Otherness – Transcendence – Law

1. Per un'introduzione

Nel mondo antico Thule si presenta come un luogo geografico, posto all'estremo Nord, oltre i confini del mondo conosciuto. Le citazioni che la riguardano, che dagli autori greci transitano in quelli latini, per finire nell'opera di poeti e filosofi medioevali, la individuano in maniera sempre più vaga e sfuggente. Nasce su queste basi il mito dell'ultima Thule, che, in tale percorso di mutazione, incrocia l'altro mito di Iperborea in una commistione unitaria. La fusione tra i due miti è favorita certamente dal riferimento ad una terra lontanissima, situata al di là di dove spirava Borea, il vento del Nord, anche se il richiamo geografico si interseca con l'idea dell'esistenza di un luogo caratterizzato dalla perfezione paradisiaca. Si profilano così i tratti di una visione leggendaria, che successivamente acquista i caratteri di un'espressione mitopoietica, per approdare, al termine di un itinerario liquido, a luogo geopoetico, ovvero spazio che rinvia al tempo delle Origini, che, proprio per questa ragione, finisce per contenere in sé una dimensione di sacralità¹.

La modernità, con la sua velleità riduzionistica, indirizzata a sfilacciare la prospettiva metafisica, oltre che ridimensionare ogni approccio di natura teologica, valorizza un processo di conoscenza a prevalente struttura scientifica. In questo modo lo sperimentalismo sostiene, sul piano della verifica operativa, il fondamento ipotetico del sapere, che, senza essere messo in discussione, condiziona l'apparato argomentativo a sostegno della teoria. E anche allorquando lo sguardo si eleva verso l'infinito dell'inconoscibile, la ricerca è sorretta da una proposta mistico-iniziatica, che tende ad accogliere una metodologia

* Professore ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università "Magna Graecia" di Catanzaro – scerbo@unicz.it.

¹ Interessanti notazioni si trovano in Bigalli 2010.

apparentemente intrisa di scientificità. Per cogliere l'essere dell'uomo si preferisce intraprendere, pertanto, un cammino di tipo esoterico, che sembra assicurare la possibilità di raggiungere l'obiettivo finale attraverso un viaggio razionalizzante a tappe progressive, che dovrebbe contenere e attenuare i limiti dell'umano. E che si arricchisce, in alcune fasi del suo sviluppo, di motivi occultisti.

L'applicazione del procedimento geometrico allo studio della società e alla definizione delle leggi dell'uomo, indicata come programma di lavoro da Hobbes nella Lettera dedicatoria del *De Cive*, fornisce una precisa indicazione metodologica sulle modalità di svolgimento delle ricerche riguardanti l'uomo, le sue manifestazioni esteriori e i suoi risvolti interiori. Le ricadute che affiorano nel corso del Seicento si rinsaldano fortemente con l'esaltazione razionalistica prodotta dalla filosofia illuministica e si cementificano con il contributo della cultura positivista ottocentesca. In una direzione, però, ideologicamente orientata, che conduce alla costruzione del mito della razza ariana, in cui si combinano il mito di Atlantide, quello dell'ultima Thule e quello iperbòreo, sottoposti ad una sorta di metamorfosi del loro significato, grazie all'apporto della teosofia.

2. Dal mito classico al mito ariano della modernità

“Nei racconti antichi in genere Iperbòrea, dovunque fosse, non veniva indicata come l'origine di una razza eletta” (Eco 2013: 225). Questa precisazione di Eco consente di comprendere come i passaggi decisivi per un cambiamento strutturale delle narrazioni mitiche dell'antichità avvengono nelle elaborazioni concettuali prodotte dalla modernità e poggiano sulle impalcature teoriche formulate mediante approfondimenti che si affidano a premesse del tutto ipotetiche.

La dimostrazione più evidente arriva dalle tesi nazionalistiche di matrice goticista, rivolte all'affermazione del primato della lingua e delle lettere gotiche su tutte le altre dell'antichità e, di conseguenza, della superiorità della nazione svedese (Cucina 2005). Il progetto ha la sua apoteosi con l'opera di Olaüs Rudbeck, che si propone di accostare le nuove conoscenze scientifiche alla ricostruzione dei processi storici. In questo tentativo si riassumono tutte le novità metodologiche, ma anche tutte le criticità, di un'impostazione che si pretende scientifica, ma che rivela le forzature interpretative discendenti da ricerche etimologiche approssimative e da ricostruzioni geografiche, botaniche e glottologiche abbastanza fantasiose. La presunta solidità delle conclusioni, basata su un asserito convincente sperimentalismo, è, però, del tutto strumentale ad una ben identificata missione politica, poiché è direttamente funzionale a “*redonner toute sa splendeur historique à la Suède et à son roi*”. A questo fine Rudbeck “*reprit les grands mythes antiques classiques un à un pour leur donner un aspect nordique achevé. Il récupéra tous les héros et mythes qu'il pouvait, afin de leur donner une touche suédoise voir si possible de les suédiser complètement, et ainsi donner au royaume une légitimité et une supériorité historique incontestables*” (Marchal 2014 : 8-9). E così procede alla riscrittura della mitologia antica, poiché identifica l'isola di Calipso, cantata da Omero nell'*Odissea*, e il giardino delle Esperidi, dove Eracle affronta la sua undicesima fatica, con l'isola di Atlante e ciò lo riconduce immediatamente al mito di Atlantide, evocato da Platone. Finisce, quindi, per individuare in Atlantide e nelle altre terre sconosciute dei miti antichi la corrispondenza con la Svezia, che, in tal modo, diventa culla della civiltà e fonte originaria del

sapere e della saggezza umana, mentre gotica appare la lingua primigenia, così trasmessa da Noè in epoca postdiluviana².

L'esaltazione scienziasta si accentua con il pensiero illuminista, che si propone di indagare su base razionale e sperimentale il mondo della natura, ma anche le forme di sapere che riguardano l'uomo e le relazioni con l'altro. Ciò favorisce un ripensamento della prospettiva eurocentrica, un'apertura verso la conoscenza di culture diverse e una rivisitazione del cammino di formazione delle scienze. La curiosità per le realtà extraeuropee e per lo studio dei popoli del passato induce a porre l'attenzione sulle religioni, le tradizioni e la storia del continente asiatico. Per questa ragione l'India diventa oggetto di riflessione, con la precipua finalità di scoprire il ruolo esercitato nel processo di civilizzazione dell'umanità. Voltaire (1832: 331) accredita il primato culturale indiano, in ragione del fatto che "*toute la grandeur et toute la misère de l'esprit humain s'est déployée dans les anciens brachmanes*"³, visto che ad essi bisogna far risalire l'origine e lo sviluppo di tutte le scienze⁴.

La tesi voltairiana è corretta da Bailly, che, richiamandosi in più punti alle teorie e ai ragionamenti di Rudbeck, sostiene che i popoli asiatici non vanno considerati i creatori delle scienze, quanto, invece, dei semplici depositari⁵, dal momento che l'origine della civiltà deve essere fatta risalire ad un popolo primitivo originario delle latitudini glaciali, abbandonate successivamente per discendere gradualmente verso l'Equatore (Bailly 1777: 225, 265). Da qui le consonanze, le vicinanze e gli accostamenti tra le conoscenze scientifiche, le tradizioni e i culti dei diversi popoli asiatici, motivata, in verità, dalla loro comune origine. Individuata da Bailly nel mito di Atlantide tramandato da Platone, ma ricondotto, seguendo il filo tracciato dalla letteratura greca, a quello degli Iperborei, sulla base di un'analisi dei racconti e della mitologia che riporta invariabilmente ad alcune isole situate nella parte più settentrionale del globo, che potrebbero corrispondere a "*l'Islande, la Groenlande, le Spitzberg et la nouvelle Zemble, et aujourd'hui inaccessibles par le glaces*". Aggiunge, però, che "*les dix derniers degrés vers le pôle n'ont jamais été reconnus. Je me garderai bien de faire un choix dans les îles qui subsistent encore, et qui font accessibles*" (Bailly 1779: 384-385).

Questo filone di pensiero converge con le successive ricerche riguardanti le radici etniche e linguistiche indoeuropee, che si fanno risalire a gruppi antropologicamente omogenei originari dell'estremo Nord. Nonostante l'assonanza di sfumature, non si può assumere, però, una diretta discendenza di queste concezioni dalle argomentazioni "scientifiche" di Bailly. Come è da ritenersi una forzatura anche l'anticipazione delle novecentesche derive razzistiche (Edelstein 2006; Harvey 2014), alle quali, in verità, sfuggono le stesse elaborazioni filologiche ottocentesche, del tutto estranee a profili riconducibili alle teorie promosse dai sostenitori della superiorità ariana⁶.

Bailly costituisce un punto di riferimento determinante per la rivisitazione della storia razziale dell'umanità compiuta dalla teosofa Madame Blavatsky, grazie alla quale si concretizza il mutamento conclusivo del contenuto del mito dell'ultima Thule come la terra degli Iperborei. Nel secondo volume dell'opera *La dottrina segreta*, dedicato all'*Antropogenesi*, apparso nel 1888, si avvalora la tesi di una razza perfetta proveniente dal Polo

² Tali ricostruzioni si ritrovano soprattutto nel primo volume di Rudbeck 1679. L'opera si completa nel 1702 con successivi tre volumi, l'ultimo incompleto.

³ In un altro scritto, Voltaire (1839) precisa che "*les brachmanes précéderent de plusieurs siècles les Chinois, qui précèdent le reste des hommes*".

⁴ Nei *Fragments* (Voltaire 1832 : 421-422) si legge, infatti, che "*l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, étaient enseignées chez les brachmanes*".

⁵ Sul dialogo tra Voltaire e Bailly si rinvia a Vaghi 2022.

⁶ Come si evince dalla lettura di Müller (1854, 1861 e 1887). Sugli equivoci generati dalle ricerche linguistiche e filologiche v. Morpurgo Davies 2009.

Nord, a cui si affianca una seconda razza semidivina di giganti androgini che vive in un continente polare, identificato con Iperborea. Nel passaggio evolutivo da una fase all'altra si assiste ad un allontanamento dalla luce, che raggiunge il culmine con la quarta razza dei giganti Atlantidi, che prelude ad un percorso iniziatico di risalita verso il divino a partire dalla quinta razza ariana (Blavatsky 2011).

L'indirizzo occultista incrocia, nello stesso arco di tempo, gli spunti offerti dalla filosofia irrazionalistica. Infatti, nello stesso 1888 viene pubblicato *L'Anticristo* di Nietzsche, dove compare l'esaltazione delle antiche virtù nordiche presenti tra i ghiacci in contrasto con le molli "moderne virtù" dei luoghi spazzati dai "venti del Sud". "Guardiamoci in viso. Noi siamo Iperborei. Siamo ben consapevoli della diversità della nostra esistenza", si legge. La felicità e la pienezza della vita sono state scoperte "oltre il nord, oltre il ghiaccio e la morte" e ciò ha formato un "superiore tipo umano", dotato di una natura intellettuale più forte, che ha subito un processo di degenerazione ad opera del cristianesimo (Nietzsche 1977: 5-6).

Attraverso questi passaggi, spesso reinterpretando il messaggio originale, il mito dell'ultima Thule, inteso in un'accezione esoterica e millenaristica, conduce quasi inevitabilmente ad una visione nazionalistica, venata di razzismo, che propone una filosofia della superiorità ariana. Nella variegata cultura tedesca del primo Novecento la teosofia si fa promotrice di uno gnosticismo che rigetta la componente scientifica di matrice illuministica e positivista per recuperare, su basi sapienziali, religiose e spirituali, il mito di un'antica era di originaria purezza. Avvalendosi, tuttavia, in una intrinseca contraddizione, proprio di quelle tesi che erano state avanzate sulla scia delle scoperte e delle più ardite ipotesi provenienti dalle diverse scienze. Si crea, così, un doppio corto circuito, poiché, da una parte, si attribuisce, acriticamente, valore a mere congetture ammantate di scientificità e, dall'altra, si spiritualizza il loro contenuto e si attualizza, misticamente, una fase mitica dell'esistenza umana. L'ipoteticità iniziale formulata dalle scienze è tradotta, e rafforzata, in un'ipoteticità di matrice spirituale, che, in tal modo, finisce per acquistare il crisma dell'autenticità e della certezza.

L'ariosofia si indirizza, quindi, alla conoscenza e alla valorizzazione del mito ariano, per rivitalizzare antichi riti, tradizioni e principi ormai perduti e per dimostrare il primato di una razza sulle altre, preludio per la giustificazione di una teoria e una prassi politiche improntate al rifiuto dell'altro da sé e alla barbarie dell'antisemitismo e all'annientamento della diversità. Questa deriva ideologica trova un primo radicamento in autori come Guido von List, a cui è dovuta l'interpretazione delle sacre rune (List 2020 [1908]) e il vagheggiamento della superiore casta dell'*Armanenschaft*, e di Jörg Lanz von Liebenfels, che, distinguendo tra la Luce incarnata dalla razza ariana e le Tenebre proprie delle razze subumane, ritiene che il Male provenga dalla commistione tra le razze, a cui si può ovviare solamente con l'instaurazione di un nuovo mondo ariano, dominato dalla figura di Gesù Cristo, espressione divina degli Arii primigeni (List 2008 [1905]). L'Ordine dei Nuovi Templari, fondato da Lanz nel 1907, confluisce nel *Germanenorden*, costituito nel 1912 per iniziativa di Theodor Fritsch, dell'occultista Philipp Stauff e di Hermann Pohl, e si sedimenta infine, nel 1918, nella *Thule Gesellschaft*, una società segreta dalle forti venature antisemite, fondata da Rudolf von Sebottendorff⁷.

Tanto il tradizionalismo mistico, di stampo antimodernista, quanto il simbolismo mitico-religioso, incentivati da queste società storico-esoteriche, alimentano il bagaglio culturale del movimento politico nazionalsocialista, che viene forgiato teoricamente da

⁷ Sui rapporti di queste società con il nazismo si rinvia a Goodwick-Clarke 2004 e Galli 2013.

Alfred Rosenberg, che colloca in una lontana terra boreale la patria originaria dei Germani e nell'opera *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* del 1930 ripropone il mito di una terra polare abitata da una razza superiore organizzata in una società quasi perfetta⁸.

Se l'esaltazione razzista è già presente nelle dottrine propugnate dai seguaci dell'arionofia, la trasformazione in chiave razzista del mito polare è elaborata in virtù di una alterazione e manipolazione degli studi sul simbolismo di un autore come René Guenon, che, nel libro *Il re del mondo*, in realtà si limita a chiarire che la Tula atlantidea va distinta da quella iperborea e soltanto quest'ultima rappresenta l'isola sacra, di origine polare, centro primo e supremo dell'ordine spirituale, mentre le altre sono sue semplici immagini (Guenon 1977 [1927]: 48).

La svolta razzista si radica nella cultura fascista con il contributo di Evola, che, alla metà degli anni Trenta, elabora la tesi di una terra polare situata nella regione dell'estremo Nord, corrispondente ad Iperborea, abitata da una razza dotata di una spiritualità non umana. Questa regione è confusa con la Thule dei Greci, mentre invece costituisce la patria primordiale di una razza bianca preistorica altamente civilizzata, tanto da essere considerata divina anche dagli antichi (Evola 1934). In seguito, si sarebbe verificata una prima emigrazione di gruppi di Iperborei da settentrione verso sud, a cui sarebbe seguita una seconda emigrazione in una terra scomparsa situata nella regione atlantica, coincidente con Atlantide, organizzata ad immagine del modello polare. Da questo duplice movimento discende che nelle razze derivate dall'originario ceppo boreale bisogna distinguere un primo gruppo di più diretta derivazione artica, che trova qualche rispondenza in ultimo nella pura razza ariana, e un secondo soggetto a mescolanze. A cui corrisponde una differente connotazione spirituale, quella boreale più vicina all'orientamento polare e l'altra atlantica oggetto di successive trasformazioni. Il tutto proiettato verso un'azione civilizzatrice delle razze discendenti, al fine di ricostituire una nuova età aurea (Evola 1969 [1934]: 234, 242-245).

Questo sviluppo del mito dell'ultima Thule, in cui convergono e filtrano motivi antimodernisti, antisemiti e anche anticristiani, sfocia in una concezione politica di stampo razzista e in una prospettiva giuridica che assume come valori dominanti la supremazia della razza ariana e l'identità ideologica e spirituale. Con quanto ne consegue in termini di esclusione della diversità, tanto di quella naturale, quanto di quella artificialmente elaborata, quanto ancora di quella culturale e ideale. Tale cornice contribuisce alla composizione del quadro concettuale posto a giustificazione delle scelte politiche e giuridiche che hanno caratterizzato l'esperienza nazifascista. Ha motivato le leggi razziali e il programma di sterminio del popolo ebreo, ha orientato le politiche di discriminazione e di annientamento della diversità e di ogni altra forma di fragilità, ha sostenuto, infine, la repressione di qualsiasi tipo di opposizione e l'annullamento di tutte le manifestazioni di dissenso politico e di contrasto sociale.

3. Interludio musicale

Le devastazioni e gli orrori dei fascismi annichiliscono e sviscono la mitologia nordica, che continua anche in seguito a camminare sottotraccia, ma rimane, in fondo, confinata all'interno di ristretti circoli nostalgici o finisce per alimentare spinte tradizionaliste in chiave aspramente critica nei riguardi della modernità.

⁸ Cfr. Rosenberg 2017 [1930], in particolare il capitolo I intitolato *Rasse und Rassenseele*.

La memoria dell'ultima Thule riemerge, però, dagli studi specialistici e dalle profondità di una cultura marginale, nell'alveo dei movimenti giovanili di generale rinnovamento della società e di ripensamento dei valori della tradizione. Le alterazioni ideologicamente orientate dei miti, prodotte dai regimi autoritari della prima metà del Novecento sono, così, riformulate con significati radicalmente diversi, che li riconducono al messaggio delle origini.

La scena musicale *underground* degli anni Settanta ha metabolizzato la "rivoluzione" avviata sul finire degli anni Cinquanta e globalizzata nel corso del successivo decennio e su queste basi procede alla reinterpretazione e alla commistione dei generi. In questa prospettiva riveste le nuove forme musicali di contenuti letterari e filosofici, ma, al contempo, favorisce il dialogo tra mondi diversi e fonde in un sincretismo dinamico idee e valori provenienti da religioni e tradizioni differenti, a volte distanti e finanche opposti, che colorano il disegno complessivo della cultura alternativa.

L'impegno per un cambiamento globale della struttura sociale, filtrato attraverso l'assorbimento della teoria marxista e l'incrocio con le varie declinazioni del credo comunista vaganti per il mondo, si coniuga con il terzomondismo e un eclettismo spiritualistico che mescola in un unico contenitore oriente e occidente, religione ed esoterismo, misticismo e sperimentalismo allucinogeno. In tal modo, il rifiuto della realtà contemporanea provoca, da una parte, la ribellione, anche violenta, ai modelli politico-sociali esistenti, in vista di un mondo nuovo e, dall'altra, la sperimentazione di forme alternative di convivenza comunitaria e/o il ripiegamento in dimensioni uraniche dell'interiorità individuale⁹.

In un simile contesto, e in perfetta linea con le utopie messianiche e i vagheggiamenti onirici del tempo, il richiamo all'ultima Thule ricompare in un singolo, pubblicato nel 1971, del gruppo tedesco dei Tangerine Dream, che innova il *progressive rock* in direzione elettronica. Inaugura, infatti, uno stile musicale, che, ispirandosi alle suggestioni della musica di meditazione, alle prove sperimentali di autori come John Cage e alle atmosfere spaziali, si volge verso la magia cosmica. Promuove un viaggio nella purezza dell'anima, per percorrere un sentiero di rigenerazione, capace di evocare il tempo antico dei miti delle origini.

Il disco è formato da due brani intitolati *Ultima Thule Teil 1 e 2* (Tangerine Dream 1971), che si distinguono per una prima parte, acida, poi degradante, grazie all'ingresso di sonorità surreali, in una liquidità sognante, e una seconda carica di serenità meditativa, che spinge la mente e lo spirito in una spazialità priva di confini. La musica trasmette, perciò, un'energia liberatoria, che fissa il desiderio di provare lo slancio verso una dimensione carica di visionarietà, all'interno di una ricerca interiore dettata dal sogno psichedelico. Racconta, cioè, il bisogno di un cammino spirituale, capace di scoprire, e cogliere, l'esistenza di un mondo altro, parallelo alla realtà, ma compositivo di un'identità individuale unitaria, in cui si può definire la sintesi tra visibile ed invisibile, tra essere e sogno, tra particolare ed universale. E che l'approdo verso l'ignoto, l'altro da sé, sia il compito della ricerca individuale, oltre ogni speculazione simbolica, è ribadito in seguito con un album degli inizi degli anni Ottanta intitolato *Hyperborea* (Tangerine Dream 1983). Il mito ricompare, così, in una veste antica, depurato dalle mistificazioni occultiste ed esoteriche compiute tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento.

Dalla musica arriva un ulteriore segnale in epoca più recente. Sfrondata definitivamente delle appendici mistiche e profetiche, riemerge dalle brume dell'immaterialità per

⁹ Per un quadro dell'epoca rimane indispensabile il riferimento a Pivano 1972, ma v. anche Bouyxou-Delannoy 2000 e Scanagatta 2013.

fissare il punto di arrivo del tracciato artistico di un musicista dalle sfumature letterarie come Francesco Guccini. Il disco in questione appare nel 2012 e si intitola proprio *L'ultima Thule* e presenta in copertina, espressivamente, l'immagine di un veliero che solca il mare in mezzo ai ghiacci (Guccini 2012). Già graficamente compare la rappresentazione di una navigazione nelle terre polari, avvolta dal silenzio, su cui aleggia un radicato sentimento di solitudine, incastonata nella profondità del mistero. Al contempo emerge il contrasto tra la fragilità del finito e la dispersione dell'infinito, la discreta levità dell'umano e la serenità possente della natura, in una sovrapposizione figurativa chiarificata dall'opposizione dei colori. E il brano omonimo, che simbolicamente chiude il disco, sintetizza nel testo la magia di queste immagini, ma fa emergere, al contempo, alcuni significati del luogo leggendario che si stratificano, ma che rivelano l'essenza rivestita in origine. Si focalizza, così, il distacco dal tempo passato, inteso come "una saga smarrita ed infinita"; si fotografa il luogo dell'ignoto, "al Nord estremo, regno di ghiaccio eterno, senza vita"; si canta il tragitto verso l'infinito e si vagheggia il posto dove si approda con la morte, ma dove si realizza l'incontro con l'Assoluto.

Le rivisitazioni così compiute riportano di necessità alle origini della leggenda dell'ultima Thule, al fine di comprendere il suo significato più autentico. Invitano, cioè, a ritornare all'antichità e a rivisitare le sue propaggini medioevali, perché, ad un'attenta analisi, rivelano un itinerario evolutivo ben definito, che sfocia in esiti speculativi dai risvolti metafisici, che non trascurano gli effetti sul piano dell'operatività.

4. Ritorno alle fonti

A questo punto occorre risalire alle fonti antiche. Per chiarire come Thule rappresenti innanzitutto un luogo geografico, individuato dall'esploratore greco Pitea di Massalia, che ne parla nel rapporto di viaggio *Sull'Oceano*, di cui rimangono pochi frammenti (Bianchetti 1998; Rossi 1995). Si tratta, cioè, di un'isola distante sei giorni di navigazione dal nord della Gran Bretagna, là dove si congiungono il circolo artico e il tropico, ad un solo giorno di navigazione dal mare ghiacciato. È una terra abitata o comunque frequentata, dove la notte dura soltanto due o tre ore. Tale descrizione è avvalorata dal geografo Eratostene, che indica Thule come la più settentrionale delle isole britanniche ed è tramandata dall'astronomo Cleomede, che, attingendo al lavoro di Posidonio, riporta la notizia dell'esistenza di Thule, acclarata da Pitea, dove il tropico estivo è visibile sopra la terra e coincide con quello artico, facendo durare il giorno per un intero mese (Cleomede *Κωνσταντίνης Φεορίας Μετεωρῶν Βιβλία Δύο*, I, 7 [1891: 68-70]).

La narrazione perviene in termini analoghi, ma con le dovute integrazioni, nel mondo romano, sicché ritroviamo una descrizione simile nel *De Chorographia* del geografo Pomponio Mela, dove si legge: "*Thyle Belcarum litori adposita est, Graia et nostris celebrata carminibus. In ea, quod ibi sol longe occasurus exsurgit, breves utique noctes sunt, sed per hiemem sicut aliubi obscurae, aestate lucidae, quod per id tempus iam se altius evebens, quamquam ipse non cernatur, vicino tamen splendore proxima inlustrat, per solstitium vero nullae, quod tum iam manifestior non fulgorem modo sed sui quoque partem maximam ostentat*" (Pomponio Mela, *De Chorographia*, III, 57 [1880: 68-69]). Si riportano qui le stesse annotazioni di carattere astronomico, con la descrizione dei fenomeni tipici delle regioni più a nord limitrofe al polo, ma si effettua uno spostamento della posizione geografica, dal momento che Thule viene collocata al di là dei confini settentrionali dell'Europa con l'Asia. Qualche commentatore ha inteso far corrispondere l'indicazione di Pomponio Mela con quella di Plinio il Vecchio, che, trattando della

Britannia, precisa che l'ultima delle isole poste a nord è Thule, dove è sempre giorno durante l'estate e sempre notte durante l'inverno, ma aggiunge che alcuni autori ne individuano altre, coincidenti con le terre scandinave, da dove si fa rotta verso Thule, da cui, ad una giornata di navigazione, dista il mare ghiacciato, che qualcuno chiama Cronio (Plinio Secondo, *Historia Naturale* IV, 16 [1561: 108]). E in questa direzione si muovono alcune interpretazioni del brano di Tacito in cui i romani, dopo aver circumnavigato la Britannia, si spingono oltre per scoprire e sottomettere le Orcadi, fino ad allora sconosciute, e avvistare dopo anche Thule, senza, però, avvicinarsi per "*mare pigrum et grave remigantibus*" (Tacito, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, I, 10 [1886: 23]).

Senza entrare nel merito delle disquisizioni strettamente geografiche per l'esatta individuazione dell'isola di Thule, bisogna sottolineare come la sua esistenza sia confermata anche nei secoli successivi. Dall'astronomo alessandrino Claudio Tolomeo (*Geografia*, II [1599: 7]), che la considera la più estrema delle isole britanniche, fino allo storico Procopio di Cesarea, che descrive Thule come un'isola posta nella parte più estrema dell'oceano settentrionale (Procopio, *De bello gothico* IV, 20 [1833: 559]), dieci volte più grande della Britannia, caratterizzata dall'assenza della notte per quaranta giorni durante l'estate e dall'assenza del giorno per lo stesso periodo in inverno (*Id.* II, 15: 205-206). Questi richiami di Procopio, collegati con altri dati della sua opera, hanno convinto gli studiosi sulla identificazione di Thule con la penisola scandinava. In tal modo si porta a compimento il processo di slittamento della sua posizione geografica, visto che dall'originario riferimento ai confini nord-occidentali del mondo si è passati a quelli nord-orientali e dalla vicinanza alla Britannia al contemporaneo richiamo alla Scandinavia, ultima e definitiva meta di tale percorso. È certo, però, che con il trascorrere del tempo la Thule di Pitea è andata evaporando per lasciare spazio ad altre successive Thule, "nuove entità, reali o fittizie che fossero, identificate col nome della terra che nell'immaginario antico costituiva l'essenza stessa del confine del mondo abitato" (Magnani 2002: 190-191).

Va precisato, però, che nell'antichità non esiste univocità sulla reale esistenza dell'isola di Thule. Dubbi sono sollevati da Polibio, il quale rimprovera ad Eratostene di avere prestato fede al racconto di Pitea, venato invece di fervida fantasia, visto che è da ritenere incredibile il lunghissimo tragitto percorso e soprattutto di avere viaggiato per tutta l'Europa settentrionale e di essere arrivato fino ai confini del mondo, "il che nessuno crederebbe se anche Mercurio il raccontasse" (Polibio, *Le Storie*, XXXIV, 5 [1857: 20]). Altrettanto fantasiosa appare poi la descrizione di Thule, frutto di diretta osservazione, come un polmone marino in cui terra, aria e mare si mescolano in un miscuglio che impedisce di navigare oltre. Le perplessità di Polibio sono rinforzate da Strabone, che si meraviglia del credito attribuito da Eratostene ad un inguaribile bugiardo come Pitea, che tante menzogne ha tramandato sui luoghi conosciuti e ancor di più si deve presumere ne abbia raccontato su quelli più lontani e inaccessibili. Inoltre, è vero che a suo avviso Thule è indicata come il limite più estremo settentrionale, vicino alla zona glaciale, scarseggiante di frutti e di animali, in cui si vive di miglio, vegetali, frutti e radici e in cui le bevande sono derivate, quando è possibile, dal frumento e dal miele. È anche vero, però, che nessun viaggiatore l'ha mai menzionata, nonostante siano state esplorate e descritte altre piccole isole nei dintorni della Britannia (Strabone, *Geografia* IV, 5 [1832: 429-430])¹⁰.

Appare chiaro, quindi, come intorno a Thule nel mondo antico si sia oscillato tra realtà e fantasia, soprattutto tra il primo e il secondo secolo d.C., al punto da piegare l'idea

¹⁰ Di Strabone 1832, v. anche I, 4: 134 e III, 2: 320.

di quest'isola verso una significazione concettuale di limite¹¹. E ne è riprova il fiorire di narrazioni di fantasia, come quella di Antonio Diogene su *Le incredibili meraviglie al di là di Thule*. Fozio, che ne tramanda il contenuto, specifica che il racconto riguarda cose immaginarie ed incredibili, ispirate, però, a testimonianze di autori antichissimi (Fozio 1836: sp. 147). Lo sconfinamento nel fantastico costituisce, in verità, proprio la cifra della parte del romanzo dedicata a ciò che è al di là di Thule, tanto da far ritenere che il titolo stesso vada inteso in senso strettamente metaforico, in quanto l'opera "vuole andare al di là dei confini già fantastici del mondo esistente" (Fusillo 1994: 271).

Sarà la poesia a cristallizzare questa doppia valenza, già a partire da Virgilio, che, in un verso delle Georgiche, conia l'espressione, arrivata fino ai giorni nostri, ultima Thule. Formula, infatti, ad Ottaviano, con il verso *Tibi serviat ultima Thule* (Virgilio *Le Georgiche*, I 30 [1763: 65]), l'augurio di espandere il suo impero fino alle favolose terre dell'estremo settentrione, sicché Thule, nella forma virgiliana acquista il doppio senso di confine estremo del mondo conosciuto e di luogo mitico posto al di là dell'orizzonte, e quindi al di là delle terre note.

Tale processo trasformativo si perfeziona grazie all'immaginario poetico di Petrarca, per il quale Thule si configura come "famosa ed incognita" (Petrarca 1865 [1351]: 62). Difatti, trovandosi sui lidi del mar Britannico, scruta l'orizzonte alla ricerca di quella che tutti gli scrittori dicono sia per certa la regione occidentale più remota. Ma, ripercorrendo le tracce lasciate da tutti i diversi autori, a partire dall'antichità, si avvede che "ormai quest'isola mi pare come la verità a trovarsi difficile", sicché da una situazione mentale e spirituale di disposizione alla scoperta di un luogo ignoto passa ad una condizione di rassegnazione per la totale vaghezza della sua posizione e, quindi, per la fine dell'illusione di una effettiva ricerca. Ed allora, l'ultima Thule diventa la meta del "corto viaggio di questa vita", sicché non serve darsi "troppa pena nella ricerca di un luogo che forse trovato saremmo di abbandonare desiderosi" (Petrarca 1863 [1337]: 404-405).

In tutto il percorso letterario successivo l'immagine di Thule si prospetta composta da una dimensione misterica che contiene dentro di sé, in modo diretto o latente, la metafora della morte. Evoca, cioè, un luogo immaginario, che fluttua tra realtà e fantasia e oltrepassa i limiti dello spazio e del tempo, situato nella sfera del sogno, ancora legato alla vita, ma già proiettato, al di là delle tenebre, nella luce dell'ignoto.

Si intravede in modo velato in Goethe (1977 [1774]: 83), che inserisce nel Faust una ballata apparentemente avulsa dal testo e non funzionale alla storia narrata, se non fosse forse per il desiderio di tramettere il messaggio "filosofico" dell'aspirazione alla verità solamente in una dimensione fuori dallo spazio e dal tempo, là dove si concentra il mistero della vita. E ricompare nel visionario mondo poetico di Edgar Allan Poe (1869 [1844]: 200-201) come l'arcana ultima Thule "*Out of Space – out of Time*", dove si giunge per vie buie in cui vagano gli angeli del male, per ritrovare, "*human eye unclosed*" le forme del passato: "*a peaceful, soothing region – an Eldorado*", in cui il sogno propone le meraviglie dell'infinito. L'ultimo approdo, la terra estrema, in cui "*we rest From the unending, endless quest*" (Longfellow 1883 [1880]: 285), dove l'uomo si ricongiunge con se stesso e confrontandosi finalmente con l'infinito ha la percezione della verità dell'essere, oltre il sogno e la finzione.

¹¹ Fondamentale è lo studio di Mund-Dopchie 2009.

5. Alle radici del diritto

La letteratura riporta il mito dell'ultima Thule nell'alveo di un cammino di incessante ricerca, che trova la propria essenza nell'idea del viaggio, fisico verso la scoperta di luoghi sconosciuti, e spirituale verso l'incontro con l'essere dell'uomo. Significa ancora che si pone la necessità di pensare la vita dell'uomo come estremamente composita, intrisa di varietà e molteplicità, esposta all'esplorazione dell'imprevedibile, al rinvenimento della diversità e alla meraviglia del nuovo. E, in più, con uno slancio inesauribile verso l'infinito, al di là dei limiti della realtà effettuale, al di là di ogni possibile determinazione.

Nell'interpretazione classica del mito si concentra, quindi, una prospettiva di apertura, nelle due forme dell'apertura verso l'alterità, l'altro da sé, e dell'apertura verso il trascendente, l'oltre sé.

Il primo di questi aspetti implica un preciso risvolto politico-giuridico, distante ed opposto rispetto alle tenebrose formulazioni novecentesche, che si può riassumere nel riconoscimento delle diversità e nella valorizzazione delle differenze. Con quanto ne consegue in termini di rifiuto di ogni ipotesi di esclusivismo identitario, che impedisce l'adozione di programmi pubblici di chiusura verso l'estraneo e il diverso, ma anche di criminalizzazione della devianza e di esclusione della marginalità.

Si comprende, cioè, la necessità di intendere "come ciascun uomo non sia solo in forza dell'essere di cui tutti gli uomini partecipano ma anche di quelle negazioni per cui egli è se stesso e *non* è gli altri" (Gentile 1983: 45). L'incontro con l'alterità impone, però, una relazione problematica, diretta a mettere in discussione continua la propria identità per una ricomposizione critica dei suoi termini costitutivi, nella consapevolezza che l'altro è in noi, perché "anche nell'Altro o nel Diverso noi possiamo in qualche modo incontrare noi stessi" (Gadamer 1991[1989]: 99). Il confronto con l'ignoto e la scoperta del nuovo consentono la realizzazione della piena espansione dell'anelito della libertà, prima individuale e poi sociale, presupposto indispensabile per porre in essere lo sforzo di superare i limiti della contingenza e della materialità per cogliere ciò che vi è di comune nella diversità e che costituisce la natura che connota tutti indistintamente.

Tale approccio "filosofico" contiene in sé, negli stessi contenuti operativi, i segni di un discorso più profondo, che connette il *che* delle cose con il *perché*. Le scelte della politica e del diritto informate al principio dell'accettazione dell'altro da sé sono orientate, infatti, dalla ricerca dell'oltre sé, dalla consapevolezza che le leggi che governano la vita della comunità e l'ordine sociale trovano una ragione nell'essere dell'uomo.

La spinta verso ciò che non è ancora conosciuto, ma che è parte dell'esistente, ha la sua radice interiore nello slancio verso ciò che non sarà mai pienamente conosciuto, ma che è costitutivo dell'essenza dell'essere. Ed allora, il viaggio verso l'ultima Thule geografica e fisica diventa, per usare un'espressione di Etienne Gilson (2010 [1941]: 75), il cammino verso "l'ultima Thule del mondo metafisico".

Là dove il diritto svela la ragione intrinseca del suo esistere, ma può anche trovare il fondamento ultimo del suo essere. E dove l'uomo può sperare di accostarsi alla verità.

Riferimenti bibliografici

- Bailly J.S., 1777. *Lettres sur l'origine des sciences, et sur celle des peuples de l'Asie*, Londres-Paris: Elmesly e De Bure.
- , 1779, *Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie*, Londres-Paris: Elmesly e De Bure.
- Bianchetti S., 1998 (a cura di). *Pitea di Massalia. L'Oceano*, Pisa: Istituto editoriale e poligrafici italiani.
- Bigalli D., 2010. *Il mito della terra perduta. Da Atlantide a Thule*, Milano-Roma: Bevivino.
- Bouyxou J.P., Delannoy P., 2000. *L'aventure hippie*, Paris : Edition du Léopard.
- Blavatsky H.P., 2011. *The Secret Doctrine. The synthesis of Science, Religion and Philosophy*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Cleomede 1891, *Κυκλικής Φεορίας Μετεωρών Βιβλία Δύο*, Lipsia: Teubner.
- Cucina C., 2005. *Le Rune al tempo di Cristina fra goticismo e bibliofilia*. In AA.VV., *Cristina, la Svezia e la cultura delle accademie*, Roma: Il Calamo.
- Eco U. 2013. *Storia delle terre e dei luoghi leggendari*, Milano: Bompiani.
- Edelstein D., 2006. “Hyberborean Atlantis: Jean-Sylvain Bailly, Madame Blavatsky, and the Nazi Myth”. *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 35.
- Evola J., 1934. “Il mistero dell’Artide preistorica: Thule”. *Il Corriere Padano*, 13 gennaio.
- , 1969 [1934]. *Rivolta contro il mondo moderno*, III ed. riveduta, Roma: Edizioni Mediterranee.
- Fozio 1836. *Biblioteca di Fozio*, Milano: Silvestri.
- Fusillo M., 1994. *Letteratura di consumo e romanzesca*. In G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, t. III, Roma: Salerno.
- Gadamer H.G., 1991[1989]. *L'eredità dell'Europa*, Torino: Einaudi.
- Galli G., 2013. *Hitler e la cultura occulta*, Milano: Rizzoli.
- Gentile F., 1983. *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano: Giuffrè.
- Gilson E., 2010 [1941]. *Dio e la metafisica*, Milano: Massimo.
- Goethe J.W., 1977 [1774]. *Faust*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG.
- Guccini F., 2012. *L'ultima Thule*, Capitol/Emi.
- Guenon R., 1977 [1927]. *Il re del mondo*, Milano: Adelphi.
- Goodwick-Clarke N., 2004. *The occult roots of Nazism. Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, London-New York: Tauris Parke.
- Harvey, D.A. 2014. “The lost Caucasian civilization: Jean-Sylvain Bailly and the roots of the Arian myth”. *Modern Intellectual History*, 2.
- List G. von 2008 [1905] *Teozologia. La scienza delle nature scimmiesche sodomite e l'elettrone divino*, Roma: Thule Italia.

- _____, 2020 [1908]. *Il segreto delle rune*, Cusano Milanino: Aga.
- Longfellow H.W., 1883 [1880]. *Ultima Thule. Dedication*. In *The Complete Poetical Works*, Boston: Houghton, Mifflin & Co.
- Magnani S., 2002. *Il viaggio di Pitea sull'oceano*, Bologna: Patron.
- Marchal M., 2014. "Légitimer le pouvoir royal suédois à travers une nouvelle construction de l'histoire nationale de Suède". *Diacronie. Studi di storia contemporanea*, 17, 1.
- Morpurgo Davies A., 2009. *Razza e razzismo: continuità ed equivoci nella linguistica dell'Ottocento*. In P. Cotticelli Kurras e G. Graffi (a cura di), *Lingue, ethnos e popolazioni: evidenze linguistiche, biologiche e culturali*, Roma: Il Calamo.
- Müller F.M., 1854. *The Languages of the Seat of War in the East*, London: Williams and Norgate.
- _____, 1861. *Lectures on the Science of Language Delivered at the Royal Institutions of Great Britain in April, May & June 1861*, London: Longmans, Green & Co.
- _____, 1887. *Biographies of Words and Home of the Aryas*, London: Longmans, Green & Co.
- Mund-Dopchie M., 2009. *Ultima Thule. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe*, Genève: Droz.
- Nietzsche F., 1977 [1895]. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano: Adelphi.
- Petrarca F., 1865 [1351]. *Lettera ad Andrea Dandolo* (Padova, 18 marzo 1351). In *Lettere di Francesco Petrarca*, a cura di G. Fracassetti, vol. III, Firenze: Le Monnier.
- Petrarca F., 1863 [1337]. *Lettera a Tommaso di Messina* (Dalle coste del mar Britannico, 1337). In *Lettere di Francesco Petrarca*, a cura di G. Fracassetti, vol. I, Firenze: Le Monnier.
- Pivano F., 1972. *Beat, hippie, yippie. Dall'underground alla controcultura*, Roma: Arcana.
- Plinio Secondo G., 1561. *Historia Naturale*, tradotta da Ludovico Domenichi, Venezia: Gabriel Giolito de' Ferrari.
- Poe E.A., 1869 [1844]. *Dreamland*. In *Poetical Works*, New York: Routledge & Sons.
- Polibio, 1857. *Le Storie*. Volgarizzate sul testo greco dello Schweighauser e corredate da note di I. Cohen, vol. 9, Torino: Utet.
- Pomponio Mela, 1880. *De Chorographia*, Lipsia: Teubner.
- Procopio di Cesarea, 1833. *De bello gothico*, Bonn: Weber.
- Rosenberg A., 2017 [1930], *Il mito del XX secolo*, Roma: Thule Italia.
- Rossi G.M., 1995. *Finis terrae. Viaggio all'ultima Thule con Pitea di Marsiglia*, Palermo: Sellerio.
- Rudbeck O., 1679. *Atland eller Manheim*, Uppsala: Henricus Curio.
- Scanagatta M., 2013. *E l'America creò gli hippie: storia di un'avanguardia*, Milano: Mimesis.
- Strabone, 1832. *Geografia*. Volgarizzata da Francesco Ambrosoli, Milano: Molina.
- Tacito, P. Cornelio, 1886. *De vita et moribus Iulli Agricola*, Torino: Loescher.
- Tolomeo C., 1599. *Geografia*, Venezia: Sessa.
- Tangerime Dream, 1971. *Ultima Thule*, Ohr.

_____, 1983. *Hyperborea*, Virgin.

Vaghi M., 2022. *I Lumi e il discorso sulle origini della civiltà indiana: la corrispondenza tra Bailly e Voltaire*. In M. Formica, A.M. Rao, S. Tatti (a cura di), *L'invenzione del passato nel Settecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Virgilio, 1763. *Le Georgiche*. In *Bucolica Georgica et Aeneis ex Codice Mediceo-Laurentiano descripta*, t. I, Roma: Monaldini.

Voltaire, 1832. *Fragments sur quelques révolutions dans l'Inde et sur la mort du comte de Lally*. In *Oeuvres de Voltaire avec Préfaces, Avertissements. Notes, etc. par M. Beuchot*, Tome XLVII, *Mélanges*, Tome XI. Paris: Lefèvre, Firmin Didot Frères, Lequien Fils.

_____, 1839. *Lettres Chinoises, Indiennes et Tartares*. In *Oeuvres de Voltaire avec des remarques et des notes hisotiques, scientifiques et littéraires, Mélanges historiques*, Tome III, Paris: Pourrat Frères.

L'arte come ispirazione del limite per il giurista

Roberto Bartoli*

Abstract

[*Art as the inspiration of the limit for the jurist*]. Law, above all criminal law, needs limits and art, above all that which deals directly with law (but perhaps it would be better to say with justice), through its unveiling force through contemplation educates to the awareness and sensitivity of this need for limit, helping to forge the ethics of jurists.

Keywords: Art - Law - Violence - Constitutionalism - Oresteia

1. Una breve premessa

Sono molto contento di tornare a parlare al Convegno nazionale della Associazione Italiana di Diritto e Letteratura. Partecipai come relatore al terzo incontro, che si svolse presso l'Università di Tor Vergata, con una relazione sui rapporti tra poesia e legge, tanto temeraria, quanto affettuosamente e benevolmente accolta.

Di acqua sotto i ponti ne è passata, e molta. Il rapporto tra diritto e letteratura, ma più in generale tra diritto e arte, da tema di nicchia è divenuto oggi un tema deflagrato, forse a volte anche troppo. Proliferano corsi e convegni in tutta Italia e all'estero. Tema capace di stimolare e rinnovare non solo la speculazione teorica, ma soprattutto la formazione dei giuristi, della loro visione, della loro coscienza, della loro etica. Attraverso l'arte il diritto si fa meno tecnico e più umano. L'arte ricorda ai giuristi che dietro e oltre le parole delle norme vi sono la realtà, i fenomeni naturali e sociali, le relazioni interpersonali e quindi la persona in carne ed ossa: meglio, la persona in carne ed ossa nella sua relazione con l'altro.

Ebbene, la mia riflessione non verterà su opere specifiche che si occupano del diritto e dei limiti del diritto: accennerò ad alcune di esse via via in forma esemplificativa e sul finale indugerò un po' di più sull'Oresteia di Eschilo, tema classicissimo, ma ancora capace di aprire nuove vie per il pensiero. Piuttosto, la mia riflessione avrà carattere generale, potrei dire filosofico, se solo avessi davvero gli strumenti, le spalle larghe e il fiato lungo per compiere una tale riflessione.

*Ordinario di diritto penale e titolare del Corso Diritto e arte nell'Università di Firenze – roberto.bartoli@unifi.it.

2. Il diritto come violenza e la necessità di limiti

Perché il diritto necessita di un senso del limite? Perché l'arte che si occupa del diritto contribuisce a fornire questo senso del limite? Tali interrogativi aprono ad altri interrogativi: cosa è il diritto? Cosa è la letteratura?

Al netto di paradigmi come la giustizia riparativa, che meriterebbero un discorso del tutto particolare, il diritto ha in sé una componente di forza/violenza che ne costituisce una componente strutturale. Sempre. Evidentissimo nel diritto penale, dove la violenza è addirittura costitutiva, consustanziale, perché la pena, in quanto afflittiva è essa stessa forza e violenza. Ma anche tutte le altre branche del diritto implicano in termini più o meno diretti forza e violenza. Non soltanto perché qualsiasi illecito ha nel suo spettro una violenza eventuale/potenziale, visto che l'ordinamento, qualsiasi ordinamento, sia esso pubblico o privato, deve assicurare il rispetto delle proprie decisioni, ed è lì che si esercita violenza mediante coercizione. Ma anche perché, v'è una certa forza nello stesso momento in cui si fa valere una pretesa addirittura legittima. Come afferma Simone Weil,

«il diritto non si sostiene che col tono della rivendicazione; e quando questo tono è adottato, la forza non è lontana, è subito dietro, per confermarlo, se no sarebbe ridicolo [...] “Ho il diritto di ...”, “Non ha il diritto di ...”; racchiudono una guerra latente e svegliano uno spirito di guerra. La nozione di diritto, posta al centro dei conflitti sociali, rende impossibile sia da una parte che dall'altra ogni sfumatura di carità». (Weil 1990: 49 e 52)

Ed è questa violenza attuale o potenziale il grande nodo del diritto, perché nel momento in cui entra in gioco la violenza, la coercizione, entra in gioco il rischio di un eccesso, il rischio di un abuso, il rischio di una sopraffazione. Potremmo dire di più: nel diritto è insito il rischio che la giustizia, ciò che il diritto dovrebbe realizzare, si converta in qualsiasi momento in ingiustizia, ciò che il diritto dovrebbe contrastare. Penso che si sia al cuore delle problematiche del diritto, troppo spesso sottovalutate, per non dire trascurate o addirittura pretermesse.

Da qui l'esigenza di limiti, di contenimento. Un'esigenza che è sempre esistita, ma che si è fatta ancora più pressante nel momento in cui lo Stato ha finito per impadronirsi del diritto. Certo, questo dominio dello Stato sul diritto è più apparente che reale, ma è indubbio che in alcuni settori, come ad esempio quello penale, questo dominio esista. Con la conseguenza che l'esigenza di limite si fa per l'appunto ancora più stringente.

Vero tutto questo, è anche vero che oggi questi limiti fanno parte a pieno titolo del nostro ordinamento perché sono stati costituzionalizzati. Costituzionalizzati non solo significa che sono stati previsti in Carte costituzionali sovraordinate, ma anche che sono giustiziabili davanti ad organismi giurisdizionali. Oggi nel nostro ordinamento a porre limiti al potere normativo dello Stato, ma più in generale della nostra società, c'è il costituzionalismo, vale a dire uno strumento che consente di far tendere il diritto al diritto legittimo, al diritto giusto. Con la conseguenza che il diritto non solo non si esaurisce nella legge, ma, a ben vedere, non si esaurisce nemmeno nello stesso diritto: oggi il diritto si completa nella Costituzione che nella sostanza significa giustizia, equilibrio, limiti. Oggi il diritto o è giusto o non è diritto. Ha scritto ancora Simone Weil:

«sopra le istituzioni destinate a proteggere il diritto, le persone, le libertà democratiche, bisogna inventarne altre destinate a discernere e ad abolire tutto ciò

che, nella vita contemporanea schiaccia le anime sotto il peso dell'ingiustizia, della menzogna, della bruttezza». (Weil 1990: 69)

Ebbene, come non pensare alle nostre Corti di garanzie, alla Corte costituzionale e alla Corte EDU. Ciò comporta non solo più società, non solo più realtà, ma anche più limiti. Costituzionalismo significa limite al potere, limite alla politica, limite alla violenza, limite all'unilateralismo, limite all'assolutismo.

3. L'arte come contemplazione e disvelamento

E cosa è l'arte? Direi che l'arte si caratterizza per due qualità di fondo: da un lato, è disvelamento; dall'altro lato, è contemplazione. Potremmo dire che l'arte è disvelamento mediante contemplazione.

L'arte tende a mostrare la realtà in modo sorprendente, fuori dai luoghi comuni, come essa è e non come appare o noi la cogliamo attraverso la nostra esclusiva soggettività immersa nell'assuefazione del quotidiano. L'arte quindi spoglia, denuda, demitizza, lascia essere ed esistere. Ma, a ben vedere, non è soltanto questa la particolarità dell'arte. Anche perché la forza demitizzante delle cose appartiene pure ad altri ambiti conoscitivi: si pensi al ruolo esplicativo e quindi per l'appunto demitizzante svolto dalla scienza, che poesia non è. Ebbene, l'arte compie un disvelamento attraverso uno strumento ulteriore, vale a dire attraverso una visione che contempla e contemplazione significa vedere la complessità, vedere il chiaro e lo scuro delle cose, vedere le cose illuminate, ma anche con la loro ombra e dire al contempo la cosa illuminata e la sua ombra. Come ha scritto Paul Celan in *Sprich auch du*,

«Parla anche tu,
parla per ultimo,
di la tua sentenza.

Parla –
ma non dividere il sì da no.
Dai anche il senso alla tua sentenza:
dalle l'ombra.

Dalle ombra abbastanza,
dagliene così tanta
fino a saperla intorno a te ripartita tra
mezzogiorno e mezzanotte e mezzogiorno.

Guardati attorno:
vedi, come diviene vivo intorno –
Presso la morte! Vivo!
Parla il vero chi parla ombra». (Celan 1955: 36)

Potremmo dire più banalmente entrambe le facce della medaglia. Insomma, se la politica si decide per un valore, se la scienza si decide per nessun valore, se il diritto si decide per entrambi i valori nel tentativo di portare il tutto a un equilibrio, l'arte si decide per entrambi i valori nella loro assolutezza e incompatibilità, si decide per il dissidio, per

la contraddizione e per la contrapposizione, lasciando che tale contrasto sia, mostrandolo e quindi anche istituendolo nella sua impossibilità di definitiva risoluzione e soluzione.

4. L'arte che contempla e disvela il diritto come fondamento del limite e del costituzionalismo

Ebbene, quando questa contemplazione disvelatrice dell'essenza delle cose viene "applicata" al diritto, essa mostra proprio la contraddizione che esiste tra il diritto come strumento di giustizia e la sua possibilità che in ogni momento si possa convertire in ingiustizia, disvelando così l'esigenza di limite e di contenimento, potremmo dire la stessa esigenza di giustizia. Con la conseguenza che contribuisce a forgiare quel grande strumento di limite alla forza che è il costituzionalismo.

In particolare, se il diritto può diventare abuso, eccesso, autoritarismo, menzogna, l'arte spinge per la verità, la libertà, la misura, il limite. Potremmo dire che l'arte è nella sua essenza democratica, vale a dire contro gli assolutismi, gli unilateralismi e le falsità. Anzitutto, perché l'arte nel porre al centro la realtà si contrappone alle affermazioni che sopraffanno, manipolano, negano la realtà. In secondo luogo, perché l'arte rafforza la componente critica che induce a contestare la realtà falsata attraverso l'uso distorto del potere. Si pensi a quanto accaduto di recente con la guerra di aggressione della Russia ai danni dell'Ucraina: il potere autoritario ha vietato addirittura l'impiego della parola "guerra" e l'arte e la giustizia non possono che contrapporsi al potere che dispone della libertà negando la verità per ribadire la verità al potere e quindi la libertà, per ribadire la valenza della parola guerra come parola di "verità dei fatti".

Se il diritto soprattutto modernamente tende a chiudersi nel normativismo, nel positivismo, nel legalismo e nel vigentismo e quindi ancora una volta nell'unilateralità dell'esercizio del potere, l'arte apre a tutto ciò che sta fuori e oltre la mera norma, contribuendo a rompere la sua angustia e la sua astrattezza. La legge, ma anche lo stesso diritto, spingono a una indiscussa autoreferenzialità, a una sorta di linguismo fine a se stesso, facendo perdere di vista la realtà dei fenomeni, le esigenze sostanziali sottese alla normazione: gli operatori del diritto si illudono che per fare diritto occorre muoversi all'interno delle formule vuote della normazione astratta meramente linguistica. L'arte, con il suo sguardo sulla realtà, oltretutto contemplante, induce ad andare oltre le norme, aiuta a forgiare un modo di vedere le cose sostanziale e realistico.

Se il diritto muove dalla precomprensione valoriale e dal pregiudizio fattuale, l'arte esercita all'ermeneutica e al dubbio. Il diritto rischia di essere il trionfo del sé e quindi l'affermazione del sé sulla stessa dimensione normativa. L'arte contribuisce alla fuoriuscita dal sé, se non addirittura alla negazione del sé. Lo stesso accostamento all'opera artistica impone una dismissione delle proprie istanze egocentriche per inchinarsi all'opera, mettersi in suo ascolto. La stessa ermeneutica artistica contribuisce a rafforzare gli strumenti dell'ermeneutica normativa.

Se il diritto si fa tecnicismo che porta a dimenticare la sostanza dell'uomo e della persona, e ancora più a fondo l'incontro interrelazionale tra persone in un reciproco riconoscimento, l'arte ci ricorda la centralità della persona, fonda la centralità del personalismo. Da un lato, attraverso la contemplazione, l'arte tende a mostrare il male di chi compie il male, ma anche il male subito da chi ha fatto il male. Dopo aver mostrato la crudeltà dell'autore e il dolore della vittima, l'arte non esita a mettersi nei panni dell'autore destinato a subire la punizione per mostrare come anche l'autore finisca per provare

dolore. La stessa posizione di ragione e torto, vincitori e vinti viene stemperata, e questo stemperamento non deve essere visto come una minimizzazione del dolore e come una relativizzazione delle posizioni di ragione e torto, ma piuttosto come una massimizzazione del dolore che va oltre, supera la ragione e il torto, inducendo costantemente ad adottare la prospettiva altra. Dall'altro lato, e conseguentemente, la costante valorizzazione dell'altra faccia della medaglia disvela la stessa complessità della condizione umana, ricordando a tutti l'appartenenza alla stessa condizione umana, fatta per l'appunto di un dolore che accomuna e che quindi riaccende sentimenti di condivisione, unione, incontro.

Se il diritto è violento nella sua essenza, l'arte mette in mostra la componente di disumanità presente in ogni violenza fino a sprigionare un sentimento di compassione che si estende per l'intera umanità. L'arte è addirittura a fondamento di una visione di giustizia altra rispetto a quella forgiata dalla violenza. L'arte diviene così lo strumento che consente di vedere le cose a tutto tondo: da un lato, la violenza, anche con la sua componente di irrinunciabilità; dall'altro lato, la non violenza, come forma altra e alta di giustizia che crea i presupposti perché due persone si riconoscano e si incontrino.

5. L'arte come antidoto contro i rischi di eccesso del giurista

Ancora più a fondo, si può osservare come l'arte offra strumenti che consentono di controbilanciare tutta una serie di rischi di eccesso che fanno parte dell'attività di coloro che si occupano del diritto, soprattutto giudici e ancor più i pubblici ministeri.

Anzitutto, si pone il rischio del delirio di onnipotenza. L'idea che più che fare giustizia, si stia combattendo il male, l'idea che si incarni il bene contrapponendosi al male è un'idea che si può insinuare nella mente di chi accusa. Una adesione completa e totale al potere può addirittura portare a un potere che viene convertito da "pubblico" a "privato", per cui si va ben oltre non soltanto i limiti costituzionali, ma anche quelli posti dalla stessa legge. E quante volte l'arte ha descritto giudici e detentori del potere in questo delirio di onnipotenza. Si pensi al Crogiuolo di Arthur Miller, ma anche ai Miserabili di Victor Hugo.

In secondo luogo, si pone il rischio di smarrire lo stesso senso della giustizia. Si tende ad entrare nella logica del potere, nell'idea di fare parte di un apparato, di un sistema senza più rendersi conto di quello che si sta facendo. Si applica la norma quale essa sia, senza interrogarsi sul senso di questa norma sul piano della sua giustizia oppure nel nome di una giustizia che si vuole perseguire a tutti i costi non si esita a violare tutte le leggi. E vengono alla mente, rispettivamente, *La colonia penale* di Franz Kafka e *Michael Kohlhaas* di Heinrich von Kleist.

In terzo luogo, chi decide deve essere consapevole che sceglie, divide, separa. Ebbene, vi sono giurisdizioni in cui la scelta, che tende all'unilateralismo, deve essere comunque compensata da una visione di bilanciamento. Bilanciamento non significa distribuire "contentini", dare un colpo al cerchio e uno alla botte, bilanciamento significa abbandono dell'unilateralità e presa in carico del controinteresse per indurre a un confronto e portare a un punto di equilibrio. E qui viene in mente un'opera come quella dell'Antigone, nella parte in cui evidenzia l'unilateralità delle posizioni inconciliabili di Antigone e Creonte e la totale assenza di un dialogo tra i protagonisti. Ma vi sono anche giurisdizioni che esigono il coraggio, il coraggio di prendere una posizione contro tutte le pressioni che provengono dal potere politico o dalla società: per assolvere occorre coraggio. E qui viene alla mente un film come *Nel nome del padre* di Sheridan del 1993.

6. *Orestea* e costituzionalismo

Vorrei adesso entrare più nello specifico occupandomi dell'*Orestea* come opera fondamentale sia per il disvelamento del diritto sia per il fondamento del limite e del costituzionalismo.

Anzitutto, l'*Orestea* disvela cosa sia la vendetta. A ciò è dedicata soprattutto la prima tragedia dell'*Agamennone*. Opera cupa, tetra, torbida, dalle tinte foschissime, dove la vendetta trova la sua estrinsecazione più pura. Ebbene, Eschilo non prende posizione sulla vendetta, ma la canta per quello che è: potremmo dire che Eschilo riconosce alla vendetta il suo essere una sorta di sistema di giustizia. Tant'è vero che nell'*Agamennone* si affronta il tema della vendetta e più precisamente della vendetta che non è di sangue e si indugia su un aspetto molto spesso trascurato, e cioè la circostanza che ciò che muove alla vendetta (non di sangue) risiede in una ragione che potremmo definire pienamente legittima. Ed infatti, Clitennestra ha tutte le ragioni per vendicarsi contro Agamennone per la morte di Efigenia, così come Egisto ha tutte le ragioni per vendicarsi della morte di Tieste.

Tanto è vero che al Coro che chiede:

«Chi si darà pena di suscitare sulla tomba
fra le lacrime una lode per quest'uomo divino [Agamennone]
con sincerità d'animo?» (*Ag.* vv. 1547-1550)

Clitennestra risponde:

«Non tocca a te prenderti cura di questo ufficio:
per mano mia è caduto, è morto,
saremo noi a seppellirlo,
ma non tra i gemiti dei familiari:
sarà Ifigenia invece, sua figlia,
come è giusto, accogliendo il padre a braccia aperte
[...]
a baciarlo gettandogli le braccia al collo». (*Ag.* vv. 1551-1559)

Risposta sconvolgente se si pensa che Ifigenia è stata uccisa dal padre che dovrebbe accogliere a braccia aperte. E il Coro a quel punto è costretto a riconoscere le ragioni di Clitennestra:

«Questa è accusa che si contrappone ad accusa:
difficile è dare un giudizio.
Depredato è il depredatore, paga l'uccisore,
sta saldo, finché saldo sta Zeus sul suo trono,
il principio che chi ha fatto debba subire: così è stabilito». (*Ag.* vv. 1560-1565)

E in chiusura della lettura dell'*Agamennone* sorge spontaneo chiedersi cosa vi sia di ingiusto nella vendetta, se la vendetta risponde con equilibrio a un torto subito.

Ecco che, in secondo luogo, l'*Orestea* disvela la disumanità della vendetta di sangue. E a questo è dedicata soprattutto la seconda tragedia delle *Coefore*. Certo la vendetta pone i rischi di *escalation*, ma il lato disumano sembra emergere soprattutto dalla componente della ineluttabilità, dalla inderogabilità, dalla catena di precetti e sanzioni che impone di

fare giustizia, vale a dire di vendicare, facendo a sua volta ingiustizia, e quindi creando le condizioni per una nuova reazione giusta alla quale si dovrà comunque rispondere.

Si legga questo dialogo fondamentale tra Clitennestra e Oreste.

« CLITENNESTRA

E' chiaro: figlio mio ucciderai tua madre.

ORESTE

Tu, non io, ucciderai te stessa

CLITENNESTRA

Bada stai attento alle cagne rabbiose di tua madre

ORESTE

E quelle di mio padre come posso fuggirle,
se trascuro questo compito.

CLITENNESTRA

E' chiaro: io, viva, piango invano lamenti a una tomba

ORESTE

Infatti il destino di mio padre stabilisce per te questa morte

CLITENNESTRA

Ahimè: è un serpente questo che io ho fatto nascere e ho nutrito;
era davvero indovina la paura che venne dai miei sogni.

ORESTE

Chi non dovevi, tu l'uccidesti; soffri ciò che non devi». (*Coe.* vv. 922-930)

Dove soprattutto quest'ultimo verso finisce per esprimere tutta la tragica ineluttabilità del meccanismo della vendetta di sangue: "soffri ciò che non devi". E a questa catena che fa della sanzione che punisce il precedente illecito un nuovo illecito destinato ad essere punito, sul finale delle *Coefore* si aggiunge la visione da parte di Oreste delle terribili Erinni, altrettanto implacabili e ineluttabili, forze distruttrici che non possono essere disinnescate, che non conoscono possibilità di disattivazione o attenuazione, che non possono essere mai placate nel sonno. Ma ciò che non dà tregua non punisce, perseguita, ciò che ineluttabile e assoluto esprime una forza che non ha limite. Ed è questo il punto centrale rispetto al quale si pone una necessità di limite.

In terzo luogo, è proprio su questa esigenza di limite, che si può definire come "defettibilità", che si concentra la terza tragedia delle *Eumenidi*. Apollo dimostra che quello di Oreste non è un delitto di sangue rompendo così la necessaria corrispondenza tra il delitto di sangue e la risposta di sangue in cui consiste la vendetta. Si noti la circostanza che nelle *Eumenidi* si giunge addirittura all'assoluzione di un reo confesso, aspetto davvero anomalo, volendo incomprensibile. Ma a ben vedere, il tribunale istituito da Atena non ha ad oggetto il fatto, ma la legge, la legge che sta alla base della vendetta di sangue ovvero la legge che in qualche modo sancisce l'inderogabilità e l'indifettibilità della violenza (di sangue) come risposta alla violenza (di sangue) e rende le Erinni sempre deste, insonni. E Apollo tende a dimostrare che, uccidendo Clitennestra, Oreste non ha ucciso chi lo ha generato, perché Oreste è stato generato dal padre, non dalla madre, come avvenuto per la stessa Atena. Afferma Apollo:

«Colei che viene chiamata madre
non è genitrice del figlio,
bensì soltanto nutrice del germe appena in lei seminato.
È il fecondatore che genera; ella, come ospite ad ospite
conserva il germoglio.
[...]

Ti darò prova di quanto ti dico:
può esserci un padre anche senza la madre.
Proprio qui ne è testimone la figlia di Zeus Olimpio
che non fu nutrita nell'oscurità di un grembo,
eppure è un germoglio quale nessuna dea potrebbe dare alla luce». (*Eu.* vv. 657-666)

Questo, oltretutto, ci consente di osservare come il tribunale che viene istituito non sia un tribunale propriamente dei fatti, ma piuttosto delle leggi, un tribunale che non esito a definire avente carattere costituzionale.

Infine, si pensi alla trasformazione delle Erinni in Eumenidi. Si può considerare il superamento della vendetta. Ma si può considerare anche il superamento della violenza? Forse sì, come a dire che viene fondato un nuovo ordine di giustizia che fa a meno della violenza. Afferma il Coro:

«E faccio voti
che mai in questa città
frema la discordia insaziabile di mali,
né polvere, bevendo nero sangue di cittadini,
nel furore della vendetta
colga avidamente dalla città
sciagure che sangue con sangue contraccambiano». (*Eu.* vv. 976-983)

Ma forse anche no, visto che le Erinni sembrano trasformarsi nella loro ineluttabilità, ma non nella loro essenza di possibile violenza.

Afferma Athena:

«Grande potere ha la veneranda Erinni
presso gli immortali e quanti stanno sotterra:
e le cose che concernono gli uomini
esse mettono in atto manifestamente
e portano a compimento, agli uni dando canti
agli altri invece una vita offuscata di lacrime». (*Eu.* vv. 950-955)

Insomma, non sembra smarrirsi l'essenza e il carattere violento, mentre sembra superata la modalità di gestione di questa violenza, non più assoluta, ma flessibile. Ecco il lato oscuro della realtà, l'ombra che accompagna ogni cosa, se non addirittura l'ambiguità che fa in modo che ogni cosa abbia in sé anche elementi del suo contrario.

Di certo v'è che Eschilo, al fondo, sposta l'attenzione sulla necessità di limiti, di argini, di misura, di smorzamento, di sdrammatizzazione, di attenuazione. L'arte si colloca dalla parte del limite e educa i giuristi al limite. Come a dire che alla base della convivenza non può esserci esasperazione, forsennamento, la presenza esorbitante delle Erinni, con il loro incessante assolutismo punitivo orientato al raggiungimento totale dello scopo totale. Alla base della convivenza ci può essere soltanto un modo equilibrato e misurato di rapportarsi alle vicende umane.

Riferimenti bibliografici

Celan P., 1955. *Sprich auch du*, in ID., *Von Schwelle zu Schwelle*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt GmbH.

Eschilo, 1995. *Oresteia*, trad. e note di E. Medda, Milano: Bur.

Weil S., 1990. *La persona e il sacro*, in ID., *Morale e letteratura*, Pisa: ETS.

Davanti all'Altro. Ancora su diritto e pudore

M. Paola Mittica*

Abstract

[*In front of the Other. Again on Law and modesty*] Law and rights have their roots in the Otherness. Modesty (as *pudor*) is the revelatory feeling of the authentic encounter with the Other. Modesty is a form of subtraction in “relating to” so that an openness to the Other can be maintained: it is a resource of relationship since it implies mutual measuring and respect. Only in the open distance from Otherness the respect for the Other and responsibility for the Other can exist, as a duty guided by compassion in the horizon of the possible being-in-common. Due to the impoverishment of relationality caused by the new digital media, the notion of modesty must be recovered, and in this perspective literary and humanistic cultures assume a central value. We invite, therefore, the reading of Silvio D'Arzo's short story, *Casa d'altri*, which allows us to penetrate the feeling of modesty and understand its significance. As we shall see, in the increasing relationship between the two protagonists, the compassion as closeness, even in the permanence of their difference, and the feeling of responsibility for the Other allow the emergence of the measure of a silent justice.

Key words: Modesty (*Pudor*) – D'Arzo – *Casa d'altri* – Law and Humanities

Premessa

L'incontro con l'Altro è rivelativo dell'alterità riflessa tanto nell'Altro per se stesso – che resiste alla nostra propensione a ridurlo a noi stessi, alle nostre rappresentazioni o categorie interpretative, ai nostri pregiudizi, appetiti, egoismi –, quanto nell'Altro che siamo a noi stessi – in ciò che di noi stessi ci sfugge, la parte mancante che ci espone, che ci spinge all'ossessione del dominio.

Del tutto diverso dalla reazione al giudizio negativo (anche auto-inflitto) che caratterizza la vergogna, il pudore è una forma di riserbo, di ritegno, che si realizza nella resistenza che un uomo oppone all'altro uomo tenendolo appunto nella distanza: è la difesa dall'oggettivizzazione, dall'appropriazione che l'altro mette in atto, anche inconsapevolmente, quando non è in grado di tenere in conto l'*irriducibile dell'alterità* che si fa presente nell'incontro. Il pudore è, dunque, una forma di sottrazione nel “rapportarsi a”, affinché un'apertura, la tensione, verso l'Altro possa essere mantenuta, senza che ciò comporti, tuttavia, la negazione della relazione, di cui diviene piuttosto una risorsa, poiché implica il misurarsi e il rispetto reciproco. Soltanto nella distanza aperta dall'alterità è possibile il rispetto dell'Altro e la responsabilità per l'Altro come dovere guidato dal

* Professore ordinario di Filosofia del diritto, Sociologia del diritto e Law and Humanities, presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Urbino Carlo Bo - maria.mittica@uniurb.it.

sentimento della compassione nell'orizzonte dell'*essere-in-comune*. E non per caso è una nozione che sta tornando a interrogarci sulla qualità umana della moderazione che sorge al cospetto dell'alterità e al suo intimo rapporto con il diritto.

Il medium digitale che sta investendo larga parte della relazionalità sociale, per caratteristiche sue proprie, non può contemplare il pudore con ciò che ne consegue anche nei termini della possibilità di esistenza di una comunità politica e della comprensione del senso e della funzione più intima del diritto.

La nozione di pudore va dunque recuperata, e in questa prospettiva va valorizzata anche la cultura letteraria e umanistica in generale, custode per eccellenza del sentire, anche in termini di resistenza dell'umano. Il racconto di Silvio D'Arzo, *Casa d'altri*, incrocia entrambi questi profili. Soltanto come un'opera d'arte può fare, in questo caso letteraria, accostare il testo di d'Arzo consente di penetrare il sentimento del pudore e di capirne la valenza nei termini del rispetto di se stessi e dell'altro nella distanza, ma non soltanto. Come vedremo, nella relazione che si crea tra i due protagonisti si fa spazio la compassione come vicinanza, pur nel permanere della differenza, e il senso/sentimento di responsabilità per l'altro che lascia emergere una misura della giustizia che resta custodita nel silenzio.

1. Vita da sciame

Per introdurre la nozione del pudore con riferimento a ciò che più qui interessa, ovvero il nesso che questa intrattiene con il diritto e più in generale con la giuridicità, propongo di partire da un testo di Byung-Chul Han del 2013, tradotto nel 2015 per Nottetempo (Milano), il cui titolo in italiano è *Nello sciame. Visioni del digitale*. Il libro si apre con un capitolo dedicato al rispetto, volto a presentare il tema dell'incapacità di comprendere e di praticare questo sentimento, che rappresenta il filo rosso di tutta la trattazione. Eccone le prime battute:

Letteralmente, rispettare significa *distogliere lo sguardo*. È un *riguardo*. Nel rapportarsi con rispetto agli altri ci si trattiene dal puntare lo sguardo in modo indiscreto. Il rispetto presuppone uno sguardo distaccato, un *pathos della distanza*. Oggi, questo sguardo cede a una visione priva di distanza, che è tipica dello *spettacolo*. Il verbo latino *spectare*, da cui deriva il termine "spettacolo", indica un puntare uno sguardo voyeuristico, al quale manca il riguardo distaccato, il rispetto (*respectare*). La distanza è ciò che distingue il *respectare* dallo *spectare*. Una società senza rispetto, senza pathos della distanza sfocia in una società del sensazionalismo. (Han 2015: 11)

Affinché ci sia rispetto, premette Han, è necessario il *riguardo*, vale a dire la capacità di distogliere il proprio sguardo sull'altro, di osservare la distanza che consenta un rapporto corretto con l'altro. Non si tratta infatti soltanto di evitare che la vicinanza diventi invadenza, ma di consentire anche all'altro di essere per se stesso, senza essere oggettivato allo sguardo di chi l'ha guardato, e dunque di poter conservare la propria alterità.

Proprio perché si fa carico dell'alterità, segnata dalla irrisolta identificazione dell'altro, la distanza non può, dunque, che essere patica. Una mancanza che va intesa positivamente, come una risorsa fondamentale per resistere alle tentazioni di un'idea di identità sempre più coincidente, nella società attuale, con i modelli di soggetto socialmente più affermati: stereotipi alla deriva di una pericolosa *omologazione*, dove ogni dimensione

del sé e dell'altro è oggettivizzata allo sguardo voyeuristico che caratterizza la nuova, sempre e comunque *sensazionale*, relazionalità *on-life*.

Senza il riconoscimento dell'alterità, d'altronde, viene meno il presupposto essenziale dell'esistenza di una comunità politica. Il "comune" si radica sulla possibilità della distanza riguardosa, nella reciprocità del rispetto. In tal senso, precisa Han, se si perde la dimensione del privato non può esistere la sfera pubblica:

Il rispetto costituisce il fondamento della sfera pubblica. Dove esso viene meno, quest'ultima si corrompe. La decadenza della sfera pubblica e la crescente mancanza di rispetto si determinano a vicenda. La sfera pubblica presuppone, tra le altre cose, che si distolga rispettosamente lo sguardo privato: il prendere le distanze è costitutivo dello spazio pubblico. (Ibid.)

E torna alla critica dell'oggi, della convivenza nell'era del *digital turn*, evidenziando come il punto di caduta del rispetto sia tanto nel riguardo nei confronti dell'intimità di ognuno, quanto nel pudore che protegge il privato, che però l'assenza di distanza non consente:

Oggi, al contrario, domina una totale assenza di distanza, nella quale l'intimità è messa in mostra e il privato diventa pubblico. Senza distanza (*Abstand*) non è possibile alcun pudore (*Anstand*). (Ibid.)

Abstand e *Anstand*. Han usa l'assonanza nella lingua tedesca tra i due termini, per evidenziare il nesso stretto tra distanza e pudore e, incardinandolo così alla nozione del rispetto per se stesso e per l'altro da sé, porta il pudore alla dimensione del "vivere in comune", dunque del diritto.

Come avremo modo di vedere a breve, la nozione di pudore non è una novità nel pensiero giuridico. Per il momento, tuttavia, vale la pena soffermarsi ancora sulle pagine del filosofo coreano e tedesco, sebbene a voler far lavorare tutte le suggestioni che emergono anche soltanto da queste prime affermazioni avremmo così tante questioni da impegnare uno spazio che va ben oltre l'economia riservata al presente contributo.

Dai temi connessi alla critica della società occidentale come "società dello spettacolo" – modello imperante del mondo globalizzato e burocratizzato, preconizzato da Debord – fino a quelli legati al rispetto dell'altro e dunque alla responsabilità per l'altro, quale unica possibilità di esistenza della sfera pubblica fondata su una convivenza civica autentica, Han ci impone di ripensare alle grandi questioni che investono la riflessione sulla società in generale e il tema della comunità politica in particolare: della *vita in comune* che il diritto è chiamato a regolare.

Non che vi sia in ciò qualcosa di particolarmente originale, eppure il taglio che dà questo autore è esemplificativo di un orizzonte di pensiero divenuto imprescindibile, imponendo alla nostra riflessione di osservare ogni problema alla luce delle trasformazioni dettate dalla trasposizione della vita umana nel digitale, che soprattutto dopo l'esperienza della pandemia da Covid-19 e dell'incrementarsi della nostra esistenza virtuale sono divenute del tutto evidenti. Poiché è rispetto a questo nuovo modo di stare al mondo che la nostra attenzione per la cultura umanistica (e per il diritto che è parte di essa) deve essere innanzi tutto allertata e sollecitata. Non è più sufficiente, infatti, arrivare a ragionare sul diritto da una prospettiva critica, o di rispondere al richiamo antiformalistico della "*call to context*" per restituire la giuridicità alla dimensione del diritto vivente. È importante fare i conti anche con il fatto che più o meno inavvertitamente è cambiato il nostro modo di

pensare, di essere, e di conseguenza di costruire il mondo della vita. C'è da chiedersi, in altre parole, fino in fondo *come* e *quanto* apparteniamo alla categoria dello "homo digitalis"; vale a dire: *se* siamo consapevoli del profondo cambiamento che la trasformazione digitale ha provocato non soltanto nelle nostre abitudini, ma nella nostra stessa natura di animali culturali provvisti di abilità tecniche. E come tutto questo stia incidendo sul nostro modo di *fare il mondo*.

Per Han, siamo tutti più o meno ascrivibili a questa nuova categoria dell'umano: uomini la cui vita reale è grandemente condizionata da quella virtuale, con le gravissime conseguenze che la cosa comporta in termini di distorsione nell'apprendimento dell'esperienza. Sono molti infatti i fraintendimenti che condizionano la rappresentazione che lo "homo digitalis" costruisce di sé e della propria esistenza.

Quello più clamoroso, che più direttamente si ricollega al tema che ci interessa, è l'essere (l'umano) un individuo caratterizzato dalla singolarità che, pur vivendo sostanzialmente isolato, si percepisce come facente parte di una comunità: un individuo senza capacità di ascolto e dialogo, perché inesperto di relazioni complesse con altri esseri umani, che tuttavia matura di se stesso l'immagine del cittadino, dell'attore politico, per via della partecipazione ai *social* che gli consentono di intervenire su qualunque questione "condividendo" le proprie idee, apponendo *like* ed *emoji*; un uomo ancorato all'identità, che costantemente insegue l'affermazione del proprio io lavorando alla rimodulazione della propria nominalità mediatica, senza rendersi conto di confondere la ricerca con la costruzione di se stesso, né di combinare identità dettate dalle profilazioni più ricorrenti nella vita di massa *on-life*; un individuo che si percepisce come un uomo libero, con eguale accesso al mondo di chiunque altro, perché potenzialmente può ottenere informazioni su tutto, ma che non si accorge che la trasparenza, spesa nella vulgata come dispositivo di uguaglianza e libertà, funziona di fatto come una sorta di "panottico digitale" alimentato dalla pratica di protocollare qualunque gesto della vita, divenendo lo strumento di un controllo diffuso.

Con una sintesi, potremmo dire che, segregandosi autonomamente e in piena libertà, lo "homo digitalis" è un individuo che siede da solo davanti al display, controllato da remoto: un uomo che non ha un accesso autentico a se stesso perché non conosce l'alterità, non contempla la distanza e quindi la reale esistenza dell'Altro con il quale intessere una relazione, e dunque non può essere parte di una comunità, se non in maniera fittizia.

La distanza, d'altronde, è una dimensione incomprensibile nello spazio e nel tempo del medium digitale. Nell'"ambiente" digitale pubblico e privato si sono mescolati – il pubblico si intromette nel privato (lavoro e comunicazione istituzionale sono presenti a qualunque ora in qualunque luogo... ricevibili su qualunque dispositivo); e il privato si traduce nel pubblico, lasciando cannibalizzare l'intimità e la privacy, inseguendo la necessità di esistere, e di esistere secondo le regole comunicative della rete (brevità, velocità, toni accesi...). Né la si può concepire in un tempo declinato "al presente" – scandito dall'immediata connessione di tutto con tutto; caratterizzato dall'urgenza di qualcosa che abbiamo costantemente visualizzato su uno schermo – che non consente la distanza temporale necessaria per lasciar depositare i pensieri e ri-pensare, non contemplando, in definitiva, l'attesa che l'Altro (altro pensiero, altro essere umano, altro naturale) provoca e necessariamente richiede.

A dare ragione ad Han, quanto più decliniamo la nostra vita nelle forme che ci offre il digitale tanto più perdiamo il NOI. Piuttosto che unirci come comunità intorno a valori

o interessi comuni rischiamo di trasformarci in uno “sciame” di individui isolati, lasciando al posto del NOI soltanto un assembramento “per lo più virtuale” di IO.

Su questa linea di orizzonte deprivata dell’alterità, dove la vita in comune – scomparso il pudore – cede il proprio spazio alle *communities* e il tempo è un *presente continuo*, non c’è futuro. Scrive Han: il “futuro” come tempo del politico scomparire (2015: 32).

2. Distanze, ovvero l’irriducibile dell’alterità

La domanda che ci interessa porre qui è: “quale apporto può dare il recupero della nozione di pudore per la comprensione del fondamento del diritto?”

Preliminarmente è necessario chiarire cosa debba intendersi per pudore. Del tutto diverso dalla reazione al giudizio negativo (anche auto-inflitto) che caratterizza la vergogna, il pudore è una forma di riserbo tramite cui un individuo protegge la propria intimità, imponendo all’altro con il quale si relaziona di usargli riguardo. Dal lato opposto di chi manifesta il proprio riserbo, se vi è un altro pudico, la reazione è quella del ritegno, ovvero la capacità di riconoscere e rispettare il ritirarsi della persona con la quale ci si sta relazionando autolimitandosi.

Con altre parole, potremmo dire che il pudore è il sentimento che per eccellenza vive della distanza in una relazione, e che è la distanza a dare forma in concreto alla difesa dell’uno dall’oggettivizzazione, dall’appropriazione che l’altro mette in atto, anche inconsapevolmente, quando non è in grado di tenere in conto l’irriducibile dell’alterità che si fa presente nell’incontro.

Ciò che è importante comprendere è che: il pudore è distanza che consente la relazione.

Il pudore consente dunque il rapporto che si instaura tra due “altri”: due che hanno messo in chiaro (-oscuro) l’irriducibile dell’alterità; due che scelgono il rischio dell’esposizione all’altro che è davanti, potenzialmente sconosciuto, forse nemico. Stare in questa realtà richiede di scommettere sulla fiducia che riposa sulla capacità di ognuno della relazione di limitare se stesso nei confronti dell’altro. In tal senso il pudore è condizione pre-giuridica per eccellenza, perché infonde il rispetto reciproco essenziale alla fiducia nella relazione, ed è il sentimento più vicino alla capacità di comprendere la dimensione del limite.

La capacità di stare nella distanza e di provare pudore è ciò che nella società contemporanea sta scomparendo a detrimento della cosa pubblica afferma Han, e ciò che più ci preoccupa in questa sede è lo smarrimento, con la possibilità di esistenza della comunità politica, anche della comprensione del senso e della funzione più intima del diritto.

Quanto più specificatamente al nesso tra pudore e diritto, prima che in Vico, il quale sostiene che il pudore consiste nella libertà dell’uomo di frenare se stesso – nozione in cui Capograssi coglie parte della giuridicità del pensiero vichiano, lo si trova in Platone nel *Protagora* in cui si racconta della storia di Prometeo ed Epimeteo.

In quella storia, preso atto che l’essere umano non ha la capacità di legarsi agli altri uomini in modo duraturo, e dunque rischia comunque la propria sopravvivenza, anche se ha ricevuto la tecnica e il fuoco rubati da Prometeo ad Atena ed Efesto, Zeus fa distribuire da Ermete a ogni uomo i doni di *aidos* e *dike*, perché – nella traduzione di Francesco Adorno – “fungano da principi ordinatori di città e legami produttori di amicizia” (Pr. 322c). Si tratta di doni obbligati: doni che ognuno deve coltivare in sé stesso, pena la morte.

“Sia messo a morte, come peste della città, chi non sappia avere in sé *aidos* e *dike*!”
(Pr. 322d)

Aidos – il pudore, come preconditione della amicizia che precede la fiducia, qui è già nozione giuridica e politica. E non a caso viene associato a *dike*, considerato che Platone, nel contesto del dialogo sulla formazione politica del cittadino, potrebbe volersi riferire non tanto alla pratica dei tribunali cittadini attivi nell’Atene del IV secolo a.C., ma alla nozione più originaria di *dike*, ovvero quella che rimanda a una nozione di giustizia come “cura del legame” – “cura riguardosa” – se vogliamo seguire un filo di ragionamento che si rifà all’interpretazione che Heidegger offre del termine *adikia*, traducendo il *Detto di Anassimandro* nei suoi *Sentieri interrotti* (Mittica 2022).

Tale nozione di giustizia, infatti, rimanderebbe a un lasciare che l’accordo tra due sia: e che sia l’accordo trovato nella distanza, nello spazio vitale cioè di una relazione che vive del mantenimento rispettoso dell’alterità dei due.

L’endiadi *dike-aidos* rinvierebbe, pertanto, al pudore come a quel sentimento di fiducia che nasce dal rispetto reciproco e per questo consente la “cura-riguardosa” della relazione con l’altro.

Completarebbe la giuridicità della nozione di *aidos*, l’intuizione di Vico di cui dicevamo. Il pudore è capacità di porsi dei limiti nei confronti dell’altro da sé, che rende l’uomo diverso da tutti gli altri animali proprio per la capacità di condividere con altri la propria esistenza.

Per questo il pudore può essere accostato al diritto. Perché è concezione del limite: è un sentimento che consente di abitare la distanza nella relazione con un altro. Perché corrisponde a riuscire a stare nella terzietà: *a fare propria la dimensione del limite che è coesenziale al diritto*.

Perché, si sa, il diritto è nella sua assenza l’arte di dare forma al limite.

Da questo punto di vista, allora, una nozione come quella di pudore può diventare una specie di grimaldello (uno dei tanti possibili, chiaramente) sia per recuperare la presenza a se stessi e all’altro da sé, con ciò che comporta in termini di riconoscimento della distanza e dunque della capacità di vivere il “comune”, cioè di stare in quella terzietà che il diritto e la giustizia incarnano nel loro senso più originario; sia – e qui entra in gioco Diritto e letteratura e Law and Humanities – per non smettere di valorizzare la cultura umanistica, anche in termini di resistenza dell’umano nella società del digitale, poiché è soprattutto in queste forme della cultura – in cui la tecnica è anche *virtus* poetica (se accettiamo la nozione aristotelica di *techne*) – in cui nozioni come quella di pudore continuano a essere conservate e riproposte, aprendo ulteriori dimensioni di comprensione della sensibilità umana in grado di intervenire fruttuosamente nel gioco della condivisione della vita.

Ecco, dunque, che un racconto come *Casa d'altri*, di Silvio d’Arzo, diventa di grandissimo interesse.

3. Compassione

Il racconto non è molto noto, ma poco dopo la sua pubblicazione, postuma, nel 1954, Montale ne scrive in un intervento sul *Corriere della Sera* come di “un racconto perfetto”.

Quanto all’autore, sia sufficiente una breve nota biografica per sottolineare che si tratta di un giovane che conosce probabilmente molto bene il sentimento del pudore. Silvio D’Arzo è, infatti, uno dei vari pseudonimi dietro cui si cela Ezio Comparoni, nato

a Reggio Emilia nel 1920, da padre ignoto e già per questo – possiamo presumere – segnato dal disagio, considerata la cultura dell'epoca. Silvio, o dovremmo finalmente chiamarlo Ezio, è un ragazzo di condizioni modeste, che deve aver avuto una grande dignità verso se stesso se riesce – conseguendo prima la maturità classica da privatista, poi la laurea in lettere presso l'Università di Bologna – a intraprendere con successo l'ambito mestiere di scrittore. Nella scelta di pubblicare senza uscire mai allo scoperto, leggiamo appunto anche il ritirarsi, lo stare a distanza e al contempo la comprensione profonda del rispetto, che caratterizza il sentimento dei suoi personaggi. Se non fosse giunta per lui una morte fin troppo precoce, quando a 32 anni si ammala di leucemia, forse avremmo potuto raccogliere da questa grande sensibilità ulteriori tesori.

Casa d'altri è la storia dell'incontro tra una vecchia donna e un vecchio prete.

È il racconto di due esistenze diverse, ma accomunate dalla scontentezza e dalla stanchezza del vivere che si traducono, per il prete, nella perdita di senso nella propria missione, e per la vecchia nel desiderio di porre fine alla propria vita.

Il contesto è quello di una campagna dura, fredda e desolata, che entrambi percepiscono, per l'appunto, come “casa d'altri” e non soltanto perché non sono nati nel piccolo paese in cui si svolge la vicenda. Il fatto è che tutti e due si sentono di non appartenere più al mondo degli altri, di quelli disposti a “tirare avanti”.

Da una distanza che non viene meno in nessun momento del racconto, la comunanza è inscritta sin nel loro carattere. Il prete e la vecchia si somigliano: selvatici, circospetti, solitari, sfidanti. Entrambi non amano le parole. Più volte nel racconto si legge che le parole fanno loro “vergogna”. Eppure, proprio in questa distanza, tramite un confronto difficile, frammentato, resistente, nelle poche occasioni in cui la diffidenza viene momentaneamente messa da parte, si fa spazio il dialogo che conduce al rispetto.

Così torna a trovare senso il legame sociale: in questo permanere della differenza e della distanza, dove, più della comprensione, è la prossimità che il pudore ha generato, come vedremo, a disporre l'animo alla compassione.

Basta un breve passaggio per restituire l'atmosfera del racconto. *Quale vita?* si chiede la vecchia:

— Io ho una capra che porto sempre con me. E la mia vita è quella che fa lei: tale e quale.

Stavo per dire qualcosa. Ma lei fece segno di no. Che aspettassi.

[...]

— Una vita da capra, e nient'altro. Solo che lei... Quanto può stare al mondo una capra?

— Sei o sette anni o giù di lì — dissi io, preso così alla sprovvista — Sempre che sia delle nostre.

— Ecco. Sei o sette e poi basta. [...] Io ne ho sessantatré quest'inverno.

Tacque. E si volse a guardare giù a valle. E il paese e tutti gli altri paesi, nel buio o visibili sotto la luna.

— No. Questa qui non è casa mia. Questa qui è casa d'altri. Io lo so. E per me è solo come starci a dozzina.

Tutto nella narrazione è teso a mostrare la crescita di una fiducia reciproca che consenta di dire “quello che non si può dire”, ovvero la decisione di togliersi la vita.

— E io pensavo che adesso un piacere Dio potrebbe anche farmelo, perché io non gli ho mai chiesto niente. Non l'ho mai disturbato neanche tanto così, in sessantatré

anni a momenti. E non l'ho mai avuta con lui: mai una volta. [...] Un piacere potrebbe anche farmelo, ecco.

[...] adesso era proprio commossa. E io continuavo a guardarla: e aspettavo: e non dicevo parola.

— Per questo sono venuta da voi, quella sera, a domandarvi se anche da voi, voi di chiesa, qualche volta non si bada alla regola: e la storia del matrimonio era solo un'astuzia. E per tutta la notte mi ci son vergognata.

— Questo, sì. Questo l'ho capito subito [...].

— Però, un po' vi siete arrabbiato.

[...] Ma per capire, l'ho capito, vi dico: e vi ho anche richiamata, per questo.

— Sì, davanti al sagrato, lo so. [...] Ma quello che c'era dentro la lettera voi non potete capirlo. Voi e neanche "gli altri" [...] : non mi direte di sì per tutto l'oro del mondo.

— *Non dite questo, Zelinda* — dissi io in altro tono, mentre il freddo mi pigliava alla schiena e alla testa. E intanto mi sentivo pungere il naso, come se qualcuno mi strappasse i capelli — *Questo non dovete dirlo mai e mai*. E adesso, avanti.

— C'è che voi risponderete di no, insisté lei molto più debolmente, e cominciava a capire che anche lei mi voleva dir tutto, liberarsi di tutto, [...].

Io tacevo, però: io continuavo a tacere, e sentivo che ormai avrebbe detto ogni cosa.

— Allora volete sapere quello che c'era scritto là sopra? — mi chiese.

Mi limitai a far di sì colla testa.

— Va bene — decise — E io ve lo dico anche. Ma allora voi vi voltate da un'altra parte e non mi guardate più in faccia.

Ed io feci anche questo. V'assicuro che mi voltai verso il muro, come quando qualcuno si sveste. E neppure un secondo mi passò per la testa che un tale, vedendoci, avrebbe potuto anche riderci sopra. A ogni modo, affar suo. (D'Arzo 2002: 100-101)

È chiaro che siamo davanti alla storia di una caduta. Ma qui ciò che più colpisce è come lavora il pudore. Sia da una parte che dall'altra, siamo davanti a due esseri umani che hanno consapevolezza e dignità di sé, e per questo pretendono e ottengono rispetto l'uno dall'altra – in una distanza che non si colma. E anzi è proprio in questa distanza che il legame trova il proprio radicamento, perché si incardina non sull'identità ma sull'alterità.

Il prete e la vecchia sono due stranieri "a casa d'altri" che si incontrano, si *comprendono* e si *com-patiscono*. Tutti e due si accollano il turbamento dell'altro, anche se non si parleranno mai più, in una distanza che li separa e allo stesso tempo li unisce, che non può essere colmata a parole: dove nel rispetto del limite c'è comunque un NOI.

La vecchia compatisce il prete che non potrà farle cambiare idea, e il prete, compatendola a sua volta, lascia che la scelta della vecchia sia, rispettando la sua volontà, che diventa per lui il limite che non deve superare. Ciò che è sorprendente è che ne divenga addirittura il custode. Anche dopo che sarà morta, infatti, il prete non interverrà nella giostra delle parole sulla possibile causa del decesso. Lascerà impegnare per la vecchia un tumulo nel cimitero consacrato, uno di quelli riservati ai buoni cristiani, "gli altri".

La compassione è qui. Comprendere questa intensità in un legame che si fa fiducia e a suo modo cura e responsabilità per l'altro è la lezione che può provenire al giurista dalla letteratura.

Chiudo con alcune battute tratte delle ultime pagine del racconto:

Per tre mesi ero andato ogni sera al canale: e ogni sera me l'ero trovata laggiù coi suoi stracci. La sua capra frugava qua e là. Io mi fermavo lì sopra l'argine, sempre

come per caso, e mai più di un minuto o di due. Appena il tempo che la vecchia si risolvesse a degnarsi di me. E poi via, ancora indietro, in parrocchia. Mai una volta, in tre mesi, che m'abbia fatto il più piccolo segno o abbia alzato anche solo la testa. Lei "c'era" ancora: ecco tutto: e io dall'argine vedevo che c'era: ed il resto non voleva dire niente. E tutti e due sapevamo benissimo che non ci saremmo parlati mai più: neanche più salutati incontrandoci: ma anche questo era meno che niente. [...]. Un'assurda vecchia: un assurdo prete: tutta un'assurda storia da un soldo. (D'Arzo 2002: 123)

Riferimenti bibliografici

- D'Arzo, Silvio 2002. *Casa d'altri* (1952), a cura di Paolo Briganti e Andrea Briganti. Parma: Diabasis
- Han, Byung-Chul, 2015. *Nello sciame. Visioni del digitale* (2013), Milano: Nottetempo.
- Mittica, M. Paola, 2022. *Il pensiero che sente. Pratiche di Law and Humanities*. Torino: Giappichelli.
- Platone. *Protagora*. Traduzione di Francesco Adorno 2022⁶. Roma-Bari: Laterza.

Affabulazioni e disvelamento dell'ordine (giuridico) delle cose

Storie esemplari ed istruttive nelle *Intercenali* di Leon Battista Alberti, tra letteratura e diritto

Giovanni Rossi*

Abstract:

[*Exemplary and instructive stories in Leon Battista Alberti's Intercenals, between literature and law*] Leon Battista Alberti in the *Intercenales* makes original and creative use of the Aesopic model and proposes, between the serious and the facetious, stories that contain a political moral and offer the reader some reflections on the rules for running the state. The narration of the vicissitudes of a variegated bestiary, anthropomorphic in its passions and weaknesses, offers us a penetrating glimpse into the internal dynamics of the *civitas*, the use of power and the mechanisms that determine the succession of political regimes. In this context, laws must remain unchanged, to ensure the preservation of tradition against the temptation to innovate without criteria and with often disastrous results. Thus, some principles of a philosophical matrix emerge from Alberti's histories, ready to be translated into positive laws, in the conviction that law can give order and stability to the restless and conflicting becoming of social relations, with a view to achieving the common good of the *res publica*.

Key words: Leon Battista Alberti – *Intercenales* – Aesop – Political rules – Juridical order

1. Il modello di Esopo e le *Intercenali* albertiane

Ricorrendo liberamente ed in modo originalmente creativo al modello esopico (Marsh 2000 e 2003), Leon Battista Alberti, intellettuale umanista di cultura enciclopedica ma anche giurista di formazione bolognese (Rossi 1999, 2000, 2005, 2007), propone tra serio e faceto storie dalle quali è facile estrapolare una morale “civile”, offrendo al lettore alcune riflessioni tutt'altro che estemporanee o superficiali sulle regole che sovrintendono alla civile convivenza. La narrazione delle vicende di un variegato bestiario, sin troppo antropomorfo nelle sue passioni e debolezze, ci offre uno sguardo obliquo e penetrante sulle dinamiche interne alle comunità politiche, sull'uso e l'abuso del potere così come sui meccanismi che determinano l'avvicinarsi dei regimi politici, oltre che sul ruolo che le leggi possono svolgere nel garantire un saggio equilibrio fra tradizione ed innovazione. Nel modulo narrativo delle storie che vedono protagonisti animali e cose Alberti travasa

* Professore ordinario di Storia del diritto medievale e moderno presso l'Università di Verona, Dipartimento di Scienze giuridiche – giovanni.rossi@univr.it. L'articolo si inserisce nelle attività di ricerca dell'Associazione culturale *Ius in fabula*, costituita presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Verona allo scopo di promuovere l'approfondimento e la diffusione degli studi di *Law and Humanities*.

dunque in forma giocosamente seria, sotto forma di ammonizione filosofica travestita da fittizio *exemplum* storico, non pochi contenuti tipici delle opere maggiori, dal *Teogenio* al *De iciarchia* ai *Libri della famiglia*, proponendo la ricostruzione di un'articolata grammatica dei rapporti sociali e politici entro la città, che unisce sapienza degli Antichi e sagace osservazione del mondo contemporaneo. Emerge così un tessuto di principi e regole di matrice filosofica pronto per essere tradotto in leggi positive, confidando nella capacità del diritto di dare ordine e stabilità all'inquieto e conflittuale divenire dei rapporti sociali, in vista del raggiungimento del bene comune della *civitas* e dei suoi membri, entro l'orizzonte di un "umanesimo civile" (in realtà ben più disincantato e nutrito di scetticismo nell'intrinseca bontà umana rispetto alla rappresentazione offertane dal Baron) che è insieme valore da difendere ed obiettivo da realizzare.

In verità, la concezione albertiana dell'uomo, considerato *uti singulus* e soprattutto osservato quale titolare di rapporti e legami di varia natura entro il consesso umano, membro della società civile e parte integrante di molteplici comunità, così come si ricava dall'insieme delle opere dell'umanista, appare, a dir poco, dissonante, certamente non adagiata su una visione ottimisticamente positiva (Garin 1972 e 1974). La ragione, il buon senso, la capacità di tenere a freno gli istinti tipica dell'essere umano nella sua versione migliore (e forse ideale) gli offre la possibilità di convivere creando rapporti duraturi e non improntati soltanto al puro egoismo, accettando limiti al soddisfacimento del proprio interesse, nella consapevolezza dell'importanza di tutelare e valorizzare legami stabili tra gli uomini, all'insegna del perseguimento di finalità condivise, in un contesto valoriale che mette in risalto l'idea della difesa del bene comune. La *familia*, la *civitas* sono gli ambiti nei quali l'uomo trova modo di dare piena espressione alla sua natura di animale intrinsecamente sociale, superando una visione atomistica miope che mirando al tornaconto personale e al piacere individuale finisce per inaridire le fonti stesse della più vera umanità, negando in ultimo il raggiungimento non effimero del fine agognato. I *Libri della famiglia*, il *De re aedificatoria*, le sue opere più grandi, nonché il tardo *De iciarchia*, sono gli scritti che meglio esprimono e danno sostanza a questa impostazione, che è facile e plausibile riconnettere al filone del c.d. "umanesimo civile fiorentino" (sul dibattito in merito, Hankins 2000; Scott Baker-Maxson 2015), incarnato al meglio da autori quali Coluccio Salutati e Leonardo Bruni ovvero (ad un livello più didascalico) Matteo Palmieri. Infatti la storiografia più risalente ha privilegiato tale interpretazione del pensiero albertiano (Baron 1988), fornendone però una lettura unidimensionale ed aproblematica, certo riduttiva ed alla fine fuorviante, perché incapace di tenere in debito conto altre opere dell'Alberti, quali il *Momus*, non meno importanti e significative, che per il tono e i contenuti ci mostrano l'altra faccia della sua riflessione etico-politica, improntata ad un realismo venato di scetticismo e di pessimismo sui vizi e i difetti ineliminabili della natura umana.

Nonostante la concezione negativa e quasi disperata della società umana che traspare dal *Momus*, nonostante l'intonazione pessimista di molte pagine del *Theogenius*, nonostante un certo scetticismo di fondo sulla bella favola della bontà e razionalità naturali degli uomini (come sostenuto in Garin 1974; Cardini 1990; *contra* Grayson 1957), come si legge in non poche *Intercenali*, resta il fatto che l'Alberti non riesce a pensare all'uomo se non in una dimensione relazionale. Egli si cimenta pertanto in un reiterato sforzo di analisi dei molteplici possibili rapporti intersoggettivi, nella convinzione di poter giungere soltanto per tale via alla comprensione piena della natura umana, vuoi che l'individuo sia posto al centro di una rete di legami amicali, vuoi che si collochi entro il

cerchio protettivo della *familia*, vuoi che si qualifichi come membro attivo della *civitas*, secondo uno schema articolato ripreso direttamente da Aristotele.

Alla luce di ciò, assume un significato particolare il riferimento a questi stessi temi, declinato in forme e toni notevolmente diversi, che troviamo nei racconti delle *Intervenali* (Alberti 2022; Rossi 2007: 106-121), non di rado dedicati a storie esemplari nelle quali si osservano comunità politiche alle prese con improvvisi tentativi di mutamento delle tradizionali regole della convivenza civile, destinati invariabilmente a mettere in moto processi degenerativi esiziali per l'intera società, con conseguenze negative facilmente prevedibili ma in concreto inevitabili, per l'incapacità di singoli e gruppi di resistere al fatale richiamo della sperimentazione di nuove esperienze, in quanto tali desiderabili a dispetto di qualsiasi prudenza e contro ogni evidenza.

Assistiamo in tal modo, da una prospettiva rovesciata rispetto a quella adottata nelle opere maggiori, alla involuzione – talora sino alla distruzione – di comunità che, accecate nelle loro varie componenti e nel loro insieme dalla ricerca di vantaggi apparenti ed effimeri, vanno incontro alla propria rovina per l'applicazione errata e controproducente dei meccanismi che presiedono ai rapporti civili e politici, identificata di solito da Alberti con un immotivato desiderio di cambiamento. Nella cornice di questo schema ricorrente, viene offerto alla riflessione del lettore lo spettacolo inquietante delle conseguenze negative dell'abbandono della tradizione, dove il ripudio delle regole validate dal tempo e tradotte in consuetudini condivise si rivela sempre dannoso e produce effetti talora irrimediabili, che mettono in crisi la solidità della compagine politica e la stabilità delle sue istituzioni, spesso ben al di là delle intenzioni degli sprovveduti innovatori.

Per accrescere il valore paradigmatico ed esemplare delle istruttive storie narrate, l'umanista ricorre allo sperimentato genere degli apologhi con protagonisti animali parlanti, in tutto e per tutto antropomorfizzati, impiegati con l'intento di rendere più godibile ed allettante il racconto ed insieme per stemperare le asprezze dei contenuti politicamente sensibili. In un mondo in cui uccelli, pesci, rane e scimmie (ma anche oggetti inanimati come le pietre) parlano, pensano e agiscono come uomini, mimando i comportamenti dei magistrati cittadini e riproducendo le sperimentate dinamiche della dialettica politica, incontriamo in verità le stesse passioni, i medesimi vizi, gli identici comportamenti partigiani e imprevedenti che ricorrono nelle città reali. Tuttavia, l'apparenza della favola consente all'autore di godere di una maggiore libertà espressiva e contenutistica, quasi a rivendicare con tale cornice fantastica di collocarsi in uno spazio franco – esente dalle costrizioni di ciò che è opportuno dire o tacere (Marsh 1998; Acocella 2007) – nel quale descrivere senza veli e abbellimenti d'occasione i meccanismi che conducono a riforme legislative perlopiù inopportune e nefaste, di solito varate per ambizione o avidità dei promotori ed insipienza dei più, che approvano senza capire e seguono la voce più suadente, non la più saggia, resi schiavi dalle irresistibili sirene di ciò che è nuovo.

2. Elogio della tradizione ed ostilità al mutamento: la ricetta albertiana per salvaguardare le istituzioni della *civitas*

Il cambiamento (legislativo e, per tale via, istituzionale) nella concezione albertiana non è mai, salvo casi rarissimi ed eccezionali, sinonimo di miglioramento, ma sempre di pericoloso abbandono di una posizione di equilibrio, della cui bontà è garante la storia, per inseguire un nuovo assetto d'interessi e una redistribuzione del potere che non può

che produrre nell'immediato instabilità e conflitti, senza garanzia nel lungo periodo di reali vantaggi per l'intera comunità. La concretezza di Alberti emerge, per contrasto con l'apparente levità del tono e la depurazione delle storie narrate da elementi che richiamino troppo da vicino l'attualità politica, dalla sottolineatura costante del ruolo essenziale delle leggi nella costruzione dell'edificio sociale: le norme che sanciscono le regole di comportamento cui tutti debbono ubbidire e disegnano il sistema istituzionale della *civitas* sono elementi fondamentali per configurare la fisionomia della comunità politica e garantirne il buon funzionamento e il rispetto di principi di giustizia, nel perseguimento del bene comune e, dunque, la stabilità nel tempo. In tal senso, è indispensabile che tali norme siano antiche ed immutate nel lungo periodo, non inficiate nella loro autorevolezza dal tentativo d'inseguire la mutevolezza d'interessi particolari contingenti ed effimeri, in modo da garantire la loro bontà e l'oggettiva rispondenza ai bisogni della collettività, ed insieme perché tutti riconoscano loro questi caratteri. Al contrario del sentire comune del popolo, che spera irrazionalmente di ricavare da novità politiche e rivolgimenti istituzionali – quali che siano – un miglioramento della propria condizione, il filosofo e lo storico sanno bene che leggi cambiate troppo spesso sono il sintomo sicuro di un malessere sociale ma difficilmente ne rappresentano la cura efficace, determinando instabilità e incertezza del diritto positivo e producendo infine una perdita di autorità della legge stessa, ridotta a strumento di lotta politica e a provvedimento partigiano per tutelare interessi di parte invece che elevata a deposito di regole giuste e degne per questo di essere osservate da tutti (una concezione simile si trovava già affermata nella *Politica* aristotelica: *Pol.* II 8, 1269a 15-24).

Quanto maggiore è il ruolo della legge per la salvaguardia dei diritti di tutti, in virtù del fatto che attinge ad un patrimonio condiviso di valori tradotto in norme che positivizzano il senso diffuso di equità adattandolo alle varie situazioni concrete, tanto maggiore traspare la diffidenza e lo scetticismo per le riforme, spesso improvvisate, che intaccano convinzioni e prassi consolidate e ridisegnano arbitrariamente la geografia delle istituzioni; promettendo l'adozione di regole nuove e quindi migliori si mette in discussione la bontà di quelle tradizionali e, per ciò stesso, di tutte le leggi, desacralizzate e riportate alla riduttiva dimensione della quotidiana contrattazione politica. Ogni riforma proposta, ogni miglioramento promesso incrinano l'idea stessa che esista una legge giusta, se tutte sono sempre criticabili ed emendabili.

Per sfiducia nella carica positiva dei cambiamenti, non meno che per consapevolezza del danno arrecato all'autorità della legge, Alberti sposa appieno una posizione misoncista, di disincantata presa di distanza da fughe in avanti alla ricerca di ordinamenti giuridici e politici perfetti destinati fatalmente a svanire come miraggi, lasciandosi dietro le macerie delle istituzioni inutilmente abbattute: il diritto, le leggi, le istituzioni non possono essere migliori degli uomini che li creano e se ne servono e il nostro umanista sa (o ritiene di sapere) che gli uomini hanno difetti e debolezze ineliminabili; per questo, anche le leggi e le istituzioni che esse disegnano e proteggono non possono esser perfette, né ha senso metterle in crisi per inseguire inafferrabili chimere.

L'intero tema della legge quale strumento per disegnare società giuste ed armonicamente organizzate si scontra *in primis*, in Alberti, con una desolante certezza, affiorante in più luoghi nelle sue opere, che è quella di vivere in un mondo privo di giustizia. La sua scomparsa è testimoniata dal solerte Argo al termine di una infruttuosa ricerca, di cui si narra nell'intercenale *Discordia*; la dea Giustizia non si trova in nessun luogo:

ARGOS. Nulla a me uspiam gens, dum deam ipsam perquiro, indagando, pervestigando, sciscitando percunctandoque, pretermissa est. Postremo hanc sub his montibus quam vides pulcherrimam urbem adivi, quod eam arbitrabar lautissimis et ornatissimis sedibus delectari. At deam nusquam minus. Quin vero ne mortalium quidem homo uspiam est, qui se illam vidisse audeat affirmare; preterquam quod, apud Evandri sedes, pauci admodum deliri senes ab avis suis dudum quantum a proavis audisse fabulabantur: sua quadam sane ampla et pervetusta, sed admodum diruta atque deserta in urbe, Iustitiam ipsam diversari solitam comminiscuntur (Alberti *Discordia*: 98, §§ 2-4).

Sicuramente non ve n'è traccia a Firenze e non si trova più neanche a Roma, dove si favoleggia che una volta dimorasse (spunto polemico che pare richiamare il ricordo ormai sbiadito del diritto dell'antica Roma ed adombrare insieme una frecciata contro i costumi della curia papale). In verità, gli uomini hanno della giustizia soltanto un vago ricordo, come di una lontana leggenda, ma nessuno può dire di averla vista: una chimera, un'illusione generosa e benefica ma impalpabile, su cui non è possibile fare affidamento. Al suo posto, trionfante nella sua potenza formidabile ed irresistibile signoreggia il mondo la Discordia, che vince e rompe tutti i legami e sovverte tutte le regole. La sconsolata lapidaria conclusione cui giungono Mercurio ed Argo è inevitabile: «MERCURIUS. [...] hic inter mortales [...] minime adesse Iustitiam deam. [...] ARGOS. Iustitiam nusquam esse dicito» (Alberti *Discordia*: 100, §§ 20-21). Tale assenza radicale della giustizia nella storia umana si collega alla scomparsa della Verità, messa in fuga dalla derisione di dei e uomini ed ormai introvabile, sostituita per volere di Giove stesso dalla dea *Opinio* con il compito di presiedere al governo delle cose umane (Alberti *Opinio*: 492).

L'unica certezza e l'unica salvezza (per il singolo, per la famiglia, per la *civitas*) pare riposare nel rispetto della tradizione, non soltanto sul piano etico e dei costumi, ma anche e soprattutto su quello sociale e nel campo strettamente normativo: la struttura complessa e stratificata di una società e gli assetti istituzionali che ne sono l'espressione fedele devono essere conservati, perché configurano un ordine in quanto tale apprezzabile in sé, a cui può sostituirsi soltanto il caos e l'anarchia. Il cambiamento risulta così sempre infallibilmente sinonimo di rottura irrimediabile di un assetto ordinato che – a posteriori, quando ormai è perduto per sempre – si rivela positivo e degno di essere salvaguardato, poiché garantisce comunque la *quies*, la *tranquillitas*, la *pax* dei cittadini, beni sommi e fragilissimi che stanno a cuore ad Alberti più di ogni altro. Inoltre, in tale schema l'introduzione di novità è sempre dettata da ambizioni poco nobili ovvero da calcoli politici tanto egoistici quanto miopi e sconsiderati e sfocia sovente nella rovina comune: ogni velleità d'introdurre novità nel quadro politico si rivela come un pericolo per la sopravvivenza stessa delle istituzioni.

Una riprova della giustezza di tali convinzioni Alberti la ricava dalla storia recente, con la (fallita) congiura guidata da Stefano Porcari per detronizzare papa Niccolò V e prendere il potere nell'Urbe: un uomo dalle doti non comuni si trasforma in un sedizioso capopopolo a causa della smodata ambizione che produce una «cupiditas rerum novarum» (Alberti 2010: 1266) pernicioso per la *civitas*, macchiandosi di gravissimi crimini e sfruttando la propria abilità oratoria per indurre il popolo a seguirlo nella rivolta armata contro il pontefice.

Una dimostrazione di tale assunto si ricava dalla lettura di una serie di *Intercenali*, univoche sul punto. Ricordiamo il racconto *Templum*, che descrive il comportamento ottuso ed autolesionistico delle pietre delle fondamenta del tempio – significativamente situato in Toscana, terra di spiriti indocili ed inclini per lunga consuetudine ad un

atteggiamento libero ed insofferente di regole e vincoli che sconfinava nell'anarchia, come si legge in un passo (V, 20) del *De commodis litterarum atque incommodis* (Alberti 1976: 104-105): tali pietre, «inepta quadam rerum novarum cupiditate ducti» (Alberti *Templum*: 306, § 3), insoddisfatte della loro condizione, cercando di dare la scalata a quelle sovrastanti, determinano scioccamente il crollo dell'edificio, finendo la loro ingloriosa ascesa sociale impiegate come materiale di risulta, buono solo per farne calce o per pavimentare la cloaca. La morale, vero e proprio manifesto di conservatorismo politico e sociale (Martelli 2000), non si fa attendere; le persone sagge devono conoscere e riconoscere il proprio ruolo nella compagine sociale ed accettare l'ordine avvalorato dalla tradizione, anche se svantaggioso per loro e al limite iniquo, piuttosto che promuovere cambiamenti capaci di precipitare nella rovina l'intera società, senza alcun loro vantaggio:

Atque inter deplorandum admonere singulos non desinebant: insanire illum qui nolit eum sese esse qui sit, prudentisque officium profecto fore quemcumque sors dederit locum non odisse; ac veterem quidem consuetudinem, etsi incommodam et iniquam, potius ferendam quam novis institutis ipsum te atque alios in grave aliquod damnum ultimumque fortassis malum precipitem dandum (Alberti *Templum*: 306 e 308, §§ 15-16).

Non diversamente leggiamo anche con riguardo alla vicenda narrata nell'intercenale *Lapides*, dove allo stesso modo lo «studium rerum novarum» impedisce agli sconsiderati sassi di «per otium et quietem consenesce in libertate», perdendo senza alcuna contropartita l'ancoraggio rassicurante ai costumi inveterati ed alla tradizione (Alberti *Lapides*: 106, § 6).

3. *Exempla* istruttivi tra finzione letteraria e riflessione sui modelli politico-giuridici per la guida dello Stato

Ancor più esplicito, sin dall'enunciazione dell'*argumentum*, il tema sviluppato in *Lacus* (Stolf 2002), con la ferma condanna di ogni tentativo di introdurre *res novas* che alterino l'assetto costituzionale della *res publica* inficiando l'autorità delle antiche consuetudini, degne di rispetto e conferma in quanto tali, a prescindere dai loro contenuti, buoni a priori perché antichi ed effettivamente invariati in pratiche politiche e di governo conseguenti: «Idcirco ornandi sui gratia res novas in re publica non querendas, sed ferendas patrie priscas consuetudines, utcumque ille sint» (Alberti *Intercenales. Argumenta libri decimi. Lacus*: 288, § 23). Nella stessa direzione di mantenimento dello *status quo*, espressione di avveduto conservatorismo politico, va anche una delle raccomandazioni al principe inserita nel 'testamento politico' offerto da Momo a Giove: «Rebus novandis abstinebit, nisi multa necessitas ad servandam imperii dignitatem cogat aut certissima spes praestetur ad augendam gloriam» (Alberti 1986: 288).

La *fabula* narrata da Alberti, per sua stessa ammissione, non vuole soltanto riuscire letterariamente godibile, specialmente per lo sfoggio di sopraffina tecnica retorica offerto dagli oratori dei pesciolini intenti ad irretire la lontra inducendola a tenere il comportamento desiderato e ad attaccare il serpente, ma mira ad ammaestrare i lettori su alcune basilari verità inerenti alla migliore conduzione dello stato: «Si quid ego hac fabula conscripsi quo ad voluptatem legentis accesserit, gaudeo; certe, ni fallor, pleraque adduxi que ad rem publicam moderandam accommodantur» (Alberti *Lacus*: 326, § 113). Le

vicende descritte, infatti, mostrano quanto sia pericoloso introdurre novità nell'ordinamento ed abrogare le vecchie regole, da tutti conosciute ed applicate anzitutto in virtù di tale loro vetustà, per sostituirle con nuove leggi. Per quanto adottate in modo formalmente legittimo ed in linea teorica buone e condivisibili nel merito, le innovazioni normative indeboliscono oggettivamente la tenuta delle istituzioni, aprendo una falla nel necessario comune sentimento della forza vincolante delle leggi. Il naturale (e pernicioso) desiderio di novità insito nell'uomo, manifestandosi nella veste di riforme politico-istituzionali attuate per mezzo di nuove leggi, avvia un processo a catena che si rivela ben presto inarrestabile, in cui prendono il sopravvento i caratteri dell'animo umano più nocivi per la civile convivenza: l'ambizione, l'avidità, l'invidia, lo spirito di sopraffazione e di vendetta, che diventano esiziali per la *res publica* ove contagino il popolo intero, cessando di essere vizi di privati cittadini e determinando le scelte politiche di fondo della comunità. Così, nel sereno microcosmo dei pesciolini e delle rane, dove regna la libertà e sono assenti le discordie intestine, si insinua il disegno di politici ambiziosi e imprevidenti volto a mutare le cose mediante interventi d'improvvida 'ingegneria costituzionale':

Denique reliqua omnis vite degende ratio illis erat huiusmodi, ut ad iocos et festivitatem comitatemque addi amplius nihil posset. Summa imprimis libertas, maximum ocium, nulle discordie domestice, nulle cum finitimis aut exteris contentiones, nulle invidie, nulle inter cives suspitiones, incredibilis animorum et voluntatum publicis privatisque in rebus consensus. Que res cum ita essent, seu communi fato rerum humanarum, quo nihil perenne aut stabile esse apud mortales licet, seu innata quadam in plerisque immodestia, ut nihil minus queant quam secundam et prosperam fortunam ferre moderate, evenit ut curiosi aliqui et nominis percupidi oratores pisciculi, ut dignum aliquid in re publica fecisse viderentur, hanc legem rogarent: «LEX: Litus omne lacusque supremas partes rane habento; infimas regiones pisciculi tenento (Alberti *Lacus*: 308, §§ 3-6).

La rottura dell'equilibrio garantito dal rispetto (acritico) della tradizione innesca un 'effetto valanga' di fatto ingestibile da parte degli stessi innovatori, destinato nella visione pessimistica di Alberti a determinare la perdita di ciò in cui egli identifica il bene sommo della convivenza umana e la stessa ragion d'essere della comunità politica: la pace sociale, la libertà, la sicurezza personale e dei propri beni, prodotto di istituzioni giuste e di governanti equi nell'applicazione delle leggi e presupposto per la prosperità economica dei singoli e della intera *civitas*; ciò si ricava costantemente nell'opera di Alberti, nel *De iure* come nei *Libri della famiglia*, nel *De ierarchia* come nella stessa intercenale *Lacus*: «Plebem enim in ocio et quiete vitam degere oportet, qua civitas leta et civium frequentia celeberrima reddatur»; di conseguenza, l'ottimo principe è colui che si dimostra: «[...] et pius et iustus et pacis tranquillitatisque atque ocii cupidissimus [...]» (Alberti *Lacus*: 320, §§ 80 e 83). Le conseguenze negative sono inevitabili, a cominciare dalla perdita della concordia tra i cittadini, mentre è proprio la *concordia civium* a fornire il presupposto per un organismo politico sano e ben funzionante – infatti, i vecchi saggi, inizialmente inascoltati, pongono come preconditione del loro intervento in soccorso dei pesciolini tiranneggiati dalla lontra il superamento delle divisioni interne (cfr. Alberti *Lacus*: 314, §§ 46-49) – con il formarsi di due partiti, a favore e contro le innovazioni; i primi invocheranno il rispetto della legge, paventando il sovvertimento dell'ordine costituito a causa di quanti contestano di dovere obbedienza alle nuove norme, mentre i secondi saranno pronti a tacciare i novatori di tirannia camuffata da legalismo di comodo ed identificheranno la difesa della libertà delle istituzioni nel ripristino della tradizione giuridico-politica (cfr. Alberti *Lacus*:

310, §§ 17-18). In verità, la salute della *civitas* dipende da un concorso di fattori, identificati tanto nei «maiorum instituta» quanto nelle «sacrosancti imperii leges» (Alberti *Lacus*: 318, § 68): chi detiene il potere deve aver cura di non porre in contrasto questi due elementi su cui riposa la garanzia del buon governo e tantomeno di deprezzarli agli occhi del popolo. Alberti sa bene, d'altra parte, che tutte le precauzioni e le contromisure adottabili da parte di reggitori dello stato saggi e avveduti possono soltanto rimandare il verificarsi dell'inevitabile, cioè dell'abbandono dei vecchi istituti, per puro gusto del cambiamento, con l'alto prezzo che ne consegue in termini d'instabilità politica e d'insicurezza della vita di ciascuno:

[...] item evenit ut fit: nam institutum adeo sanctum, adeo optimum in re publica nullum introducitur, quod ipsum <non> aut legibus novis abrogetur, aut veluti fastidio quodam ab insolenti et rerum novarum cupida multitudo pessundatum negligatur (Alberti *Lacus*: 308 e 310, §§ 10-11).

Un ultimo insegnamento ricavabile da questa intercenale concerne l'importanza riconnessa dall'autore all'oratoria politica, strumento straordinariamente efficace per convincere il popolo della bontà delle scelte da adottare e quindi estremamente pericoloso ove se ne servano capipopolo e mestatori, dato che non è difficile in tal modo manipolare la plebe, che si dimostra di solito incapace di scegliere per il meglio; del resto, nel racconto anche i due potenti e crudeli tiranni, la lontra ed il serpente, subiscono il potere della parola e cadono nella trappola orchestrata per loro da parte di sudditi inermi ma rivelatisi abili politici e sopraffini oratori.

Anche nell'intercenale *Bubo* l'impiego dell'oratoria deliberativa assume una funzione decisiva: chiamati a decidere sull'approvazione di una legge che avrebbe introdotto un'importante riforma costituzionale nella loro comunità, gli uccelli assistono interessati ad un duello tra due opposte concezioni sociali, perorate dal gufo filosofo e dall'aristocratica anatra. Interessante notare come, sul piano delle affermazioni di principio, entrambi sposino posizioni assennate e ripetano alcuni dei capisaldi della concezione albertiana della legge e dell'esercizio del potere. Difficile, infatti, non concordare con l'appello all'amicizia ed all'aiuto reciproco espresso dal gufo, con il suo invito alla liberalità e soprattutto con l'elogio della legge e dell'ordine che essa introduce e mantiene, in tal modo rendendo possibile la convivenza e tenendo a freno i malintenzionati, così come l'universo intero si regge su una legge di natura che gli permette di continuare ad esistere:

Sed esse quidem ad eam rem opus imprimis lege qua improbi et contumaces coherceantur, probis vero bene vivendi ratio et modus prestetur. Dehinc multa de vi legis percommode disseruit ac primum illud commune apud eos qui de hisce rebus disputant, retulit: orbem terrarum et que in orbe sunt omnia quam rectissime ipsa nature lege agi, contraque neque publicum neque privatum inveniri quippiam quod sine lege possit diutius persistere. Itaque legem prorsus esse necessariam affirmabat [...] Probis profecto legem esse gratissimam (Alberti *Bubo*: 290, §§ 3-6).

Altrettanto condivisibile, tuttavia, il forte richiamo dell'anatra al rispetto di valori quali la libertà e l'operosità ed ancor più, nell'ottica albertiana, il rifiuto delle innovazioni e la salvaguardia della tradizione onde evitare di consegnare lo stato ai sediziosi senza colpo ferire, subendo un illecito rivolgimento istituzionale introdotto fraudolentemente ma in apparenza nel rispetto delle regole:

Tum contra vituperandos esse asseruit eos qui maiorum optimorum et prudentissimorum disciplinam aspernarentur. Quo quidem in genere arguebat esse eum, qui non contentus moribus et institutis patriis novas et inusitatas vivendi fraudes afferret. Hanc nimirum tritam patere viam seditiosis et captiosis omnibus ad novas et capitales res constituendas ut, quod armis et vi perficere sibi in animum induxerunt, id legis adminiculo et imperitorum suffragio adorianur (Alberti *Bubo*: 292, §§ 23-25).

Inoltre, ritroviamo nel discorso del rappresentante del partito aristocratico la concezione cara ad Alberti della stretta connessione tra garanzia della libertà politica e tutela delle proprietà dei privati, mediante la repressione dei reati contro il patrimonio ma anche evitando di aggredire i beni dei cittadini con l'imposizione di nuovi tributi e l'inasprimento del prelievo fiscale (la fonte autorevole che Alberti può invocare sul punto è Cicerone (Cicéron 1970-1974), secondo cui rientra nel contenuto più tipico della giustizia, subito dopo il divieto di recare nocumento a terzi, il rispetto della proprietà privata come affermato nel *De officiis*, II 21, 73, nonché I 7, 20-21):

Atqui liberis quidem populis leges tantum probandas affirmavit, que suum cuique servent raptorumque iniurias prohibeant; eas tum demum leges penitus abolendas, si adsint, que liberis tuis rem sudore et periculis partam, tibi libertatem a diis elargitam, universis vero industriam bene degende vite magistrum eripiant (Alberti *Bubo*: 294, § 30).

Si tratta di un tema ricorrente nel pensiero di Battista, che percorre tutta la sua opera, dal *De iure*, dove assume coloriture più tecniche, fino al *De iurarchia* (Alberti 1966: specie nel lib. III, p. 261, rr. 15-21), dove si lega ancora una volta al motivo della contrarietà a nuove leggi, in linea di principio perniciose ed in concreto sovente promulgate proprio nell'intento di ricavare maggiori entrate aggravando i tributi a carico dei cittadini, passando per i *Libri della famiglia*, dove nel III libro dedicato all'economica si manifesta sotto forma dell'assillante preoccupazione per la conservazione della *masserizia*, a tutela delle sorti della casata.

4. Il ruolo delle leggi per dare stabilità e ordine alla *res publica*

La consapevolezza del ruolo del diritto e della legge quale strumento ineliminabile di disciplinamento sociale, per il mantenimento della pace e di una ordinata convivenza, sostanza dunque in modo non episodico la riflessione albertiana sulle condizioni e le forme del vivere associato. La posta in gioco è il tentativo di comprendere i meccanismi che sovrintendono ai rapporti sociali, di individuare le leggi di natura sul cui modello esemplare le leggi umane, posto che il rimando alla natura quale auspicabile fonte del diritto (Rossi 1999) ed insieme quale ottimo modello ispiratore di un assetto politico stabile e giusto è una costante del pensiero albertiano (Paoli 1995), di penetrare la psicologia degli individui e delle masse per trarne regole che consentano di governare in maniera razionale, mirando ad una pace che può essere garantita in modo duraturo soltanto dal rispetto sincero e non di facciata della giustizia. Per questo l'attenzione al diritto si rivolge all'enucleazione della sua essenza, che poco ha a che fare con le capziose elucubrazioni tecniche dei giurisperiti e che si colloca alle fondamenta di ogni possibile discorso politico, per garantire alla *civitas* uno sviluppo pacifico ed armonico.

In tale prospettiva le leggi non sono il fine, ma costituiscono soltanto il mezzo (pur se necessario) per raggiungere l'obiettivo della *libertas* e della *tranquillitas civium*; il reale rispetto della legge attiene al tema, basilare per la vita stessa di ogni comunità politica, dell'inveramento della giustizia sostanziale e postula nel principe il possesso di qualità prettamente 'filosofiche' quali l'*humanitas* e la *benignitas*, non di una dottrina tecnico-giuridica raffinata ma non connotata eticamente:

Nam cum ea quidem est felix civitas, quam optime leges ac prefinita moderataque imperia regunt, tum multo felicissima civitas est ea, in qua humanitas, facilitas benignitasque principum, siquid forte in legibus ipsis severitatis adsit, moderetur (Alberti *Lacus*: 316, § 59).

In verità, non esistono leggi assolutamente giuste né sistemi costituzionali perfetti, perché la loro bontà dipende sempre in ultima analisi dalla rettitudine e dalla capacità degli uomini chiamati ad usare quelle norme e a dare corpo e vita a quelle istituzioni. Ne fornisce una riprova l'apologo narrato nell'intercenale *Simie*, nel quale gli animali si industriano di imitare al meglio gli uomini e cercano di fare tesoro degli insegnamenti della migliore scienza politica, instaurando un ordinamento teoricamente perfetto, fondato sul bilanciamento del peso delle diverse classi sociali, sull'adozione di una forma di governo mista, sulla ben ponderata promulgazione delle leggi in assemblea. Eppure, tutto ciò si rivela un gioco inutile e sciocco, perché la qualità intrinseca delle scimmie non consente loro di creare altro che una ridicola e grottesca imitazione della società umana:

Simie dum civitatem constituerunt, plebem delegerunt et senatum; delegerunt et principem, ut omnem gubernandi modum promiscue haberent. Incedebant recte, torvis superciliis, togate et, ni introspectas, homines credas. Quotidie advocabant concilium, rogabantur sententias, admirabantur se extollebantque, ut et ipse se homines arbitarentur [...] Sed quidam vere homo talem civitatem ingressus, re satis cognita ut erat, subridens inquit: «O simie, simie, quam estis ridicule! Ubi primum vobis cum hominibus, quos mentimini, res sit, abrase nates indicabunt vos simias esse (Alberti *Simie*: 492, §§ 1-3, 5).

Il senso dell'ammonimento è trasparente: perché una società risponda alle attese e renda facile e sicura la vita di tutti, occorre che i suoi membri possiedano le qualità morali necessarie e che il rispetto delle leggi e l'attaccamento alle istituzioni sia reale e non fittizio. Analogamente al fallimento dello stato delle scimmie, fondato su una simulazione che sostituisce la finzione alla realtà, infatti, le istituzioni di qualsivoglia repubblica o principato si dimostreranno inadeguate ed inique se gli uomini chiamati ad incarnarle non saranno realmente osservanti della giustizia; allo stesso modo, le leggi per quanto ben scritte saranno calpestate e non potranno impedire iniquità e vessazioni se ad applicarle saranno magistrati corrotti e giuristi venali. L'auspicio che Alberti può condividere con i suoi lettori, in un estremo tentativo di far credito all'umanità di una nativa bontà troppo spesso smentita dall'esperienza, è che quanti hanno responsabilità di governo possano far proprie le nobili parole del testamento spirituale dell'avo Benedetto Alberti, vittima delle lotte di fazione ed esiliato a Rodi, riportate nell'intercenale *Divitie*:

[...] nihil admodum apud me reliqui esse quod egregie meum censeam, preter conscientiam facinorum meorum atque recordationem quandam rerum quas in vita perpeccatus sum. Itaque posteris meis hanc a me esse relictam hereditatem volo, ut possint profiteri me unum fuisse nostra in urbe civem amantissimum patrie, pacis,

otii libertatisque cupidissimum, bonorum studiosum litterarumque et bonarum artium haudquaquam omnino rudem aut ignarum: qui quidem cum publica summa vigilantia et fide semper tutatus, tum privata mea re in primis nusquam fuerim non contentus. Mea igitur hec meorumque sunt (Alberti *Divitie*: 86, §§ 10-12).

L'amore della patria, della pace, della libertà, la predilezione per i virtuosi, la coltivazione delle arti e delle lettere, l'impegno per la salvaguardia degli interessi comuni senza anteporre mai ad essi quelli privati: questo il comportamento da seguire, l'esempio da imitare; tale il ritratto ideale dell'uomo retto e probo che può far prosperare la *res publica*. Tornati dal fittizio ma istruttivo mondo animale a quello pienamente umano, usciti dall'apologo filosofico per passare alla dimensione storica con la rievocazione dell'esempio civile del proprio avo, Alberti affida la speranza di realizzare una società più felice e più giusta a quel modello virtuoso di cittadino, ormai raro nella sua abnegazione al bene comune ma di cui non si è ancora persa la memoria.

Riferimenti bibliografici

- Acocella M., 2007. *Appunti sulla presenza di Luciano nelle Intercenales*, in *Alberti e la tradizione. Per lo 'smontaggio' dei 'mosaici' albertiani*, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, vol. I, Firenze: Edizioni Polistampa, 81-139.
- Alberti L. B., 1986. *Momo o del principe*, ed. critica e trad. a cura di R. Consolo, Genova: Costa & Nolan.
- , 1976. *De commodis litterarum atque incommotis*, a cura di L. Goggi Carotti, Firenze: Olschki.
- , 2010. *Porcaria coniuratio*, a cura di M. Regoliosi e E. Giannarelli, in Id., *Opere latine*, a cura di R. Cardini, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1263-1282.
- Alberti L. B., 1966. *De iciarchia*, in Id., *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, vol. II, *Rime e trattati morali*, Bari: Laterza, pp. 185-286.
- , 2022. *Intercenales. Editio minor*, a cura di R. Cardini, 2 voll., Firenze: Edizioni Polistampa.
- Aristotele, 1972. *Politica* (trad. it. di R. Laurenti), Roma-Bari: Laterza.
- Baron H., 1988. *Leon Battista Alberti as an Heir and Critic of Florentine Civic Humanism*, in Id., *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, vol. I, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 258-288.
- Cardini R., 1990. *Satira e gerarchia delle arti: dall'Alberti al Landino*, in «*Sapere e/è potere*». *Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna: il caso bolognese a confronto. Atti del 4° Convegno*, vol. I: *Forme e oggetti della disputa delle arti*, a cura di L. Avellini, Bologna: Comune di Bologna – Istituto per la storia di Bologna, 171-196 (nonché in Id., 1990. *Mosaici. Il «nemico» dell'Alberti*, Roma: Bulzoni, 51-66).
- Ciceron, 1970-1974. *Les devoirs*, cur. M. Testard, 2 voll., Paris: Les belles lettres.

- Garin E., 1972. «Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti», *Rinascimento*, s. II, 12, 3-20 (poi in ID., 1975. *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari: Laterza, 161-181).
- , 1974. *Il pensiero di L.B. Alberti nella cultura del Rinascimento*, in *Problemi attuali di scienza e di cultura*. Convegno internazionale indetto nel V centenario di Leon Battista Alberti (Roma-Mantova-Firenze, 25-29 aprile 1972), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 21-41 (poi, con qualche modifica, in ID., *Rinascite e rivoluzioni*, op. cit., 133-160).
- Grayson C., 1957. «The Humanism of Alberti», *Italian Studies*, 12: 37-56 (ora in ID., 1998. *Studi su Leon Battista Alberti*, a cura di P. Claut, Firenze: Olschki, 129-148).
- Hankins J. (ed.), 2000. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsh D., 1998. *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- , 2000. «Alberti, Scala, and Ficino: Aesop in Quattrocento Florence», *Albertiana*, 3: 105-118.
- , 2003. «Aesop and the Humanist Apologue», *Renaissance Studies*, 17: 9-26.
- Martelli M., 2000. *Motivi politici nelle Intercenales di Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris, 10-15 avril 1995*, éd. par F. Furlan *et alii*, vol. I, Paris-Torino: Vrin-Aragno, 477-491.
- Paoli M., 1995. «La mécanique socio-politique dans la pensée de Leon Battista Alberti», *Chroniques italiennes*, 42-43 : 95-124 (poi in ID., 1999. *L'idée de nature chez Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, Champion, 151-181).
- Rossi G., 1999. «Un umanista di fronte al diritto: a proposito del *De iure* di Leon Battista Alberti», *Rivista di Storia del diritto italiano*, 72: 77-154.
- , 2000. «Intorno al *De iure* di Leon Battista Alberti», *Albertiana*, 3: 221-248.
- , 2005. «Lo scaffale giuridico nella biblioteca di Leon Battista Alberti», in *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista. Catalogo della mostra* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 8 ottobre 2005-7 gennaio 2006), a cura di R. Cardini *et alii*, Firenze: Mandragora, 167-176.
- , 2007. «Alberti e la scienza giuridica quattrocentesca: il ripudio di un paradigma culturale», in *Alberti e la cultura del Quattrocento*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 16-17-18 dicembre 2004), a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Firenze: Edizioni Polistampa, 59-121.
- Scott Baker N., Maxson B.J. (eds.), 2015. *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy*, Toronto: CRRS.
- Stolf S., 2002. «Rhétorique et politique dans l'apologue *Lacus* de Leon Battista Alberti», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25 : 385-397.

Sul curioso paradosso di Bernard Mandeville: vizi privati, pubblici benefici

Paola Chiarella*

Abstract:

[*On the curious paradox of Bernard Mandeville: private vices, public benefits*] The fable of the bees by Bernard de Mandeville is a satirical poem in which vice is praised for its function in achieving economic, social, and moral prosperity. The large commercial companies of the modern era are forced to abandon the nostalgic references to the golden age in which simplicity, frugality, and individual virtues contributed to the collective well-being. The proliferation of needs and diffusion of vices guide economic and political action that prefers to observe men as they are rather than as they should be.

Key words: Ethics and Economy – Vices – Virtues – Economic Prosperity – Social Justice

1. Il grande trucco della civiltà: una ricompensa immaginaria

La favola delle api di Bernard Mandeville è un racconto satirico sulla natura delle società complesse e sulle condizioni della loro prosperità economica¹. Pubblicato per la prima volta nel 1705 in “un libretto da sei penny”, desta presto vivaci polemiche per la schiettezza di alcune verità e il timore del loro potere corruttivo². Il titolo originale *L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti* assumerà, nelle successive edizioni (tra il 1714 e il 1729), la versione definitiva de *La favola delle api, ovvero vizi privati, pubblici benefici*³.

La congiunzione esplicativa nel titolo (*ovvero*) è la chiave di lettura del racconto, che risulterà in ogni caso incompreso e sgradito a chi «considera un delitto supporre che [...] il vizio sia necessario» alla prosperità collettiva (Mandeville 2002d: 6). Infatti, le società

* Associate Professor of Philosophy of Law, paola.chiarella@unicz.it.

¹ Bernard Mandeville nasce a Rotterdam nel 1670 da un'importante famiglia di politici e di medici. Studia filosofia e medicina all'università di Leida dove si laurea nel 1691. Trasferitosi a Londra esercita la professione di medico, studiando in particolare la connessione tra le malattie dello stomaco e i disturbi nervosi. Allo stesso tempo svolge un'intensa attività letteraria e nel 1703 traduce in inglese le favole di La Fontaine. Pubblica in seguito poesie burlesche e dialoghi satirici. Muore ad Hackney (Londra) nel 1733.

² Si vedano la “dichiarazione di reato della giuria d'accusa del Middlesex” e una “lettera ingiuriosa” che profilano accuse di irreligiosità e corruzione morale, rispetto alle quali Mandeville si difende in un saggio in appendice (Mandeville 2002a: 277-296). Su Mandeville tra tutti v. Goretti 1958; Hayek 1966:125-141; Cook: 1974; Primer: 1975; Horne: 1978; Goldsmith: 1985; Goldsmith 1987: 225-251; Donati: 2011.

³ L'autore stesso racconta le vicende editoriali e l'esigenza di intervenire nella prefazione a correggere le letture distorte del messaggio soggiacente la narrazione come volta a incoraggiare il vizio (Mandeville 2002d: 3). Dalla ristampa nel 1714 il testo consta di *Note* di approfondimento e del saggio *Ricerca sull'origine della virtù morale*. Nell'edizione citata curata da Tito Magri si trovano anche il *Saggio sulla carità e sulle scuole di carità* e l'*Indagine sulla natura della società*.

grandi e potenti possono prosperare attraverso un'accorta amministrazione politica dei vizi privati (Taranto 1982; Cook 1999: 101-124). È bene che essi siano oggetto di biasimo morale e finanche di sanzione legale, ma in una certa dose non letale è necessario che essi si diffondano se le nazioni intendono “vivere nello splendore”. Il tema classico della virtù privata è, qui, pensato in termini di vantaggi collettivi con la conclusione sorprendente – come si vedrà – di ritenerla innecessaria o addirittura dannosa.

Medico di professione e scrittore per passione, Mandeville esamina con occhio clinico le società commerciali in una stagione in cui in Olanda come in Inghilterra (terra d'origine e di adozione) si moltiplicano gli elementi di novità da cui il bisogno di ulteriori ragioni esplicative della natura e della solidità del legame sociale. Gli agenti tradizionalmente patogeni per il vivere comune si rivelano, al contrario, componenti indispensabili al benessere collettivo, sicché buono e cattivo, giusto e ingiusto assumono un carattere spiccatamente relativo. Ciò che è bene o male nel piccolo, non lo è di riflesso su larga scala. Perciò, l'intervento politico dovrà ispirarsi alla saggezza del discernere la “giusta” dose di iniquità che è bene accettare nell'interesse di tutti.

Rispetto a quelle feudali, le società del suo tempo sono più numerose, prospere e individualiste, tanto da incoraggiare l'autodeterminazione e la libertà d'impresa e avviano, su scala anche mondiale, un sistema economico e commerciale destinato a riformare la visione morale dell'ordine delle cose⁴.

Per Mandeville le vaste dimensioni delle società moderne non permettono un controllo totalmente razionale della cooperazione. Il loro benessere è il risultato di azioni individualmente vantaggiose, ma essenzialmente immorali. È bene perseguire il proprio utile. Su di esso si ha un margine di controllo razionale. Quello collettivo, sebbene, in larga misura sotto la vigilanza del governo attraverso la legislazione, verrà da sé, senza un'agenzia di sorveglianza assoluta che non potrebbe prosperare a lungo. Che i singoli, perciò, si dedichino ai propri vantaggi privati, e dalla chimica dell'interazione egoistica, la società troverà i fattori pubblici di equilibrio e di sviluppo (Rashid 1953: 313-330; Rosenberg 1963: 183-196).

La cura delle “manchevolezze” di cui l'umanità è per “natura colpevole” è, perciò, sconsigliata. È bene accettare senza spirito di giudizio la «bassezza degli ingredienti che tutti insieme compongono la salutare mistura di una società bene ordinata» (Mandeville 2002d: 4). L'*appetitus societatis* nell'individuo è necessariamente condizionato dalle “qualità più vili e odiose” quali talenti necessari a renderlo adatto a vivere in società di grandi dimensioni. Favole e miti sono perciò le narrazioni di una socievolezza che discende dal «desiderio di compagnia, buon carattere, pietà, affidabilità e altre grazie di bell'aspetto». Per Mandeville ciò non è affatto vero (*Ivi*: 3). La società è «il risultato di un lento e graduale processo di assestamento di due tendenze naturali: l'autoconservazione e il desiderio di riconoscimento, che spontaneamente si istituzionalizzano in forme compatibili con la vita associata ed evolvono con il mutare delle dimensioni e delle forme di sistema economico che sostengono le società» (Branchi 2015:69).

È bene, allora, che gli scrittori insegnino agli uomini ciò che realmente sono piuttosto che ciò che dovrebbero essere⁵. In questo anelito di verità si scopre che la

⁴ Sui caratteri della modernità v. Bauman 2011; Chalk 1951: 332-347; T.A. Horne 1978; Costa 2003: 373-490.

⁵ «Una delle ragioni principali per cui così poche persone comprendono se stesse è che la maggior parte degli scrittori insegnano agli uomini sempre quello che dovrebbero essere, e quasi mai turbano le loro teste dicendo loro quello che sono realmente» (Mandeville 2002e: 23).

civilizzazione, che insegna a domare i propri appetiti in vista dell'interesse pubblico, è un indottrinamento di "legislatori e altri saggi" per istituire la società, conferendole quell'esaltazione razionale che serve a legittimarla nobilmente e soprattutto a indurre comportamenti non altrimenti spontanei, senza le lusinghe dell'autocompiacimento per l'onore guadagnato (Heath 1982: 205-226). Con la regia di questo inganno gli uomini più ambiziosi sono in grado di controllare, con più facilità e sicurezza, grandi numeri di individui.

Insegnando, infatti, ad aspirare a un modello razionale di virtù, i comportamenti utili a chi governa, nel plauso generale, sono tanto più incoraggiati. Nello specifico, nell'invenzione di una "ricompensa immaginaria" (Mandeville 2002c: 26) si coglie il grande trucco su cui si regge l'impresa di civilizzare l'umanità.

Essa può dirsi riuscita quando anche il più selvaggio comprende quanto sia controproducente la ricerca incontrollata del piacere. Tanto vale tenere a freno le proprie inclinazioni o quanto meno seguirle con maggiore circospezione per risparmiarsi una gran quantità di fastidi. Così, sotto il velo della civiltà, gli uomini perbene sono animali interessati al proprio tornaconto.

2. La pagliuzza e la trave: uno sguardo limpido sulle condotte umane

Tra i passi più famosi del Vangelo l'ammonizione del Cristo ad astenersi dal giudizio ispira una sobria onestà. C'è chi ha una trave nell'occhio e punta il dito sulle pagliuzze altrui; c'è un altezzoso fariseo che ringrazia Dio di non aver motivo di pentirsi come i peggiori peccatori e pubblicani; ci sono uomini zelanti pronti a lapidare un'adultera, ma poi desistono. C'è poi un gran debitore che è, a sua volta, un creditore spietato. Non spero, però, di essere gradito a Dio chi calcola la santità facendo concessioni sulle proprie debolezze. Questo è il messaggio fondamentale dell'insegnamento per cui senza la circoncisione dei cuori, il rispetto formale della legge è del tutto insufficiente.

Pagliuzze e travi, farisei e peccatori, pietre e adulteri, e molto di più, si rintracciano, con altre parole, nella favola di Mandeville allorché il racconto scopre l'iniquità di chi si avvantaggia della presunzione di onestà⁶. A ben vedere e senza andare per il sottile, nella cerchia degli onesti non se ne salva neppure uno. Ma a differenza del Vangelo, questo non è un problema; basta prendere l'uomo così com'è. La defettibilità morale nella natura di tutti è la regola degli affari mondani. Se, perciò, il cielo non è l'orizzonte della propria destinazione, ma si vuol restare con i piedi per terra, essere viziosi è una qualità ammirevole in quanto condizione del bene comune (Simonazzi 2011: 393-420; Damele 2014: 12).

Quanti saranno capaci di allargare la propria visuale "all'intera catena causale della prosperità", oltre l'anello a portata di naso, potranno perciò «in cento luoghi vedere il bene scaturire e germogliare dal male, nello stesso modo naturale in cui i pulcini escono dalle uova» (Mandeville 2002c: 59).

La trama del racconto è semplice e lineare. Si descrive inizialmente uno stato idilliaco che svanisce per ragioni sorprendentemente diverse da quelle che si è soliti

⁶ Sono ricchissime di esempi le note esplicative. Vi è un pullulare vivace e terribile di moltissime esperienze umane, per lo più degradanti, che esprimono molto bene quanto Mandeville fosse un acuto osservatore e conoscitore della società del proprio tempo. Manca ancora la velocità permessa dagli eccessi della *surmodernità*, ma l'autore è già allora in grado di descrivere il fermento sociale agli albori del capitalismo. Sugli eccessi di tempo, di spazio e di ego, quali caratteristiche della *surmodernità* v. Augé 2018.

riscontrare nella letteratura moralistica. Probità e onestà, che inducono all'austerità morale ed economica, causano la rovina di una società benestante, mentre vere benedizioni sono i delitti, le scorrettezze morali e le inclinazioni perverse dell'animo umano.

La favola segue le sorti di un grande alveare prospero e fiorente in cui lusso e agiatezza, sviluppo delle scienze e dell'industria, leggi ed armi lo rendono un modello ineguagliato di organizzazione economica e politica. Milioni di api si sforzano di appagare "la concupiscenza e la vanità degli altri" con manifatture e servizi che altri milioni consumano con soddisfazione (*Ivi*: 10)⁷. Grazie alla loro solerzia, l'alveare ha raggiunto un equilibrio progressivo di sovrabbondanza di lavoro e continua industriosità.

Benché numerose, la presenza di queste moltitudini non intralcia il benessere generale. Le relazioni di scambio economico, volte a massimizzare il piacere e l'utilità, permettono, infatti, che ciascuno tragga il meglio dalla rispettiva posizione sociale. Tuttavia, oltre alla laboriosità, lo splendore dell'alveare deve moltissimo agli illeciti d'ogni specie e gravità delle "api furfanti" e alle piccole e grandi scorrettezze delle "api perbene" che «a parte il nome [sono] uguali a loro» (*Ibidem*). Infatti, «[t]utti i commerci e le cariche [hanno] qualche trucco, nessuna professione [è] senza inganno» (*Ibidem*).

La presunzione di integrità degli avvocati è vinta dagli imbrogli atti a "suscitare le liti" e a "complicare le controversie"⁸. I magistrati corrotti dal denaro rendono efficiente l'ascia della giustizia soprattutto ai danni dei malviventi "poveri e disperati" per lo più giustiziati per assicurare il "giusto e il grande". I medici assumono un contegno grave e severo per difendere la propria rispettabilità, mentre trascurano i pazienti e l'approfondimento della scienza medica. Tra i religiosi, i più peccatori prosperano, mentre i santi sono "magri e malvestiti". Il valore militare dei soldati non è ricompensato secondo giustizia perché alcuni senza aver mai combattuto godono di una doppia ricompensa e gli invalidi ricevono la metà di quanto gli spetti. I ministri del re distorcono il diritto per "derubare lecitamente" qualche ulteriore gratifica economica, mentre nelle relazioni commerciali qualche inganno si scopre spesso nel vendere una cosa per un'altra o nell'assicurare qualità inesistenti.

Così, in un passaggio cruciale del racconto, dove ci si aspetterebbe un richiamo morale, si legge che «ogni parte era piena di vizio, ma tutto era un paradiso» (*Ivi*: 13). Vizio e virtù "direttamente opposti", nell'aiutarsi a vicenda come "per dispetto" formano insieme un "buon farmaco" (*Ivi*: 70) sicché anche il peggiore dell'intera moltitudine concorre, con la sua dose, a un'opera vantaggiosa. Detto sodalizio, precisa Mandeville, è un insegnamento dell'arte politica, dalla quale la virtù ha appreso "mille trucchi astuti" da impiegare in ogni ambito della vita comunitaria.

Secondo questa lettura non è più possibile distinguere tra buoni e cattivi cittadini e vale a dimostrarlo qualche altro esempio dell'origine del male dall'innocenza: il commercio di beni leciti (quali vino e brandy, malto e gin) favorisce l'ubriachezza, la pudicizia delle fanciulle induce alcune alla prostituzione e l'abilità artigiana di merciai, tappezzieri e sarti incoraggia il lusso e la vanità e fomenta, perciò, la superbia e l'invidia. Così, anche il bene

⁷ Si consideri l'importanza della divisione del lavoro come conseguenza necessaria dell'inclinazione naturale degli uomini al commercio (piuttosto che loro consapevole intenzione) quale fattore che influisce sulla produttività di un sistema economico: (Smith 1995: 66-67).

⁸ La loro "disonesta normalità" si serve di vari espedienti: opposizioni all'accesso ai registri immobiliari perché non si sappia, senza processo, che cosa a taluno appartenga; rinvii di udienze per intascare parcelle supplementari e impiego strumentale delle leggi ("esaminate come fanno gli scassinatori con le case e i negozi per trovare il punto migliore da cui entrare") per patrocinare cause ingiuste.

discende dal male: i ladri e gli scassinatori sono per i fabbri dei benefattori perché muovono a produrre robusti portoni e chiavistelli. I cuochi e le guardie del carcere devono molto ai detenuti più che allo Stato che formalmente li assume. Se poi guardiamo al mercato è bene lodare il ladro che sottraendo all'avaro una somma di denaro la immette nel circuito economico a giovamento complessivo della nazione. Eppure, questo benefattore è impiccato, mentre l'avaro è al sicuro entro la soglia della propria avidità materiale. E, infine, l'invidia, che è molto comune tra i pittori, è l'origine dello splendore dell'arte⁹.

Questi e altri esempi Mandeville ha cura di enumerare nelle note esplicative per dimostrare che anche la «migliore delle virtù può avere bisogno del peggior dei vizi» (*Ivi*: 65; Colman 1972: 125-139; Douglas 2020: 276-295). Le azioni perverse dei singoli si volgono a profitto del benessere generale e della potenza dello stato (Sini 2005:7)¹⁰. Le api, pertanto, non devono essere biasimate, e la corruzione morale, a questo punto, deve essere accettata come ineludibile fattore di prosperità e di progresso. È nella loro natura, come in quella degli uomini, eccellere per vanità personale o in vista di piaceri terreni e sensuali.

3. Se regna la giustizia muore il mondo

Il primato della giustizia sulla sopravvivenza del mondo è la nota visione kantiana dell'ordine dei rapporti internazionali, non meno che sociali tra gli individui. «Il principio morale nell'uomo non si estingue mai» sicché egli è sempre in condizione di discernere la cosa giusta da fare che è indipendente dal benessere e dalla felicità che ne possano derivare (Kant 1995: 208). Un principio morale vanta, infatti, un criterio di ragioni esclusive per la sua attuazione. Per quanto attiene poi alle massime politiche in conformità al “principio di diritto coraggioso” *fiat iustitia pereat mundus*, esse «non devono muovere dall'idea del benessere e della felicità che ogni Stato può attendersi dalla loro esecuzione [...] bensì devono muovere dal concetto puro dell'obbligo giuridico (dal dovere [...]) quali ne possano essere le conseguenze fisiche» (*Ibidem*).

Kant è convinto che il male trovi in sé i germi della propria dissoluzione e, lentamente, farà posto al principio del bene. Perciò può affermare che il «mondo non cadrà affatto perché diminuisce il numero degli uomini malvagi» (*Ibidem*).

Nella favola di Mandeville siamo ben lontani, se non agli antipodi di tale lettura morale. Proprio quando gli uomini si conformano alla legge del dovere, facendo sempre la cosa giusta senza alcun inganno, crolla il mondo di quella medesima società che pur Kant conosce perché la vive. Per il filosofo tedesco il principio del male è chiaramente “pericoloso”, “insito in noi stessi”, «menzognero e nel contempo cavilloso, in quanto si serve della debolezza della natura umana per giustificare qualsiasi trasgressione» (*Ibidem*).

⁹ Si pensi anche soltanto alla rivalità tra Tiziano e Tintoretto nella Venezia del XVI secolo, ma gli esempi potrebbero essere molti altri e in ogni altro campo del sapere.

¹⁰ In tema di onestà si veda il racconto di Italo Calvino, *La pecora nera*. Dal modo di fare dell'uomo onesto «ne nasceva tutto uno scombinamento» (Calvino 1995: 25). Finché tutti praticavano ruberie non c'erano ricchi e poveri. La pecora nera, ovvero l'uomo onesto, interrompe questo equilibrio. Non partecipando al riciclo economico dei furti continui, a catena alcuni divennero più ricchi di altri (quelli la cui casa non era stata svaligiata dall'uomo onesto) e mantennero questo status pagando i più poveri (quelli che a casa dell'uomo onesto non trovavano alcun bene) perché rubassero per loro. Rimanendo a casa, le proprietà dei ricchi non erano mai svaligate e le loro fortune venivano preservate.

Allora la vera politica non può procedere “di un passo” senza aver reso omaggio alla morale (*Ivi*: 209).

Il racconto di Mandeville volge verso un finale disastroso proprio quando le api invocano “a parole” più onestà e maledicono gli imbrogli. «La terra deve sprofondare sotto le sue stesse frodi» esclama chi ha accumulato una fortuna principesca imbrogliando il prossimo (Mandeville 2002c: 15). E allora, Giove, irritato dalle continue lamentele, infonde l'onestà in tutti i cuori e l'intero alveare è mosso da un sentimento di pentimento per cui scompare ogni imbroglio.

Le conseguenze sono rapide quanto disastrose. “In meno di mezz'ora” regna ovunque onestà e probità: si ribassano i prezzi sul mercato, il tribunale diventa inoperoso, le prigioni si svuotano e coloro che si guadagnano da vivere con le lacrime altrui scompaiono dalla circolazione. Dei medici e dei sacerdoti rimangono quelli “davvero” competenti e devoti. In tutto l'alveare, regna la verità, e scompaiono anche la vanità, l'orgoglio, l'avarizia e la concupiscenza.

Raggiunta, perciò, questa condizione celestiale, gli effetti sul commercio sono devastanti. Il paradiso dei cuori è un inferno economico, la disoccupazione è galoppante e la semplicità dei costumi è un ritorno alla naturalità primitiva in cui si regredisce al “crudo delle ghiande”¹¹.

L'onestà, la moderazione, la verecondia, la semplicità dei gusti fanno crollare le attività produttive e il commercio anche straniero. Le grandi compagnie di navigazione (che sono stati gli strumenti della fortuna del secolo d'oro olandese e inglese) dismettono l'attività. Non potendo più svolgere i vecchi disonorevoli mestieri, molte api sono costrette ad andare via. La moltitudine del fiorente stato iniziale è considerevolmente ridimensionata. Le poche api rimaste si impegnano a difendere coraggiosamente quel territorio di virtù dai numerosi attacchi dei nemici e concludono che per sopravvivere è bene rifugiarsi nel cavo di un albero che ha davvero poco da offrire se non la probità.

Il prezzo dell'onestà è, perciò, molto caro e consiste nella regressione a una condizione “naturale” o “primitiva” in cui si fa a meno della sovrabbondanza del commercio e delle attività culturali ivi correlate: «la semplice virtù non può far vivere le nazioni nello splendore» (Mandeville 2002c: 21). La cultura allontana dalla semplicità originaria, che però non significa bontà. L'uomo è stato in passato “naturalmente innocente” perché fondamentalmente ignorante o, come scrive Mandeville, “stupido” (*Ivi*: 137-138)¹².

La civiltà, da questa angolatura realista, non ha un potere corruttivo, come si leggerà nella denuncia di Rousseau nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* in quella scissione incrementale tra cultura e virtù (Rousseau 1997)¹³. Per Mandeville, buono l'uomo non lo è stato mai nella sua interezza, perché, così com'è, tutto d'un pezzo, non può esserlo. Sarebbe allora

¹¹ “Tenersi pronto per le ghiande” sono i versi conclusivi della favola di Mandeville il cui riferimento al frutto della quercia come fonte di sostentamento fa pensare alla distinzione tra “crudo e cotto” che Levi-Strauss tratterà a proposito della cultura (Levi-Strauss 2016).

¹² «Non appena il suo orgoglio trova uno spazio d'azione, e l'invidia, l'avarizia e l'ambizione cominciano a fare presa su di lui, egli viene risvegliato dalla sua innocenza naturale e dalla sua stupidità».

¹³ Le scienze e le arti non sono mezzi di illuminazione, ma di occultamento dell'ingiustizia. Esse stendono ghirlande di fiori sulle catene e la società è dominata dall'apparenza (da velo uniforme e perfido di cortesia). Esse traggono origine dai vizi: l'astronomia dalla superstizione; l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio, dall'adulazione, dalla menzogna; la geometria dall'avarizia; la fisica da una vana curiosità; tutte e la morale stessa dall'orgoglio umano. Quindi la civilizzazione corrompe e, più alto è il livello di civilizzazione, maggiore è la disuguaglianza. Cfr. Colletti 1969: 263-292.

un errore fondamentale «scambiare *cioè che è* per la forma corrotta di una natura umana intesa come sostanzialmente buona»¹⁴.

4. La necessità del male

L'alveare è una società che deve innanzitutto fare i conti con la natura delle sue parti: fuor di metafora, gli uomini sono mossi da sentimenti variegati, che nel bene e nel male, sono costitutivi e perciò insopprimibili. L'umanità sembra essere «il luogo di quell'ambivalenza emotiva che edifica e distrugge, che ama e odia, che vive di solidarietà e di prepotenze, di eserciti e di ospedali, di amicizie e inimicizie; tutte nello stesso tempo e nello stesso luogo» (Resta 2002: 21).

Per civilizzare e ordinare gli uomini in un corpo politico è indispensabile conoscere «perfettamente tutte le loro passioni e gli appetiti, la forza e la debolezza della loro costituzione e comprendere come volgere i loro maggiori difetti a vantaggio pubblico» (Mandeville 2002c: 139)¹⁵. Sono state, perciò, proprio le numerose imperfezioni a determinare la superiorità della specie umana che si è manifestata in forma del tutto eccezionale attraverso la disciplina anche minuta dei suoi sentimenti. I politici, pertanto, devono essere specialisti di queste passioni per dosarle nella giusta misura. La loro abilità in età moderna richiede competenze ben diverse da quelle classiche di un legislatore razionale avvezzo a praticare e ad insegnare la virtù.

L'uomo dello stato selvaggio è per Mandeville un “animale timoroso” (Mandeville 2002c: 137), perché è meno provvisto delle altre creature: la tenerezza della pelle, la forma delle mascelle, la lunghezza dei denti e la grandezza delle unghie non lo rendono un animale predatore. Per natura privo di fame violenta riesce ad appagare i bisogni non dominato dall'ira come nello stato civilizzato. Quando si avvede che col progresso della civiltà e, dunque, con la cooperazione supera lo svantaggio naturale, si ritrova in società in una forma non calcolata o premeditata (Hundert 1994). Diventa, così, socievole proprio vivendo in società.

Questa condizione favorevole, che migliora lentamente e di generazione in generazione secondo stadi evolutivi, moltiplica però i suoi bisogni e desideri e, mosso dall'ira, è spinto all'aggressione e, perciò, all'azione. Poiché le azioni violente lo renderebbero la “creatura più dannosa e pericolosa del mondo”, facendo ancora leva sulle paure, la società civilizzata trova l'antidoto al proprio auto-disfacimento. Le sanzioni legali e il biasimo morale conseguente alla perdita dell'onore limitano la sua l'aggressività che trova sfogo nella laboriosità lavorativa, nella disposizione amichevole e nell'inventiva a cui ciascuno ricorre nella perpetua ricerca della propria soddisfazione. Intossicato dai “fumi della vanità” e in virtù d'essi condizionabile, l'uomo rimane una creatura “sciocca” anche col progresso della civiltà (Mandeville 2002c: 143).

Così, entro la soglia di aggressività ritenuta ammissibile, nello scenario prospettato da Mandeville le relazioni interpersonali sono “civili” e competitive proprio perché egoisticamente sociali (Scribano 1980: 21-46). La ragione non gioca un ruolo correttivo

¹⁴ «[p]oiché essa non è corrotta dalla società commerciale – come, con grande successo, sosterrà Jean-Jacques Rousseau – ma è semplicemente, e da sempre, così come è, l'uso di categorie morali per descriverla porta ad una serie di fraintendimenti la cui avventatezza diventa palese allorché si cerca di mutarla per farla avvicinare ad un ideale innaturale» (Cubeddu 2015: 120).

¹⁵ *Self-love* e *self-liking* sono le due passioni dominanti nella natura umana. Sulle passioni nel racconto di Mandeville v. Carrive 1983, II voll.; Branchi 2015: 55-82.

degli appetiti naturali che possono essere domati solo da passioni più grandi¹⁶. La stessa inclinazione naturale all'ozio e alla pigrizia non si corregge con i precetti o i buoni ragionamenti, ma con passioni "più violente" che possono vincere anche le abitudini più incallite. La ragione è allora intesa, per lo più, come astuzia, *metis* non *logos*.

Prendendo l'uomo così com'è, Mandeville non riesce a trovare nelle millantate qualità umane qualcosa che non sia la "bella copia" di una debolezza, di qualche vizio, di qualche mancanza morale, in sostanza di qualche finzione (Berkovski 2022: 157-178). Le virtù sono simili a grandi vasi cinesi che "fanno bella figura, adornano un camino e si pensa che siano molto utili", ma se guardate «dentro mille di essi, non troverete altro che polvere e ragnatele» (Mandeville 2002c: 111).

Nel *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità* Mandeville è caustico sulla natura di questa virtù che, in sostanza, è una forma travestita di pietà. La vera carità consiste in un amore sincero, offerto puro e integro agli altri, la pietà è invece un sentimento di disagio per le sofferenze altrui da cui ci si vuole liberare. Così, molte azioni si compiono per pietà mentre sono erroneamente considerate caritatevoli: «moltissimi danno del danaro ai mendicanti per la stessa ragione per cui pagano il callista: per poter camminare in pace» (Mandeville 2002f: 176).

E poi ancora, l'inganno e il raggiro contraddistinguono l'educazione sin dall'infanzia per cui, ad esempio, si esagerano le qualità dei fanciulli perché, lusingati dall'adulazione, tendano a comportamenti più virtuosi. Così si lodano i buoni cittadini e gli onesti lavoratori perché si faccia di loro ciò che conviene.

Il punto nevralgico delle riflessioni di Mandeville è "il male" quale principio della socializzazione. Non sono le buone e amabili qualità che rendono l'uomo socievole. Egli non è spinto ad associarsi per amore del prossimo, per un naturale sentimento di fraternità, ma perché l'altro è uno strumento di appagamento dei propri desideri. Tanto più essi si moltiplicano e si moltiplicano anche gli ostacoli per soddisfarli, tanto più si intensificano le relazioni sociali. Infatti, in una condizione di perfetta felicità l'uomo tende all'autosufficienza e di conseguenza a una minore, se non nulla, esigenza di cooperazione.

Le difficoltà e le asperità nel cammino verso la soddisfazione personale e la comodità della vita lo costringono a intervenire del continuo sulla sua vita di relazione e sul mondo delle cose che occorre procurarsi o addirittura inventarsi e creare se non si danno in natura. Egli costruisce artificialmente ciò che la natura ha risparmiato a sue spese. Nel mondo delle cose, degli artifici l'uomo trova la strategia della sopravvivenza e del continuo miglioramento del proprio benessere. Come osserverà Hannah Arendt, l'uomo si ritrova, costretto dalla sua "natura", in una "condizione", diversa, ma a sua volta "umana" di dipendenza dalle cose prodotte: «proprio le cose che devono la loro esistenza solo agli uomini condizionano costantemente i loro artefici» (Arendt 2003:8)¹⁷.

Così sempre nel male è racchiuso il germe della prosperità che, invece, è a sua volta un bene. L'economia di mercato capitalistica, tipica delle società moderne di grandi dimensioni, è qui celebrata come meccanismo produttivo di ricchezza eccezionale rispetto al passato. Il legame sociale ed economico non si regge sulla parentela o su ristretti circuiti territoriali, ma sui rapporti di produzione, scambio e consumo tanto più intensi e continui perché si immettono nel mercato molti più beni e servizi il cui godimento costringe alla relazione.

¹⁶ Sul ruolo delle passioni e della ragione v. Pongiglione 2013.

¹⁷ Delle tre fondamentali attività umane qui la Arendt si riferisce all'*operare*. Le altre due sono l'*attività lavorativa* e l'*agire*.

Persino un evento funesto, una sciagura o altre calamità, che procurano dolori ai singoli, nel grande quadro della società, sono benefici perché attivano un processo di riproduzione, ricostruzione, ripopolamento come compensazione migliorativa dello stato precedente.

5. L'utilità dell'inutile

Nel vortice della società della produzione e del consumo, il benessere collettivo si misura sulla quantità più numerosa di comodità e agi a disposizione di tutti, sebbene non in misura egualitaria. Le api più povere dell'alveare sono comunque più ricche dei ricchi del sistema economico antecedente (Mandeville 2002c: 14; Ríos Espinosa 2002: 111-116) per cui «sta meglio, gode di più agio e di maggiori beni di consumo un umile lavoratore nella società capitalistica che non il signore del rude gelido castello nell'età feudale» (Sini 2005: 9). Se, perciò, chi sta peggio, sta meglio di chi stava bene, il sistema nel suo complesso risulta per Mandeville preferibile con tutti i difetti che emergono dal racconto. Il benessere è diacronicamente molto più distribuito o più “partecipato” rispetto al passato, ma sincronicamente la società mantiene al suo interno delle considerevoli disegualianze tra chi investe grandi capitali e poca fatica in affari di grande guadagno, e chi, invece, è costretto a mestieri duri e faticosi che logorano forza e membra.

L'opulenza di una nazione comporta la corruzione morale o la disgrazia materiale di alcune sue parti e “in particolare la permanente soggezione e ineguaglianza di milioni di «poveri laboriosi», la cui condizione non può essere migliorata (se non limitatamente a pochi individui) senza il crollo dell'intero edificio” (Magri 2002: XI; Landreth 1975: 193-208). Discende, dunque, dal male la necessità della sofferenza di una parte a beneficio dello splendore collettivo. L'efficienza del sistema è indifferente all'equità e ciascuno, nel frodare o ingannare il prossimo, si fa giustizia da sé con il benessere del governo. Il *το καλον* degli antichi quale unità di *pulchrum* e *honestum* non designa qualcosa che sia sinceramente riscontrabile nell'esperienza quotidiana (Mandeville 2002b: 230). Ne discende una visione spiccatamente relativistica poiché non esiste per l'autore un valore intrinseco nelle cose. Tutto può essere buono o cattivo in ragione delle mode, delle abitudini, del gusto e dell'umore degli uomini.

Mandeville ricorre in via di principio allo schema in realtà tradizionale e già presente nei sistemi religiosi e morali: il bisogno di un sacrificio per il conseguimento di un fine superiore. Religiosamente qualcuno deve morire come capro espiatorio e la santità impone rinunce al credente; moralmente col controllo degli istinti l'individuo sacrifica la propria carnalità; biologicamente la continuità delle specie si regge sulla morte delle generazioni che, se immortali e proliferi, esautorerebbero ogni spazio. Dal punto di vista economico, per Mandeville, è “bene che alcuni muoiano per la nazione” o si mantengano in uno stato di sfruttamento e ignoranza¹⁸. Le pene private di alcuni cittadini sono un pubblico sacrificio.

¹⁸ Questa frase si riscontra nei Vangeli con riferimento alla morte del Cristo quale bene non solo spirituale, ma sociale: «Voi non capite nulla, e non riflettete come torni a vostro vantaggio che un uomo solo muoia per il popolo e non perisca tutta la nazione», Giovanni 11: 49-50. Ma si ritrova anche in (Mandeville 2002f: 199): «Una grande nazione non può essere felice senza un gran numero di persone che lavorino o vivano nel modo che ho descritto; leggi sagge devono quindi occuparsi di questa gente e provvedere che non scarseggino mai con la stessa cura con cui si dovrebbe prevenire la scarsità di derrate».

Ebbene, questa brutale conclusione che si desume dalla favola viene attenuata dallo stesso autore nella *Difesa del libro* dalle ingiurie ricevute. Si tratterebbe, scrive Mandeville, di un libro di «moralità severa ed elevata, che contiene un criterio rigoroso della virtù, una pietra di paragone infallibile per distinguere la virtù reale da quella simulata» (Mandeville 2002a: 291). Dunque, la favola procura del bene anche all'uomo buono o religioso perché nel leggere i così tanti esempi è impossibile non ritrovarsi in qualche aneddoto narrato e perciò non fare ammenda delle proprie debolezze. È anche vero, poi, che indagare le «reali cause non implica cattive intenzioni, e non comporta nessuna propensione a fare del male» (*Ivi*: 293).

Poiché la confessata intenzione dell'autore è quella di procurare un po' di divertimento al lettore, non si vuol qui smorzare quel proposito con qualche monito serio per il lettore contemporaneo. Peccato, però, che non si possa concludere la favola con la formula di rito: «e vissero *tutti* viziati e contenti». E allora, forse c'è proprio bisogno della religione e della morale perché quanti si sentono vittime di ingiustizia, piuttosto che accettare il mondo così com'è, provino, invece, a migliorarlo senza impoverirlo. In ciò consiste l'utilità dell'inutile.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H., 2003. *Vita Activa. La condizione umana* [1958], Milano: Bompiani.
- Augé M., 2018. *Nonluoghi*, [ed. orig. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, 1992] Milano: Elèuthera.
- Bauman Z., 2011. *Modernità liquida*, [ed. orig. *Liquid Modernity*, 2000], Roma-Bari: Laterza.
- Berkovski S., 2022. «Mandeville on self-liking, morality and hypocrisy», *Intellectual History Review*, 32, 1, pp. 157-178.
- Branchi A., 2015. *Bernard Mandeville e i costi morali della ricchezza. Arte, politica, onore e natura umana*, in *I castelli di Yale online*, III, 1.
- Calvino I., 1995. *La pecora nera*, in Id., *Prima che tu dica "Pronto"*, Milano: Mondadori.
- Carrive P., 1983. *La Philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Paris: Didier Érudition, II voll.
- Chalk A.F., 1951. «Natural Law and the rise of economic individualism», *Journal of Political Economy*, 54, 4, pp. 332-347.
- Cook H., 1999. «Bernard Mandeville and the Therapy of "The Clever Politician"», *Journal of the History of Ideas*, 60, 1, pp. 101-124.
- Cook R.I., 1974. *Bernard Mandeville*, Twayne, New York.
- Colletti L., 1969. *Mandeville, Rousseau e Smith*, in Id., *Ideologia e società*, Roma-Bari: Laterza.
- Colman J., 1972. «Bernard Mandeville and the Reality of Virtue», *Philosophy*, 47, 180, pp. 125-139.

- Costa P., 2003. *Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra 'antico' e 'moderno'*, in AA.VV., *Ordo Iuris. Storia e forma dell'esperienza giuridica*, Milano: Giuffrè.
- Cubeddu R., 2015. «Considerazioni su Mandeville e sulla scontentezza dell'alveare», *Il Politico*, LXXX, n.1, pp. 115-137.
- Damele G., 2014, «La città delle api», *Il foglio quotidiano*, XIX, 127, p. 12.
- Donati R., 2011. *Le ragioni di un pessimista. Mandeville nella cultura dei lumi*, Pisa: Edizioni ETS.
- Goldsmith M.M., 1985. *Private vices, public benefits. B. Mandeville's social and political thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1987. *Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness*, in A. Pagden (ed.), *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goretti M., 1958. *Il paradosso Mandeville*, Firenze: Le Monier.
- Hayek F.A., 1966. *Dr. Bernard Mandeville. Lecture on a Master Mind*, in *Proceedings of the British Academy*, Vol. LII, pp. 125-141.
- Heath E., 1982. «Mandeville's Bewitching Eengine of Pride», *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2, pp. 205-226.
- Horne T.A., 1978. *The social and political thought of B. Mandeville*, London: Macmillan.
- Horne T.A., 1978. *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, New York: Columbia University Press.
- Hundert E. J., 1994. *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I., 1995. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* [1795], Roma: Editori Riuniti.
- Landreth H., 1975. «The Economic Thought of Bernard Mandeville», *History of Political Economy*, 7, pp. 193-208.
- Levi-Strauss C., 2016. *Il crudo e il cotto* [ed. originale *Le cru et le cuit*, 1964], Milano: Il Saggiatore.
- Magri T., *Introduzione*, in B. Mandeville, *La favola delle api*, [1705], Roma-Bari: Laterza, pp. VI-XXXVIII.
- Mandeville B., 2002a. *Difesa del libro contro le calunnie contenute in una dichiarazione di reato della giuria d'accusa del Middlesex e in una ingiuriosa lettera a Lord C.*, in Id., *La favola delle api* [1705], Roma-Bari: Laterza.
- , 2002b. *Indagine sulla natura della società*, in Id., *La favola delle api*, [1705], Roma-Bari: Laterza.
- , 2002c. *La favola delle api*, [1705], Roma-Bari: Laterza.
- , 2002d. *Prefazione*, a Id., *La favola delle api*, [1705], Roma-Bari: Laterza.
- , 2002e. *Ricerca sull'origine della virtù morale*, in Id., *La favola delle api*, [1705], Roma-Bari: Laterza.
- , 2002f. *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, in B. Mandeville, *La favola delle api*, [1705], Roma-Bari: Laterza.

- Pongiglione F., 2013. *Bernard Mandeville. Tra ragione e passioni*, Roma: Studium.
- Primer I. (ed.), 1975. *Mandeville Studies. New Explorations in the Art and Thought of Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Rashid S., 1953. «Mandeville's Fable: Laissez-faire or Libertinism?», *Eighteenth's Century Studies*, 18, 3, pp. 313-330.
- Resta E., 2002. *Il diritto fraterno*, Roma-Bari: Laterza.
- Ríos Espinosa M.C., 2002. «Fundamentación ética del mercantilismo. Bernard Mandeville: la paradoja del vicio en la sociedad», *Crítica*, 34, 102, pp. 111-116.
- Rosenberg N., 1963. «Mandeville and "Laissez-Faire"», *Journal of the History of Ideas*, 24, 2, pp. 183-196.
- Rousseau J.J., 1997. *Discorso sulle scienze e sulle arti* [ed. orig. *Le Discours sur les sciences et les arts*, 1750], Milano: Bur.
- Scribano M.E., 1980. *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano: Feltrinelli.
- Simonazzi M., 2011. *La società senza morale. Ateismo e religione nel pensiero di Mandeville*, in M. Geuna - G.B. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna: il Mulino.
- Sini C., 2005. *Del vivere bene. Filosofia ed economia*, Milano: Cuem.
- Smith A., 1995. *La Ricchezza delle Nazioni*, [ed. orig. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776], Roma: Grandi Tascabili Economici Newton.
- Taranto D., 1982. *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla «Favola delle api»*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Eliseo Danza.

L'immaginario creativo di un giurista barocco

Gustavo Adolfo Nobile Mattei*

Abstract:

[*Eliseo Danza. The creative imagination of a baroque jurist*] Usually, Law and Literature studies focus on the presence of legal elements in literary invention. In this contribution, we intend to reverse this perspective by taking the literary datum present in the legal work as the object of observation. Before legal positivism technicalised the discipline, jurists did not disdain spicing up their writings with elements taken from theatre, poetry and stories. Eliseo Danza, a famous jurist of viceregal Naples, reflected in his writings the antiquarian and anecdotal taste typical of his era. In *De pugna doctorum*, before distinguishing the *actio de pauperie* from *crimen homicidii*, he dwells on certain legends featuring dragons and basilisks.

Key words: Eliseo Danza – Pauperies – Baroque – Criminal Law

1. Un approccio possibile

Fino a non molto tempo fa, la combinazione tra scienza giuridica ed invenzione letteraria sarebbe sembrata un ossimoro. Le scorie del legicentrismo e della dogmatica impedivano un confronto proficuo con gli *studia humanitatis*; al più, qualche avvocato col vezzo della scrittura avrebbe impugnato la penna per concedersi un momento di fuga dalla professione. Nelle facoltà di giurisprudenza, salvo qualche eccezione, neanche le cattedre di storia o filosofia dedicavano particolare attenzione alla letteratura come fonte o spunto di riflessione.

L'università, oggi, sta vivendo una fase contraddittoria. Da una parte, la pressione per corsi di studio sempre più professionalizzanti, da cui scaturirebbe una preparazione minuziosa ma settoriale e, in definitiva, una nuova identità del giurista. Dall'altra, una diffusa avversione per l'astrattezza e la contestuale riscoperta dell'osmosi tra ordinamento e realtà sociale; ciò comporterebbe l'esigenza di valorizzare la matrice culturale del fenomeno giuridico.

È merito del movimento *Law and Literature* se la distanza con gli studi umanistici è stata parzialmente colmata. Finora, la ricerca si è indirizzata lungo due direttrici principali:

* Ricercatore in Storia del diritto medievale e moderno presso l'Università degli Studi di Verona - gustavoadolfo.nobilemattei@univr.it. L'articolo si inserisce nelle attività di ricerca dell'Associazione culturale *Ius in fabula*, costituita presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Verona allo scopo di promuovere l'approfondimento e la diffusione degli studi di *Law and Humanities*.

la prima ha cercato nella narrativa e nella lirica il riflesso di un determinato modo di percepire l'ordinamento, le istituzioni, i giuristi (*Law in Literature*). La seconda ha insistito sul discorso giuridico come forma di narrazione (*Law as Literature*). Le due impostazioni risultano tuttora maggioritarie e promettenti (Sansone – Mittica 2008).

Questo scritto si propone di esplorare una terza pista, che s'interroghi su quale sia il ruolo della finzione letteraria nell'argomentazione giuridica: la si potrebbe comodamente etichettare *Literature in Law*. Una simile prospettiva potrebbe apparire bizzarra; ma chi ha un po' di confidenza con le fonti del tardo diritto comune sa bene che esse abbondano di citazioni naturalistiche, teologiche, filosofiche, storiche ed anche di tanta letteratura di evasione. È il risultato dell'enciclopedismo rinascimentale che ha fecondato la giurisprudenza tramite l'apporto decisivo dei culti (Maffei 1956; Schmoeckel 2022). Fin dentro al sec. XVIII, nessun lettore si sarebbe scandalizzato di fronte a uno stralcio di novella o a qualche verso incastonato nel bel mezzo di un trattato. Nelle aule dei tribunali, lì dove brillava quel particolare genere letterario che è l'oratoria forense, citazioni dotte e figure retoriche sarebbero risunate stentoree per tutto l'Ottocento (Arato 2016). E questo non solo perché la formazione del giurista presupponeva solide fondamenta umanistiche ma anche perché il positivismo non aveva ancora ingabbiato le discipline nei limiti angusti della specializzazione. Le *bonae litterae* non costituivano la semplice reminiscenza di studi giovanili ma assumevano una funzione chiave nell'articolazione del ragionamento, offrendo sia stile che contenuti esemplari.

In questo senso, il *Law and Literature* non rappresenta una stravagante novità importata da oltreoceano, ma si pone come il recupero di un bagaglio culturale sciaguratamente perduto: quel patrimonio di conoscenze che affina la sensibilità del giurista e ne può fare un intellettuale, prima che un tecnico.

2. Un giurista di provincia

Vittima dell'oblio, il nome di Eliseo Danza, oggi, non evoca ricordi precisi. Eppure, i suoi contemporanei gli hanno tributato attestati di stima non banali. «Doctor Canonum, Legum, et celebris nominis, in hac provincia (...) cuius ingenij fructus propediem habebit publica utilitas» secondo Antonio Raguccio, penitenziere maggiore e poi vicario generale dell'arcidiocesi beneventana (Raguccio 1623: 557-558). «Iureconsultus clarissimus» a detta del collega partenopeo Giovanni Laganario (Rovito 1649: 517). Assurte a fonti autorevoli, le opere del Nostro vengono puntualmente citate dalle generazioni successive e, in particolare, dai criminalisti Angelo Scialoja e Tommaso Briganti. I dizionari biografici di Niccolò Toppi, Francescantonio Soria e Lorenzo Giustiniani gli dedicano voci puntuali. Fuori dai confini del Regno, Ludovico Antonio Muratori si mostra ben informato circa la sua opera maggiore.

Danza è un tipico esponente di quel ceto giuridico che, in età vicereale, assurge a protagonista della vita politica meridionale ridimensionando il ruolo della nobiltà di spada e collaborando all'edificazione di uno stato ben inserito nell'orbita della Monarchia cattolica (Comparato 1974; Rovito 1981). L'approccio di questi legisti è ancorato al bartolismo, ma il ruolo del diritto comune è sempre più marginale: emerge la centralità di un *ius Regni* di cui si valorizzano tanto le origini federiciane quanto i più recenti sviluppi apportati dalle prammatiche e dalla giurisprudenza dei tribunali supremi (Miletti 1998). Del resto, la costruzione che stanno innalzando rientra in pieno nel modello dello stato giurisdizionale (sul quale Mannori 1990). Da Matteo d'Aflitto a Francesco d'Andrea, i

secc. XVI e XVII vedono susseguirsi una schiera di dottori più interessati al foro che alla cattedra, i cui scritti si caratterizzano per un taglio pratico. Frattanto lo sguardo dei togati si volge a ponente: la loro biblioteca si arricchisce di tomi moderni, composti da autori di provenienza spagnola. Accanto a queste linee di tendenza, tuttavia, bisogna registrare sul finire del Cinquecento una maggiore attenzione verso lo *stylus* delle regie udienze. In una terra dove l'importanza degli statuti è stata modesta rispetto all'autonomia di cui avevano goduto i comuni del Settentrione (Calasso 1929), la prassi dei tribunali di provincia s'impone come fonte di particolare rilievo per gli operatori del diritto, interessati ai problemi di maggiore attualità e desiderosi di conoscere gli orientamenti prevalenti.

Nato nel 1584 a Montefusco, cittadina di antiche memorie e capitale del Principato Ultra (Bèniteau 1986; Intorcia 1992), Eliseo Danza esordisce come procuratore nel 1608. Presso la Camera della Sommaria, difende le ragioni della sua comunità, alla quale gli esattori non riconoscono il privilegio della franchigia (Scandone 1964: 177). L'anno seguente, ottiene l'ufficio vitalizio di archiviario della Regia Udienza provinciale: impegno remunerativo che, tuttavia, gli avrebbe causato non pochi fastidi (Ferrante 1992). A questa data ha probabilmente completato i suoi studi napoletani, ma non ha ancora conseguito il titolo. Proclamato dottore *in utroque* nel 1612, si conquista una certa notorietà come *causarum patronus* accreditato presso il foro di Montefusco. Dopo molti anni in terra irpina, dove talvolta appare nelle vesti di giudice feudale, è nominato assessore nella Regia Udienza di Terra di Bari e poi uditore presso l'omologo tribunale di Basilicata (Stanco 2013). Nel 1648 fa ritorno nella Capitale, dove ottiene il ragguardevole incarico di *pauperum advocatus* presso la Magna Curia della Vicaria. È l'apice di una carriera consumata tra gli scranni di corti poste ai margini del Regno. Nel gennaio 1655 Eliseo Danza è morto; la sua esperienza nel foro, protrattasi per quasi cinquant'anni, è confluita in una bibliografia considerevole, che ne testimonia i versatili interessi.

La prima opera data alle stampe reca il titolo, alquanto barocco, di *Considerationes ponderatae et ponderationes consideratae* (1632); è il commento ad una recente prammatica che ha introdotto un esame di *ius Regni* per accedere alle magistrature. Nello stesso anno, viene alla luce anche il *Breve discorso dell'incendio succeduto a' 16 dicembre 1631 nel monte Vesuvio, e luoghi convicini, e terremoti della città di Napoli*: qui, il Nostro si sofferma sulla terribile eruzione che dopo secoli di quiescenza aveva devastato l'area intorno al Vulcano, mietendo migliaia di vittime. Nel 1642 diffonde, in pochi esemplari, la *Cronologia di Montefusco*, una dissertazione storica per difendere la città dalle usurpazioni tramite la trascrizione degli atti che ne fondano le prerogative (Barra 2004: 366-374). L'anno seguente compaiono le *Additiones* alle decisioni di Tommaso Grammatico, che confermano la propensione per la giurisprudenza e l'ottica prevalentemente regnicola del nostro autore. L'ultima pubblicazione di cui abbiamo notizia è il *Tractatus de privilegiis baronum* (1651); esponendo le facoltà e i privilegi connessi al titolo di barone di Montefusco, esso si propone come strumento di utilità generale: feudatari, vassalli e causidici di tutto il Regno vi potranno trovare una guida per districarsi in una materia tanto complessa quanto attuale.

Discorso a parte merita il capolavoro *De pugna doctorum, praelio iudicum et victoria advocatorum*, suddivisa in tre tomi pubblicati rispettivamente nel 1633, 1636 e 1642. Il titolo, secondo il gusto secentesco, non è altro che un *concepto* e rimanda alla natura controversa del *ius*. L'opera, infatti, è finalizzata «ad sedandas scribentium pugnas, conciliandas varias Iudicum Sententias, et amplificandas Caussarum Patronorum Palmas», come specifica il sottotitolo del secondo volume. Pertanto, intende sciogliere i nodi facendo ricorso alle armi più affilate e, in particolare, alle decisioni del Collaterale. Nell'introduzione *Ad*

lectorem, Danza sviluppa ulteriormente il parallelo tra operazioni belliche e controversie legali.

Et quemadmodum in Bello actor, et reus concurrunt bellantes, sic, et in nostro legali (...) Certamen etenim, primo magis animo decernitur, quam corporis viribus. In hoc nostro iuridico desiderantur magis animi dotes, quam corporis fortitudo. In praelio, non consideratur multitudo, sed exercitium et ars, quæ solet præstare victoriam: inter nos attenditur virtus et intellectus, pro victoria causæ. In Praelio, talis conditio est, quod si tibi prodest, adversario nocet et quod eum iuvat, tibi semper officit; in hoc legali quando victoriam quis causæ obtinet, alter detrimentum patitur, et si actor obtinet, reus succumbit (...) in militari certamine, consilium est, militem non produci, nisi eum videas sperare victoriam. In hoc nostro non Bellico sed legali campo, patrocinio quis exponere se non debet, nisi victoriam speret. In eo est utriusque præliantis commune periculum; hic actor, et reus communi periculo se exponere censentur: pugnantes iurare tenentur, propositum esse verum, et iustam fovere causam.

Accanto a queste analogie emergono delle notevoli differenze: «nam in bellico munere devenitur ad manus, et gladios, et tunc ibi Mars atrocissimus est: in nostro legali, non armis præliatur, sed revolutione librorum, pugnant Doctores, certant Iudices nudis verbis, et Advocati victoriam ferunt» (Danza 1641: 2r-3r). Esercizi retorici che, a ben vedere, prendono spunto dal binomio giustiniano *legibus et armis*, spingendolo all'eccesso.

Sfogliando le pagine, dopo una corposa silloge di sonetti scritti dal Nostro o a lui indirizzati, ci si accorge che il *De pugna doctorum* non può definirsi un trattato monografico e, del resto, i diversi argomenti si trovano giustapposti senza alcun disegno sistematico. Bisognerebbe piuttosto parlare di un insieme di trattati eterogenei, che corrispondono ai 115 *tituli* a loro volta suddivisi in diversi *capita*. Fra i 3 tomi non sussiste alcuna differenziazione tematica e gli stessi titoli risultano disposti senza un ordine logico (che, invece, è presente nella partizione interna per capitoli). L'esperienza del togato sembra confluire, in modo alluvionale, in un *mare magnum* tempestoso ed incapace di offrire al lettore una rotta sicura verso l'agognata certezza del diritto. A prima vista, l'obiettivo proclamato nel sottotitolo pare irraggiungibile, dato l'approccio empirico che contraddistingue lo scritto. Ma non è questa l'ottica di Danza e dei suoi contemporanei, che cercano soluzioni nella concretezza del caso e non nell'astrazione del sistema. Il giurista risolve i dubbi e vince la causa sporcandosi le mani coi fatti, e dunque il *De pugna doctorum* intende anzitutto presentare uno spaccato vivido della prassi, lì dove criminali, giudici di provincia e feudatari recitano la loro parte nel teatro del processo. È questo il diritto che palpita nella società del Seicento, un diritto che vive l'apice della prammaticizzazione e che, tuttavia, è capace di dialogare con la miglior dottrina di *ius commune*, attualizzandola.

Per lo storico, questi volumi si rivelano una miniera inesauribile di informazioni perché, nella loro disorganicità, si focalizzano sui problemi più scottanti dell'epoca: forgiudica, procedimento *ad modum belli*, uffici pubblici, crimini sessuali, conflitti di giurisdizione, regime carcerario, corpo del delitto, questioni salariali e guidatico sono solo alcuni dei temi che impegnano il Nostro come avvocato prim'ancora che come scrittore. Ogni riflessione teorica è puntualmente condita con la sapida narrazione di controversie alle quali egli stesso ha preso parte.

Eliseo Danza si presenta come un giurista a tutto tondo, capace di spaziare dal diritto pubblico al privato, senza dimenticare il canonico; ma, sin dall'indice, è evidente che il suo lavoro s'incentra prevalentemente sul penale. E siccome anche nel sec. XVII il

delitto per antonomasia è l'omicidio, con tutte le sue varianti soggettive ed oggettive, scandaglieremo l'orizzonte culturale del Giurista ed il suo modo di argomentare proprio a partire dai primi due capitoli del titolo *De homicidio*.

3. «Homicidæ sunt peiores animalibus»

Eliseo Danza non nutre alcun dubbio: è in atto un'emergenza criminale, gli uomini sono corrotti e con la malizia aumenta, giorno dopo giorno, anche la violenza. *Mala tempora currunt*. Ci si può chiedere se l'allarme lanciato dal Giurista fotografi la realtà di un tempo pericoloso o, piuttosto, costituisca la base retorica per suffragare l'adozione di rimedi più energici da parte delle istituzioni. Di certo, essa riflette una percezione diffusa. «Homicidij crimen est, adeo hodiernis temporis frequens; homines nam nedum furore, sive interesse moti, verum, qualibet alia causa, etiam levi illud committunt, insidiando alios homines, crudeliter mortem inferunt».

Ciò che lascia basiti è proprio la facilità con la quale l'uomo possa scagliarsi contro il proprio simile, agendo in modo più crudele dei bruti: «animalia enim eiusdem generis ad invicem se non lædunt» (Danza 1636: 1). Lo conferma la *Naturalis historia* che, nonostante qualche voce critica, resta un riferimento imprescindibile per penetrare i segreti della natura: «Leonum feritas inter se non dimicat: serpentum morsus non petit serpentes» (Plinio 1582: 89). Seneca, in un dialogo che il neostoicismo annovera tra i classici della filosofia morale, aveva notato che le belve non azzannano la mano che le nutre, mentre la rabbia spinge l'uomo contro il proprio benefattore (Seneca 1573: 243).

Eppure, secondo Ulpiano (D.1.1.10.1), il primo divieto posto dal diritto consisterebbe nell'*alterum non lædere*. E se è vero che «Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit» (D.1.1.1.3), allora questo precetto dovrebbe imporsi indistintamente a tutti gli esseri senzienti. Peraltro, in quanto razionale e capace di discernimento, la specie umana non dovrebbe limitarsi ad un comportamento passivo ma sarebbe altresì chiamata alla cooperazione. Di fondo si coglie l'idea aristotelica di *amicitia*, ma il Nostro preferisce richiamare il collega Giulio Ferretti che, con accento evangelico, aveva riconosciuto l'esistenza di un *debitum charitatis* (Ferretti 1575: 310). L'esperienza tuttavia attesta il contrario, come aveva notato quel criminalista che, dopo aver vestito la cappa di senatore, aveva lasciato Milano per divenire reggente del *Consejo de Italia* (Claro 1589: 28r).

«Animalia non solent nocere animalibus in sua specie, fallit in homine, Plutarcus annuendo dicit, quod homo homini sæpe nocet». Danza evoca la riflessione umanistica sull'*homo homini lupus aut deus*, che sulla scia dei classici (nello specifico, Plutarco 1566) aveva impegnato personalità come Erasmo e de Vitoria. «Et videntur animalia magis rationi adherere, dum cavent naturæ instinctu se ipsa lædere» (Danza 1636: 2): constatazione paradossale, giacché il discrimine tra l'uomo e le bestie risiede proprio nel lume della ragione. La teologia tomista, tornata in auge coi Salmantini e la Controriforma, insegna che, per l'uomo *imago Dei*, agire secondo natura non significa imitare l'esempio degli animali ma seguire i dettami della ragione; la legge naturale non è altro che la partecipazione della creatura razionale alla *summa ratio* divina. Occorre perciò convenire con Jerónimo Castillo de Bovadilla, autore di una formidabile *Política para corregidores* e giurista ben inserito nell'apparato della corona di Castiglia:

Estos malos oficios, que hacen unos hombres contra otros, son contra la Ley Natural; por la qual estan obligados a hacerse bien (...) Le ganas los hombres al

demonio en hacer mal, como enemigos a los hombres (...) porque el mayor contrario, y enemigo que el hombre tiene, no es el demonio, sino el hombre; porque sin consentimiento, y voluntad del hombre, quanto mal puede el demonio hacerle, es pequeño; pero el hombre, sin voluntad de otro hombre, y haciendole contradiccion, y resistencia, suele tocarle en la hacienda, herirle en la salud, y vida; y quitarle la honra» (Castillo de Bovadilla 1775: II, 583-584).

Da dove sorge così tanta aggressività? Secondo una logica cristiana, la risposta consiste nella caduta di Adamo, che ha turbato l'ordine naturale inclinando la creatura razionale verso il peccato e le passioni. «Malitia crevit, sic interesse prævalet, sic furor dominatur, sic dedignatio locum habet, sic crudelitas insurgit, ut in dies videantur homicidia committi, et homines gloriari, et pingues fieri, quo casu peiores animalibus vocari possunt» (Danza 1636: 1). Più avanti, nel chiedersi «Homicidium a quo originem traxit», il Giureconsulto non esiterà a ricorrere alla «Sacra Pagina» per individuare Caino come il primo a sporcarsi le mani di sangue (Danza 1636: 5; il richiamo implicito è a Gn IV, ma l'Autore preferisce citare Cavallo 1613: 86). Proprio in ragione di tale paternità, Prospero Petra, uditore in Principato Citra e Basilicata, aveva definito l'omicidio «crimen pastorum» (Capece 1603: 413).

«Hodie nedum crevit detractio, et regnat odium inter fratres, quod in dies committuntur homicidia». Dal passo biblico alla storia romana il passo è breve: l'archetipo del fratricidio si ripropone nella vicenda di Romolo e Remo, per poi ripetersi nel recentissimo caso dei fratelli Pecillo, originari della vicina Capriglia. «Ortis inter eos contentionibus super rerum patrimonialium divisione, prævaluit tantum interesse»: in spregio al vincolo di sangue, il primogenito aveva soppresso il minore a colpi di bastone. Strano che i due fratelli si chiamassero «unus Romulus, alter Remulus»: coincidenza che alimenta qualche perplessità sulla veridicità del racconto, per quanto Danza affermi di essere intervenuto personalmente in giudizio (Danza 1636: 6-7).

4. «Solent esse dracones»

Trattandosi di un delitto comune e largamente approfondito dai criminalisti, Danza avverte che negli 8 capitoli *De homicidio* procederà in modo rapsodico, soffermandosi solo su alcuni aspetti e rimandando, quanto al resto, alle pagine dei criminalisti (alcuni di fama europea come Claro, Farinaccio e Cavallo, altri di provenienza regnicola come Moscatello e Tapia). Anzitutto, è necessario stabilire una definizione soddisfacente giacché la formula «homicidium est hominis cædes, et compræhendit quomodocumque homo pereat, sive occisus, sive percussus, sive venenatus, dummodo mors sequatur» appare incompleta. E allora «quid sit homicidium?». Il Nostro vuol brillare per originalità, pur senza peccare di irriverenza: «Ego autem, non recedendo a diffinitione, per citatos Doctores adducta, dico, quod Homicidium dicitur hominis cæsis, facta ab homine, vel melius; quod Homicidium, est corporis peremptio, et terminus vitæ» (Danza 1636: 2). Quest'ultima etichetta fa eco al cap. *Homicidium* e ricalca quella proposta dal fiscale Francisco Bermudez de Castro in una memorabile seduta plenaria del Sacro Regio Consiglio (Catalano 1604: 248).

«Et hæc est melior definitio: si hominem homo occidit, dicitur Homicidium, si vero, homo ab animali occidatur, non dicitur Homicidium, sed pauperies» (Danza 1636: 2). Benché le definizioni finora offerte facciano leva sull'evento e non sull'intenzione, l'Avvocato può comunque fissare un netto discrimine tra una morte causata dall'uomo ed una morte cagionata dall'animale. L'identità di colui che pone in essere la condotta è

determinante per conferire al fatto rilevanza penale. Solo nel primo caso, una volta riscontrata la colpevolezza, si potrà punire a titolo di *crimen homicidii*, di regola irrogando la sanzione capitale. Nella seconda ipotesi, il diritto romano prevede un regime affatto diverso: «Si quadrupes pauperiem fecisse dicetur, actio ex lege duodecim tabularum descendit: quæ lex voluit aut dari id quod nocuit, id est id animal quod noxiam commisit, aut æstimationem noxiæ offerre» (D.9.1.1pr). Il proprietario dovrà rendere l'animale o compensare il danno, ma né lui né tantomeno la belva – che difetta di ragione e volontà – saranno imputabili. L'*actio de pauperie* non va confusa con l'*actio legis Aquiliæ*, che ristora il *damnum iniuria datum* da una persona a cose, schiavi e animali altrui. «Pauperies est damnum sine iniuria facientis datum: nec enim potest animal iniuria fecisse, quod sensu caret (D.9.9.1.3)». Topograficamente, il *Digesto* colloca la responsabilità aquiliana nel titolo successivo a quello *Si quadrupes pauperiem fecisse dicatur*.

«Non est novum; ut homo a feris occidatur» osserva il Nostro (Danza 1636: 2). In un *consilium*, Lodovico Pontano, il celebre giurista attivo alla corte del Magnanimo, si era pronunciato sul caso di un asino che aveva ferito un malcapitato (Pontano 1581: 190r). Un secolo dopo, Pietro Follerio, un pratico i cui scritti riscuotevano consenso ben oltre i confini di Salerno e del Regno, sottolineava che il ritrovamento di un cadavere non implica necessariamente l'omicidio: gli inquisiti, infatti, possono difendersi sostenendo che a procurare il decesso sia stato un animale selvatico (Follerio 1557: 17). In tal caso, non c'è neanche un proprietario cui addossare una conseguenza pecuniaria sfavorevole.

È una disgrazia rispetto alla quale non c'è cautela che tenga. In questa terra di transito si vive a stretto contatto con pecore, porci, cavalli e bovini: risorse di un'economia rurale nonché presenza costante nell'immaginario di una civiltà contadina e pastorale. Nei boschi del Partenio, del Terminio e del Taburno si rifugiano ancora il lupo e il cinghiale, nemici in agguato sempre pronti a colpire. Eppure, Danza non si contenta di un pericolo reale; la prosa del giurista si fa immaginifica e rincorre suggestioni mitologiche. La minaccia incombe, ma proviene «maxime a Basilischis, sive Aspidibus, quorum venenum potentissimum est (...) Solent esse Dracones, Homines occidentes, et totam Regionem devorantes, quorum exempla enumerare ad Historiographos spectat» (Danza 1636: 3). Non è compito dell'uomo di legge diffondersi su queste vicende; eppure, da avido lettore ed instancabile narratore, il Nostro non rinuncia a regalarci due pagine dense di fantasia ed eroismo.

L'aneddoto – tratto dal *De varia historia*, una raccolta moderna che si proponeva di divulgare in latino alcune leggende greche (Leonico Tomeo 1555: 26-27) – diverge in qualche punto dalla sua fonte più remota, la *Periegesi* di Pausania (che l'Avvocato non cita e, probabilmente, non conosce).

In Civitate Thespesiensi fuisse Draconem terribilem, atque pestiferum, totam illam Regionem destruentem, et ruinam Dragonis Thespesienses evitare intendentes; consulti, quid facere debuissent, ab Oraculo moniti fuere, ut ad evitandam generalem destructionem, quolibet anno unum tantum iuvenem forte Draconi donarent, sic per multos annos fuit servatum, et dabatur ille, in quem sors singulis anni cadebat.

Il malaugurato sorteggio cadde infine su Veostrato, «cui amicus erat, et valde dilectus alter iuvenis Menestratus». Non tollerando l'idea che quello venisse trucidato, questi «obtulit se, nomine sui amici». A questo punto bisognerebbe rilevare che, un secolo dopo l'antologia di Tomeo e in pieno clima di Controriforma, Danza evita gli espliciti riferimenti omoerotici ben presenti nel suo canovaccio, ed anzi colora la vicenda con sfumature così gradite alla morale dominante da far sospettare una certa ironia: «O magna

dilectio, o nimia amici affectio, unum pro alio pati mortem» (Danza 1636: 3). L'Autore, che spesso ribadisce il suo ossequio alla Chiesa, sembra proporre un'allusione cristologica (Gn XV, 13: «maiozem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam quis ponat pro amicis suis») che tuttavia, se messa in relazione col prototipo, suona decisamente dissacratoria. In un'epoca in cui la presenza dell'Inquisizione costringe alla dissimulazione persino i più irreligiosi, non sarà semplice decifrare l'intenzione dello Scrittore che d'altra parte, nel moralizzare l'episodio, potrebbe anche essere in buona fede. E tuttavia, l'accento cristologico sembra innegabile dato che, offrendo sé stesso per gli altri, Menestrato porrà fine al sacrificio rituale.

Danza insiste nel sublimare il legame tra i due giovani, chiamando in causa le *Confessiones* (Agostino 1877: 698): «Et, si Beatus Augustinus dicit, quod amicus est dimidium animæ meæ, et inter me, et amicum unam esse animam, hic Menestratus voluit animam sui amici conservare, et suam perdere». Indossata un'armatura d'acciaio, chiodata con spuntoni di ferro aguzzo, il ragazzo si lanciò verso la bestia, consapevole di perdere la vita ma, al contempo, di risultare fatale all'avversario. «Sic successit; nam, eum accersitum ad Draconem, Draco devoravit, et ex illis ferreis punctis in faucibus læsus, remansit Draco extinctus»: i cittadini di Tespie furono così liberati dalla creatura e riscattati da quell'orrido tributo di sangue (Danza 1636: 3).

5. «Peiores basilisco»

Nel rispondere alla domanda «homicidium quotuplex sit?», il giurista fuscolomontano riprende la suddivisione di Claro per poi rimandare ai siciliani Muta e Burgio, al pontremolese Cavallo e al castigliano Gutierrez: nonostante i territori restino formalmente distinti e dotati di un ordinamento proprio, appartenere a *los Austrias* non comporta una mera unione personale ma favorisce la circolazione di libri, persone e dottrine. Ciò non significa riconoscere la vigenza dell'altrui diritto nel *Regnum Sicilia citra Pharum*, né accordare ai giuristi sudditi di sua maestà cattolica un'autorevolezza maggiore; ma è evidente che, nel selezionare le fonti, Danza si mostri parte di un *milieu* che è al contempo politico, giuridico e culturale.

Ciò non esclude che i testi fondamentali del *ius commune* possano conservare una propria validità. In queste pagine, l'Autore dimostra una particolare confidenza con la compilazione grazianea. Dal cap. *Homicidium*, apprende l'assimilazione evangelica tra soppressione fisica ed ogni violenza materiale o morale: non solo la «corporis peremptio» ma «omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari» (*Decr. D. I, c. 23 de pœnit.*). Dal cap. *Nemo peritorum*, desume che davanti a Dio chi nutre astio verso il prossimo non rischia meno di chi ne sparge il sangue (*Decr. C. 11, q. III, c. 81*). Per la mentalità seicentesca, che attribuisce grande importanza all'onore (Cavina 2005: 103-205), la prima forma d'odio consiste nell'infangare la reputazione. «Adest alia species homicidij (...) quando quis detrahit famam proximo suo (...) detractores enim dicuntur homicidæ, quia quantum in eis est, privant animam (quæ melior pars hominis est) vita, dum negant virtutes, quibus anima vivit, inesse in ea». Il giudice di foro esterno, ovviamente, non oserà irrogare la *pœna homicidii* e, plausibilmente, qualificherà il delitto come *iniuria*; ma il Giudice celeste è pronto a colpire i peccatori con la logica del contrappasso. «Detractores de Iudicio Dei sæpe pereunt sine loquela, et lingua in qua deliquerunt, et bona, quæ in hac vita peragunt, non suffragantur» (Danza 1636: 6). Come specifica il cap. *Nihil enim prodest*, le buone opere non hanno valore «nisi mens ab iniquitate, et ab obtrectationibus lingua

cohibeatur» (*Decr. D. V, c. 23 de consecr.*). Giustamente, pertanto, «detractor omni foro repellitur, omni lege punitur, et a omnibus abominatur» (Danza 1636: 6). La condanna trova una gustosa rappresentazione letteraria nei *Ragguagli di Parnaso* – *best seller* che sferza i vizi del tempo e non di rado schernisce anche i giuristi – che a loro volta riprendono l'invettiva di Francesco Berni contro Pietro l'Aretino: «Tu ne dirai e farai tante e tante/lingua fracida, marcia, senza sale/che al fin si troverà pur un pugnale/meglier di quel d'Achille e più calzante» (Boccalini 1612: 261 = Berni 1542: 59v). Con questo gioco di citazioni in volgare, la miglior letteratura satirica dell'ultimo secolo irrompe nel trattato. «Cave igitur esse detractorem» ammonisce prontamente l'Avvocato «immo stude, linguam custodire; mors enim, et vita in manibus linguæ».

A questo punto l'immaginazione prende il sopravvento, sedotta dalle favolose notizie desunte dalla *Politica para corrigidores*:

in certis Regionibus Aphricæ adesse homines, qui lingua, nedum voce, occidunt, et in Regno Scitiæ adesse aliquas mulieres, duplicatas pupillas habentes, et quando dedignantur, interficiunt oculi visu eum, in quem respiciunt; et in partibus Iliricæ adesse alios, qui visu homines interficiunt (Danza 1636: 6-7).

A chi volesse saperne di più su quelle civiltà remote, Danza consiglia la poderosa *Chronica mundi*, opera di un canonista tedesco dai vasti interessi umanistici (Nauclerus 1614: 14-19). Il giurista di Medina del Campo paragonava questi strani uomini a quei giudici che fulminano le parti senza sportula (Castillo de Bovadilla 1775, I: 394); il collega di Montefusco, invece, ne fa la personificazione della maldicenza e dell'invidia. «Et ego dico, quod homines (...) interficientes visu alios, iudicantur peiores Basilisco; cuius venenum præsentissimum, et potentissimum est». Da Eliano, si apprende quanto sia pericoloso il suo morso; da Dione Cassio, si ricava che Cleopatra scelse di morire «visu Basilischi; licet alij asserant perijsse acu, qua crines capitis ornabat» (Danza 1636: 7). Ma sono citazioni di seconda mano, dichiaratamente tratte dal cap. *De maleficiis et incantationibus* del *Syntagma iuris* (Grégoire 1587: 332) e dalle annotazioni al cost. *Amatoria pocula* che Tapia aveva vergato riversandovi il cap. *De veneficiis* della stessa opera (Tapia 1633: 87-88 = Grégoire 1587: 396).

«Et Basiliscus, licet ex instictu naturæ quem videt, interimat; tamen, si duo ad invicem se vident, præveniens in videndo, prævento interficit». Danza ricorda che geroglifici e poeti hanno spesso fantasticato su questo animale mostruoso; e poiché da Alciato in poi i giuristi si sono appassionati agli emblemi, il Nostro ricorda il *phrenoschema Simeoni Thonni Decani Tridenti* raffigurante un basilisco che si procura la morte guardando in uno specchio. Frutto dell'inventiva del pittore Giovan Battista Pittoni, l'immagine recava la scritta «In authorem» accompagnata dai versi «Il Basilisco, che priva, e divide/Ciascun di vita, in cui la vista gira/Mentre sua imago entro lo specchio mira/Se stesso, Autor della sua morte, uccide» (Danza 1636: 7-8).

Probabile che il Giureconsulto non abbia mai visto l'icona e che tragga l'informazione dalle *Historiæ serpentum et draconum* di Ulisse Aldrovrandi, il quale aveva riconosciuto nell'emblema la sorte beffarda di chi, tramando contro il prossimo, causa inopinatamente la propria rovina (Aldrovrandi 1640: 374-375). Tuttavia, Danza non cita il naturalista felsineo né aderisce alla sua interpretazione. La creatura mitologica assurge piuttosto a figura del suicida che, per quanto non possa patire la pena ordinaria prevista per l'omicidio, va comunque considerato colpevole: «qui se ipsis mortem inferunt (...) Reipublicæ inferunt maximam iniuriam», giacché l'individuo è parte di una comunità nei confronti della quale è obbligato e da cui non si può dissociare (Danza 1636: 8). Dopo

aver ricordato la massima «dominus membrorum suorum nemo videtur» (D.9.2.13pr), e nella difficoltà di trovare un castigo *ad hoc* nella legislazione, l'avvocato irpino ricorre al teologo gesuita Luis de Molina, che indicava nella privazione di sepoltura la misura più adatta per stigmatizzare i suicidi (Molina 1659: 21).

Omicida chi si toglie la vita, ma ancor più omicida il giudice che condanna al carcere perpetuo «cum victu quatuor, vel sex unciarum panis singulis diebus, et aquæ totidem» (Danza 1636: 8). Non senza osare qualche volo pindarico, il nostro autore ha dipinto un affresco stupefacente; ma dopo un'introduzione così fantasiosa è giunta l'ora di recuperare il pragmatismo del causidico, soffermandosi sulle ipotesi di omicidio più ricorrenti. «Ego vero, omisis tot circuitibus, et cantilenis, de tribus homicidijs sermonem faciam. Primo de illo, quod committitur cum scopitto. Secundo de eo, quod fit alijs armis, vel percussione. Tertio de eo, quod fit cum veneno» (Danza 1636: 8).

Se ne favoleggia da millenni e, nell'Europa della Rivoluzione scientifica, se ne discute ancora. Ma draghi e basilischi, finora, nessuno li ha mai visti.

6. Luci ed ombre di un giurista barocco

Benché gravide di suggestioni, le sette pagine che abbiamo esaminato son troppo poche per trarre conclusioni definitive. Possiamo tuttavia abbozzare un profilo intellettuale dell'Autore, mettendo in risalto alcuni elementi capaci di rivelare qualcosa sulla giurisprudenza del sec. XVII.

Eliseo Danza fu giurista, ma anche cultore di storia e poeta per diletto. Fu prammatico, di quelli che si fanno le ossa nel foro, ma fu anche umanista. Lo fu per formazione, per approccio e, soprattutto, per sfoggio di erudizione. Appartenne a un'epoca in cui la contrapposizione tra *mos italicus* e *mos gallicus* aveva perduto l'originario nitore: i legisti italiani, senza rinnegare la tradizione e senza una particolare propensione per la filologia e la sistematica, ostentavano un sapere enciclopedico a tratti contorto e perfino pleonastico. Figlio del suo tempo, il nostro giureconsulto fu classicista esattamente come il Bernini dell'*Apollo e Dafne* o il Marino dell'*Adone*: in altri termini, reinterpretò l'antico per creare qualcosa di nuovo. Fu dunque un artista barocco, e la sua invenzione narrativa perseguiva l'obiettivo inconfessabile di sorprendere il pubblico. Fu sovrabbondante e meraviglioso, come i marmi policromi della Certosa di San Martino; fu carnale e realista, come una tela del Caravaggio. Fu il tipico esponente di un'epoca che non può essere più liquidata secondo il paradigma crociano della decadenza.

È perciò necessario rivalutare questo secolo anche dal punto di vista giuridico, come già avvenuto per l'arte figurativa e, in misura minore, per la letteratura: non tutto ciò che esula dai modelli rinascimentali di proporzione e simmetria è deteriore per definizione. Il diritto barocco, perdente nel lungo periodo, è stato fiorente almeno fino alla reazione arcadica di Gian Vincenzo Gravina. Ha innovato sfruttando la chiave dell'*extraordinarium* ed è stato componente imprescindibile di un paradigma culturale. Tuttavia, è ancora poco studiato rispetto ai fasti del Medioevo, ai grandi del Cinquecento e ai lumi del secolo successivo. La caricatura del dottor Azzecagarbugli continua a gravare sopra una pletora di giuristi, sepolti sotto la polvere del tempo.

Referimenti bibliografici

- Agostino A. 1877, *Confessionum*, in *Patrologia latina*, a cura di J.P. Migne, XXXII, Parisiis: Garnier
- Aldrovrandi U. 1640, *Historiæ serpentum et draconum*, Bononiæ: Marcus Antonii Bernia
- Arato F., 2016, *Parola di avvocato. L'eloquenza forense in Italia tra Cinque e Ottocento*, Torino: Giappichelli
- Barra F. 2004, *La storiografia irpina del XVII secolo*, in *Il libro e la piazza. Le storie locali dei Regni di Napoli e di Sicilia in età moderna*, a cura di A. Lerra, Manduria: Lacaita Editore, pp. 361-387
- Bèniteau M. 1986, *Il Principato Ultra dal 1266 al 1861*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. Galasso e R. o Romeo, V, Napoli: Edizioni del Sole, pp. 331-386
- Berni F. 1542, *Tutte le opere del Berni in terza rima*, s.l.
- Boccalini T. 1612, *De' ragguagli di Parnaso*, I, Venetia: Pietro Farri
- Calasso F. 1929, *La legislazione statutaria dell'Italia meridionale. Le basi storiche*, Roma: Signorelli
- Capece A. 1603, *Decisiones Sacri Regij Consilij Neapolitani*, Venetiis: Andreas Pellegrinus
- Castillo de Bovadilla J. 1775, *Politica para corregidores*, Madrid: Imprenta real de la gazeta
- Catalano G.A. 1604, *Aureus tractatus criminalis amnestie præsertim, abolitionis, et indultu*, Neapoli: Andreas Pellegrinus
- Cavallo P. 1613, *Resolutionum criminalium*, Francoforti: Collegium Musarum Palthenianum
- Cavina M. 2005, *Il sangue dell'onore. Storia del duello*, Roma – Bari: Laterza
- Claro G. 1589, *Sententiarum receptarum liber quintus*, Venetiis: Altobellus Salicatus
- Comparato V.I. 1974, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato nell'età moderna*, Firenze: Olschki
- Danza E. 1636, *Tractatus de pugna doctorum, et victoria advocatorum*, II, Montisfuscoli: Valerius _____ 1641, *Tractatus de pugna doctorum et victoria advocatorum*, I, Montisfuscoli: Valerius
- Ferrante B. 1992, «Eliseo Danza archivario di Principato Ultra», *Archivio storico del Sannio*, 3, pp. 151-156
- Ferretti G. 1575, *De re et disciplina militari*, Venetiis: Bologninus Zalterius
- Follerio P. 1557, *Practica criminalis*, Venetiis: Officia Erasmiana Vincentii Valgrisiij et Balthassarri Costantini
- Grégoire P. 1587, *Syntagma iuris universi*, Lugduni: Ioannes Pillehotte
- Intorcchia G. 1992, «Montefusco e l'Udienza di Principato Ultra nel secolo XVII», in *Sannium*, 65, pp. 47-52
- Leonico Tomeo N. 1555, *De varia historia*, Lugduni: Gryphium
- Maffei D., 1956, *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano: Giuffrè

- Mannori L. 1990, «Per una preistoria della funzione amministrativa. Cultura giuridica e attività dei pubblici apparati nell'età del tardo diritto comune», in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 19, pp. 323-504
- Miletti M.N. 1998, *Stylus judicandi. Le raccolte di decisiones del Regno di Napoli in età moderna*, Napoli: Jovene
- Molina L. 1659, *De iustitia et iure*, I, Moguntia: Nicolaus Heyll
- Naclerus J. 1614, *Chronica*, Colonia: Arnoldus Quentelius
- Plinio Secondo C. 1582, *Historia mundi naturalis*, Francofurti ad Moenum: Martinus Lechlerus
- Plutarco 1566, *An brutis ratio insit*, in Id., *Moralia opuscula*, Parisiis: Ioannes Macæus, 455-471
- Pontano L. 1581, *Consilia sive responsa*, Venetiis: Hieronymus Zenarus et Fratres
- Raguccio A. 1623, *Lucerna parochorum seu Cathechesis ad parochos*, Neapoli: Octavius Beltranus
- Rovito P.L. 1981, *Respublica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento*, Napoli: Jovene
- Rovito S. 1649, *Luculenta commentaria in singulas Regni neapolitani pragmaticas*, Neapoli: Iacobus Gaffarius
- Sansone A. – Mittica M.P., 2008, «Diritto e letteratura. Storia di una tradizione e stato dell'arte», in *ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature*, 1, pp. 1-9, (http://amsacta.unibo.it/5552/1/ISLL_Papers_Vol_1_2008.pdf)
- Scandone F. 1964, *Documenti per la storia dei comuni dell'Irpinia*, II. *Montefusco e la sua montagna*, Avellino: Amministrazione provinciale
- Schmoeckel M. 2022, «Le mos gallicus. L'âge d'or de la jurisprudence française et ses liens avec l'Allemagne», in *La Revue du Centre Michel de L'Hospital*, 24, (<https://revues-msh.uca.fr/revue-cmh/index.php?id=945>)
- Seneca L. Anneo 1573, *De ira*, in Id., *Opera quæ extant omnia*, Basileæ: Officina Hervagiana
- Stanco G., *Danza Eliseo*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, diretto da I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletti, Bologna: Il Mulino, I, p. 663
- Tapia C. 1633, *Ius Regni Neapolitani*, V, Neapoli: Ægidius Longus

Le radici giuridiche della fiaba popolare

Emil Mazzoleni *

Abstract:

[*The Legal Roots of Folktale*] The analysis of normative representations in literary texts is one of the main lines of the studies in the context of the relationship between Law and Literature. In this area of research, the folktale is certainly one of the richest narrative forms for the original legal motifs, precisely because of its historical origins in the oral tradition. Over the centuries the folktale has consequently become a pedagogical model of legal communication, assuming the social function of transmitting to the new generations the founding rules of civil living. In this sense, the possible legal canons in the folktales are not just fantastic elements, but also real folkloric rules and, specifically, a historical legacy of realistic normative phenomena (both substantive and procedural). The purpose of this paper is therefore to show how the folktales collected by the brothers Jacob and Wilhelm Grimm can be interpreted as a hermeneutic guide to modern Law.

Key words: Folktale – Folk law – Legal Pedagogy – Law in Literature

1. Fondamenti normativi dei racconti di fate

Nella prospettiva folclorica la fiaba popolare è quel racconto di fate che trae la sua origine nella tradizione orale; su tale nozione di fiaba popolare già Stith Thompson osservava che il termine ‘fiaba popolare’ [in inglese: ‘*folktale*’; in tedesco: ‘*Märchen*’; in russo: ‘*сказка*’] si attribuisce a quei racconti di magia – non necessariamente caratterizzati dalla presenza di fate – nei quali assume più importanza l’originarietà piuttosto che l’originalità del testo.

Se l’impegno del termine ‘fiaba popolare’ esteso fino ad abbracciare anche questo genere di narrativa dovesse sembrare troppo ampio, saremmo giustificati, se non altro, dalla considerazione, del tutto pratica, che è impossibile tracciare una separazione completa fra le tradizioni scritte e le orali, il cui rapporto reciproco è spesso tanto intimo, da rappresentare uno dei problemi più difficili ed inafferrabili fra quanti si presentano allo studioso di folklore. Possono, è vero, differire in qualche modo fra loro nel movimento, ma si identificano le une alle altre per la nessuna importanza che esse attribuiscono all’originalità della trama, mentre ambiscono ad essere vestite di autorità (Thompson 2016: 9).

* Dottore di Ricerca in Filosofia e Sociologia del diritto presso l’Università degli Studi di Milano. Segretario del Centro di studio per la Simbolica giuridica presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Pavia - emil.mazzoleni@legalmail.it.

La fonte orale non è dunque la matrice univoca della fiaba popolare, nella misura in cui il processo di trascrizione altera inevitabilmente la purezza di un racconto narrato; nello specifico, molti studiosi hanno evidenziato il ruolo svolto nei secoli dai processi di trascrizione, di raccolta e di stampa nell'evoluzione e nello sviluppo della fiaba popolare.

Crescenti quantità di prove indicano che gli autori a noi noti crearono le fiabe e che le pratiche di stampa e di pubblicazione furono fondamentali per la loro diffusione. Tale conclusione esige una revisione della costante insistenza sul fatto che le fiabe nacquero presso un popolo analfabeta e che le fiabe nei libri contaminarono l'autentica produzione popolare. Allo stesso modo, la stabilità di trama e di linguaggio nelle fiabe evidenzia un pregiudizio che pervade le leggi e le teorie sulla narrativa popolare e che ha creato uno dei principali ostacoli alla comprensione della storia delle fiabe (Bottigheimer 2009: 109).

Già il filosofo napoletano Giambattista Vico nel suo *De constantia iurisprudentis* aveva studiato questo meccanismo narrativo folclorico, evidenziando il parallelismo tra poesia e diritto. La «lingua eroica» era, difatti, per Vico espressa con delle formule poetiche costituite da segni linguistici reiterati con un'esattezza tale da ricordare non solo il rigoroso formalismo delle formule giuridiche del diritto antico, ma anche le espressioni tipiche della narrazione orale della tradizione favolosa. La poesia eroica fu perciò per Vico la prima lingua della «umanità gentilesca», proprio perché i primi eroi furono i custodi degli arcani segreti non solo della divinazione e degli auspici, ma anche del diritto e delle leggi: i poeti eroi cantavano in versi l'ordine naturale delle prime vicende sociali e giuridiche umane. (Vico 2019: 256). Secondo la ricostruzione di Vico le favole degli antichi sarebbero perciò la cronaca storica dei tempi remoti seppur alterata da innesti folclorici secondo i principi di corruzione delle favole delineati dallo studioso nella *Scienza nuova* (Vico 2016: 122).¹

Queste considerazioni vichiane sulle favole degli antichi possono, a mio avviso, ben applicarsi anche alla fiaba popolare (Mazzoleni 2020: 40). Gli stessi fratelli Jacob e Wilhelm hanno dettagliatamente approfondito i legami tra diritto, mito, fiaba e linguaggio: come la lingua, dapprima ricca di capacità flessiva, perde tale qualità per rendere il pensiero più accessibile alla ragione che al sentimento, così il diritto, inizialmente ricco di simboli, si priva di tali rappresentazioni astratte per consistere negli aspetti più materiali, più comprensibili alla esperta riflessione dei giuristi che allo spirito popolare (Grimm 1816: 25).²

Diritto e linguaggio erano per loro l'espressione di una stessa fonte, l'anima del popolo, ricca di fantasia e di poesia. In loro tutto rimanda alla storia come libertà: diritto e linguaggio sono entrambi storici, vecchi e giovani, legati a un patrimonio secolare e collettivo, frutto dell'iniziativa libera di tutti. Giudici e poeti attingono da ciò che esiste e apportano innovazioni: i loro uffici sono un trovare e un creare, un ripetere il vecchio e un portare il nuovo. E se diritto e linguaggio sono prodotti storici e liberi, anche per i Grimm deve essere rifiutata la legislazione; nel diritto e

¹ Per Vico la corruzione delle favole è spiegabile sulla base di sette principi: (i) il principio dei mostri poetici; (ii) il principio delle metamorfosi; (iii) il principio della sconnessione delle favole; (iv) il principio della alterazione delle favole; (v) il principio dell'improprietà delle favole per le idee; (vi) il principio della improprietà delle favole per i «parlari»; (vii) il principio dell'oscurità delle favole ovvero la segretezza della divinazione.

² È noto il rapporto biunivoco che ebbero gli studi dei Grimm con il pensiero della scuola storica del diritto [*Geschichtliche Schule der Rechtswissenschaft*] e con l'opera Friedrich Carl von Savigny: proprio nel loro epistolario si trova il motto «voler inventare un diritto con la sola ragione è insensato come voler inventare una lingua».

nel linguaggio deve essere rispettata la libertà creativa della Storia, a cui non possono essere imposte regole astratte (Marini 1978: 86).

In questo contesto, le fiabe popolari – con particolare riferimento a quelle raccolte dai fratelli Grimm – rappresentano un vero e proprio catalogo di situazioni giuridiche (Mueller 1986: 217) che, indipendentemente dallo svolgersi della trama, si rinvencono nelle azioni concretamente compiute dai personaggi delle fiabe (Zipes 2015: 38); a titolo non esaustivo, ma meramente esemplificativo possiamo ricordare il motivo delle stanze segrete nella fiaba *Barbablù* (Tatar 2003: 166), la successione con cui esordisce la fiaba *Il gatto con gli stivali* (Bolla 2008: 68), l'editto sulla distruzione degli arcolai nella fiaba *La bella addormentata nel bosco* (Mazzoleni 2014: 347), l'irrogazione della pena della botte chiodata nella fiaba *La piccola guardina di occhio* (Id. 2015: 635), il furto degli stivali delle sette leghe in *Pollicino* (Id. 2016: 188), il patto con la strega del mare nella fiaba *La sirenetta* (Ivi: 203) oppure il contratto di derattizzazione del pifferaio magico nella fiaba *I bambini di Hameln* (Mazzoleni 2018: 314).

La tesi che sostengo è la seguente: le fiabe popolari non sono racconti di fate totalmente immaginari o integralmente fantasiosi, poiché contengono anche elementi reali e concreti: gli istituti giuridici (sia sostanziali, sia processuali).³ In questo senso, la fiaba popolare diviene dunque uno strumento di trasmissione intergenerazionale delle regole comuni di un popolo, un mezzo privilegiato per la comunicazione pedagogica delle norme fondamentali del vivere civile. Queste radici giuridiche della fiaba popolare sono, pertanto, il logico corollario della funzione sociale assunta nei secoli da tale narrazione fiabesca.

La fiaba non nasce dal desiderio di abbellire o di trasfigurare il mondo. Al contrario, il mondo vi si trasfigura spontaneamente. La fiaba *vede* il mondo così come lo disegna. Gli orrori non sono eliminati dal suo contesto, ma a loro, come ad ogni altra componente, viene assegnata una collocazione, cosicché tutto risulti in ordine. [...] Non intende inventare quello che in realtà non esiste, né mai potrebbe esistere, bensì vede la realtà divenire trasparente e chiara. Non simula innanzi ai nostri occhi un bel mondo nel quale, per alcuni attimi, possiamo ristorarci lo spirito, dimenticandoci ogni altra cosa; al contrario, crede che il mondo sia così come lo vede e lo descrive (Lüthi 2015: 110).

A sostegno di questa mia tesi analizzerò, nel seguente secondo ed ultimo paragrafo intitolato *Fenomenologia normativa dei racconti di fate*, sei distinte fiabe popolari tedesche, tratte dalla nota raccolta *Kinder- und Hausmärchen* dei fratelli Grimm (1812): (i) *I sei cigni*; (ii) *Raperonzolo*; (iii) *Il principe ranocchia*; (iv) *Le dodici principesse danzanti*; (v) *Fata Piومتta*; (vi) *I tre garzoni*.

³ Il processo giudiziale nella fiaba popolare può essere sempre ricondotto ai tre soli seguenti motivi giuridici: (i) l'eroe protagonista è interrogato dal giudice oppure il giudizio è rimesso alla prova ordalica del duello; (ii) l'eroe protagonista riesce a comporre o a risolvere un litigio sua sponte, involontariamente o su richiesta dei contendenti; (iii) l'eroe protagonista, un giudice imparziale o il sovrano del regno decidono la pena da infliggere all'antagonista sconfitto (Mazzoleni 2016: 87).

2. Fenomenologia normativa dei racconti di fate

2.1. I sei cigni: analisi storica e giuridica

Esistono molte varianti della fiaba popolare europea sui fratelli trasfigurati in uccelli (tipo n. 451 del catalogo Aarne-Thompson-Uther): la russa *I cigni magici* di Afanasyev, l'irlandese *Le dodici oche selvatiche* di Yeats, la danese *I cigni selvatici* di Andersen, la norvegese *I dodici cigni selvatici* di Asbjørnsen e Moe, l'italiana *Muta per sette anni* di Calvino e, infine, la più nota versione tedesca *I sei cigni* raccolta proprio dai fratelli Grimm.

In tutte queste fiabe la protagonista è una principessa, la sorella più piccola di un numero variabile di fratelli, destinata con le sue sole forze a sconfiggere una terribile maledizione che costringe i suoi fratelli a rimanere trasformati in cigni o in altro tipo di volatile. La condizione imposta per spezzare tale sortilegio è tuttavia di difficile realizzo: cucire una camicia per ciascuno dei fratelli con un materiale impossibile (narcisi nella versione dei Grimm, ortiche nella versione di Andersen), rimanendo al contempo in silenzio per un numero di anni pari alla quantità dei fratelli. Non potendo rivelare a nessuno la verità, la principessa in tutti questi racconti popolari è sempre fraintesa dalla gente fino ad essere accusata perfino di praticare la stregoneria.

Il giudizio cui è sottoposta la protagonista è caratterizzato dall'assenza dei principi del giusto processo, tanto da essere, a mio avviso, assimilabile alla decisione politica con cui la massa popolare (in greco antico: ὄχλος) di Argo condannò ingiustamente Oreste nell'omonima tragedia euripidea. Come è reso esplicito nella rilettura in chiave cristiana redatta da Andersen, la fiaba sottende, peraltro, dei simboli cristologici non solo nello svolgimento della vicenda processuale, ma anche nella figura allegorica del cigno.

In conclusione, contro un'interpretazione riduttiva sempre più diffusa che critica a priori tutte quelle fiabe in cui la protagonista resta in attesa di essere salvata dal principe azzurro, *I sei cigni* mostra, invece, come una principessa possa riuscire con la sua sola determinazione a rompere un maleficio, senza però dover necessariamente interpretare un ruolo maschile impugnando la cappa, lo scudo e/o la spada, ma, più semplicemente, svolgendo un'attività prettamente femminile, come quelle del cucito e della filatura.

2.2. Raperonzolo: analisi storica e giuridica

Rapunzel è una fiaba popolare diffusa nell'Europa continentale in almeno cinquantadue varianti; oltre al più celebre testo dei fratelli Grimm, molto note sono le versioni italiane come, ad esempio, la napoletana *Petrosinella* di Giambattista Basile, la siciliana *Prunella* raccolta da Andrew Lang e la mantovana *Prezzemolina* trascritta da Isaia Visentini e riscoperta nel Novecento da Italo Calvino.

Riconducibile alla categoria n. 310 del sistema Aarne-Thompson-Uther, tale racconto fiabesco narra le vicende di una coppia di sposi che viveva nei pressi di un giardino incantato, dove una fata di nome Gothel (che in tedesco significa "madrina") coltivava verdure ed erbe officinali. Per soddisfare una voglia della moglie incinta, il marito rubò da quell'orto fatato dei raperonzoli ma, colto sul fatto, fu costretto a barattare le piante con la consegna della nascita, a cui fu posto il nome di Rapunzel.

L'intero intreccio narrativo di questo racconto di fate è quindi incentrato su una forma di giustizia riparativa; infatti, di comune accordo tra le parti, Rapunzel è affidata alla fata in riparazione alle conseguenze lesive della condotta delittuosa del marito

consistente nel furto dei raperonzoli. Oltre a questa tematica giuridica, la fiaba *Rapunzel* rappresenta una rielaborazione folclorica del martirio di Santa Barbara, l'attestazione più antica del motivo letterario sulla segregazione della vergine nella torre. Quando Rapunzel compì dodici anni fu difatti rinchiusa in un'alta torre, priva di porte e senza scale: per salire la fata si arrampicava usando i lunghissimi capelli dorati che la fanciulla scioglieva dalla sua treccia. Il tabù del taglio dei capelli, di cui questo racconto favoloso è l'esempio prototipico, lega la vicenda narrata ai riti di iniziazione e di passaggio delle bambine all'età adulta tipici della tradizione romana e germanica: in questo senso, Rapunzel diviene una sorta di vestale, custode delle radici storiche e giuridiche della civiltà europea.

2.3. Il principe ranocchio: analisi storica e giuridica

Secondo gli studi filologici più recenti, *Il principe ranocchio* è la fiaba popolare tedesca più antica catalogata dai fratelli Jacob e Wilhelm Grimm: proprio per tale ragione è la prima a comparire nella loro raccolta *Kinder- und Hausmärchen*. Fermo restando che la celebre scena del bacio non compare affatto nella vicenda narrata, in molte varianti - soprattutto in quelle di matrice russa, baltica e scandinava - le parti sono invertite: è la principessa ad essere stata trasfigurata in una rana per mezzo di un malefico sortilegio oppure di un incanto fatato.

Riconducibile alla categoria n. 440 del sistema Aarne-Thompson-Uther, questo diffuso tipo di racconto di fate costituisce una particolare specificazione del motivo dello sposo animale, attestato in narrazioni mitologiche afferenti a radici etniche indipendenti. La ragione storica della fortuna universale di questo tema fiabesco è a mio avviso duplice.

In *primo* luogo, rispetto alle differenti varianti mediterranee della fiaba che vedono come protagonista un altro animale (come, per esempio, le italiane *Il Re Porco* di Straparola e *Il Serpente* di Basile), la figura della rana rappresenta un archetipo arcaico che richiama direttamente l'immagine della metamorfosi (per la medesima causa allegorica nelle prime comunità cristiane la rana era un simbolo della Trinità).

In *secondo* luogo, dal punto di vista prettamente giuridico, l'autentico fulcro della fiaba *Il principe ranocchio* risulta essere proprio la promessa scambiata tra il ranocchio e la principessa. Come già notava lo studioso russo Vladimir Jakovlevič Propp nel suo libro *Morfologia della fiaba*, la promessa esprime a livello narratologico il consenso del protagonista a divenire parte attiva della vicenda fantastica (Propp: 1966: 44): in tutte le varianti con una promessa la principessa si obbliga al rispetto di un certo vincolo, nonché ad agire in un modo che porrà fine alla mancanza patita o al danno subito dal ranocchio.

In conclusione, nelle fiabe come nella realtà, la promessa è un agire normativo che sottende un universale giuridico: a livello semiotico il codice deontico che *Il principe ranocchio* vuole trasmettere è quindi la valenza antropologica universale del principio normativo espresso dal brocardo latino *pacta sunt servanda*.

2.4. Le dodici principesse danzanti: analisi storica e giuridica

Esistono almeno ventitré varianti documentate della fiaba popolare europea sulle principesse che ogni notte rovinano inspiegabilmente le proprie calzature (tipo 406 del catalogo Aarne-Thompson-Uther): dalla fiaba scozzese *Kate Crackernuts* di Andrew Lang alla russa *Il ballo segreto* di Alexander Afanasyev, dall'islandese *Hidur regina delle fate* di Jón Árnason e Magnús Grímsson alla più nota versione tedesca *Le scarpette logorate dal ballo* [in

originale tedesco: *Die zertanzten Schuhe*], raccolta dai fratelli Grimm dalla voce narrante di Jenny von Droste-Hülshoff.

In tutte queste fiabe un re pubblica un bando, promettendo una principessa in sposa a colui che avesse scoperto la ragione per cui le scarpe delle sue dodici figlie si lacerassero con frequente facilità. Solo un comune soldato riesce a scoprire il loro segreto: tramite un cunicolo nascosto sotto i loro letti, ogni sera le dodici fanciulle raggiungono, difatti, un castello sotterraneo dove ballano tutta la notte con dodici principi.

Il legame tra la scarpa ed il viaggio in un mondo sottoterra è presente fin dalla mitologia classica: per esempio, la dea Ecate lasciava sempre un proprio coturno nell'oltretomba quando saliva in superficie, da cui origina l'uso della scarpa in pegno quale elemento simbolico giuridico di una garanzia reale. Non è dunque un caso che, secondo un'altra antica usanza, diffusa presso molti popoli (perfino in Giappone) e nota anche al diritto romano, calpestare il suolo con le scarpe significava prenderne possesso: tale è la fonte del divieto di sostare coi sandali su una la terra consacrata (*Esodo* 3,5).

Se è risaputo che le calzature abbiano un posto privilegiato nella fiaba popolare (dalla scarpetta di Cenerentola alle scarpette rosse di Andersen), ancora più antiche risultano le radici dell'altro capo di vestiario fatato grazie al quale l'eroe riesce a procurarsi le prove ostensive dell'enigma: il mantello dell'invisibilità.

Nei miti, infatti, l'invisibilità non è mai un potere proprio, ma è sempre dato da un oggetto magico, solitamente un copricapo (si pensi alla *Kunée* greca di Perseo oppure al *Hulðshjálmr* norreno di Alberico), divenuto in seguito per accidente linguistico un manto a causa dell'ambiguità semantica del termine alto tedesco '*cappe*' (da cui deriva sia la cappa dei cavalieri, sia il berretto dei soldati).

2.5. Fata piumetta: analisi storica e giuridica

Fata Piumetta (in originale tedesco: *Frau Holle*) è una fiaba popolare europea raccolta dai fratelli Jacob e Wilhelm Grimm (racconto n. 24 del libro *Kinder- und Hausmärchen*) dalla voce narrante di Henriette Dorothea Wild (che Wilhelm Grimm sposò nel 1825).

La storia narra le vicende di due sorelle: una pigra e una laboriosa. Un giorno a quest'ultima cadde il fuso per filare in un profondo pozzo; calatasi per recuperarlo, la fanciulla operosa si ritrovò, tuttavia, in un luogo oltre le nuvole. Qui incontrò Frau Holle che le permise di restare in cambio del suo aiuto nelle faccende domestiche; nello specifico, doveva spazzare le piume affinché sulla terra potesse nevicare. Per premiare il suo impegno la fata la ricoprì con una pioggia d'oro. Differente fu, invece, il trattamento riservato alla ragazza pigra, gettatasi nella polla per imitare la sorella: per punire la sua accidia fu, infatti, ricoperta dalla fata di pece e piume.

Questo tipo di sanzione era molto diffuso nel Medioevo; la sua più antica attestazione scritta risale ad una legge del 1189 emanata da Riccardo Cuor di Leone per perseguire i furti commessi dai crociati durante la traversata via mare. Le origini di tale pena erano, però, molto più antiche, essendo riportata anche in leggende norrene.

In questo senso, si è ipotizzato un legame tra Frau Holle e la dea germanica Hel; infatti, non solo in tedesco il termine '*Hölle*' significa "inferno", ma l'intero racconto di fate è permeato da richiami simbolici alla morte: il pozzo, per esempio, richiama la porta di un mondo ultraterreno.

In realtà, a mio avviso, le radici storiche di questa fiaba possono essere rilette in chiave cristiana: la solerte protagonista della vicenda riesce a risorgere dalle tenebre a

riprova delle sue buone azioni. In questo senso, Fata Piumetta si ricollega a tutte quelle tradizioni folkloriche contadine adattate dal cristianesimo per le festività del periodo natalizio; in particolare, la piuma, simbolo cristiano delle virtù teologali, rimane molto impressa al lettore, anche grazie all'associazione simbolica con la neve invernale.

2.6. I tre garzoni: analisi storica e giuridica

I tre garzoni (in originale tedesco: *Die drei Handwerksburschen*) è una fiaba popolare europea trascritta per la prima volta dai fratelli Jacob e Wilhelm Grimm nel loro noto libro *Kinder- und Hausmärchen* (n. 120 della raccolta) ad Hannover nel 1815, probabilmente dalla voce narrante Georg August Friedrich Goldman.

Lo studioso Kurt Ranke ne ha individuato in Germania ben ventidue differenti versioni, oltre alla variante boema *I tre artigiani viaggiatori* da lui registrata a Totzau (oggi Töčov) da Wenzel Müller.

Riconducibile alla categoria n. 360 del sistema Aarne-Thompson-Uther, tale racconto fiabesco narra le vicende di tre fratelli che, in cambio di enormi ricchezze, si accordano con il diavolo per replicare a qualunque domanda loro posta con le risposte “tutt’e tre insieme”, “per denaro” ed “era giusto”. Tale obbligazione costringe tuttavia i tre apprendisti a confessare involontariamente un omicidio da loro non commesso, ma compiuto da uno scaltro oste che aveva sfruttato tale vincolo per incriminarli. Quando ogni speranza sembrava svanita, ricompare il diavolo che, travestito da nobile, con astuzie giuridiche capovolge il verdetto processuale e sottrae l'anima del malvagio oste condannato a morte.

Sebbene secondo il folclorista tedesco Hans-Jörg Uther il tema fiabesco della confessione processuale involontaria per la limitatezza dei vocaboli si rinvenga già nella trecentesca *Summa Praedicatium* del frate domenicano inglese John Bromyard (dalla quale, peraltro, deriva la variante britannica *We Three, for Money* raccolta dalla celebre studiosa di fate Katharine Mary Briggs), il motivo del diavolo come avvocato difensore è successivo, poiché l'attestazione più antica si rinviene in una xilografia lignea del 1479 di Hans Folz.

In conclusione, il diavolo in questo tipo di narrazioni – diffuse soprattutto nei paesi anglosassoni – non svolge la funzione psicostatica di tentatore del malvagio (tramite la stipulazione di un contratto faustiano), bensì il ruolo psicopompico di procuratore dell'innocente (mediante lo svolgimento di un processo giudiziale).

Riferimenti bibliografici

Bolla, S., 2008. *L'avvocato con gli stivali. L'immagine popolare dell'avvocato e la fiaba di Charles Perrault*. Bellinzona: Casagrande.

Bottigheimer, R. B., 2009. *Fairy Tales. A New History*. New York: State University of New York Press.

Grimm, J. e Grimm W., 1812, *Kinder- und Hausmärchen*. Berlin: Realschulbuchhandlung.

Grimm, J., 1816. «Von der Poesie im Recht», in *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 2, 25-99.

- Lüthi, M., 2015. *La fiaba popolare europea. Forma e natura*. Milano: Mursia.
- Marini, G., 1978. *Friedrich Carl von Savigny*. Napoli: Guida.
- Mazzoleni, E., 2014. «La bella addormentata nel bosco: analisi storica e giuridica», *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, 91: 347-353.
- , 2015. «La piccola guardiana di oche: analisi storica e giuridica», *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, 92: 635-643.
- , 2016. *Il diritto nella fiaba popolare europea*. Milano: FrancoAngeli.
- , 2018, *Normative Images in European Folktales*, in M. Manzin, F. Puppo, S. Tomasi (eds.), *A Picture of Law. Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law*. Trento: Università degli Studi di Trento, 309-316.
- , 2020. *Simboli e narrazioni del diritto in Giambattista Vico*. Milano: FrancoAngeli.
- Mueller, G. O. W., 1986. *The Criminological Significance of Grimms' Fairy Tales*, in R. B. Bottigheimer (ed.), *Fairy Tales and Society. Illusion, Allusion, and Paradigm*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 217-227.
- Propp, V., 1966. *Morfologia della fiaba*. Torino: Einaudi.
- Tatar, M., 2003. *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, S., 2016. *La fiaba nella tradizione popolare*. Milano: Il Saggiatore.
- Vico, G., 2016. *Principj di una Scienza nuova*. Pisa: ETS.
- , 2019. *Diritto universale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Zipes, J., 2015. *Grimm Legacies. The Magic Spell of the Grimms' Folk and Fairy Tales*. Princeton: Princeton University Press.

Trasfigurazione storica ed esemplarità utopica ne *L'Ile des Pingouins* (1908) di Anatole France

Cecilia Pedrazza Gorlero*

Abstract:

[*Historical transfiguration and utopian exemplarity in L'Ile des Pingouins (1908) by Anatole France*] *L'Ile des Pingouins* is a singular diachronic utopia, created by the syncretic genius of Anatole France. A portrait of human nature, the novel illustrates the many adventures of the inhabitants of *Pingouinie*, from the medieval origins to the present day. Mistaken for men, and by mistake baptised by an almost blind monk, the penguins are transformed into men by divine decision to make up for the fatal error and to return the placid birds to the order of Creation. But once endowed with a soul and transformed into men, the penguins become aware of good and evil. The penguin society thus becomes a mirror of the vices and virtues of human society at all times: a compelling and irreverent portrait of a 'never-ending story'.

Key words: Anatole France – Penguins – Utopia – Dystopia

1. Premessa

«Visto che la ricchezza e la civiltà sono fonti di guerre, non meno della povertà e della barbarie, visto che la follia e la cattiveria degli uomini sono inguaribili, rimane solo una buona azione da compiere. Il saggio ammuccierà tanta dinamite quanto basta a far saltare in aria questo pianeta. Quando volerà in pezzi nello spazio, un miglioramento impercettibile si sarà verificato nell'universo e sarà concessa una soddisfazione alla coscienza universale, che d'altra parte non esiste.» (France 2012: 142)

L'Ile des Pingouins di Anatole France è frutto dell'originalissima manipolazione del genere utopico/distopico: un racconto diacronico, che sottintende una narrazione storica di impressionante ricchezza e di cui è gravoso non solo restituire il complessivo disegno ma anche, e soprattutto, misurare la resistenza al trattamento favolistico (Pedrazza Gorlero 2021: 9-12).

* Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Verona – e-mail: cecilia.pedrazzagorlero@univr.it; personal web page: <https://www.dsg.univr.it/?ent=persona&id=583>. L'articolo si inserisce nelle attività di ricerca dell'Associazione culturale *Ius in fabula*, costituita presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Verona allo scopo di promuovere l'approfondimento e la diffusione degli studi di *Law and Humanities*.

France non è nuovo alla fiaba, al gusto irriverente della riscrittura delle logiche che ne sostengono – o, più frequentemente, ne ribaltano – la morale, alla razionalizzazione e storicizzazione del contenuto fantastico, per arrivare a dire al lettore che è la storia stessa ad essere una favola, un'arte che sfugge alle crudezze razionali della scienza, alla tracotanza della ripetizione priva di originalità: un'arte incompresa, praticata da impertinenti proseliti, tutti indistintamente destinati alla disfatta sociale, perché il successo non ama la novità e «il lettore non ama le sorprese: in una storia cerca solo le sciocchezze che già conosce» (France 2012: 7).

La fantasia non si nega alla realtà, del cui tessuto lascia trasparire qualche lembo per offrire ai destinatari del racconto un appiglio concreto e, così, favorire la disponibilità ad accogliere l'immaginario e la verità che sgorga dalla parodia, dalla satira, dalle iperboli narrative, generosamente sparse fra le pagine incalzanti di una 'commedia umana' che destruttura ogni certezza sul presente e sul futuro, dissacrando l'ancora per eccellenza – il passato – per far sì che gli uomini non trovino legittimazione alcuna della propria decadenza.

I protagonisti del romanzo – che, non di rado, trattengono i fantasmi di uomini ed eventi reali – narrano l'inesorabile ciclicità del pellegrinaggio terreno, la vanità delle sue forme, la violenza delle sue passioni.

Pingouinie nasce per errore: il monaco Maël, a bordo di una miracolosa tinozza di pietra galleggiante, che lo trasporta nell'estenuante opera di evangelizzazione, è trascinato, per diabolica beffa, alla deriva. Scampato ad una terribile tempesta, Maël approda ad un'isola rotonda, abitata da placidi pinguini, che il monaco – anziano e quasi cieco – scambia per buoni selvaggi e prontamente battezza.

L'incauta amministrazione del battesimo sortisce effetti di straordinaria gravità: il sacramento è, infatti, necessario alla salvezza eterna ed è riservato agli esseri umani.

La scena cambia repentinamente. Dalla terra si sale al Cielo, dove è ormai giunta l'infausta notizia. L'Assemblea in Paradiso è uno spaccato di irresistibile antidogmatismo: la sorpresa agita le file dei Santi e dei Beati, chiamati a risolvere il dilemma se riconoscere o meno validità al sacramento impartito a degli uccelli.

L'imbarazzo (così umano!) è il sentimento diffuso dinanzi alla remissione di un peccato che non c'è, poiché i pinguini non nascono uomini e la colpa originaria non li affligge. Imbarazzo per il rischio che si perda il potere demiurgico delle formule liturgiche, irrimediabilmente compromesso dall'abbandono della forma, che va quindi sondata allo stremo, alla ricerca di una soluzione rituale per questo ontologico guaio.

La difesa del sacramento raggiunge le vette del parossismo: l'anima sarà un peso insostenibile per i pinguini, che non sono stati creati per averla e non meritano un Inferno guadagnato 'a tavolino'. Se i pinguini non hanno anima, che senso ha la dannazione? Che fare poi delle loro uova, infelice prole priva di un destino di salvezza?

L'intervento di Santa Caterina annuncia la soluzione del problema: l'attenzione cade sulla natura ibrida del pinguino battezzato e France apre uno spaccato d'epoca sul tema della mostruosità. La commistione fra uomo e animale non è una novità: esistono mostri che conservano caratteri di entrambe le nature. Sirene, centauri, chimere possiedono qualche parte umana e ciò può divenire espediente per ricevere un'anima immortale, proporzionata al grado di umanità posseduta. Tuttavia, perpetuare, con l'umanità, la mostruosità non appare soluzione conveniente per il Santo Concilio. Per ricondurre gli esiti dell'incidente entro i confini dell'ordine creato la scelta è obbligata: abbandonare la tentazione di legittimare il *monstrum* e trasformare i pinguini in uomini.

La trasformazione è lo snodo fondamentale e la riflessione divina sul destino che attende gli animali tramutati è di struggente bellezza:

«...Certamente la loro sorte, in seguito a tale cambiamento, risulterà meno invidiabile di quanto sarebbe stata senza questo battesimo e la successiva incorporazione nella famiglia di Abramo. Ma è bene che la mia prescienza non ostacoli il loro libero arbitrio. Per non attentare alla libertà umana, io ignoro ciò che so, calo sui miei occhi il velo che ho sollevato e, nella mia cieca chiarezza, mi lascio sorprendere da ciò che ho previsto.» (France 2012: 45)

France stravolge la logica della favola, che muta, per premio, l'animale in uomo e, per punizione, l'uomo in animale. La condizione animale – vissuta, nell'immaginario, come limitata – è salutata come intrinsecamente migliore: divenire uomo erode, infatti, la naturale innocenza del pinguino, destinandolo alla bramosia di potere e di ricchezza.

Compiuta la metamorfosi dei pinguini, Maël allaccia l'isola dei neobattezzati alla miracolosa tinozza e la traina verso le coste bretoni: l'utopia si lega alla realtà, il fantastico attracca al vissuto, l'arte si fa storia e la storia si fa arte. *Pingouinie* ha inizio.

2. Tempi antichi: frammenti

Fra i primi e più rilevanti effetti della condizione umana vi è la 'bramosia dell'avere' da cui origina il diritto di proprietà.

L'ossessione del possesso s'impadronisce dei pinguini e ne consegue la nascita del diritto civile; nascita infausta, frutto non di ordinata negoziazione di interessi privati, ma di appropriazione violenta. Sgomento per lo spettacolo di crudeltà al quale assiste, Maël interroga il monaco Bulloch sulla ragione di tanta, gratuita brutalità:

In quel momento il venerabile Maël, giunse le mani ed emise un profondo respiro:

«Non vedi, figliolo» esclamò, «quel pazzo furioso che sta strappando a morsi il naso dell'avversario, e quell'altro che schiaccia sotto un masso enorme la testa di una donna?»

«Vedo», replicò Bulloch. «Stanno creando il diritto; fondano la proprietà; stabiliscono i principi della civiltà, le basi della società e le assise dello Stato.»

«In che modo?» domandò il vegliardo.

«Delimitando il proprio campo. Tale è l'origine di ogni sistema di disciplina. I vostri pinguini, maestro, stanno compiendo la più augusta delle funzioni: la loro opera sarà celebrata nei secoli dai legislatori, protetta e confermata dai magistrati.» (France 2012: 58-59).

La riflessione illuministica sulla necessaria trasformazione della forza primitiva in diritto, forma ordinante e ordinata della forza stessa, si perde nelle terre insanguinate della nuova *Pingouinie*. Il diritto dei pinguini è uno schiaffo al diritto moderno: è ratto violento e non legittimo dominio.

In materia di proprietà, il diritto del primo arrivato è incerto e contestabile. Il diritto di conquista, invece, riposa su fondamenti solidi: è il solo rispettabile perché è il solo che si faccia rispettare. La proprietà ha per unica e gloriosa origine la forza: essa nasce e si conserva con la forza, e non cede che a una forza più grande. Ecco perché è giusto dire che chi possiede qualcosa è nobile. ...

Maël restò immobile e muto, gli occhi levati al cielo; provava una dolorosa incertezza nel giudicare la dottrina del monaco Bulloch. Quella dottrina sarebbe tuttavia prevalsa nelle epoche di alta civiltà. Bulloch può essere considerato il creatore del diritto civile in Pinguinia. (France 2012: 60)

La proprietà origina dalla forza brutta e la forza brutta dà origine alla nobiltà.

Il processo di nobilitazione, che tanto aveva richiesto allo sforzo dottrinale degli antichi e dei moderni (Rossi 2007: 146-168), china la testa alla sola ragione del più forte.

La violenza dei proprietari emerge come strumento identificativo di un ordine sociale e giuridico 'altro', fondato su una dimensione precontrattuale. I pinguini battezzati e civilizzati posseggono al modo naturalistico e non contrattualistico, perpetuando una commistione, qui sì mostruosa, fra natura e artificio. La trasformazione è forse imperfetta? La natura manipolata dall'uomo e riordinata dalla misericordia divina si è fatalmente adulterata?

Errore e violenza sembrano i fattori della creazione di *Pingouinie*. Persino l'origine del potere – tema del diritto per eccellenza – è frutto dell'inganno e della credulità.

La dinastia reale pinguina è legata alla leggenda del drago di Alca. Se il lettore si attende un avvincente racconto della nascita gloriosa di una casata resta deluso. La corona cala, infatti, sulla testa di Kraken, uno scaltro pinguino che semina il panico camuffato da drago per depredare liberamente le terre dei suoi simili. Un banale ed efficace espediente predatorio che, per astuta iniziativa della sua compagna, la bella Orberosa, si trasforma in un piano di conquista: la giovane interpreterà il ruolo della vergine che conduce la terribile bestia (un artefatto mosso da alcuni fanciulli) al sacrificio e Kraken sarà il campione destinato ad uccidere la mitica creatura, dietro lauto compenso e per il bene di tutti i pinguini.

La malia femminile ha compiuto il prodigio e di nuovo France stravolge la logica della favola: nessun reale campione che vince il drago, nessun reale drago che minaccia il popolo e nessuna virtuosa fanciulla da sacrificare per la salvezza della comunità, ma un falso eroe, un mostro meccanico e una seducente peccatrice all'origine di un potere impastato di falsità.

La fiaba abbraccia il simbolico e lo trascina nella cruda realtà della frode: la solennità del Leviatano lascia il passo alla maschera carnevalesca.

La folla si disperse, piena di gioia, cantando inni e cantici.

Per commemorare il giorno in cui la Provvidenza li aveva liberati da un crudele flagello, andarono in processione con il simulacro di un drago incatenato.

Kraken raccolse il tributo e divenne il più ricco e il più potente dei pinguini. In segno di vittoria, al fine di ispirare un salutare terrore, portava sulla testa una cresta da drago e prese l'abitudine di dire alla gente:

«Ora che il drago è morto, il drago sono io».

Orberosa continuò a lungo a gettare generosamente le braccia al collo di bovari e mandriani, che per lei erano come dèi. Quando non fu più bella, si consacrò al Signore. Oggetto di venerazione pubblica, dopo la sua morte fu ammessa nel canone dei Santi e divenne la celeste patrona della Pinguinia.

Kraken lasciò un figlio che continuò a portare come il padre la cresta del drago e, per questo motivo, era soprannominato Draco. Fondò la prima dinastia reale dei pinguini. (France 2012: 91-92)

Il romanzo riconosce e sfrutta gli stereotipi del potere e, in particolare, indugia sulla rovina portata dall'ingerenza politica femminile e sulla deriva sanguinaria di una sovranità legittimata per forza anziché per diritto.

Le donne del romanzo appaiono, per lo più, come scaltre e ferine manipolatrici, perennemente inclini a sovvertire le regole sociali. La donna è vita, passione, suscita il sentimento e vivifica il temperamento maschile, è un motore del pensiero e dell'azione, ma è anche, per consolidata mentalità, *ianua diaboli*. France si diverte a strumentalizzare i più correnti luoghi comuni. La passionalità della donna, abbinata ad un ruolo sociale rilevante (sia essa regina o abile padrona di casa in salotti rivoluzionari), è il grimaldello che forza la favola e riscrive la morale: la fragile creatura è, in realtà, una mente avida e diabolica, che piega la vanità maschile ai propri fini.

Il cammeo della regina Crucha, tratto dal *De gestis Pinguinorum* del venerabile Johannes Talpa, è un esempio di ironica misoginia, abilmente derivato dai modelli eternati da una plurisecolare tradizione letteraria e giuridica, tendenzialmente 'ostile' alle espressioni del 'femminile pubblico' e all'esercizio del governo muliebre (Pedrazza Gorlero 2018: 5-10). Reggente per il figlio, di soli sette anni, Crucha è una Caterina de' Medici in forma di pinguino:

«La regina Crucha, per la bellezza del viso e della figura, non è seconda né a Semiramide di Babilonia né a Penthesilea, regina delle Amazzoni né a Salomé figlia di Erodiade. Ma presenta nella sua persona tratti singolari che si possono giudicare belli o sgraziati a seconda delle opinioni contraddittorie degli uomini e dei giudizi del mondo. Ha due piccole corna sulla fronte, che dissimula sotto l'abbondante capigliatura bionda, un occhio blu e uno nero, il collo inclinato a sinistra, come Alessandro di Macedonia, sei dita nella mano destra e una piccola escrescenza sotto l'ombelico. Il suo incedere è maestoso, i modi affabili. È munifica nelle spese, ma non sempre sa sottomettere il desiderio alla ragione. Un giorno, avendo notato nelle scuderie del palazzo un giovane palafreniere di grande bellezza si sentì immediatamente presa d'amore per lui e gli affidò il comando delle truppe. Ciò che si deve lodare senza riserva a proposito di questa regina è l'abbondanza delle donazioni fatte alla Chiesa, alle cappelle, e ai monasteri del regno, specialmente alla santa casa di Beargarden, dove, per grazia del Signore, io feci professione di fede all'età di quattordici anni. Ha offerto così tante donazioni per far dire messe dedicate al riposo della sua anima che ogni prete della Chiesa di Pinguinia è, per così dire, trasformato in un cero acceso in onore del cielo, al fine di attirare la misericordia divina sull'augusta Crucha.» (France 2012: 102-103)

Personalità forte e condizionante, Crucha è una creatura stregonesca e ammaliante, opportunamente combattuta fra santità e dannazione: un mostro che desta meraviglia e sconcerto.

Polidattilia ed eterocromia, insieme alle escrescenze che ne alterano la figura, fanno della regina una presenza di fascino animalesco, volubile e ardente nelle passioni e nella fede; una combinazione di estremi: meravigliosa e orribile.

I secoli che seguono sono macchiati dal conflitto e dal fanatismo: l'unità della fede è garantita dalla sistematica eliminazione dell'eterodossia. L'arte serafica è violata dai corpi invadenti di una rinascenza insolente e carnale, gli antichi sono brutalizzati dalla voracità dei moderni.

La letteratura pinguina è generosa di preziose testimonianze. La discesa agli Inferi del monaco Marbode è la prova della resistenza della storia e del mito alla barbarie di una riscrittura forzata. Profondo estimatore di un Virgilio falsificato dalla tradizione cristiana,

Marbode s'imbatte nella versione originale del celebre poeta. Nel mondo dei morti, al di là delle regole della vita ma non dell'arte, Virgilio rivendica la propria identità e rifiuta di tradire se stesso per migrare forzatamente verso un Paradiso ignoto:

«... Come mi sentirei nella dimora della vostra beatitudine se non vi trovassi i miei amici, i miei avi, i miei maestri e i miei dèi, e se non mi fosse concesso di vedervi l'augusta figlia di Rea, Venere dal dolce sorriso, madre degli Eneidi, Pan, le giovani Driadi, le ninfe silvestri, e il vecchio Sileno imbrattato da Egle con il succo delle more? ...» (France 2012: 121-122)

C'è, nel Virgilio di France, la dolente consapevolezza di un mondo perduto e, insieme, il risentimento verso Dante che, precedendo Marbode, ha raggiunto gli Inferi e che, tornato fra i vivi, ha osato cancellare la memoria della verità:

«Del resto, io non rimprovero a quel colono di Silla, nato in tempi calamitosi, di scrivere versi poco armoniosi e di essere, se possibile, un poeta peggiore di Bivio e Mevio. Non è questo che gli rimprovero; ben altri rancori ho contro di lui. Qualcosa di veramente mostruoso, quasi incredibile! Quell'uomo, tornato sulla Terra, sparse sul mio conto odiose menzogne; in molti punti dei suoi rozzi versi affermò che gli ero stato compagno nel moderno Tartaro, che neanche conosco. Sostenne insolentemente che avevo dichiarato gli dèi di Roma falsi e bugiardi e considerato vero Dio l'attuale successore di Giove.

«Amico, quando, riemerso alla luce del giorno, tornerai nella tua patria, smentisci quelle storie abominevoli; di al tuo popolo che il cantore del pio Enea non ha mai incensato il Dio dei Giudei. ...» (France 2012: 123-124)

3. Tempi moderni: frammenti

Dal vorticoso resoconto dedicato ai tempi moderni, affamati di rivoluzione e di sangue, è possibile isolare un ampio ritaglio narrativo, dedicato alla distorsione della giustizia umana. France offre al pubblico il *caso delle ottantamila balle di fieno*, rivisitando, nei termini più crudi e taglienti concessi dalla finzione, il tragico *affaire* Dreyfus (Danovi 2012: 161).

L'ingiustizia patita dall'ufficiale francese, condannato per tradimento sulla base di prove e testimonianze palesemente false, è fotografata dall'immaginario e restituita nella tragica vicenda del militare ebreo di nome Pyrot, accusato di aver rubato le balle di fieno destinate alla cavalleria pinguina e di averle rivendute al nemico. Ma non vi è prova alcuna contro Pyrot e l'iperbole s'impadronisce del racconto.

Il ministro della Guerra, Greatauk, duca di Skull, ordina al generale Panther, capo di stato maggiore, di trovare le prove per incriminare Pyrot o, meglio, per certificarne la colpevolezza, poiché il preconcetto ha ormai artigliato la pubblica opinione e il malcapitato è già reo, senza aver ancora assunto la veste di imputato.

Il crimine di Pyrot è una questione di fede patriottica:

Che Pyrot avesse rubato le ottantamila balle di fieno, nessuno esitò un attimo a crederlo. Non vi furono dubbi, perché il mistero che circondava lo scandalo non permetteva al dubbio, che ha bisogno di motivi, di sorgere: non si dubita senza ragione come si crede senza ragione. Non nacquero dubbi, anche perché il fatto era sulle bocche di tutti e per il popolo tanto bastava per stabilirne la verità. Inoltre non sorsero dubbi perché si desiderava che Pyrot fosse colpevole, e facilmente si crede

ciò che si desidera, e, infine, perché la facoltà di dubitare è rara fra gli uomini: solo un numero molto limitato di intelletti ne porta in sé i germi, che non si sviluppano senza cultura. È una facoltà rara, raffinata, filosofica, immorale, trascendente, mostruosa, piena di malizia, pericolosa per le persone e le proprietà, ostile alla polizia degli stati e alla prosperità degli imperi, funesta per l'umanità, negatrice dei principi divini, disprezzata dal cielo e dalla Terra. La massa dei pinguini ignorava il dubbio; credeva nella colpevolezza di Pyrot e quella fede divenne subito uno dei capisaldi dell'opinione pubblica nazionale e una delle verità essenziali del suo credo patriottico. (France 2012: 190-191)

Pyrot nega ogni responsabilità, ma negare – o tacere – è equivalente a confessare ed è alla confessione, alla prova regina di *Ancien Régime*, che Greatauk e Panther mirano: «La giustizia lo esige» (France 2012: 191). Chiuso in una gabbia, appesa ad una torre, oscuro retaggio inquisitoriale, Pyrot attende che la sua colpa sia provata, consapevole che nessuna prova potrà emergere, poiché nulla c'è da provare:

La colpa di Pyrot era indistruttibile per il semplice fatto che non esisteva. Ed è con legittimo orgoglio che Greatauk, esprimendosi come un vero artista, disse un giorno al generale Panther: «Questo processo è un capolavoro, è fatto di niente.» (France 2012: 194)

La danza dei protagonisti intorno alla gabbia di Pyrot è un macabro rito di passaggio dalla verità alla menzogna portata a sistema: la follia investigativa dell'accusa distorce la giustizia, riducendola a mal partito o, meglio, a fazione (quella dei patrioti, nemici dell'ebreo traditore), con buona pace della sua divina cecità.

Le voci dissonanti delle parti in causa si sovrappongono per dare legittimazione alla più evidente ingiustizia, parto di un giuspositivismo di comodo, che sa di piaggeria e di rassegnazione. È padre Cornamusa, cospiratore riluttante e mercante di reliquie, ad avere il merito di sintetizzare il 'dovere di non dubitare' della colpevolezza di Pyrot:

«Sarebbe contrario alle leggi del mio paese, leggi che si debbono rispettare finché non sono in contrasto con le leggi divine. Pyrot è colpevole perché è stato condannato. Dire di più pro o contro la sua colpevolezza, significherebbe voler sostituire la mia autorità a quella dei giudici, e mi guardo bene dal farlo. Del resto sarebbe inutile. Se Pyrot non è stato condannato perché è colpevole, è colpevole perché è stato condannato; è evidente. Credo nella sua colpevolezza perché ogni buon cittadino è tenuto a credervi, e crederò a tutto ciò che la giustizia stabilita mi ordinerà di credere, perché non spetta a un privato cittadino ma ai giudici proclamare l'innocenza di un condannato. La giustizia umana va rispettata anche negli inevitabili errori, data la sua natura fallibile e limitata. Tali errori non sono mai irreparabili: se non li riparano i giudici sulla Terra, li riparerà Dio in cielo. ...» (France 2012: 203-204)

Il prezzo della certezza è pagato dalle prove della colpa, trattate come 'merci', di cui si può immaginare l'ordine e lo stoccaggio, acquistate in un delirante 'gioco al rialzo', che impegna allo stremo le alte sfere del governo; il tutto a servizio di una giustizia ponderale, apprezzabile in kilogrammi e metri quadrati, suffragata da testimonianze paradossali, da perizie degne di un chiromante e da un castello probatorio volutamente falso, perché la falsità è un abito ordinato su misura dell'ingiustizia.

Il processo di celluloido è il processo migliore! Ma quando la menzogna è scoperta, la verità travolge chi l'ha ostinatamente negata. Come toccate da un incantesimo, le prove si rivelano per ciò che sono:

I documenti consistevano di cataloghi dei grandi magazzini, giornali, stampe, sacchetti da droghiere, vecchie corrispondenze commerciali, quaderni di scuola, tele da imballaggio, cartavetro per pulire i pavimenti, carte da gioco, disegni industriali e seimila esemplari della Chiave dei sogni, ma nessun documento faceva menzione di Pyrot. (France 2012: 232)

4. Tempi futuri: conclusione

Il futuro di *Pingouinie* è una distopia della ricchezza. In una soffocante megalopoli si muove un'umanità tetra e severamente tipizzata: da un lato, il ricco e, dall'altro, il povero.

Il miliardario appare come una sorta di ibrido fra un impiegato con sindrome da *workaholism* e un nobile con evidenti tare ereditarie. La prosperità esaspera i corpi, li prosciuga, li infiamma. Il ricco è un asceta e la ricchezza un culto che pretende adoratori e martiri (Bresky 1969: 100):

Tutte le passioni nocive all'accumulo e alla conservazione della ricchezza erano considerate disonorevoli. Non c'era perdono per la pigrizia, l'accidia, gli hobby, l'amore per l'arte, né, soprattutto, per la generosità: la compassione poi era condannata come una pericolosa debolezza. Mentre ogni inclinazione al piacere incontrava il biasimo pubblico, la violenza, considerata meno dannosa per i costumi e manifestazione di energia sociale, era invece scusata. Lo Stato poggiava saldamente su due grandi virtù pubbliche: il rispetto per il ricco e il disprezzo per il povero. (France 2012: 292-293)

Il povero è profondamente segnato nel corpo: un mutante industriale, infelice per programmazione sociale.

Pingouinie è, infine, condannata a scomparire, divorata dall'anarchia, che ha forza non minore di una rivoluzione: incendiare, distruggere, purgare per tornare, forse, ad un passato in cui (ri)conoscere la felicità.

La ciclicità della storia si chiude sempre su una disfatta che è già gravida del riscatto.

L'epilogo abbraccia il principio: il lettore è legittimato a tornare alle pagine iniziali del romanzo e, in particolare, a far ingresso in una stanza che pullula di carte (quanta somiglianza con le prove accatastate in occasione del caso Pyrot!): è lo studio di Fulgence Tapir, eminente conservatore di un immenso patrimonio di testimonianze relative all'arte pinguina. Ma improvvisamente lo smisurato archivio si ribella e crolla, come l'infausto castello di prove degli antipyrotisti:

In un attimo il pavimento fu coperto da una densa coltre di carta. ... Sepolto fino alle ginocchia, Fulgence Tapir, con naso attento, osservava il cataclisma. Ne scoprì la causa e impallidì di sgomento. «Quanta arte!» esclamò.

... Accasciato, disperato, sconvolto, senza più occhiali e papalina, Fulgence Tapir opponeva invano le corte braccia ai flutti che lo coprivano fino alle ascelle. Improvvisamente, uno spaventoso gorgo di schede lo travolse. ... poi l'abisso si richiuse e tutto piombò nel silenzio e nella immobilità. (France 2012: 13)

Il martirio di Tapir, sepolto dai cataloghi, grondanti schede, è una fine che è anche annuncio d'inizio, dopo l'incendio, dopo la babilonia, dopo la rivoluzione che tutti i tempi e tutte le storie hanno sopportato.

Il lettore non deve temere. Vi è una sola, malinconica certezza: la storia è infinita e si riproporrà (Seillière 1934: 183) per tutti i «buoni pinguini» (France 2012: 10).

Riferimenti bibliografici

- Bresky D., 1969. *The art of Anatole France*, The Hague-Paris: Mouton.
- Danovi R., 2012. *Il senso della giustizia. L'Affare Dreyfus' e altri casi tra letteratura e storia*, in G. Forti, C. Mazzucato, A. Visconti (eds.), *Giustizia e Letteratura*, I, Milano: Vita e Pensiero, 143-166.
- France A., 2012. *L'Isola dei Pinguini*, traduzione di C. Verga, revisione di M. Bellini, Milano: Isbn Edizioni S.r.l.
- Pedrazza Gorlero C., 2018. «“Insanae dominationes” (?): una nota sulla ‘manipolazione’ del governo muliebre nella *Francogallia* di François Hotman», *Historia et ius*, 14, *paper* 12: 1-14.
- , 2021. *Nella tana del Bianconiglio : visioni distopiche fra diritto e cinema*, in G. Rossi, Velo Dalbrenta, C. Pedrazza Gorlero (eds.), *Immaginare il futuro del diritto. Narrazioni utopiche, distopiche e ucroniche*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 9-23.
- Rossi G., 2007. *Incunaboli della modernità. Scienza giuridica e cultura umanistica in André Tiraqueau (1488-1558)*, Torino: Giappichelli.
- Seillière E., 1934. *Anatole France, critique de son temps*, Paris: Éditions de la Nouvelle Revue Critique.

Narrare e punire

La concezione relativistica della devianza e della criminalità. Un racconto di Italo Calvino

Maria Ausilia Simonelli*

Abstract:

[*The relativistic conception of deviance and criminality. A story by Italo Calvino*] In her paper, the Author takes a cue from a youthful story by Italo Calvino to illustrate the relativistic nature of the concepts of deviance and criminality: that is, there are no acts and behaviors considered deviant or criminal at all times and in all societies. Retracing classical and modern literature, the Author links the elaboration of these concepts to a social construction of them, in the sense that the societies themselves define what is deviant and what is not.

Key words: Deviance - Crime - Relativism - Social construction of reality

In un breve racconto giovanile di Italo Calvino (1923-1985), pubblicato postumo e intitolato *Coscienza* (Calvino 1993: 28-30) il protagonista, di nome Luigi, si arruola come volontario e parte per la guerra al solo scopo di uccidere un tale Alberto, del paese rivale, dato che costui – come spiega Luigi – “è un farabutto”, che “per pochi soldi [gli] ha fatto fare una brutta figura davanti a una”.

Non lo trova, ma si copre di gloria (e di medaglie) perché ammazza molti nemici:

“Luigi pensava: – Ammazza oggi ammazza domani, i nemici diminuiranno e verrà pure la volta di quel farabutto.

Ma i nemici si arresero prima che Luigi avesse trovato Alberto. Gli venne il rimorso di avere ammazzato tanta gente per niente, e siccome c’era la pace, mise tutte le medaglie in un sacco e girò per il paese dei nemici a regalarle ai figli e alle mogli dei morti.

Girando così, successe che trovò Alberto.

– Bene – disse – meglio tardi che mai – e lo ammazzò.

Fu la volta che lo arrestarono, lo processarono per omicidio e lo impiccarono. Al processo – così Calvino chiude il suo racconto – [Luigi] badava a ripetere che l’aveva fatto per mettersi a posto con la coscienza, ma nessuno lo stava a sentire.” (Ivi: 28, 30)

Ho scelto questo racconto perché ben si presta – almeno così a me pare – ad esemplificare, con l’efficacia propria della narrazione letteraria, *il carattere intrinsecamente relativistico* dei concetti di devianza e di criminalità, oltre che a illustrare – ed è questo purtroppo un dato di drammatica attualità – l’insensatezza della guerra.

*Professore ordinario di Sociologia del diritto presso il Dipartimento Giuridico dell’Università degli Studi del Molise – e-mail: simonelli@unimol.it.

Carattere intrinsecamente relativistico della devianza e della criminalità, dunque. I concetti di devianza e di criminalità fanno infatti riferimento ad atti o comportamenti che *violano le norme stabilite da una collettività*.

Fermiamoci su questo punto: *violazione di norme stabilite da una collettività*. Se le norme sono stabilite da un determinato aggregato sociale, ciò significa che i concetti di devianza e di devianza criminale non hanno natura assoluta, universalmente valida. Non si può, pertanto, compilare un elenco dei ‘comportamenti devianti o criminali’ valido per tutti i tempi e per tutti i luoghi, poiché non tutti i gruppi sociali concordano su ciò che è normale e normativo.

Preciso: la devianza e la criminalità sono un dato di fatto universale, inerente all’idea stessa di organizzazione sociale: non vi può essere società senza regole e norme, e non vi possono essere regole e norme senza che vi sia, almeno potenzialmente, la possibilità di infrangerle o di deviare da esse. Ma non vi è – questo il punto – un accordo unanime sui *contenuti* della devianza e della criminalità; non esistono cioè comportamenti considerati ugualmente devianti in tutte le società, sia in prospettiva storica che sincronica. Analogamente, varia anche la reazione (dato costante) all’infrazione delle regole, che può assumere – e di fatto assume – le forme più disparate (dato variabile). Essenziale, dunque, è il riferimento ad una collettività determinata e al suo sistema valoriale e regolativo, poiché non vi sono devianze “in sé”, ma soltanto *definizioni sociali* di ciò che è atto conforme o atto deviante. Non è, perciò, la natura di un certo atto che ne determina la condanna, ma il fatto che l’atto violi le regole che lo vietano. Tanto è vero che se le norme di due collettività alle quali un soggetto appartiene sono tra loro in conflitto, il medesimo atto può apparire deviante rispetto alle norme di una comunità, ma del tutto conforme alle norme ed ai valori dell’altra.

La concezione relativistica della devianza, affermata con forza in tempi recenti (o abbastanza recenti) da molti studiosi di scienze giuridico-sociali e da molti criminologi, è in realtà una concezione assai risalente.

Già Platone nel *Teeteto* attribuisce al filosofo greco Protagora, il maggiore rappresentante della Sofistica, vissuto nel V secolo a. C. (nato ad Abdera, tra il 484 e il 481 a. C. – morto alla fine del secolo V), la seguente affermazione: il giusto e l’ingiusto “non esistono per natura con un’essenza propria, ma l’opinione che comunemente se ne ha, questa diventa opinione vera nel momento in cui è accolta e si continua ad averla”. Il giusto e l’ingiusto “sono davvero, per ciascuna città, quali essa crede che siano, e così come li sancisce con le sue leggi a se stessa.” (Platone 1999: 172 a-b)

Facendo un salto acrobatico e approdando alla modernità, troviamo ribadito il concetto in Michel de Montaigne (1533-1592). Nei suoi *Saggi* (prima edizione 1580), Montaigne scrive:

“Non c’è cosa soggetta a più continuo rivolgimento delle leggi [...]. Che bontà è mai quella che ieri vedevo in onore e domani non lo sarà più, e che, varcato un fiume, diventa crimine?” (Montaigne 1970: I, 769-770)

Blaise Pascal (1623-1662), a sua volta, riprende nei *Pensieri* (opera incompiuta, pubblicata postuma nel 1670) la riflessione di Montaigne:

“[...] non si vede niente di giusto o di ingiusto – scrive Pascal – che non cambi qualità cambiando clima. Tre gradi di altezza del polo capovolgono tutta la giurisprudenza. Un meridiano decide la verità. In pochi anni di dominio le leggi fondamentali cambiano. Il diritto ha le sue epoche [...]. Curiosa giustizia [*quella*] che ha un fiume per limite! Verità di qua dai Pirenei, errore al di là.” (Pascal 2003: 94)

E, ancora, sempre nelle sue *Pensées*, Pascal introduce un altro argomento: la contraddizione tra la criminalità dell'individuo e la gravità di talune azioni commesse dai potenti in nome dello Stato. Anche questa discordanza, a ben vedere, è relativismo...

Pascal riporta un immaginario dialogo tra due soldati:

“Perché mi uccidi?” [*chiede uno dei soldati*] – “Come, [*risponde l'altro*] non abiti forse dall'altra parte del fiume? Amico, se tu abitassi da questa parte sarei un assassino e sarebbe ingiusto ucciderti così. Ma siccome abiti dall'altra parte, sono un valoroso, e [*ciò che faccio*] è giusto.” (Ivi: 91)

È un altro grande francese, Émile Durkheim (1858-1917), che – per primo – affronta il problema della costruzione sociale della devianza e della devianza criminale in modo sistematico. Con lapidaria efficacia, nella sua prima grande opera *De la division du travail social* (1893), afferma che

“non bisogna dire che un atto urta la coscienza comune perché è criminale, ma che è criminale perché urta la coscienza comune. Non lo biasimiamo perché è un reato, ma è un reato perché lo biasimiamo.” (Durkheim 1999: 103; cfr. in tema Petrucci 1999: 33-51)

Non vi sono dunque *mala in se*, bensì *mala quia prohibita*, atti cioè che la società – con i suoi valori e norme di riferimento – ascrive all'ambito della devianza e della criminalità. Alla base di ciò vi è quindi un processo di costruzione sociale della realtà, che non può che essere *relativo* ad un determinato contesto sociale, condizionato da esso e soggetto al mutamento.

È degno di nota che, con questa argomentazione, Durkheim anticipa le tesi centrali delle teorie criminologiche cosiddette della “reazione sociale” o “costruzionistiche”, tra le quali ricordo la *labeling theory* (la teoria dell'etichettamento), elaborata dalla Nuova Scuola di Chicago a partire dalla fine degli anni Cinquanta del Novecento.

Va evidenziata, in tale contesto, l'importanza dell'opera pionieristica di Alfred Schütz (1899-1959), sociologo e giurista austriaco (costretto ad emigrare nel 1939, per motivi razziali, negli Stati Uniti), che coniuga nella sua ricerca, in modo originale e scientificamente assai fertile, la teoria sociologica di Weber – concentrandosi sul concetto weberiano di “azione sociale” come “azione dotata di senso” – con la fenomenologia husserliana. Il metodo e alcuni contenuti del suo pensiero hanno, infatti, trovato applicazione nei lavori di numerosi sociologi contemporanei, come Peter Berger, Thomas Luckmann, Harold Garfinkel (il padre dell'etnometodologia), ma soprattutto hanno ispirato una nuova concezione della *devianza*, che si è concretizzata nelle cosiddette *teorie della reazione sociale*.

La tesi principale dei nuovi teorici – in conformità con quanto Schütz aveva affermato a proposito del carattere costantemente ermeneutico del pensiero umano – poneva il fulcro della ricerca criminologica non nell'attore (analizzato nei suoi condizionamenti genetici, nella sua personalità o con riferimento alle influenze derivanti dalla sua situazione sociale, economica e culturale), e neppure nell'atto (considerato in un'ottica morale o di pericolosità sociale), ma piuttosto nella pubblica opinione. Il paradigma della devianza come costruzione sociale sposta, infatti, l'accento sui *processi* attraverso i quali gli esseri umani elaborano norme e valori, codici morali e istituzioni, significati e legittimazioni.

Pur nella varietà degli orientamenti, coloro che aderiscono a tale paradigma condividono la prospettiva *soggettivistica*, per la quale la realtà sociale viene strutturata sulla base di fattori di tipo cognitivo – idee, concetti, immaginazioni, giudizi, percezioni – che gli individui elaborano nelle loro reciproche interazioni. Per questo, ciò che viene indicato con il termine “realtà” – secondo gli esponenti delle teorie costruzionistiche o della reazione sociale – non esiste indipendentemente dalla conoscenza e dall’interpretazione; è invece l’attività coscienziale stessa a predisporre quei complessi di riferimento che sono socialmente riconosciuti come “realtà”. Scrivono Berger e Luckmann (che furono entrambi allievi di Schütz alla *New School for Social Research* di New York):

“Ciò che è ‘reale’ per un monaco tibetano può non esserlo per un uomo d'affari americano. La ‘conoscenza’ del criminale è diversa dalla ‘conoscenza’ del criminologo. Ne deriva che particolari raggruppamenti di ‘realtà’ e di ‘conoscenza’ appartengono a particolari contesti sociali, e che queste relazioni dovranno essere incluse in una analisi adeguata di questi contesti.” (Berger & Luckmann 1969: 15)

A sua volta, Howard Becker (1928–vivente), uno dei maggiori esponenti della teoria dell’etichettamento, annota:

“La devianza è creata dalla società. Con ciò non intendo dire – come si fa di solito – che le cause della devianza risiedono nella situazione sociale del deviante o nei ‘fattori sociali’ che lo spingono all’azione. Intendo invece dire che *i gruppi sociali creano la devianza stabilendo le regole la cui infrazione costituisce la devianza* e applicando queste regole a persone particolari, che etichettano come *outsiders*. Da questo punto di vista, la devianza non è una qualità dell’azione commessa, ma piuttosto la conseguenza dell’applicazione, da parte di altri, di regole e sanzioni al ‘trasgressore’. Il deviante è uno al quale l’etichetta è stata applicata con successo; il comportamento deviante è il comportamento così etichettato dalla gente.” (Becker 1987: 28)

Vicino al paradigma costruttivista e dunque anche alla concezione relativistica della devianza e della criminalità, sia pure con posizioni ed elaborazioni sue proprie, è il sociologo e criminologo statunitense David Matza (1930-2018). Voglio citarlo, conclusivamente, perché riprende un tema importante: quello accennato da Pascal nel dialogo tra i due soldati.

In una delle sue opere più note, dal titolo *Come si diventa devianti* (1969), Matza si chiede in sostanza come osi il Leviatano (nel significato hobbesiano, dunque lo Stato)

“i cui atti hanno mandato a morte migliaia, o invero, nel corso del secolo da poco conclusosi, milioni di individui, giudicare chi è e chi non è criminale, e addirittura in taluni casi privarlo della vita? [...] al tempo in cui Matza scriveva [*l’interrogativo si poneva in questi termini*]: come può il governo degli Stati Uniti, impegnato in una guerra contro la popolazione civile del Vietnam, chiudere in carcere quelli fra i suoi cittadini che sono stati coinvolti in ciò che è ufficialmente definito come ‘reato’?” (Melossi 2002: 183)

Ma leggiamo direttamente il testo di Matza, nel suo stile efficace ed elegantemente ironico:

“Nel suo avido interesse per l’ordine pubblico e per la sicurezza, attuati con le forze di polizia e con il sistema penale, il Leviatano è giustificato. Perseguendo il male e producendo l’*apparenza* del bene, lo Stato rivela il suo metodo costante, la

perpetuazione del suo buon nome di fronte alle sue stesse inclinazioni per la violenza, la conquista e la distruzione. Protetto da una *rappresentazione collettiva* in cui il furto e la violenza risiedono in una classe pericolosa, moralmente elevato dalla sua *crociata correzionale*, lo Stato consegue la legittimità delle sue intenzioni pacifiche e l'apparenza della legalità, anche se entra in guerra e compie su larga scala azioni che ha asserito di bandire dal mondo. Ma questa, potrebbe dire il lettore, è un'altra questione. Così dice il Leviatano – e questo è il punto finale della *rappresentazione collettiva*.” (Matza 1976: 302; corsivo nostro)

Riferimenti bibliografici

- Becker H. S., 1987. *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance* [1963]; trad. it. *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, a cura di M. Croce, introduzione di G. De Leo, Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Berger P. L. e Luckmann T., 1969. *The Social Construction of Reality* [1966]; trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, presentazione di L. Sciolla, traduzione di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, Bologna: Il Mulino.
- Calvino I., 1993. *Coscienza*, in Id., *Prima che tu dica "Pronto"*, Milano: Palomar e Arnoldo Mondadori Editore.
- Durkheim É., 1999. *De la division du travail social* [1893; seconda edizione 1902]; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, introduzione di A. Pizzorno, traduzione di F. Airolti Namer, Torino: Edizioni di Comunità.
- Matza D., 1976. *Becoming deviant* [1969]; trad. it. *Come si diventa devianti*, di M. Petacchi, Bologna: il Mulino.
- Melossi D., 2002. *Stato, controllo sociale, devianza. Teorie criminologiche e società tra Europa e Stati Uniti*, Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori.
- Montaigne M. de, 1970. *Essais* [1580]; trad. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini, 2 voll., Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Pascal B., 2003. *Pensées* [1670]; trad. it. *Pensieri*, a cura di P. Sellier, introduzione e traduzione di B. Papasogli, Roma: Città Nuova.
- Petrucci V., 1999. Émile Durkheim e la fisica dei costumi, *Annali dell'Università degli Studi del Molise – Dipartimento di Scienze Giuridico-Sociali e dell'Amministrazione*, 1: 33-51.
- Platone, 1999. *Teeteto* [IV secolo a. Cr.]; trad. it. di M. Valgimigli, introduzione e note di A. M. Ioppolo, Roma-Bari: Laterza.

La “giustizia cinematografica”: un’alternativa al processo mediatico?

Antonella Massaro*

Abstract:

[*“Cinematographic Justice”: an Alternative to Trial by Media?*] The concept of “cinematographic justice” refers to films, not so numerous, that tell stories about criminal proceedings that are still in progress. These are films which, at least under certain conditions, can influence public opinion and, through it, the dynamics of the proceedings. Although there are critical points, starting from the presumption of innocence, the impression is that the “elegance” of the cinema can be a partial alternative to the noisy mobilization of public opinion through the trial by media, especially in those cases where the distance between Law and Justice becomes macroscopic and intolerable.

Key words: Law and Cinema – Trial by media – Criminal Justice – Cinematographic Art

1. Diritto penale *nel* cinema e diritto penale *attraverso* il cinema

Il cinema e la giustizia penale possono interagire secondo dinamiche eterogenee e complesse, capaci di andare ben oltre gli schemi di quel *Courtroom Drama* divenuto un genere riconoscibile soprattutto nella cinematografia americana e che, tranne poche (per quanto autorevoli) eccezioni, non rappresenta certo la punta di diamante della tradizione italiana.

La prospettiva più interessante e, forse, meno esplorata non è tanto quella del diritto (penale) *nel* cinema, ma quella, certamente più ampia, del diritto (penale) *attraverso* il cinema.

Il diritto penale *nel* cinema, spesso compendiato nell’esperienza nordamericana attraverso il riferimento al binomio *Law and Film* (Machura, Robson 2001; Greenfield, Osborn, Robson 2010; Bergman, Michael 1996), implica il riferimento a quelle pellicole che hanno come specifico oggetto la giustizia o, se si preferisce, raccontano la *mise en scène* del processo (soprattutto penale) secondo schemi narrativi sufficientemente consolidati. I protagonisti sono spesso avvocati o giudici, chiamati a gestire, nelle aule di tribunale e attraverso il “rito” imposto dalle regole processuali, dei casi giudiziari complicati, che a volte si intrecciano a riflessioni di carattere più generale. Può trattarsi, per esempio, di questioni etiche, civili, culturali, filtrate dall’obiettivo di un caso giudiziario e, magari, rese empaticamente più avvincenti dall’avvertimento che si tratta di un film *based on/inspired by a true story*: il pregiudizio e l’odio razziali (*Il buio oltre la siepe*, *L’ufficiale e la spia*), la cieca

* Professoressa associata di diritto penale presso l’Università degli Studi “Roma Tre”. E-mail: antonella.massaro@uniroma3.it.

obbedienza imposta dalla gerarchia militare (*Codice d'onore*), la pena di morte (*Il miglio verde*, ma anche il nostro *Porte aperte*). In altri casi, invece, il cinema ha acceso i riflettori su temi di carattere più strettamente tecnico-giuridico: il principio dell'oltre ogni ragionevole dubbio (*La parola ai giurati*) o il giudice chiamato a fare i conti con i propri pre-giudizi (*In nome del popolo italiano*). Considerazioni a parte, poi, meritano i film che hanno raccontato il proteiforme universo dell'esecuzione penale, disvelando allo spettatore la crudeltà del regime carcerario che, però, quasi mai riesce ad avere la meglio sull'insopprimibile umanità di carcerieri e carcerati, neppure di fronte all'insensata irreparabilità della pena di morte (*Il miglio verde*, *Le ali della libertà*, *Mary per sempre*).

La prospettiva del diritto penale attraverso il cinema, invece, è più ampia e, per certi aspetti, più refrattaria a classificazioni generali e astratte. Il riferimento è, in particolare, a quelle pellicole che non presentano gli elementi caratterizzanti del genere "film giudiziario", soprattutto perché non hanno come protagonisti uomini e donne di legge e non sono ambientati, in tutto o in parte, in un'aula di tribunale. Ciò nonostante, si tratta di storie capaci di porre lo spettatore al cospetto di un dilemma morale o etico che costituisce una questione giuridicamente irrisolta o che, in ogni caso, sintetizza in maniera plastica il possibile iato tra diritto e giustizia. Soprattutto quando si tratta di film di successo, le pellicole in questione sono in grado di alimentare il dibattito pubblico e, in qualche misura, di orientarlo e di influenzarlo.

Umberto Veronesi, nel 2011, scriveva: «se è vero, come mi dicevano una volta alcuni membri di associazioni di volontariato, che film come *Qualcuno volò sul nido del cuculo*, *Figlio di un Dio minore*, *Rain Man* e *Forrest Gump* hanno fatto per la dignità e la libertà degli handicappati e delle persone con disturbi psichici molto più di mille dibattiti, da qualche anno le numerose pellicole sull'eutanasia sono diventate un indicatore affidabile che questo tema suscita emozione e condivisione» (Veronesi 2011).

Nel cinema italiano più recente, per esempio, una delle più efficaci riflessioni in materia di eutanasia è quella offerta da *Miele* di Valeria Golino (Massaro 2021). Non compaiono sulla scena aule di tribunale, giudici e avvocati, anche se la protagonista è costretta a procurarsi clandestinamente il farmaco capace di assecondare la dolce morte di coloro per i quali la vita è divenuta troppo amara, attenendosi poi a un meticoloso protocollo che valorizza la "libera scelta" di chi decide di darsi la morte assumendo personalmente e direttamente la sostanza letale: sullo sfondo si intravede chiaramente non solo una risposta dell'ordinamento giuridico lacunosa e inadeguata, ma anche una prospettiva di riforma incerta e per nulla scontata. *Miele* non ha conosciuto, almeno al momento dell'uscita in sala, un particolare successo di pubblico, ma certamente, in chi lo ha visto, ha lasciato aperti molti interrogativi a cui il diritto è chiamato, presto o tardi, a fornire una risposta esplicita.

2. La “giustizia cinematografica”: una proposta definitoria

In posizione per certi aspetti intermedia tra “il diritto penale nel cinema” e “il diritto penale attraverso il cinema” si collocano quelle pellicole che, quando il processo “reale” è ancora in corso, ripercorrono fatti di cronaca al centro di una vicenda giudiziaria. Non si tratta della rappresentazione del “caso giudiziario”, ma della “vicenda di fatto” che il film racconta allo scopo di integrare la verità giudiziaria e/o di proporre una versione alternativa rispetto a quella, considerata “ingiusta”, che si sta sedimentando nelle aule di tribunale attraverso il crisma della verità giudiziaria.

Potrebbe usarsi in proposito l’espressione “giustizia cinematografica”. Il concetto in questione evidenzia una duplice prospettiva: l’esigenza di giustizia di cui il cinema si fa portatore e la contrapposizione del racconto filmico rispetto alla “sceneggiatura” ingiusta che si sta scrivendo nelle aule di tribunale. L’obiettivo è, in molti casi, quello di incidere su quell’opinione pubblica che, a sua volta, potrebbe influenzare l’esito di un processo ancora in corso. Proprio per questa ragione la “giustizia cinematografica” potrebbe rappresentare un’alternativa, sia pur non esente da criticità, rispetto al contenitore, rumoroso e “deviante”, della giustizia mediatica.

La giustizia cinematografica, nell’accezione che qui si propone, risponde ad almeno tre elementi di fondo:

- A) deve trattarsi di un film presentato ufficialmente o uscito in sala (o su piattaforma) quando il processo relativo all’accertamento dei fatti dallo stesso raccontati è ancora in corso;
- B) deve trattarsi di cinema di finzione, non di un lavoro di genere documentaristico;
- C) deve trattarsi di un film che riesce a ottenere un buon successo di pubblico.

Quest’ultimo requisito è certamente quello più sfuggente (a meno che non lo si ancori a oggettivi dati di incasso del film) e quello più discutibile, nella misura in cui lo si consideri come un elemento relativo più all’economia del cinema che al cinema come mezzo espressivo “in sé”. Si tratta, ad ogni modo, di una componente fondamentale, se il cinema viene preso in considerazione (anche) come mezzo di comunicazione e, più esattamente, come veicolo di informazioni capace di inserirsi nel complesso binomio “giudice/processo penale – opinione pubblica”.

3. *Sulla mia pelle*: morte e resurrezione di Stefano Cucchi

Con particolare riguardo alla cinematografia italiana più recente, gli elementi della giustizia cinematografica sono chiaramente riconoscibili nel film *Sulla mia pelle* (2018) di Alessio Cremonini, che ha raccontato gli ultimi sette giorni di vita di Stefano Cucchi.

A) *Sulla mia pelle* viene presentato in anteprima il 29 agosto 2018 nella sezione “Orizzonti” della 75^a alla Mostra internazionale d’arte cinematografica di Venezia. Il processo è ancora in corso ed è stata già depositata la sentenza di primo grado, che condanna alcuni medici dell’ospedale Sandro Pertini di Roma per omicidio colposo, ma assolve gli agenti di polizia penitenziaria dai reati di lesioni aggravate e omicidio colposo. Non risulta accertata, al di là di ogni ragionevole dubbio, la causa della morte di Stefano Cucchi: non è caduto accidentalmente dalle scale, ma non sarebbe possibile ricostruire con certezza la dinamica eziologica che ha condotto all’esito mortale.

I cartelli conclusivi collocano *Sulla mia pelle*, in maniera sobria ma chiara, in evidente contrapposizione a quel processo che il film non racconta, ma con il quale intende evidentemente dialogare.

Stefano Cucchi è stato il centoquarantottesimo morto il carcere. Il totale nel 2009 è di 172 decessi.

I medici e i periti del processo non hanno ancora trovato una spiegazione scientificamente condivisa sulla morte di Stefano Cucchi.

I genitori di Stefano Cucchi hanno scoperto nell'appartamento del figlio più di un chilogrammo di hashish e centotrenta grammi di cocaina che hanno subito denunciato alla polizia.

Il primo processo per la morte di Stefano Cucchi è finito con l'assoluzione di tutti gli imputati. Il 10 luglio 2017 il giudice per le udienze preliminari ha rinviato a giudizio tre carabinieri per omicidio preterintenzionale e altri due per calunnia e falso in atto pubblico.

Dalla morte di Stefano, Ilaria Cucchi, i genitori Rita e Giovanni e l'avvocato Fabio Anselmo hanno iniziato una lunga battaglia per la verità.

Dalle scritte impresse su sfondo nero emerge, prima di tutto, il senso di indignazione per un processo che non trova il coraggio di affermare quello che all'opinione pubblica sembra ormai (fin troppo) evidente. In secondo luogo, da quei cartelli traspare chiaramente la scelta di campo del film e del suo regista: da una parte si pone la sentenza di primo grado che non ritiene accertate le cause della morte di Stefano Cucchi, dall'altra parte si staglia potente la figura di Ilaria Cucchi, che sta portando avanti una "battaglia per la verità" (non la sua verità, ma la verità). *Sulla mia pelle*, infine, dichiara espressamente il proprio intento di funzionare da cassa di risonanza per voci troppo deboli per levarsi, da sole, oltre la cortina di silenzio imposta dalla versione ufficiale di chi rappresenta lo Stato: non solo la voce di Stefano, che dispone del megafono potente offerto dalla coraggiosa ostinazione di sua sorella Ilaria, ma anche quella dei 172 morti in carcere (fino al 2019). Davide affronta Golia, armato, però, non di una fionda, ma dalla cassa di risonanza offerta dallo schermo cinematografico.

B) *Sulla mia pelle* non è un documentario, ma racconta, attraverso il cinema di finzione, una storia vera.

Alessandro Borghi, protagonista del film, subisce una metamorfosi fisica per somigliare il più possibile a Stefano Cucchi, nelle pieghe scavate del corpo e nella tonalità flebile della voce: la discussa udienza di convalida d'arresto, durante la quale il giudice non si accorge di avere davanti la vittima di un violento pestaggio e il cui audio originale risuona sui titoli di coda di *Sulla mia pelle*, viene rappresentata nel film con una straordinaria fedeltà rispetto alla voce di Stefano e allo stato d'animo che traspare da quelle parole sussurrate con fermezza. La *actorly transformation* (Esch 2006: 95 ss.) conferisce una nuova vita a quello che, per troppo tempo, era rimasto solo il volto tumefatto di "un drogato".

La scrittura del film si è basata sui colloqui con la famiglia, per ricostruire la vita di Stefano prima e oltre il fatale pestaggio, ma soprattutto sul meticoloso esame degli atti di indagine e, più in generale, delle "carte processuali"¹.

¹ «Il metodo di scrittura è stato quello di sentire la famiglia, gli unici testimoni con cui abbiamo deciso di parlare perché c'erano 10.000 pagine di verbali – tra cui quelli, utilissimi, che hanno assolto i 3 poliziotti penitenziari per quanto accaduto a piazzale Clodio. Queste persone erano totalmente innocenti, ma in quei

C) *Sulla mia pelle* rappresenta un esperimento a livello produttivo e distributivo, che ha condotto (anche) a esiti in parte inaspettati. Il film esce ufficialmente il 12 settembre 2018, a ridosso della presentazione a Venezia. Sono due, fin da subito, i canali di distribuzione: Lucky Red per le sale cinematografiche e Netflix per le piattaforme. Si tratta di una scelta talmente dirompente che Andrea Occhipinti, presidente di Lucky Red, si dimette dal suo ruolo di presidente dell'Anica (Associazione Nazionale Industrie Cinematografiche Audiovisive Digitali) subito dopo l'uscita del film di Alessio Cremonini.

Al di là del nuovo capitolo che si aggiunge al romanzo di amore e odio tra le piattaforme dello *streaming* e i tradizionali canali di distribuzione, l'effetto forse imprevisto è l'impressionante numero di proiezioni abusive organizzate in luoghi pubblici: tra le più note, quella sul pratone dell'Università La Sapienza, cui hanno partecipato circa duemila persone.

Non sono bastate le critiche e i tentativi di reazione dei produttori e dello stesso regista del film per arginare un moto di partecipazione sociale che ha avuto come suo catalizzatore proprio *Sulla mia pelle*: non un salotto televisivo, non un'inchiesta giornalistica, ma un film presentato, solo pochi giorni prima, nel tempio del cinema, destinato tradizionalmente più agli addetti ai lavori che alle masse disposte a riunirsi spontaneamente per partecipare al racconto collettivo di quella che, sempre più chiaramente, veniva avvertita come una storia di soprusi e di ingiustizia.

11 ottobre 2018: Francesco Tedesco, uno dei carabinieri imputati per la morte di Stefano Cucchi, ammette in aula le proprie responsabilità e, soprattutto, conferma l'ipotesi accusatoria del violento pestaggio di Stefano Cucchi, brutalmente picchiato perché "si rifiutava di collaborare".

La rapida sequenza temporale che tiene insieme l'uscita di *Sulla mia pelle*, la partecipazione collettiva alla "storia vera" raccontata attraverso la finzione cinematografica e le dichiarazioni di Francesco Tedesco potrebbe essere il perfetto disegno di una mera casualità cronologica, senza che la pellicola di Cremonini abbia prodotto alcun effetto sugli esiti di un processo che, dopo un esordio per molti aspetti paradossale, non poteva che seguire quella direzione.

Resta però il fatto che la morte di Stefano Cucchi e, soprattutto, il processo penale volto ad accertare le responsabilità per quella morte, siano divenuti un argomento di discussione "di massa" dopo l'uscita del film. Il cinema è riuscito in quell'opera di *agenda-setting* tradizionalmente riservato a mezzi di comunicazione che usano diversi canali e, soprattutto, diverse forme di rappresentazione del "vero".

La sentenza della Corte di cassazione che segna l'epilogo giudiziario del "caso Cucchi" è stata depositata il 9 maggio 2022: omicidio preterintenzionale (non

verbalmente venivano raccontate un sacco di cose, molti passaggi riguardanti anche la parte dei ricoveri medici e gli atti del nuovo processo che è in corso.

Il metodo (perché anche nella creatività è necessario un metodo, sebbene il più bislacco) è stato quello di sentire solo la famiglia come testimonianza "altra", perché avevamo bisogno di ricostruire la vita di Stefano che stava fuori dalla vicenda processuale: se aveva una ragazza, come trascorreva il suo tempo. Che tipo di vita era la sua, che tipo di persona era. Questo chiaramente nei verbali non c'era.

Tutto quello che è successo e che ha un valore processuale, l'abbiamo ricostruito facendo affidamento solo sui verbali, perché era assurdo che andassimo a chiedere cose ai medici, alla polizia penitenziaria, o ai carabinieri dopo che loro avevano parlato sotto giuramento con chi ha il potere di chiedere la verità, ossia il pubblico ministero. Mi volevo affidare solamente a ciò che sapevamo dal punto di vista delle indagini. Per me quello è stato "il verbo"» (Verdolini 2018).

semplicemente colposo), derivante dal pestaggio subito da Stefano Cucchi e rispetto al quale le omissioni colpose dei sanitari cui la vittima è stata affidata non hanno alcuna valenza di fattori di esclusione del nesso di causalità materiale².

4. *Diaz. Non pulire questo sangue: le torture durante il G8 di Genova*

La vicenda di *Sulla mia pelle* ricorda, per molti aspetti, quella di *Diaz* di Daniele Vicari, che, nel 2012, ha raccontato le violenze che hanno bagnato di sangue il G8 svoltosi a Genova del 2001.

A) Anche in questo caso il film esce nelle sale quando il processo relativo alle violenze commesse nella Scuola Diaz e a Bolzaneto non si è ancora concluso e, come in *Sulla mia pelle*, sono le scritte bianche sui cartelli neri che chiudono il film a “collocare” quest’ultimo rispetto alla vicenda giudiziaria.

Soltanto 29 dei 300 poliziotti che hanno partecipato al blitz sono stati identificati e processati. Nel secondo grado di giudizio, la Corte d’appello di Genova ne ha condannati 27 per falso in atto pubblico e 9 per lesioni [...] Non essendo previsto il reato di tortura nel codice penale italiano, i reati contro la persona sono già prescritti. Nel 2014 verrà prescritto anche il falso in atto pubblico.

Insoddisfazione e senso di ingiustizia per le sentenze di merito, esigenza di dare voce a Davide chiamato, per l’ennesima volta a fronteggiare Golia. Non è un caso che tanto *Sulla mia pelle* quanto *Diaz* attengano a fatti che, collocandosi nella cornice della “tortura di Stato”, hanno lacerato in maniera evidente il tessuto di fiducia tra istituzioni e cittadino, tra autorità e libertà.

B) I nomi dei protagonisti della storia sono diversi da quelli reali e non si ricerca alcun “verismo” nella rappresentazione di corpi e volti che, forse, non avevano avuto la stessa diffusione mediatica di quello di Stefano Cucchi (fatta eccezione per Carlo Giuliani, morto durante gli scontri del G8).

Come nel film di Alessio Cremonini, tuttavia, anche la scrittura di *Diaz* si è basata sullo studio accurato del materiale processuale. Si trattava, in questo caso, di molte storie che si intrecciavano e di un numero considerevole di vite chiamate a interagire, rendendo necessaria una selezione funzionale al racconto filmico. Ad ogni modo, prendendo a prestito le parole di Laura Paolucci, sceneggiatrice del film, è «clamoroso (...) come la finzione faccia diventare ancor più vere le cose» (Santoro 2012).

Lo stesso Domenico Procacci, produttore di *Diaz* per Fandango, annunciando ufficialmente a Cannes, nel 2011, l’inizio delle riprese, dichiarò l’obiettivo di attenersi strettamente a quanto ricavabile dalle “carte processuali”: «[s]arà completamente basato sugli atti del processo, senza grandi invenzioni, se non quelle che servono per trasformare le testimonianze in materiale narrativo per il cinema. Ma non farà vedere l’aula di tribunale dove dopo i primi due gradi di giudizio siamo in attesa ora del terzo e definitivo. Nei titoli del film contiamo di mettere come è andata a finire. (...) Non è un film schierato, racconta

² Cass., sez. V pen., 4 aprile 2022 – 9 maggio 2022, n. 18396.

quello che è successo lì dentro e i fatti sono fatti. Non è contro la polizia, anzi sarei contento se collaborasse» (Traverso 2021).

La principale differenza rispetto a *Sulla mia pelle* è, almeno *prima facie*, il fatto che *Diax* racconti il primo evento mediatico e mediatizzato della storia contemporanea: gli scontri che hanno incendiato e devastato le strade di Genova nella calura di quell'estate del 2001 sono state riprese minuto per minuto, da diverse angolazioni, come hanno osservato anche i giudici di Strasburgo chiamati a giudicare se la morte di Carlo Giuliani fosse stata causata in violazione dell'art. 2 CEDU³. L'esposizione mediatica, tuttavia, non aveva riguardato anche la “macelleria messicana” della scuola Diaz, rimasta avvolta dalla stessa ombra del silenzio calata sul pestaggio di Stefano Cucchi e la cui descrizione, in *Diax*, è affidata (anche) ai toni scuri e soffocanti di una fotografia che non sembra lasciar filtrare la speranza. Il film di Daniele Vicari, quindi, interviene a “completare” il racconto di un evento restato monco del suo capitolo conclusivo.

C) La produzione di *Diax* non è stata agevole. Domenico Procacci riesce a trovare finanziatori in Romania e in Francia per concretizzare un progetto che, in Italia, sembrava aver suscitato, fin da subito, diffidenza e ostracismo⁴. Il risultato è stato quello di un film che vince il premio del pubblico alla Berlinale (dove è stato presentato, nella sezione Panorama, il 14 aprile 2018), esce in Italia il 13 aprile in 100 copie e raddoppia il numero di sale in pochi giorni. Gli incassi finali saranno di circa due milioni di euro.

Nonostante l'evidente successo, il film di Daniele Vicari non sembra aver innescato quel moto di partecipazione collettiva che, in particolare, ha acceso i riflettori sul processo ancora in corsa in maniera, per dir così, determinante. Le ragioni possono essere molteplici. Anzitutto, la sentenza definitiva era stata già scritta dal decorso della prescrizione: la pronuncia della Corte di cassazione interviene poco dopo l'uscita del film⁵, lasciando aperta la ferita di quel senso di “giuridicamente irrisolto” che, in qualche misura, sarebbe stata in parte suturata dalla Corte di Strasburgo, nel 2015, con la sentenza *Cestaro*⁶. Si trattava, poi, di una vicenda complessa, non solo perché si poneva al crocevia di nodi politici complessi e difficili da districare, ma anche perché, forse, era più difficile identificare i rei e identificarsi nelle vittime.

5. La giustizia cinematografica come alternativa alla giustizia mediatica?

Sono pochi, nella cinematografia italiana più recente, i casi in cui risultino integrati gli “elementi costitutivi” della giustizia mediatica, specie quando si tratti di lavori che non

³ Corte EDU, 24 marzo 2011 (ric. n. 23458/02), Giuliani e Gaggio c. Italia, § 185: «la presente causa è uno dei rari casi in cui gli istanti precedenti e successivi all'uso della forza letale da parte di un agente dello Stato sono stati fotografati e filmati. La Corte non può quindi esimersi dall'attribuire un peso significativo alle immagini filmate prodotte dalle parti, che ha avuto modo di visionare (precedenti paragrafi 9 e 139) e la cui autenticità non è stata messa in discussione».

⁴ V. l'intervista di Felice Fiorio a Daniele Vicari, pubblicata su *Open*, 20 luglio 2020.

⁵ Cass., sez. V pen., 5 luglio 2012 – 2 ottobre 2012, n. 38085 (su cui Colella 2012).

⁶ Corte EDU, *Cestaro* c. Italia, 7 aprile 2015, (ric. n. 6884/11), cui seguiranno, per le torture commesse nella caserma di Bolzaneto, Corte EDU, 26 ottobre 2017, *Azzolina ed altri* c. Italia (ric. n. 28923/09 e n. 67599/10); Corte EDU, 26 ottobre 2017, *Blair e altri* c. Italia (ric. n. 1442/14, 21319/14 e 21911/14).

possono avvalersi di una capillare rete di distribuzione al momento dell'uscita⁷. Senza contare che, anche qualora questa condizione si verifichi, non sempre il film riesce a impattare sull'opinione pubblica e, in particolare, a dirigere l'attenzione del dibattito sul processo in corso, coinvolgendo nella riflessione ideale gli stessi operatori giuridici (avvocati, giudici, ma anche imputati e testimoni) che, in fondo, sono parte integrante di quell'opinione pubblica cui i mezzi di comunicazione si dirigono.

Un discorso sui rapporti tra processo penale e mezzi di comunicazione evoca, in maniera evidente, il "modello" del processo mediatico, al quale sempre più spesso si sta rivolgendo un'attenzione non solo descrittiva, ma di taglio più strettamente ricostruttivo-sistematico (Manes 2022).

Il processo mediatico può essere definito come «la raccolta e la valutazione di dichiarazioni, di informazioni, di atti di un procedimento penale da parte di un operatore dell'informazione, quasi sempre televisivo, per ricostruire la dinamica di fatti criminali con l'intento espresso o implicito di pervenire all'accertamento delle responsabilità penali *coram populum*» (Giostra 2017).

Alle rassicurazioni della giurisprudenza, la quale non ha mancato di precisare che «le campagne stampa quantunque astiose, accese e martellanti o le pressioni dell'opinione pubblica non sono di per sé idonee a condizionare il giudice, abituato ad essere oggetto di attenzione e critica senza che sia menomata la sua indipendenza»⁸, ha fatto eco il disincanto di chi ha denunciato la scarsa credibilità dello «stereotipo del giudice con la corazza, insensibile ad ogni perturbazione esterna perché protetto dalla sua olimpica saggezza» (Amodio 2015), ritenendo innegabile l'impatto del convincimento mediatico colpevolista sull'esito dei processi in corso.

I tratti distintivi del "processo parallelo" mediatico sono, tra gli altri: l'attenzione riservata alla fase delle indagini preliminari, con un interesse che va progressivamente scemando a mano a mano che si avvicina la sentenza definitiva, specie se quest'ultima smentisca la "condanna anticipata" emessa nei salotti televisivi o sulle pagine dei giornali; la colpevolizzazione dell'imputato, chiamato a dover provare la propria innocenza; il ricorso al parere di "esperti", con l'obiettivo di conferire dignità scientifica alle indagini svolte dal pubblico.

La giustizia cinematografica condivide alcuni di questi caratteri, a partire dalla riflessione su un caso giudiziario la cui verità processuale non è ancora stata accertata con una sentenza passata in giudicato e dalla tendenza a schierarsi dalla parte dei deboli, quasi sempre le vittime.

Al tempo stesso, tuttavia, il tentativo di "giustizia parallela" veicolato dal mezzo cinematografico si caratterizza per innegabili peculiarità, che mettono al riparo la giustizia cinematografica dalle distorsioni più evidenti e intollerabili cui conduce, invece, il "mondo rovesciato" del processo mediatico.

⁷ Un caso potrebbe essere rappresentato dal film *Un posto sicuro* (2015), di Francesco Ghiaccio, che racconta la storia di Casale Monferrato, soffocata dalle polveri di amianto degli impianti Eternit. Il film esce dopo la sentenza definitiva che chiude, con la scure della prescrizione, il primo processo Eternit, ma visto che il processo Eternit-*bis* è ancora in corso, il primo elemento della giustizia cinematografica potrebbe ritenersi integrato. Nei cartelli conclusivi del film si legge: "La Corte d'appello di Torino il 3 giugno 2013 ha aumentato la pena da 16 a 18 anni per Stephan Schmidheiny. Inoltre, ha previsto per i parenti delle vittime e la città di Casale Monferrato un risarcimento di circa 100 milioni di euro. Il 19 novembre 2014 la Corte di cassazione ha dichiarato prescritti i reati, annullando così la pena e i risarcimenti dovuti. Sul territorio italiano sono presenti 32 milioni di tonnellate di amianto, pari a 500 chili per ogni cittadino".

⁸ Cass., sez. V pen., 12 maggio 2015, Fiesole.

Il processo mediatico, si è efficacemente rilevato, è a-topico, a-cronico e a-tipico (Manes 2022).

Il processo cinematografico, invece, risponde a un'estetica pre-definita, tanto per i canoni che regolano, prima di tutto, la sceneggiatura e la regia, quanto perché il film è un prodotto finito e definito, con un inizio e una fine, fruibile nella sua immutabile compiutezza. È difficile, a distanza di decenni, mettere insieme tutte le fasi di processi mediatici come quelli celebratisi a margine, per esempio, dei processi a carico di Vincenzo Muccioli, Annamaria Franzoni o Sabrina Misseri e Cosima Serrani. Tra trent'anni, invece, sarà possibile rivedere, "identici a se stessi", *Sulla mia pelle* o *Diaz*, magari completando il racconto cinematografico con quello definito dalle sentenze passate in giudicato.

Il cinema, del resto, si fonda su un registro espressivo che risponde a canoni artistici lontani dagli schiamazzi, urlati e scomposti, che caratterizzano una certa parte (solo una parte, è bene precisarlo) di altri mezzi di comunicazione a partire dalla televisione.

A ciò si aggiungano le affascinanti dinamiche relative all'illusione filmica (Nepoti 2004), amplificate dal riferimento a una storia realmente accaduta e capaci di coinvolgere lo spettatore in un racconto più "vero", più credibile o, in ogni caso, più affidabile di quello veicolato dal copione, spesso chiassoso, che va in scena sul palcoscenico di un *talk show*.

La condivisione di cui parlava Umberto Veronesi, quindi, è in grado creare, a certe condizioni e con alcuni limiti, un ponte tra le aule di tribunale e "l'intelligenza delle emozioni" o se si preferisce, tra il Diritto e la Giustizia.

Restano le criticità relative al rispetto dei principi fondamentali su cui si fonda il processo penale, a partire da quella presunzione di non colpevolezza che esige rispetto tanto in uno studio televisivo quanto in una sala cinematografica. La speranza (o l'illusione) è che l'eleganza espressiva del cinema riesca, in maniera veemente ma composta, a ricucire lo strappo di un "diritto ingiusto", almeno quando l'evidenza e la caparbieta della verità storica non riesca a piegare il capo di fronte all'arrendevole cautela della verità processuale *in fieri*.

Riferimenti bibliografici

- Amodio E., 2015. *La retorica colpevolista della giustizia mediatica*, <https://www.camerepenali.it/cat/7276/la-retorica-colpevolista-della-giustizia-mediatica.html>.
- Bergman P., Michael A., 1996. *Reel Justice: The Courtroom Goes to the Movies*, Kansas City: Andrews McMeel.
- Colella A., 2012. *La sentenza della cassazione sui fatti della scuola Diaz: un nuovo tassello nella trama dei rapporti tra sistema penale italiano e convenzione europea dei diritti dell'uomo*, in *Dir. pen. cont.*, <https://archiviodpc.dirittopenaleuomo.org/d/1773-la-sentenza-della-cassazione-sui-fatti-della-scuola-diaz-un-nuovo-tassello-nella-trama-dei-rapporti>.
- Esch K., 2006. "I Don't See Any Method At All": The Problem of Actorly Transformation, in *Journal of Film and Video*, Vol. 58.
- Giostra G., 2017. *Processo penale mediatico*, in *Enc. dir., Annali*, X, Milano: Giuffrè.

- Greenfield S., Osborn G., Robson P., 2010. *Film and the Law: The Cinema of Justice*, Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Machura S., Robson P., 2001. *Law and film*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Manes V., 2022. *Giustizia mediatica*, Bologna: Il Mulino.
- Massaro A., 2021. *L'eutanasia al cinema: l'“amara dolcezza” di Miele*, in *Giust. insieme*, <https://www.giustiziainsieme.it/it/attualita-2/1638-l-eutanasia-al-cinema-l-amara-dolcezza-di-miele>.
- Nepoti E., 2004. *L'illusione filmica. Manuale di filmologia*, Torino: Utet.
- Santoro S., 2012. *Daniele Vicari e il cast di Diaz ci spiegano perché oggi un'assunzione di responsabilità su Genova è necessaria*, <https://www.cinefilos.it/page/2364?order=desc&jwsorce=cl>.
- Traverso M., 2021. *Macchina del tempo: G8 e scuola Diaz, processo film e sentenza*, <http://genova.erasuperba.it/macchina-tempo-g8-scuola-diaz-film-sentenza-processo>.
- Verdolini V., 2018. *Sulla mia pelle: cinema e rivoluzione. Intervista ad Alessio Cremonini*, <https://www.che-fare.com/almanacco/politiche/empowerment/pelle-cinema-rivoluzione-alessio-cremonini/>.
- Veronesi U., 2011. *Il diritto di non soffrire. Cure palliative, testamento biologico, eutanasia*, Milano: Mondadori.

R.U.R e il governo dei Robot. Dramma collettivo sul genere umano, con un epilogo prospettico sul diritto siliceo.

Maria Pina Fersini *

Abstract:

[R.U.R and the Robot Government. *Collective drama about the humankind with a perspective epilogue on silicic law*] R.U.R., which stands for Rossum's Universal Robots, is the title of a play by Karel Čapek that introduced the neologism *Robot* into global culture. Written in 1920, it tells the story of a multinational corporation responsible for the creation of the artificial man, his exploitation in the world of work and, eventually, the outbreak of a destructive war between humans and artificial workers. As Corduas has noted, R.U.R. is not simply a successful drama about the end of the humankind, but a real cultural unity that, across all Western cultures, shapes common horizons of meaning, fears and responsibilities, ranging from an awareness of the inexorability and benefits of hybridisation between the biological and technological worlds to reasonable fears of the risks implicit in transhumanist and posthumanist agendas. It also articulates the need to ultimately take responsibility for controlling this process of ontological modifying living matter without falling into enthusiastic exaggerations about technological progress or anachronistic naturalistic prejudices. If one accepts that literature envisages plausible future scenarios and allows one to approach them with historical and politico-legal problematics, then R.U.R. is the appropriate scenario for jurists who wish to engage in a dialogue about the impact that new technologies have and will have on the categories and concepts of classical legal thought, as well as about the need to build a bridge between the old organic conception of law and the urgent silicic perspective.

Key words: R.U.R – Čapek – Robot – Silicic Law

Provate (...) a immaginare di trovarvi davanti alla tomba del genere umano; anche i più cinici tra voi percepirebbero il senso divino di

* Profesora Ayudante Doctora de Filosofía del Derecho, Universidad de Málaga, fersinimariapina@uma.es. Questo articolo, che costituisce una versione ampliata e corretta del testo presentato in occasione del IX Convegno della ISLL (*Italian Society for Law and Literature*), celebratosi presso il Dipartimento Giuridico dell'Università del Molise, nelle giornate del 30 giugno e 1° luglio del 2022, apparirà a breve sulla rivista *Sociologia del diritto* che ne ha accettato la pubblicazione e ne detiene il copyright. Ringrazio il suo direttore Vincenzo Ferrari per averne permesso qui la pubblicazione in anteprima.

ciò che è scomparso e non potreste fare a meno di ammetterlo:
“essere un uomo è stata una gran cosa”. (Čapek [1921] 2020: 206)

1. Il caso *R.U.R.*: tra fantasticherie, anticipazioni scientifiche e modelli giuridici per la regolazione della robotica e dell'intelligenza artificiale.

R.U.R., che sta per *Rossum's Universal Robots*, è il titolo di una dramma di Karel Čapek che introduce nella cultura mondiale il neologismo *Robot*. Messo in scena il 25 gennaio 1921, al Národní divadlo di Praga, con regia di Vojta Novák, scene di Bedřich Feuerstein e costumi di Josef Čapek, narra le avventure e disavventure di una multinazionale responsabile della creazione dell'uomo artificiale, del suo sfruttamento nel mondo del lavoro e, infine, dello scoppio di una guerra distruttiva tra uomini e operai artificiali.¹

Come ha notato Ripellino, l'anatra d'ottone e il sonatore di flauto di Vaucanson, il turco scacchista del barone von Kempelen, tutti gli idoli orologeschi, gli automi imbottiti di rulli e ingranaggi, le teste parlanti, i manichini animati dei «*mécánicos d'autrefois*», di cui parla Villiers de l'Isle-Adam, non sono che dilettoni e intarlati pupazzi da fiera, piacevolzze da cantastorie a confronto con i truci robot escogitati da Čapek (Ripellino 1971: 173).

Difatti, queste creature appartengono alla famiglia del Golem, un fantoccio d'argilla che s'avviva quando viene pronunciato il nome di Dio e che da servitore docile si converte in una minaccia letale per il suo creatore. Di questa vicinanza del Golem ai robot di *R.U.R.* si trova testimonianza non solo nella nota critica che Ripellino dedica al dramma, ma anche nelle dichiarazioni dello stesso Čapek.

W.U.R. [N.d.A.: la pubblicazione in tedesco di *R.U.R.*, a cui Čapek si sta qui riferendo, apparve con il titolo modificato in *W.U.R. Werstands Universal Robots*) rappresenta in sostanza la trasposizione della leggenda del Golem in forma moderna. Questo però mi è venuto in mente solo quando l'opera era finita. «Per tutti i diavoli, ma questo è il Golem», mi son detto, «i robot sono il Golem realizzato dalla produzione industriale di massa». (Čapek [1935] 2020: 208, 209)

Se è vero che il robot è una variante moderna del Golem, bisogna però chiarire a quale delle tante concezioni del Golem si sia ispirato Čapek, visto che questo simbolo tradizionale della leggenda popolare ebraica non ha seguito un'evoluzione lineare.

Considerato inizialmente come un Adamo che non è stato raggiunto dal soffio di Dio e inteso, poi, come un uomo creato con l'arte magica che combina i nomi e le lettere di Dio, è finalmente divenuto, nella sua forma più tarda (risalente al secolo XV ed erede

¹ Riguardo alla data ed al luogo della prima rappresentazione di *R.U.R.*, bisogna chiarire che le informazioni qui riportate (che procedono dalla nota che Angelo Maria Ripellino dedica alla traduzione di *R.U.R.* da lui curata), sebbene non siano errate, non prendono in considerazione un dato riferito da Catalano nel suo “Le trasformazioni del robot: cento anni in cinquanta immagini”, dove si precisa che, a causa di un imprevisto, il debutto ufficiale praghese, che si sarebbe dovuto celebrare prima del 25 gennaio del 1921, venne rinviato e così l'opera conobbe una prima messa in scena da parte di una compagnia amatoriale, nella cittadina di Hradec Králové il 2 gennaio del 1921, della quale però non si conservano testimonianze fotografiche (Catalano 2022: 261).

delle varianti diffuse negli ambienti dei hasidim tedeschi e francesi), un servitore diabolico. Di tutte queste trasformazioni è possibile trovare un resoconto dettagliato nello studio che Scholem dedica alla rappresentazione del Golem nella tradizione ebraica (Scholem [1960] 1980: 201-257).

Qui, però, si deve precisare che gli ultimi due motivi che si incrociano nella concezione più recente del Golem – la nuova idea del servo e la sua pericolosità per l'ambiente – sono il risultato di un intreccio della leggenda del Golem con altre costellazioni mitiche, come la tradizione alchemica dell'*homunculus* di Paracelso e le leggende medioevali sugli automi, che verranno poi ripresi e messi in circolazione dalla letteratura di fine Ottocento, a cominciare dall'*Apprendista stregone* di Goethe, e che saranno così conosciuti da Čapek.

È per questo che non si possono paragonare i suoi robot agli automi da baraccone. La loro natura non è quella propria di un viluppo di molle e stantuffi, ma quella che si forgia impastando una sostanza chimica che si comporta come il protoplasma e che è “glutine organico” a detta di Josef Čapek (Ripellino 1971: 174).

Non esseri meccanici, dunque, ma esseri antropoidi, anche se molto più abili dell'uomo sul piano lavorativo, dotati di una straordinaria intelligenza razionale, memoria eccellente e costituzione di ferro. Soprattutto, creature demoniache, uomini-macchina e macchine-uomo che provocano gran sconcerto e ribrezzo, ai quali neppure il loro stesso autore può sottrarsi.

Mentre scrivevo mi prese una terribile paura, volevo mettere in guardia contro la produzione della massa e degli slogan disumanati e a un tratto mi strinse l'angoscia che un giorno sarà così, forse presto, che ormai non servirà a nulla il mio avvertimento, che al modo in cui io-autore ho condotto le forze di questi ottusi congegni là dove volevo, un giorno qualcuno condurrà lo sciocco-uomo contro il mondo e contro Dio. (Čapek citato da Ripellino [1933] 1971: 176)

Per queste ragioni sarebbe incorretto considerare R.U.R. semplicemente un dramma di successo sull'invenzione dei robot e la fine del genere umano. Si tratta, piuttosto, di “una vera e propria unità culturale” (Corduas 1984: 298) che verte, in tutte le civiltà occidentali, orizzonti di senso, paure e responsabilità comuni, che vanno dalla consapevolezza dell'inarrestabilità e dei benefici dell'ibridazione tra il mondo biologico e quello tecnologico, ai timori ragionevoli per i rischi impliciti nelle agende transumaniste e postumaniste, ed alla necessità, da ultimo, di assumere la responsabilità del controllo di questo processo di modificazione della materia viva senza cadere in entusiastiche esternazioni sul progresso tecnologico né in anacronistici pregiudizi naturalistici.

E che il Robot di Čapek rappresenti l'anima dell'ultimo centennio, anche se un'anima animata male, lo dimostra la sua inclusione nel primissimo considerando della *Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017*,² in cui la creatura dei fratelli Čapek³

² D'ora in avanti sarà R.P.E. 2017.

³ Il neologismo *robot*, tratto dalla parola ceca *robota* che significa corvée, lavoro faticoso, fu suggerito da Josef, come ricorderà Karel circa un decennio dopo la pubblicazione dell'opera per onorare il debito con il fratello: “L'accento del professor Chudoba a come si siano diffusi in inglese il termine robot e i suoi derivati, in base a quanto riportato dall'*Oxford dictionary*, mi fa tornare alla mente un vecchio debito. La parola infatti non è stata inventata dall'autore di R.U.R. che si è solo limitato a mandarla in giro per il mondo. Ecco come andarono le cose: di punto in bianco allo scrittore venne in mente il tema di un'opera teatrale. E corse subito

viene citata, assieme alla storia del Golem di Praga, per far notare che quelle antiche fantasticherie si sono oggi materializzate e “sembrano sul punto di avviare una nuova rivoluzione industriale, suscettibile di toccare tutti gli strati sociali, rendendo imprescindibile che la legislazione ne consideri le implicazioni e le conseguenze legali ed etiche, senza ostacolare l’innovazione”.

Mi pare, perciò, che l’analisi di *R.U.R.* possa offrire, al giurista che voglia riflettere sull’impatto delle nuove tecnologie sulle categorie ed i concetti con cui il pensiero giuridico classico affronta i problemi del presente, una proiezione di scenari futuri plausibili a partire dai quali sembrerebbe non solo possibile, ma altresì necessaria, l’apertura di un dialogo tra la vecchia concezione organica del diritto e la incalzante prospettiva silicea.

2. Nella morsa del doppio. L’artificializzazione dell’uomo e l’umanizzazione del robot come facce della stessa medaglia.

Čapek compone *R.U.R.* nel 1920, in un momento storico singolare segnato dalle rovine dell’industrializzazione al servizio della guerra e dalla parallela sfiducia nei confronti di un progresso tecnico che, invece di illuminare la mente dell’uomo, minacciava di distruggerla.⁴

La sua trama, che non è poi così nota a meno che non si sia degli appassionati di robotica, deve essere qui brevemente esposta in modo da poter anticipare temi ed argomenti che verranno poi ripresi dal Parlamento europeo per formulare la proposta di

da suo fratello Josef, pittore, che in quel momento stava davanti a un cavalletto e dipingeva, tanto alacramente che si sentiva il fruscio del pennello sulla tela. «Ehi Josef», esordì l’autore, «mi è venuta un’idea per un’opera». «Che idea?», bofonchiò il pittore (e bofonchiò davvero, visto che teneva tra le labbra un pennello). L’autore gliela spiegò nel modo più conciso possibile. «E allora scrivila», ribatté il pittore, senza smettere di lavorare alla tela, col pennello ancora in bocca. La sua indifferenza era quasi offensiva. «È che non so come chiamarli, gli operai artificiali», continuò l’autore. «Avevo pensato a *labor*, ma mi sembra un po’ troppo libresco». «E allora chiamali *robot*», borbottò il pittore con il pennello tra le labbra, continuando a dipingere. E così fu. Ecco dunque in che modo è nata la parola *robot*, che sia quindi attribuita al suo reale inventore.” (Čapek 1933: 12).

⁴ Al riguardo sono illustrative le riflessioni che Horkheimer dedica al pragmatismo e alla tecnocrazia che stanno alla base della cultura industriale della prima metà del Novecento: “Le possibilità odierne di progresso sociale sono di gran lunga superiori alle speranze di tutti i filosofi e gli statisti che nel corso della storia hanno espresso in programmi utopistici la concezione di una società veramente umana; eppure pesa su tutti un senso di paura e di delusione, e oggi le speranze dell’umanità sembrano più lontane dall’attuarsi di quanto non lo fossero nelle età assai più oscure in cui furono formulate per la prima volta. Nel momento stesso in cui le conoscenze tecniche allargano l’orizzonte del pensiero e dell’azione degli uomini, diminuiscono invece l’autonomia dell’uomo come individuo, la sua capacità di difendersi dall’apparato sempre più potente e complesso della propaganda di massa, la forza della sua immaginazione, la sua indipendenza di giudizio. Al progresso delle risorse tecniche che potrebbero servire a «illuminare» la mente dell’uomo si accompagna un processo di disumanizzazione, così il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: l’idea dell’uomo. Che questa situazione sia una fase necessaria del generale progresso sociale, o che conduca a un vittorioso riaffermarsi della barbarie appena sconfitta sui campi di battaglia, dipende almeno in parte dalla nostra capacità di interpretare esattamente i profondi cambiamenti che stanno avvenendo nello spirito pubblico e nella natura umana.” (Horkheimer [1947] 2000: 9-10).

regolazione della robotica e dell'intelligenza artificiale contenuta nella R.P.E. 2017 e che reca raccomandazioni alla Commissione concernenti norme di diritto civile sulla robotica.

R.U.R. è la sigla di una multinazionale che produce operai artificiali e che detiene un monopolio mondiale sulla relativa biotecnologia.

Ubicata su di un'isola le cui coordinate geografiche non sono specificate, R.U.R. è gestita da un gruppo di sei uomini: il direttore generale, il direttore del settore tecnico, il capo del dipartimento di fisiologia e ricerca, il capo dell'Istituto per la psicologia e l'educazione dei robot, il direttore del settore commerciale ed il capo architetto.

Il prologo è dedicato alla storia dell'invenzione dei robot e dell'arrivo sull'isola di una donna, Helena Glory, che vuole “vedere la fabbrica dove vengono prodotti gli esseri umani” (Čapek [1920] 2020: 61) per scoprirne il processo di produzione.

DOMIN (...) Le interesserebbe conoscere la storia della scoperta?

HELENA Sì, la prego (...)

DOMIN E va bene. (...) Quando il vecchio Rossum, grande fisiologo, ma all'epoca ancora giovane ricercatore, si è recato su quest'isola lontana per studiare la fauna marina, correva l'anno 1920. Punto. Allora stava cercando di riprodurre la materia viva, da lui definita protoplasma, attraverso la sintesi chimica, fino a che, un bel giorno, non ha scoperto una sostanza che si comportava in tutto e per tutto come la materia viva, benché presentasse una composizione chimica differente. Questo avveniva nel 1932, esattamente quattrocentoquaranta anni dopo la scoperta dell'America. Uff.

(...)

DOMIN (...) in mezzo alle sue formule chimiche il vecchio Rossum ha scritto queste parole: «La natura ha scoperto solo uno dei modi di organizzare la materia viva. Esiste però un altro modo, più semplice, più comodo e più rapido, che la natura non ha tenuto in nessuna considerazione. La seconda strada che avrebbe potuto prendere l'evoluzione della vita l'ho scoperta io oggi». Si figuri, signorina che queste insigni parole le ha scritte a proposito di un grumo di gelatina collosa che avrebbe fatto schifo anche a un cane. Se lo immagini seduto e piegato sulla sua provetta, mentre pensa a come ne sarebbe scaturito l'intero albero della vita, a come, a partire da un protozoo qualunque si sarebbero evoluti tutti gli animali, per giungere fino...fino all'uomo stesso. Ma un uomo composto da una materia diversa dalla nostra. Signorina Glory, dev'essere stato un istante stupendo. (Čapek [1920] 2020: 62-63)

Con ancora sullo sfondo la bellezza e l'entusiasmo della scoperta, il primo atto segna la frattura tra un'epoca di materialismo scientifico rappresentata dalle idee del vecchio Rossum (termine procedente dal ceco *rozum* che equivale a intelletto, ragione) e quella della produzione industriale incarnata dal giovane ingegnere Rossum, “il nipote del vecchio” e fondatore della “società per azioni dei Robot”.

DOMIN Il giovane Rossum, signorina, rappresentava un'epoca nuova. L'epoca della produzione che seguiva all'era della scoperta. Dopo aver familiarizzato con l'anatomia dell'uomo, ha subito capito che era troppo complicata e che un buon ingegnere l'avrebbe progettata in modo più semplice. Ha iniziato quindi a ripensarla per verificare che cosa si poteva eliminare o semplificare (...). E così il giovane Rossum si è detto: l'essere umano è una creatura che, tra le altre cose, prova gioia, suona il violino, ha voglia di andare a fare una passeggiata, ha, insomma, bisogno di fare un sacco di cose che... che in fondo sono inutili.

HELENA Ah!

DOMIN Aspetti. Inutili se si deve, per esempio tessere una stoffa o fare dei calcoli. Un motore a nafta non ha bisogno di orpelli e ornamenti, signorina Glory. E fabbricare operai artificiali non è molto diverso da fabbricare motori a nafta. L'essenziale è che la produzione sia il più semplice possibile e il prodotto il migliore possibile dal punto di vista funzionale. E lei che ne pensa, qual è l'operaio migliore dal punto di vista funzionale?

HELENA Il migliore? Forse quello che... che... Se è scrupoloso... e dedito al suo lavoro.

DOMIN No, è quello più economico. Quello che ha meno bisogni. Il giovane Rossum ha inventato l'operaio con il minor numero di bisogni. Per far questo ha dovuto semplificarlo. Ha cancellato tutto ciò che non era direttamente legato al lavoro. In questo modo ha quindi eliminato l'uomo e creato il Robot. (Čapek [1920] 2020: 66-67)

I problemi generati dall'impiego massivo e dallo sfruttamento generalizzato dei robot nell'industria, anche in quella militare, portano allo scoppio di una rivolta destinata allo sterminio del genere umano ed all'assunzione del controllo delle fabbriche.

DOMIN [legge] «Robot di tutto il mondo! Noi, prima organizzazione razziale dei Robot Universali di Rossum, dichiariamo l'uomo nostro nemico e proscritto nell'universo». ... Diamine, chi ha insegnato ai Robot queste frasi?

DOTTOR GALL Continui a leggere.

DOMIN Sono assurdità. Qui sostengono di essere superiori all'uomo sul piano evolutivo, di essere più forti e più intelligenti, che l'uomo è soltanto un parassita. Tutto ciò è disgustoso.

FABRY E ora il terzo paragrafo.

DOMIN [legge] «Robot di tutto il mondo, vi diamo l'ordine di sterminare il genere umano. Non abbiate pietà delle donne. Preservate le fabbriche, le linee ferroviarie, le macchine, le miniere e le materie prime. Distruggete tutto il resto. Poi tornate al lavoro. Il lavoro non deve fermarsi».

DOTTOR GALL È orribile!

HALLEMEIER Che farabutti!

DOMIN [leggendolo] «Da eseguire subito dopo il ricevimento dell'ordine». Seguono istruzioni dettagliate. Fabry, tutto ciò sta accadendo davvero?

FABRY A quanto pare. (Čapek [1920] 2020: 115-116)

Nel secondo atto, la rivolta generale dei robot è già scoppiata. Non si tratta più solo di una minaccia, ma di una carneficina in corso che i dirigenti della fabbrica sperano di poter frenare cedendo loro la formula del procedimento di creazione, però questa formula, che era conservata in un vecchio quaderno di appunti dello scienziato Rossum, è stata distrutta.

DOMIN (...) Dov'è il manoscritto del vecchio Rossum?

BUSMAN Nella cassaforte. E dove se no?

DOMIN Dov'è andato a finire il manoscritto del vecchio Rossum! Chi... l'ha... rubato?

DOTTOR GALL Non è possibile!

HALLEMEIER Dannazione, ma allora...

BUSMAN Oh mio Dio, questo no!

DOMIN Silenzio! Chi l'ha rubato?

HELENA (...) Io.

DOMIN E dove l'hai messo?

(...)

HELENA L'ho bruciato stamattina... entrambe le copie. (Čapek [1920] 2020: 134)

Perduta l'ultima moneta di scambio, all'umanità non resta altra scelta che perire. Così, nel terzo ed ultimo atto, viene messo in scena il trionfo dei robot che, dopo aver ucciso tutti gli uomini, tranne Alquist (il capo architetto), scoprono che anche a loro è riservato lo stesso tragico destino degli uomini.

DAMON Il Comitato centrale ti ordina di consegnare la formula di Rossum. (...)

Dicci il tuo prezzo. Ti daremo qualsiasi cosa.

ROBOT 1 Signore, svelaci come conservare la vita.

ALQUIST Vi ho già detto... vi ho già detto di rintracciare degli uomini. Solo gli uomini possono procreare. Ricreare la vita. Far tornare tutto com'era. Robot, ve lo chiedo per l'amor di Dio: trovateli!

ROBOT 3 Abbiamo cercato ovunque, signore. Non ci sono più uomini.

ALQUIST Oh... oh... oh... ma perché li avete massacrati tutti?

ROBOT 2 Volevamo essere come gli uomini. Volevamo diventare uomini.

RADIUS Volevamo vivere. Siamo più abili. Abbiamo imparato tutto. Siamo in gradi di fare qualsiasi cosa.

ROBOT 2 Ci avete dato le armi. Siamo dovuti diventare padroni.

ROBOT 3 Signore, abbiamo visto gli errori degli uomini.

DAMON Si deve uccidere e dominare, se si vuole essere come gli uomini. Leggete la storia! Leggete i libri degli uomini! Si deve dominare e massacrare, se si vuole essere come gli uomini!

ALQUIST Oh, Damon, nulla è più estraneo all'uomo della propria immagine!

ROBOT 3 Se non ci aiuti a moltiplicarci, ci estingueremo.

ALQUIST Scomparete pure! E come, o cose, e come, o schiavi, vorreste ancora moltiplicarvi? Se volete vivere, accoppiatevi con gli animali!

ROBOT 2 Gli uomini non ci hanno dato la possibilità di accoppiarci. (Čapek [1920] 2020: 149-150)

In quell'istante, quando tutto sembra perduto, per gli uomini come per i robot, accade il miracolo: il robot Primus e la robot Helena cominciano a comportarsi in modo strano. Si preoccupano l'uno della sicurezza e del benessere dell'altro e con questo fare amorevole si convertono nell'Adamo e nella Eva della società industriale e fanno sperare in un futuro umano dove, in questo caso, per Čapek, umanità non è altro che ciò che sgorga dall'amore tra creature.

ALQUIST (...) Giorno benedetto! (...) Festa del sesto giorno! (...) «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra"» (...) «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno». (...) Il sesto giorno: il giorno della grazia. (...) Ora lascia libero, Signore, il tuo servo... il più superfluo dei tuoi servi, Alquist. Rossum, Fabry, Gall, grandi inventori, ma che avete inventato al confronto di quella ragazza, di quel ragazzo, della prima coppia che ha scoperto l'amore, il pianto, il sorriso dell'innamorarsi, l'amore tra uomo e donna? Oh, natura, natura, la

vita non perirà! Amici, Helena, la vita non scomparirà! Rinascerà dall'amore, ricomincerà, nuda e minuta; attecchirà nel deserto. E non servirà a nulla ciò che abbiamo fatto e costruito, non serviranno le città e le fabbriche, non servirà la nostra arte, non serviranno le nostre idee, eppure non perirà! Solo noi siamo morti. Le case e le macchine andranno in rovina; i sistemi crollano e i nomi dei grandi cadranno come foglie; solo tu, amore, fiorirai sulle rovine e spargerai al vento il seme della vita. Ora lascia, Signore, che il tuo servo se ne vada in pace; perché i miei occhi... hanno intravisto...la tua salvezza attraverso l'amore... e la vita non perirà! (Čapek [1920] 2020: 161-162)

Credo che *R.U.R.* sia una storia con due anime che, ad una prima analisi, possono apparire in aperto contrasto, ma che in realtà costituiscono un unico principio vitale.

La prima anima è quella che Čapek ha cercato di infondere nel proprio testo e che ha a che vedere con un fenomeno che oggi è noto come *artificializzazione dell'uomo o meccanizzazione della vita umana*.

E che questo sia il tema centrale, a partire dal quale si sviluppa la trama di *R.U.R.*, lo si desume da un'intervista che Čapek rilascia a un quotidiano inglese poco tempo dopo la messa in scena del dramma, dove dichiara:

I robot sono il risultato di un viaggio in tram. Un giorno, per andare al centro di Praga, ho dovuto prendere un tram di periferia che era fastidiosamente affollato. L'idea che le condizioni di vita moderne abbiano reso le persone indifferenti alle più semplici comodità della vita, mi ha atterrito. Erano ammassati lì dentro e persino sugli scalini del tram non come pecore, ma come macchine. È stato in quel momento che ho iniziato a riflettere sugli uomini come se fossero macchine, invece che individui, e per tutto il viaggio ho cercato un termine in grado di definire un uomo capace di lavorare, ma non di pensare. Questa è l'idea espressa dalla parola ceca *robot*. (Čapek [1924] 2020: 207)

Poi, in una lettera indirizzata a Jiřina Schubertová, scrive:

Rispetto alla protesta nei confronti della meccanizzazione ha proprio ragione; ritengo tuttavia che sarebbe stato meglio non protestare e scrivere invece testi che abbiano la forza di compensare e intaccare questa meccanizzazione. È meglio svelare un aspetto di vera poesia e vita perfetta nel mondo che protestare e polemizzare. *R.U.R.* è una polemica eccessiva. (Čapek citato da Catalano 2020: 18)

Queste dichiarazioni palesano una verità che la critica non sempre ha saputo riconoscere: nel suo disegno originario, *R.U.R.* è nata come un grido d'allarme, come un tentativo di sensibilizzare la società sui pericoli inerenti ad un progresso tecnologico che avanza in modo sfrenato, senza essere accompagnato da uno studio attento e a lungo raggio delle sue implicazioni sociali e che, pertanto, rischia di travolgere l'intera umanità.

Appare altresì evidente che il messaggio di *R.U.R.* non è diretto ai robot, ma agli uomini. A Čapek non interessano i robot, non sente nessun fascino per queste creature artificiali. Ciò che veramente riveste importanza per lui sono gli uomini e l'epilogo del dramma, in cui si svolge l'attacco dei robot, ha la funzione d'avvertire lo spettatore che ciò che è in gioco nel processo moderno di *meccanicizzazione della vita* è qualcosa di infinitamente grande e prezioso: è l'umanità, è tutti noi (Catalano 2020: 18).

Non è un caso che Čapek abbia scelto, per la copertina della prima edizione di *R.U.R.*, un'immagine del globo terrestre. Quell'opera era stata pensata come un ammonimento per l'umanità ed il suo messaggio doveva raggiungerla sin dalla prima occhiata.

Però, la polemica di *R.U.R.* contro l'*artificializzazione dell'uomo*, contro la sua trasformazione in *homo fabricatus*, è solo una delle due anime che abitano questo testo.

E la seconda, che riguarda l'*antropomorfizzazione della tecnologia* o *umanizzazione del robot*, sebbene non rientrasse nelle intenzioni di Čapek, è però quella che s'è fatta strada nell'interpretazione dominante della critica dopo la messa in scena del dramma.

Difatti, il 28 gennaio del 1921, a pochi giorni di distanza dalla prima rappresentazione di *R.U.R.*, Max Brod pubblica sul *Berliner Tageblatt* una recensione in cui attribuisce il successo dell'opera alla messa in scena di automi nei quali comincia a farsi sentire all'improvviso un senso di umanità.

Secondo Catalano, è proprio questa recensione di Brod a suscitare l'interesse dei grandi teatri di tutto il mondo e a permettere la traduzione immediata del dramma per la messa in scena nei palcoscenici di Aquisgrana, Varsavia, Belgrado, New York, Berlino, Vienna, Londra Zurigo, Parigi, Bruxelles, Stoccolma e Tokio (Catalano 2020: 26).

Dagli adattamenti che l'opera subisce per la sua rappresentazione all'estero, si vede sin da subito che si sta producendo uno scarto nella ricezione del testo, uno scarto che sembra dimenticare le intenzioni moralizzatrici dell'autore e prendere in considerazione soprattutto l'elemento fantastico dell'opera. Non si parla più di *R.U.R.* come di un dramma sugli uomini-macchina o androidi. Oramai, la si vede come una finzione sulle macchine dalle sembianze umane o automi. *R.U.R.* non interessa più come dramma sul genere umano, ma come caricatura del robot e pura fantascienza.

Čapek resta profondamente deluso da questo destino non voluto della sua opera, tant'è che nel giugno del 1935, in occasione della produzione di un film di Aleksandr Andrievskij intitolato *Gibel' sensacij* [Perdita della sensibilità], in cui appaiono dei robot-soldato contraddistinti dalla scritta *R.U.R.* sul petto che marciano contro gli uomini, sente il dovere di intervenire pubblicamente per precisare che non era sua intenzione provocare tutto quel trambusto mondiale con i robot. Per lui *R.U.R.* non era la storia di una rivolta dei robot, ma quella degli uomini oppressi, anche se alla società questa verità pareva non interessare.

(...) il mondo odierno non ha interesse per i suoi robot scientifici e li ha sostituiti con dei robot tecnici; a quanto pare, questi ultimi rappresentano l'essenza più intima della nostra epoca. Il mondo ha bisogno di robot meccanici perché crede nelle macchine più che nella vita; è più affascinato dalle meraviglie della tecnica che dal miracolo della vita. Pertanto l'autore che, con i suoi robot in rivolta per ottenere un'anima, voleva protestare contro il pregiudizio meccanicista dei nostri tempi, rivendica almeno ora una cosa che nessuno gli può contestare: l'onore di essere stato sconfitto. (Čapek citato da Catalano [1935] 2020: 33)

Io credo che il fraintendimento di *R.U.R.*, nei termini in cui ci è riferito da Catalano (2022: 257), abbia permesso un aumento del suo potenziale comunicativo e che, pertanto, si possa e si debba parlare di vero fraintendimento solo in quei casi in cui l'interpretazione deviante si spinga sino all'estremo di cancellare o negare l'intenzione dell'autore dell'opera, ma non anche quando si limiti ad ampliarne l'orizzonte semantico, non

essendo la critica obbligata a funzionare come un microscopio che illumina pazientemente il dato filologico, biografico o psicologico dell'opera e potendo agire, anzi, come un telescopio che scruta l'enorme spazio storico che circonda l'autore o, meglio ancora, come una videocamera che riprende sequenze scelte dall'operatore (Barthes 1970). Da questo punto di vista, dunque, il fatto che *R.U.R.* si sia stata capace di dire più di quanto il suo autore avrebbe voluto, non fa di essa un'opera fraintesa. Al contrario, palesa la sua fruibilità su linee spazio-temporali infinite e la colloca tra quelle opere maestre capaci di aprire, per dirlo con parole di Benedetti, canali di comunicazione che trasportano non solo conoscenze del tempo presente ma, anche, cellule germinali di ulteriore pensiero con forza di prefigurazione e di rigenerazione (Benedetti 2021: 22), che le letture basate sulla logica associativa sanno trovare e coltivare. E della miseria della pretesa di leggere l'opera d'arte con una sola lente, anche quando ad offrirla sia il suo autore, Čapek stesso ne dà atto in una dichiarazione pubblica dove, chiamato a fare i conti con tutte le tesi che i critici hanno individuato in *R.U.R.*, aggiunge la propria precisando che in nessun caso la si può considerare come la autentica, perché, seppur offerta dal padre dell'opera, è anch'essa, come le altre, il risultato di una riflessione condotta *ex post* (Čapek [1921] 2020: 206).

Penso altresì che l'affermazione di Corduas secondo la quale *R.U.R.* non è un fatto solo della cultura praghese, ma anche di quella universale (Corduas 1984: 294), si debba proprio a questo presunto fraintendimento, grazie al quale il neologismo robot s'è potuto convertire, a pochi mesi dalla sua adozione, in una parola capace di afferrare e rendere intelligibile una realtà mondiale duplice e complessa come quella dell'associazione uomo-macchina che si stava producendo in quegli anni e che stava suscitando non poche perplessità per via delle sue implicazioni sull'evoluzione e soprattutto sulla sopravvivenza del genere umano.⁵

Sia detto per inciso che dello studio che Corduas conduce su *R.U.R.* è da apprezzare, per le ragioni anteriormente segnalate, non solo la sua analisi del robot come doppio, composto organico e congegno meccanico, ma anche e soprattutto la sua riflessione generale intorno alla capacità della letteratura di suggerire nomi, i quali non debbono essere confusi con le parole. Difatti, mentre i primi veicolano leggi e appartengono alle religioni e alle scienze, le seconde muovono dubbi, interrogativi, e appartengono alla letteratura (Corduas 1984: 309).

Quindi, ampliando la riflessione di Corduas, senza imputargli le imprecisioni e le carenze di cui solo il supplemento di pensiero da quella derivato dovrà farsi responsabile, si potrebbe dire che *R.U.R.*, con l'invenzione del robot, ha posto alla società dei quesiti e generato dei dubbi che hanno suggerito, alle istituzioni preposte alla regolazione dell'agire umano, dei nomi, delle leggi.

3. L'influenza di *R.U.R.* sulla Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017 e i nervi scoperti dell'intelligenza artificiale.

⁵ Sui progressi della biochimica nei primi decenni del ventesimo secolo e la sua capacità di produrre enzimi, ormoni e vitamine, che si dimostrarono in grado a loro volta di moltiplicare la materia viva e regolare questioni vitali, si veda Čapek [1935] 1986: 656-657.

Quello che vorrei fare adesso, seppur nello spazio ristretto che questo formato di diffusione dei prodotti della ricerca permette, è provare a chiarire in che modo il legislatore europeo, influenzato dall'immaginario sociale proiettato da R.U.R., ha regolato i due nervi dell'intelligenza artificiale⁶ intorno ai quali Čapek, già nel 1920, aveva catalizzato un dibattito su più fronti e che sono l'*umanizzazione del robot*, da un lato, e l'*artificializzazione dell'uomo*, dall'altro.

Però, prima di addentrarmi nell'analisi del modo in cui il Parlamento europeo ha studiato queste due questioni centrali e delle proposte normative che a ciò sono seguite, devo precisare in che termini R.U.R. ha orientato il progetto di regolazione della robotica e dell'intelligenza artificiale che è stato avanzato a livello europeo.

A mio giudizio, sarebbe piuttosto riduttivo limitarsi a vedere nel richiamo a R.U.R., contenuto nel primo considerando della RPE 2017, un semplice ghigno destinato a rammemorare la massima, sempre più diffusa nei discorsi contemporanei sull'intelligenza artificiale, secondo la quale la realtà supera di gran lunga la fantasia. Credo che, dietro a questo riferimento all'opera di Čapek, ci sia molto di più che un semplice rinvio, dai toni beffardi, alle capacità anticipatorie della cosiddetta *science-fiction*. Mi pare di intravedere, ad una lettura integrale del documento, l'utilizzo di modelli di pensiero e di gestione del rischio ispirati dagli scenari proiettati da R.U.R., ma anche la formulazione di proposte d'azione che, per ragioni diverse, alcune delle quali molto discutibili, decidono tacitamente di ignorare quegli scenari, soprattutto quando procurano rovesciare la relazione servo-padrone.

Mi occuperò più avanti di rendere visibili queste strutture di pensiero e di discorso sommerse, concentrandomi ora a dissezionare i modelli proposti dal legislatore europeo per affrontare la regolazione dei due aspetti più problematici generati dall'attuale impiego delle tecnologie dotate di intelligenza artificiale.

Riguardo all'inquadramento della prima questione, relativa all'*umanizzazione dei robot*,⁷ il Parlamento europeo sembra partire da queste premesse:

⁶ Secondo una definizione che ha riscosso ampi consensi, l'espressione *intelligenza artificiale* fa riferimento a quella disciplina moderna che si occupa di creare strumenti (*software* e *hardware*) capaci di svolgere attività tradizionalmente affidate all'uomo e le cui basi vennero gettate in occasione di un *workshop* tenutosi a Dartmouth nel 1956, il quale è noto come l'incontro ufficiale in cui s'impiegò per la prima volta la locuzione "artificial intelligence" (cfr. Gabrielli 2021: 22). Ciò nonostante, il sogno di costruire macchine che emulano l'intelligenza umana, creando valori economici e culturali, ha origini ben più lontane, le quali sono state straordinariamente rintracciate e ricostruite da Mario G. Losano nel suo "Storie di automi. Dalla Grecia classica alla Belle Époque". Mi sia permesso precisare, con riguardo a questo lavoro, che, secondo dichiarazioni espresse del suo autore, non lo si deve intendere come una storia sulle anticipazioni dirette dell'odierna robotica (Losano 1990: XIII), ma come un'archeologia della tecnica (*Ivi*: XVI). Questo, però, e tenendo in conto quanto detto con rispetto al destino interpretativo di R.U.R., non esclude una sua lettura in chiave di *archeologia dell'intelligenza artificiale*, sempre e quando si utilizzi l'espressione *intelligenza artificiale lato sensu*, facendo cioè riferimento a tutte quelle creazioni che, grazie all'impiego di ragionamenti meccanizzabili, si dimostrano capaci di svolgere compiti in passato riservati agli uomini.

⁷ Quando parlo di *umanizzazione dei robot* non faccio riferimento soltanto ai processi di antropomorfizzazione a cui essi vengono sottoposti con la finalità di assumere qualità fisiche sempre più simili a quelle umane, ma anche e soprattutto alla loro crescente capacità di interagire con gli uomini in forme e spazi che rendono a questi ultimi sempre più difficile riconoscerli come agenti non umani. E che il rischio, dovuto a siffatti interventi, di una completa cancellazione dei confini che separano l'uomo dalla macchina, sia oggi più concreto che mai, lo dimostra l'invito, rivolto dal Parlamento europeo alla Commissione europea, a prevedere ed esigere, per la concessione delle licenze ai progettisti di robot, il rispetto di una clausola che li

(...) che, grazie agli strabilianti progressi tecnologici dell'ultimo decennio, non solo oggi i robot sono in grado di svolgere attività che tradizionalmente erano tipicamente ed esclusivamente umane, ma lo sviluppo di determinate caratteristiche autonome e cognitive – ad esempio la capacità di apprendere dall'esperienza e di prendere decisioni quasi indipendenti – li ha resi sempre più simili ad agenti che interagiscono con l'ambiente circostante e sono in grado di alterarlo in modo significativo. (R.P.E. 2017: Z)

(...) che più i robot sono autonomi, meno possono essere considerati come meri strumenti nelle mani di altri attori (quali il fabbricante, l'operatore, il proprietario, l'utilizzatore, ecc.); che ciò, a sua volta, pone il quesito se le regole ordinarie in materia di responsabilità siano sufficienti o se ciò renda necessari nuovi principi e regole volte a chiarire la responsabilità legale dei vari attori per azioni e omissioni imputabili ai robot, qualora le cause non possano essere ricondotte a un soggetto umano specifico, e se le azioni o le omissioni legate ai robot che hanno causato danni avrebbero potuto essere evitate. (R.P.E. 2017: AB)

(...) che, (...) l'autonomia dei robot solleva la questione della loro natura alla luce delle categorie giuridiche esistenti e dell'eventuale necessità di creare una nuova categoria con caratteristiche specifiche e implicazioni proprie. (R.P.E. 2017: AC)

E sulla base di queste premesse, auspica l'adozione, a livello di Unione, di uno strumento legislativo che regoli la responsabilità civile per i danni causati dai robot in casi diversi da quelli di danni alle cose, senza limitare il tipo o l'entità di danni che si possono risarcire, né le forme di risarcimento riconoscibili alla parte lesa sulla base del pretesto che il danno è stato provocato da un soggetto non umano; consiglia, altresì, che suddetto strumento, almeno nella fase attuale, sia orientato tendenzialmente ad imputare la responsabilità a un essere umano anziché a un robot; sottolinea, parimenti, che una possibile soluzione per affrontare i rischi connessi alla complessità di attribuzione della responsabilità per il danno causato da robot sempre più autonomi, possa consistere nell'istituzione di un regime di assicurazione obbligatorio accompagnato da un fondo per i casi in cui manchi la copertura assicurativa e da un fondo per i casi in cui, pur essendo presente la copertura assicurativa, il danno occasionato non rientri tra quelli risarcibili; da ultimo, invita la Commissione a esplorare la possibilità di istituire “uno *status* giuridico specifico per i robot nel lungo termine, di modo che almeno i robot autonomi più sofisticati possano essere considerati come persone elettroniche responsabili di risarcire qualsiasi danno da loro causato, nonché eventualmente il riconoscimento della *personalità elettronica* [corsivi miei] dei robot che prendono decisioni autonome o che interagiscono in modo indipendente con terzi” (Allegato alla R.P.E. 2017: sezione Responsabilità).

Dalle premesse segnalate e dalle relative proposte regolative che sono state avanzate, emerge con evidenza che il processo di *umanizzazione dei robot* ha richiesto una risposta normativa (destinata all'adozione di strumenti legislativi volti a regolare i profili della responsabilità civile e a determinare lo status giuridico dei robot “più sofisticati”, anche in vista di una possibile futura attribuzione della responsabilità penale) soltanto nella misura in cui, a un certo stadio del suo sviluppo, ha prodotto quello che Teubner ([2018] 2019: 37) chiama “il rischio di autonomia, che discende dalle ‘decisioni’ indipendenti che l'agente *software* assume”.

obbliga a “garantire che i robot siano identificabili come tali all'atto di interagire con esseri umani” (Allegato alla R.P.E. 2017, sezione “Licenza per progettisti”).

Però, il fatto che esista un consenso piuttosto diffuso riguardo all'esistenza di robot in grado di agire in modo autonomo non è, di per sé, condizione sufficiente per procedere all'adozione degli strumenti legislativi auspicati, la quale richiede altresì che ci si ponga d'accordo su quale sia il momento a partire dal quale tale autonomia debba essere riconosciuta a livello giuridico (Teubner [2018] 2019: 47). Il Parlamento europeo è cosciente del fatto che si debba superare lo scoglio della previa determinazione del grado minimo di autonomia esigibile per poter attribuire la soggettività giuridica ed è per questo che invita la Commissione a proporre una definizione comune di robot autonomi intelligenti. Però, questo cammino, che sembra aprire le porte alla personificazione dei robot nel diritto, è impervio perché pieno di tutti quegli ostacoli legati alla presenza di molteplici criteri di personificazione delle entità robotiche, nati in contesti sociali distinti e ai quali il diritto dovrà far riferimento per scegliere, infine, il suo criterio di autonomia. Al riguardo, mi paiono degne di menzione le informazioni che Teubner proporziona sui distinti criteri di autonomia attualmente esistenti, se non altro perché danno un'idea globale della complessità del quadro di riferimento a partire dal quale si dovrà poi pervenire all'adozione di unico criterio di autonomia con valore giuridico.

[L'autonomia non procede *per saltum*, transitando ogni volta a un livello superiore, ma secondo un *continuum*, organizzato su di una molteplicità di piani.]

Luciano Floridi, filosofo dell'informazione ad Oxford attualmente molto stimato, ha fissato tre dimensioni per l'attribuzione della capacità di agire ad entità non-umane, siano esse organizzazioni o algoritmi: (1) interazione (con collaboratori o con altre organizzazioni); (2) capacità di autodeterminare cambiamenti di condizione; (3) adattamento delle strategie decisionali.

Altri studiosi, invece, fanno leva su criteri del tutto eterogenei: la capacità di pensare o di comunicare, il comprendere, tenere un comportamento razionale, la non prevedibilità dei loro programmi condizionali, la modificazione autonoma della propria posizione nello spazio senza il controllo umano, una strutturazione limitata dell'ambito di operatività, il perseguimento indipendente di un fine e la scelta del mezzo, l'ottimizzazione di diversi fini, la capacità di controllo, di programmazione e di apprendimento, l'auto-modificazione, l'autocoscienza, l'intelligenza artificiale, l'autolegislazione morale o, perfino, la capacità di soffrire o la c.d. coscienza digitale.

Queste differenze non devono necessariamente ricondursi a controversie scientifiche intorno all'unica soluzione corretta; al contrario si spiegano alla luce dell'interesse conoscitivo specifico di ciascuna disciplina, nonché dell'orientamento pratico caratteristico di ciascun ambito sociale. Mentre le scienze causali interessate alla spiegazione e alla previsione parlano dell'autonomia raffigurandola come una *black box*, le cui connessioni causali interne siano impossibili da analizzare (sì che resterebbe soltanto possibile osservarne il comportamento dall'esterno), le scienze sociali orientate alla comprensione del senso si fondano costitutivamente sull'autonomia dell'attore, se pur anche in tal caso con variazioni significative. Così, ad esempio, l'economia, ricostruendo le decisioni come orientate al perseguimento del vantaggio individuale, definisce l'autonomia come *rational choice*; la morale e l'etica, invece, cercano di ricostruire l'autonomia piuttosto nelle forme di una autocoscienza digitale. (Teubner [2018] 2019: 49-50)

Molti dei criteri di autonomia a cui fa riferimento Teubner, i quali nel loro complesso dovranno poi essere adeguatamente soppesati per poter giungere al più presto

all'individuazione di un unico concetto di autonomia robotica in ambito giuridico,⁸ sono già presenti nella trama di *R.U.R.*, sebbene Čapek preferisca mettere l'accento su tre in particolare: la sensibilità al dolore, l'autocoscienza e l'agire morale. Questa circostanza, se da un lato rivela che la R.P.E. 2017 sembra prendere in considerazione l'immaginario sociale proiettato da *R.U.R.*, almeno nei termini di una dichiarata sensibilità verso i molteplici fattori che possono determinare la personificazione dei robot, dall'altro dimostra, altresì, che la stessa Risoluzione adotta modelli di pensiero e di gestione del rischio che eludono quella che, a mio giudizio, è, almeno da un punto di vista strettamente giuridico, la lezione più importante di *R.U.R.* e che ha a che vedere con l'opportunità di non considerare i robot come servi, rovesciando il destino riservatogli dal loro stesso nome che è, sì, legge sotto il cui governo sono nati, ma anche potere che viene destituito in nome di uno *status* giuridico nuovo che li salva dalla sorte di cose. E di questa volontà del diritto odierno di considerare i robot come schiavi meccatronici a cui deve essere riconosciuta la personalità solo per poterli responsabilizzare direttamente dal punto di vista patrimoniale e non anche per riconoscergli eventuali diritti, ce ne parla Ruffolo, a cui non è sfuggita la vera missione della "personalità elettronica".

Il tema "personalità elettronica" è ormai ricorrente nella letteratura relativa alla intelligenza artificiale (A.I.), ma quasi sempre sul terreno dei "doveri" e quasi mai su quello dei "diritti" della – o quanto meno delle tutele da accordare alla – entità robotica (sia essa materiale o immateriale). Si pone, così, l'accento su pretese esigenze di responsabilizzazione diretta della "macchina" nei confronti dei danneggiati, mentre resta negletto il problema di quali tutele, se non quali "diritti" e, in funzione di essi, quale soggettività accordare al manufatto "intelligente" ed in quanto tale suscettibile di passare dallo *status* di mera *res* a quello di essere. (Ruffolo 2021: 115)

E basta una lettura superficiale della R.P.E 2017 per capire che è effettivamente la categoria dello schiavo quella che si vuole utilizzare per regolare l'azione dei robot. Bisogna "configurare la rivoluzione tecnologica", dice il Parlamento europeo, "in modo che essa serva l'umanità". Non che serva all'umanità, che sia utile al suo sviluppo, ma proprio che la serva, che sia sua schiava. Tra l'altro, e non deve sorprendere, questa è anche la posizione di Teubner che dichiara espressamente che "gli agenti *software* sono schiavi digitali" (Teubner [2018] 2019: 31).

Sulla discutibilità di questa tesi è già stato detto tanto e con estrema lucidità da Ruffolo, al cui lavoro espressamente rinvio (Ruffolo 2021: 115-127), limitandomi qui a riportare quelli che mi paiono essere i suoi argomenti più rilevanti in favore del riconoscimento dell'entità robotica anche come soggetto e non solo come oggetto. Innanzitutto, Ruffolo afferma che nel riconoscimento della soggettività a intelligenze 'aliene' ci si dovrebbe liberare da pregiudizi e condizionamenti antropocentrici, tutelando le nuove entità anche in relazione alle loro capacità decisionali e non solo alla tipologia del procedimento interno adottato per giungervi (Ruffolo 2021: 117; 125). Insiste poi nel sottolineare che, da una prospettiva proattiva, ci si dovrebbe porre il problema di come trattare l'eventuale creazione (lecita o illecita) di entità intelligenti e magari anche emotive

⁸ Per chi sia interessato a conoscere la proposta di Teubner riguardo a quale debba essere il criterio giuridico di autonomia dei robot (a cui non posso dedicare lo spazio che meriterebbe perché trascende le finalità del presente studio), rimando Teubner [2018] 2019, 55-56. Per un'analisi critica di questa proposta, si veda invece Ruffolo 2021: 121-122.

e senzienti, seppur in modi diversi dai nostri (Ruffolo 2021: 125). E da ultimo, invita a tener presente che, di fronte al progressivo sfumarsi dei confini tra siliceo e biologico, dovuto soprattutto a quella che Taylor chiama *intervolution*, ovvero la nuova evoluzione generata dalla interconnessione di corpi e cose (Taylor 2020), sembrerebbe in contrasto con i principi dei nostri ordinamenti considerare le nuove creature emergenti, gli ibridi uomo-macchina, come oggetti (Ruffolo 2021: 119).

E quest'ultimo argomento mi pare fondamentale perché fa da cerniera con il secondo volto dell'intelligenza artificiale, la meccanicizzazione o artificializzazione della vita umana, che è proprio quello su cui Čapek, nella gestazione di *R.U.R.*, aveva voluto riflettere in modo critico, sforzandosi di immaginare in anticipo le applicazioni che si sarebbero potute fare delle scoperte scientifiche raggiunte al principio del ventesimo secolo, ed evitare così, attraverso un esercizio mentale, i risvolti apocalittici della sperimentazione sui corpi umani.

Il tema è delicatissimo e difficile da sbrogliare perché s'innesta su un concetto di salute nuovo, ampio e deoggettivizzato che ha spianato la strada per l'uso delle tecnologie non solo con finalità curative, ma anche migliorative. Ciò significa che, oggi, sebbene appaiano discutibili certe pratiche di *human enhancement*, come, per esempio, gli interventi realizzati su gameti, embrioni, feti, neonati, bambini o adulti, per migliorare il genoma, o gli interventi diretti a frenare l'invecchiamento fisico, altrettanto discutibili si prospettano quelle tendenze normative dirette a frenare, o almeno limitare, queste pratiche in nome di una medicina tradizionale al servizio esclusivo della prevenzione, diagnosi e trattamento delle malattie. Il fatto, cioè, che nell'attualità si possano applicare sui corpi tecnologie con finalità terapeutiche – si pensi, per esempio, ai nanofarmaci per la prevenzione e la cura di malattie; all'interfaccia cervello-computer per pazienti paralizzati al fine di comunicare con gli altri o comandare tecnologie per muoversi; la robotica applicata alla medicina per assicurare la cura di anziani e disabili, o operare a distanza; la costruzione di organi sensoriali artificiali o anche cervelli artificiali; le c.d. tecnologie sociali in grado di interpretare lo stato fisiologico dell'utente e di esprimere emozioni con possibili applicazioni all'autismo (D'Avack 2021: 83) – e che l'OMS abbia riconosciuto una definizione di salute come “pieno benessere fisico, psichico e sociale”, che introduce il fattore della soggettività e che spinge verso l'impiego delle nuove tecnologie per aumentare o migliorare le prestazioni psichiche, fisiche ed emotive dell'uomo, impedisce che si possano adottare misure restrittive dirette a vietare *tout court* gli interventi migliorativi. È per questo che, con riguardo a tali questioni, il Parlamento europeo si è limitato a sottolineare l'importanza di istituire negli ospedali, ed istituti sanitari, comitati di roboetica con il compito di esaminare ed aiutare a risolvere i complessi problemi etici riguardanti la cura ed il trattamento dei pazienti. Si sceglie, dunque, di non restringere, almeno in una prima fase, l'autodeterminazione individuale, lasciando che siano i singoli comitati di bioetica ad assumere tutto il peso di una scelta che dovrebbe avere, invece, un indirizzo comune. Ed anche in questo caso si reagisce agli scenari aperti da *R.U.R.*, ma, ancora una volta, adottando modelli di gestione del rischio che non fanno tesoro delle sue avvisaglie.

Più sensibile a questa questione ed all'urgenza di pensare già nei limiti che si potranno imporre a questo diritto a potenziarsi, che evidentemente non può essere assoluto, è sempre Ruffolo, assieme ad Amidei, che, in un'ottica di diritto proattivo, afferma che sarebbe riduttivo consentire o vietare gli interventi di potenziamento in base

al loro grado di invasività perché ciò supporrebbe fare un passo indietro, vietando per esempio gli interventi di riassegnazione del sesso o l'eutanasia che in paesi come la Spagna è stata legalizzata da poco. Sostiene, altresì, che alla luce dell'ampia definizione di salute tracciata dall'OMS, sarebbe poco adeguato anche permettere le pratiche di potenziamento che hanno una finalità di tipo creativo e vietare quelle con carattere migliorativo. Ed infine riconosce che una strada, ragionevole e percorribile, per limitare il diritto di sottoporsi a pratiche di potenziamento potrebbe essere quella che riconosce alle generazioni future il diritto a non vedere alterata la natura della propria specie (Ruffolo-Amidei 2021: 108-110).

4. Verso un diritto siliceo

Possiamo davvero dire di essere giunti davanti alla tomba del genere umano? Non mi pare. Le proposte di Ruffolo, seppure formulate contemplando uno scenario a tratti desolante, fanno sperare, se non in una inversione di rotta, almeno in una deviazione salvifica.

Possiamo forse dire che si è consumata la vecchia idea di uomo? Sicuramente, e non è questa la prima volta che succede. L'immagine interiore dell'uomo si è trasformata più volte nel corso della sua storia (Frosini 1986: 7) e ciò è stato reso possibile da un uso strumentale del concetto di umanità, di cui non mancano esempi significativi. Basti pensare alle trasformazioni introdotte dalla schiavitù o alla distinzione tra razza ariana e razze inferiori nell'esperienza del Terzo Reich.

E questi due casi sono sufficienti per ricordare che, almeno sino alla seconda metà del ventesimo secolo, la divisione tra uomini e subuomini, oscillando questi ultimi tra le categorie di cose, animali e merci, non è venuta meno. Però, forse, neppure oggi che la natura umana è stata riconosciuta in modo universale a tutti gli uomini, ci si può considerare definitivamente al riparo da nuove strumentalizzazioni. Anzi, le riflessioni svolte in precedenza mi pare rivelino che queste ultime sono già in atto, sebbene siano ancora poco percepibili e bisognose di studi approfonditi.

Ad averle rese possibili è la nuova immagine di uomo a cui siamo giunti senza rendercene conto, "l'uomo dell'età tecnologica", per dirlo con un'espressione di Frosini, cioè quell'uomo che è capace di realizzare attività che in passato non si credevano possibili, come la fecondazione artificiale, il trapianto di organi, l'innesto di protesi, l'ibernazione.

Quest'uomo nuovo vive e muore in maniera diversa dagli uomini che lo hanno preceduto, accetta che componenti meccaniche facciano parte del suo corpo, che degli assistenti artificiali provvedano alla sua cura, che organizzino la sua agenda lavorativa e stipolino persino contratti in suo nome.

Ignorare questa nuova condizione umana, non tenendo conto, come ricordava Čapek, che sono nati un nuovo Adamo e una nuova Eva, significa rinunciare a vedere chi siamo diventati e dove andiamo. Afferrarsi alla vecchia idea di uomo per esorcizzare o combattere i demoni della tecnologia, equivale a disprezzare i grandi benefici che il progresso tecnologico ha apportato all'umanità: dall'allungamento della durata media della vita alla cura di malattie un tempo mortali. Credere che si possano risolvere le sfide lanciate dalle nuove tecnologie rispolverando vecchie ontologie su cosa significhi essere

uomo e farle circolare come dogmi, obbliga a dar ragione a chi dice che, in fondo, non siamo mai stati moderni.

Cosa fare, dunque? È difficile dirlo, ma bisognerà pur provarci se la posta in gioco, come dice Čapek, è l'umanità, è tutti noi, qualsiasi cosa vogliano significare queste espressioni.

Forse, il primo passo per imboccare una via che sia coerente con il nostro passato, sarebbe quello di riconoscere che l'umanità "è un'ipotesi, una interpretazione, una rappresentazione figurale e immaginaria dell'uomo, che ha una sua realtà morale incerta e difficile" (Frosini 1986: 9). È, soprattutto nelle sue pretese di universalità, un progetto ancora da attuare, un cammino da percorrere dove non si possono ignorare i mutamenti strutturali che nell'ultimo secolo hanno investito la cosiddetta condizione umana.

Dinanzi a questo nuovo scenario, a cui R.U.R. ci aveva già preparato, bisognerà interrogarsi sullo *status* sociale e giuridico da riconoscere agli ibridi, quali unità emergenti, sia nella forma di uomini artificiali che in quella di macchine umanizzate.

Potranno entrar a far parte della famiglia degli uomini o ne resteranno fuori? Saranno solo oggetti o anche soggetti? Potranno essere padroni o resteranno schiavi?

Prescindendo dalle risposte che si daranno a queste domande, che presentano zone di chiaroscuro che andranno attentamente esaminate, appare evidente sin da subito che nel diritto nessun cambiamento misurato sulla realtà potrà avvenire se le categorie di persona fisica e persona giuridica resteranno inserite dentro la cornice organica che non permette dire né pensare l'uomo dell'era tecnologica.

Solo la transizione verso un diritto siliceo, volto a regolare l'azione di queste nuove entità, potrà dire di quanta e quale morale siamo ancora capaci.

Riferimenti bibliografici

Barthes R., 1970. «Écrire la lecture», *Le Figaro littéraire*.

Benedetti C., 2021. *La letteratura ci salverà dall'estinzione*. Torino: Einaudi.

Čapek K., [1920] 2020. *R.U.R. Rossum's Universal Robots*, traduzione di A. Catalano, Venezia: Marsilio.

Čapek K., [1921] 2020. «Ještě R.U.R.», *Jevišťe*, 8: 119, tradotto da A. Catalano in Idem, «I robot di Karel Čapek: 100 anni di metamorfosi. I testi dell'autore su R.U.R. e i documenti della ricezione italiana negli anni Venti e Trenta», *eSamizdat*, XIII: 195-218.

Čapek [1924] 2020: *Evening Standar*, in Idem, *R.U.R.*, Praha 1966: 105, tradotto da A. Catalano in Idem, «I robot di Karel Čapek: 100 anni di metamorfosi. I testi dell'autore su R.U.R. e i documenti della ricezione italiana negli anni Venti e Trenta», *eSamizdat*, XIII: 195-218.

Čapek K., [1933] 2020. «O slově robot», *Lidové noviny*: 12, tradotto da A. Catalano in Idem, «I robot di Karel Čapek: 100 anni di metamorfosi. I testi dell'autore su R.U.R. e i documenti della ricezione italiana negli anni Venti e Trenta», *eSamizdat*, XIII: 195-218.

- Čapek K., [1935] 1986. «Autor robotů se brání», *Lidové noviny*. Ora in Idem, *O umění a kultuře III*, [Spisy 19], Praha: Československý spisovatel.
- Čapek K., [1935] 2020. «Karel Čapek über W.U.R.», *Prager Tagblatt*: 6, tradotto da A. Catalano in Idem, «I robot di Karel Čapek: 100 anni di metamorfosi. I testi dell'autore su R.U.R. e i documenti della ricezione italiana negli anni Venti e Trenta», *eSamizdat*, XIII: 195-218.
- Catalano, A., 2020. *Karel Čapek e i robot: cronaca di un tradimento annunciato*, in K. Čapek, R.U.R. *Rossum's Universal Robots*, traduzione italiana di A. Catalano, R.U.R. *Rossum's Universal Robots*, Venezia: Marsilio, 9-42.
- Catalano A., 2022. *Le trasformazioni del robot: cento anni in cinquanta immagini*, in K. Čapek, K. Čupová, R.U.R. *Rossum's Universal Robots*, traduzione e postfazione di A. Catalano, Torino: Miraggi.
- Corduas S., 1984. *Golem, Robot, Svejke*, in Q. Principe (ed.), *Ebrei e Mitteleuropa. Cultura, Letteratura, Società*, Brescia: Shakespeare & Company.
- D'Avack L., 2021. *Per un uso umano dell'enhancement*, in U. Ruffolo (ed.), *XXVI lezioni di diritto dell'intelligenza Artificiale*, Torino: Giappichelli.
- Frosini V., 1986. *L'uomo artificiale. Etica e diritto nell'era planetaria*, Milano: Spirali.
- Gabrielli M., 2021, *Dalla logica al deep learning: una breve riflessione sull'intelligenza artificiale*, in U. Ruffolo (ed.), *XXVI lezioni di diritto dell'intelligenza Artificiale*, Torino: Giappichelli.
- Horkheimer M., [1947] 2000. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, traduzione di E. Vaccari Spagnol, Torino: Einaudi.
- Losano M. G., 1990. *Storie di automi. Dalla Grecia classica alla Belle Époque*, Torino: Einaudi.
- Ripellino A. M., 1971. *Nota*, in K. Čapek, R.U.R. *e L'affare Makropulos*, traduzione di G. Mariano, Torino: Einaudi.
- Risoluzione del Parlamento europeo del 16 febbraio 2017 recante raccomandazioni alla Commissione concernenti norme di diritto civile sulla robotica (2015/2103(INL))
- Ruffolo U., 2021. *La personalità elettronica tra "doveri" e "diritti" della macchina*, in Idem (ed.), *XXVI lezioni di diritto dell'intelligenza artificiale*, Torino: Giappichelli.
- Ruffolo U., Amidei A., 2021. *Intelligenza artificiale, biotecnologie e potenziamento: verso nuovi diritti della persona?*, in U. Ruffolo (ed.), *XXVI lezioni di diritto dell'intelligenza Artificiale*, Torino: Giappichelli.
- Scholem G., [1960] 1980. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, traduzione di A. Solmi, Torino: Einaudi.
- Taylor M. C., 2020. *Intervolution Smart Bodies Smart Things*, New York: Columbia University Press.
- Teubner G., [2018] 2019. *Soggetti giuridici digitali? Sullo status privatistico degli agenti software autonomi*, a cura di Pasquale Femia, traduzione di Laura De Luca e Riccardo Piselli (con Mariacristina Zarro e Pasquale Femia), Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

L'eredità dei giusti.

Falcone, il tempo sospeso del volo di Nicola Sani e *Falcone e Borsellino* di Marco Tutino

Mario Riberi*

Abstract

[The Legacy of the Good Men. *Falcone, il tempo sospeso del volo* by Nicola Sani and *Falcone e Borsellino* by Marco Tutino]. The essay examines two recent operatic works: *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti* by Marco Tutino and *Falcone, il tempo sospeso del volo* by Nicola Sani. These operas represent two different examples of a “musical theatre of memory” that, bringing on stage two protagonists of Italian history, interrogate the audience about the legacy left by these two pivotal figures, who paid with their life their desire of justice.

Keywords: Sani – Tutino – Falcone – Borsellino – Inheritance

1. Introduzione

In occasione del trentennale dalla scomparsa di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino è tornata “l'opera civile”, che è stata in un certo modo una caratteristica dell'Italia del Risorgimento – si pensi alla *Battaglia di Legnano* di Verdi (Arblaster 1992: 108-111) –, in cui il movimento di unità nazionale venne accompagnato da prodotti artistici che lo supportavano nei teatri lirici.

Oltre a numerose manifestazioni per ricordare il tragico periodo storico delle “stragi di mafia” – ammonendoci che le sue ramificazioni non sono ancora terminate e che di esso restano numerose pagine oscure – sono stati commissionati due titoli “operistici”: il racconto in musica *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti* di Marco Tutino¹ con la drammaturgia di Emanuela Giordano², una coproduzione che vede uniti il Teatro Regio di Torino, il Piccolo Teatro di Milano-Teatro d'Europa, la Fondazione per la Cultura Torino-MITO Settembre Musica e il Teatro Massimo di Palermo, ed una nuova edizione

* Mario Riberi, Professore associato, Università degli Studi di Torino - mario.riberi@unito.it.

¹ Marco Tutino è nato a Milano nel 1954. Parallelamente agli studi classici, consegue due diplomi al Conservatorio della sua città, in Flauto e in Composizione. Esordisce come compositore nel 1976 partecipando al Festival Gaudeamus in Olanda. Da allora la sua musica viene programmata ed eseguita con grande successo di pubblico e di critica in tutto il mondo dalle più prestigiose istituzioni concertistiche e sinfoniche e nei principali Teatri d'Opera.

² Emanuela Giordano, autrice e regista, studia all'accademia di Arte Drammatica e inizia, a diciannove anni, a lavorare per la Rai, a Radio Tre e per la Terza rete tv, scrivendo racconti e conducendo programmi culturali. Si dedica poi al teatro, riadattando alcune importanti opere, dirigendo commedie sue e di altri autori contemporanei e rielaborando per la scena classici della letteratura. Insegna scrittura creativa alla scuola di drammaturgia diretta da Dacia Maraini e collabora alla scrittura teatrale con Lidia Ravera. Dal 2011 scrive, con Giulia Minoli, e dirige tre opere teatrali in continua evoluzione narrativa, per un progetto sperimentale che vede coinvolte scuole, università, teatri, carceri minorili e società civile, in tutta Italia.

di *Falcone, il tempo sospeso nel volo* di Nicola Sani³ su libretto di Franco Ripa di Meana⁴ che ha debuttato al Teatro Sociale di Trento a marzo e di cui una prima stesura si era vista ed ascoltata a Parma e Reggio Emilia nel 2007.

Il presente contributo propone un'analisi di queste due produzioni, esempi molto differenti di un "teatro musicale della memoria" che, portando in scena due protagonisti della nostra storia, ci interroga sulla eredità lasciata da queste figure che pagarono con la vita la loro fame e sete di giustizia⁵.

³ Nato a Ferrara nel 1961, Nicola Sani è compositore, direttore artistico, manager culturale e giornalista; dal 2015 è Direttore artistico della Fondazione Accademia Musicale Chigiana. È presidente dell'Istituto nazionale di studi verdiani, consigliere di amministrazione della Fondazione "Archivio Luigi Nono di Venezia", consigliere artistico della IUC-Istituzione Universitaria dei Concerti di Roma, consulente dell'Accademia Tedesca "Villa Massimo" e dell'American Academy in Rome per l'Italian Affiliated Fellowship. È stato sovrintendente e direttore artistico del Teatro Comunale di Bologna, di amministrazione e direttore artistico del Teatro dell'Opera di Roma, nonché presidente della Fondazione Isabella Scelsi di Roma, dedicata al lascito culturale del compositore Giacinto Scelsi. È stato inoltre ideatore e direttore artistico del Progetto "Sonora" promosso dal Ministero degli Affari Esteri per il sostegno e la diffusione della nuova musica italiana all'estero, in collaborazione con la Federazione CEMAT. È stato membro del board di Opera Europa e della ECPNM-European Conference of Promoters of New Music; ha collaborato in numerose occasioni con l'UNESCO e con le istituzioni preposte al sostegno delle arti in molti Paesi.

⁴ Franco Ripa di Meana. Nel 1984 debutta come attore alla Biennale di Venezia nella compagnia La Gaia Scienza di Giorgio Barberio Corsetti; dal 1987 al 1989 lavora come aiuto regista al Teatro alla Scala di Milano, ed in seguito nei maggiori teatri e Festivals lirici italiani ed europei; dal 1990 ha collaborato regolarmente con Luca Ronconi e Graham Vick, curando la ripresa di molti loro spettacoli. Firma la sua prima regia nel 1991 al Teatro San Carlo di Napoli; all'estero il suo primo allestimento è stato al Festival di Wexford nel 1998. Sue produzioni sono andate in scena in teatri italiani (Regio di Torino, Comunale di Firenze, Massimo di Palermo, Opera di Roma, Caio Melisso di Spoleto, Valli di Reggio Emilia, Verdi di Parma, Verdi di Trieste, Comunale di Bologna, Carlo Felice di Genova, Fenice di Venezia) ed europei (Wexford Festival, Birmingham Opera Company, ABAO, Opera Zuid, Grazer Oper). Nell'ottobre 2006 ha debuttato al Teatro alla Scala di Milano, con la regia di Ascanio in Alba di Mozart. Attualmente insegna Regia all'Accademia di Belle Arti di Roma, è stato Tutor al College del Festival di Musica della Biennale di Venezia.

⁵ Il presente contributo si inserisce negli studi legati ai rapporti tra diritto e opera. Questo campo di indagine, sul solco di quello riguardante il diritto e la letteratura, è originato a sua volta dai due filoni di *Law as Music* e *Law in Music*: da un lato la rilettura del fenomeno giuridico secondo i paradigmi propri della critica musicale, dall'altro lo studio del modo in cui il diritto e i suoi protagonisti vengono rappresentati nelle opere musicali, sia nell'ambito della tradizione popolare sia in quello della musica colta. La comparazione, soprattutto nel *Law as music*, si svolge analizzando quelli che possono essere i punti di contatto tra i due mondi: esempio ne sono il testo giuridico e lo spartito musicale. Il testo giuridico è costituito da linguaggio tecnico, così come accade con le note musicali: sono infatti necessarie specifiche conoscenze per la lettura e la comprensione sia di uno spartito musicale sia di un testo normativo, che potranno essere modificati nel tempo, anche per assecondare le esigenze e le istanze della società. Si può inoltre affermare che nel diritto esiste una elaborazione legislativa, giurisprudenziale e dottrinale che ha cercato di attribuire un significato a determinate espressioni, quali, ad esempio, «la comune intenzione delle parti» o «l'interpretazione secondo buona fede», così come, in ambito musicale, un musicista riesce a distinguere facilmente un lento da un andante con brio. L'indagine comparatistica tra questi due 'mondi' apparentemente distanti si è poi diramata, come accennato in un ulteriore filone di diritto e musica, vale a dire quello del *Law and Opera*. I primi risultati complessivi di questi studi si possono rinvenire in un recente volume pubblicato da Springer e curato da Filippo Annunziata e Giorgio Colombo. Il libro, intitolato appunto *Law and Opera*, si suddivide in tre macro sezioni: *Law in opera*, *Law on Opera* e *Law around opera*. La prima indaga le narrazioni del diritto e della giustizia all'interno del teatro musicale attraverso i libretti e le partiture di alcuni di lavori, da Mozart a Puccini, passando per Bellini, Donizetti, Verdi e Mascagni. La seconda parte racchiude una serie di riflessioni sul ruolo del diritto nell'opera, sia per quanto riguarda i contratti d'opera sia per quanto concerne aspetti peculiari quali il copyright. La terza tematica, *Law around opera*, è di più difficile inquadramento, ma è forse quella più interessante perché vede una determinata opera lirica come specchio del contesto storico in cui è stata composta e tramite attraverso cui è possibile individuare l'estetica di un paese, di un periodo storico, di un movimento sociale. Sui rapporti tra diritto e musica rinvio, anche per un'aggiornata bibliografia, al

2. *Falcone, il tempo sospeso del volo*

Seguendo l'ordine cronologico dei due lavori, è opportuno soffermarsi in primis sull'opera di Sani e Ripa di Meana. È di una certa utilità, in proposito, la lettura delle note di composizione, pubblicate per l'edizione Dvd del *Tempo sospeso del volo* nel 2008. Il compositore, Nicola Sani, sottolinea che la sua opera è il risultato di una reale sintonia e sinergia fra composizione musicale e dimensione teatrale, «orientata verso il progetto di un nuovo teatro musicale che riflette sulle questioni del nostro tempo e della nostra storia». Ed è in quest'ottica, di continuo e mutuo dialogo tra *mise en scène* e musica, che va esaminato il progetto realizzato da Sani-Ripa di Meana⁶.

Fin dall'inizio, per quest'opera ho pensato a un mondo di oscurità, carico di tensioni e di grigi.

Un mondo che ci circonda e avvolge. Dal punto di vista della scrittura musicale, l'opera prevede l'impiego di tre voci di basso e due voci recitanti, tutte maschili com'è fondamentalmente popolato da figure maschili il mondo della mafia.

Mi ha affascinato l'idea di una scrittura dedicata al registro grave, pieno di tonalità scure. Un'opera all'interno di un'area sonora ristretta, in cui tutto scende come se si fosse dentro a un imbuto, una specie di lato oscuro della voce.

Quella di Falcone è l'unica con una personalità identificata e corrispondente a un solo interprete. Gli altri – politici, mafiosi, faccendieri, colleghi, nemici e per fino quella gente “normale” che risultava infastidita dal movimento attorno a Giovanni Falcone e che, alla fine, lo isolò – corrispondono a due voci di basso, che danno quindi vita ad una pluralità di soggetti. Poi i due attori, voci che inseriscono nella drammaturgia della vicenda da un coro femminile; la cupa ramificazione delle voci gravi, fatta di singole figure, trova il suo pendant nella luminosità corale, che vuole parafrasare la figura della moglie di Falcone, Francesca Morvillo.

Una presenza invisibile, che condivide il destino del marito, in profonda coerenza con la cultura siciliana fatta di immanenza, di destini immobili, inamovibili e immodificabili.

Il coro di soprani e contralti è elaborato in tempo reale attraverso il live electronics, creando un'altra tela avvolgente più ampia, aperta e fitta di quella delle voci gravi.

Una trama microtonale, che avvolge lo spazio come la polvere che resta sospesa nell'aria dopo la tremenda esplosione dell'attentato, di cui si coglie istantaneamente la compresenza del prima e del dopo.

Ma il coro ci dice altro, ci ricorda la figura iconografica della donna viscontiana, la donna siciliana vista di spalle mentre guarda il mare in attesa di

volume curato da (Resta 2020) e alle sempre attuali riflessioni di (Mittica 2012). Su diritto e opera cfr.: (Touzeil-Divina, Koubi 2008; Colombo 2016; Annunziata 2016; Tedoldi 2017; Annunziata-Colombo 2018; Gigliotti-Riberi-Traverso 2019; Ferrero- Riberi-Traverso 2022).

⁶ «Questo progetto è nato dalla collaborazione tra me e il regista e autore di teatro Franco Ripa di Meana, al quale mi legano una lunga amicizia e molte visioni comuni. Per noi il legame tra arte e realtà è molto importante. Vogliamo mettere la realtà al centro del nostro processo creativo, perché così il nostro lavoro non ha senso solo per noi, ma anche per la società. Siamo entrambi coinvolti non solo artisticamente ma anche dal punto di vista dell'impegno sociale e politico. Nei primi anni del 2000 abbiamo cominciato a lavorare su un nuovo progetto di teatro musicale che fosse incentrato sui temi dell'impegno civile e sociale e sulla figura di un protagonista della trasformazione della nostra società verso un mondo più giusto, un eroe dei nostri giorni, vicino alla gente. Così è emersa con sempre maggiore chiarezza nel nostro orizzonte la figura di Giovanni Falcone e la sua vicenda umana, storica e civile. In Italia molti ricordano dove si trovavano e cosa stavano facendo il 23 maggio 1992, quando giunse la drammatica notizia dell'assassinio di Falcone, della moglie Francesca e degli uomini della scorta. Per tutta la nostra generazione e per l'intero Paese è stato uno shock enorme, che ha ancora ripercussioni». (Sani, Ranaldi 2022: 62).

qualcosa che non si sa, guardando un orizzonte dal quale può giungere la barca dei pescatori di ritorno, ma anche, spesso, tremenda sventura. Il coro ci rimanda a quello della tragedia greca, compresenza e non rapporto responsoriale: ad esso è affidata l'elencazione dei dati oggettivi dell'attentato. L'organico strumentale è un ensemble di 18 elementi, a cui si aggiunge una soundtrack digitale, derivata dall'elaborazione di strutture sonore eseguite dallo stesso ensemble.

La regia del suono di Alvis Vidolin proietta il suono nello spazio con una diffusione multifonica a 10 canali. Fin dall'inizio il pubblico entra in contatto con questa dimensione elettronica e spaziale.

Ero a Palermo all'epoca della strage in cui morì Paolo Borsellino con la sua scorta, poco dopo l'attentato al giudice Falcone: ricordo questa città che in 24 ore divenne un campo di battaglia, dove la tensione era palpabile. Difficile pensare, in quei momenti, che si potesse tornare alla normalità. Quel mondo ci appartiene, di questo mondo siamo anche, involontariamente, complici.

L'opera si apre con un preludio elettronico, nello spazio dell'ultimo volo prima della morte. Da quel luogo si snodano i flash back legati a istanti della vita di Falcone. Ma l'opera non finisce con l'attentato, condizione che aleggia fin dall'inizio, come la consapevolezza della morte, presente da sempre in tutta la vita del giudice (Sani 2008: 58-59).

In un'atmosfera purgatoriale, in un non luogo, Giovanni Falcone, ne *Il tempo sospeso del volo*, rivive frammenti della sua esistenza⁷, elementi di quella "coincidenza di interessi" tra mafia e gran parte delle istituzioni che portarono lui stesso, la moglie e alcuni membri della sua scorta alla morte. La narrazione procede per brevi momenti: sono tessere (26 scene con un prologo e un epilogo) – quasi delle stazioni di una via crucis laica – della vita del Giudice, tratte da un'eterogenea pluralità di fonti (tra cui la principale è sicuramente *Cose di cosa nostra*, unico libro scritto da lui in vita [Falcone 2017]). Le parole recitate o cantate dal Magistrato sono state da lui pronunciate veramente durante la sua vita, così come sono reali i commenti da parte della carta stampata⁸, tutti accuratamente selezionati da Ripa di Meana. Lo scrittore commenta il suo libretto in questo modo:

⁷ L'opera di Sani introduce lo spettatore in una dimensione onirica. Scelta sicuramente opportuna, perché come analizzato da Carlo Serra in un suo bel saggio, «vi è un rapporto che lega la dimensione della memoria a quello del sogno, per quella generazione di compositori che si trova a vivere la transizione fra i due grandi conflitti mondiali, e le atroci instabilità politiche che li seguono, o li preparano, che hanno segnato implacabilmente la storia del secolo scorso» (...) La musica narra e commenta, ed il sogno è la dimensione ideale per questa transizione, perché il palco dell'opera, o la sala da concerto, dopo Wagner, vengono intesi come luoghi di un sogno comune, sospeso fra il piano della realtà, ed il velo immaginativo che ci permette di pensarla: il sogno diviene così il solo lo strumento che permette di saturare la distanza fra il ricordo e l'orrore, fra l'evento storico, reale o immaginario, e la sua messa in scena simbolica, le modalità musicali attraverso cui prende forma questo binomio sono, al contrario, del massimo interesse, e si legano in modo indissolubile alla scelta del libretto, del materiale verbale che la musica, è il caso di sottolineare, interpreta in modo ambiguo, imponendo all'ascoltatore un taglio prospettico in cui la storia assume la forma di un incubo, secondo una forma di ritualizzazione della memoria, che ha più di una connessione con la tematica del sacro e del mitico.» (Serra 2017: 42-43). Mi pare che Sani, con altri mezzi espressivi, persegua l'idea di un teatro musicale sospeso tra memoria e sogno, portato avanti da Béla Bartók ne *Il Castello di Barabbi* (1911), e poi proseguito con Arnold Schönberg in *Un sopravvissuto di Varsavia* (1947) e Luigi Dallapiccola ne *Il prigioniero* (1948).

⁸ Ad esempio, la scena 14, *Il grande scrittore*, è dedicata alla celebre polemica innescata da Leonardo Sciascia il 10 gennaio 1987 quando pubblicò sul *Corriere della Sera* un lungo articolo intitolato "I professionisti dell'antimafia". Nella prima parte l'autore siciliano discuteva su un libro di Christopher Duggan sulla mafia durante il fascismo, sostenendo che l'antimafia può raggiungere «un potere incontrastato e incontrastabile» e trasformarsi in uno «strumento di potere». Nella seconda parte dava concretezza a queste riflessioni, evocando due figure: il sindaco di Palermo Leoluca Orlando (senza farne il nome) e (con nome e cognome)

Prima di tutto, uno spazio comune per gli esecutori e per il pubblico.

Al centro di questo spazio, le due poltrone d'aereo dell'ultimo volo di Giovanni e Francesca Falcone, sospese alla forza fantastica di un grande specchio.

Gli spettatori, come i protagonisti, avranno della vicenda una visione frammentaria, spesso duplice: grazie all'uso di piattaforme mobili, saranno talvolta letteralmente inghiottiti dall'azione. I musicisti e il coro – presenti ma non partecipi dell'azione – assieme alla diffusione acustica a 10 canali, daranno vita a un ambiente sonoro anch'esso sospeso, come sospesi nel grande specchio saranno i cantanti, gli attori e il pubblico.

In questo spazio le parole del Libretto, parole già pronunciate nel passato, avranno una nuova vita, una definizione immediata che le renderà parole di teatro.

Accanto a Giovanni Falcone, un vuoto accoglierà il ricordo di Francesca Morvillo; attorno al Giudice, figure sfuggenti che cambiano di continuo funzione, sempre comunque contrastandone l'opera. Vicino a lui un testimone, che chiamerà gli spettatori a partecipare e sarà il tramite tra la vicenda ed il pubblico.

Tempo sospeso per intravedere, spiare, essere inghiottiti dalle parole che riguardano la vita di Giovanni Falcone.

Tempo sospeso dell'ultimo viaggio, viaggio del corpo nell'aereo ma anche dell'anima che si allontana dal corpo dilaniato.

Tempo sospeso per ricordare assieme, per ricostruire una possibile memoria condivisa attraverso la forza del teatro che racconta la nostra storia (Ripa di Meana 2008: 59).

«Voglio nuotare/nuotare a lungo/e anche pescare molti ricci» (Ripa di Meana 2008: 14), canta tra sé e sé Giovanni Falcone⁹, seduto sulla poltrona dell'aereo, un Falcon dei servizi segreti. È partito da Roma Ciampino alle 16,40, atterrerà a Palermo Punta Raisi alle 17,48: la sua intenzione era di arrivare fino a Favignana per assistere alla mattanza dei tonni. Gli restano dieci minuti di vita: alle 17,58 di quel 23 maggio 1992 la perderà nella

Paolo Borsellino, appena diventato procuratore di Marsala «per meriti antimafia» (Sciascia 1987). L'intervento di Sciascia, che riprendeva peraltro in una sorta di introduzione due passi dei suoi celebri romanzi, *Il giorno della civetta* e *A ciascuno il suo*, voleva probabilmente sottolineare i rischi di un'eventuale sospensione dello stato di diritto nella lotta alla mafia. Di certo, come riassunto con chiarezza ed equilibrio recentemente da Giancarlo Caselli, l'articolo fu utilizzato, contro la volontà del suo autore, per discreditarlo in primis Giovanni Falcone: «Il danno provocato fu comunque enorme. Il siluro di Sciascia affonderà un bersaglio grosso che non era nel suo mirino, Giovanni Falcone. Nel 1987 Nino Caponnetto, conseguito lo straordinario risultato del maxiprocesso, lascia Palermo convinto (come tutti) che il testimone di capo dell'ufficio istruzione passerà a Falcone. Ma non va così, e l'articolo di Sciascia – strumentalizzato in modo spregevole – ebbe un peso decisivo nella umiliante “bocciatura” del campione dell'antimafia. Mi sono spesso chiesto come abbia fatto Sciascia a prendere un tale abbaglio, ignorando o bypassando dati di fatto assolutamente incontrovertibili e decisivi. Uno per tutti: nell'estate del 1985, subito dopo l'uccisione dei poliziotti Beppe Montana, Ninni Cassarà e Roberto Antiochia, Borsellino e Falcone (con le rispettive famiglie) furono letteralmente “deportati” sull'isola dell'Asinara e rinchiusi in un supercarcere che era stato usato per i terroristi. Ciò perché i due magistrati potessero scrivere l'ordinanza-sentenza che concludeva l'istruttoria del maxiprocesso in sicurezza. Il fatto era noto (compresa la “burocratica” e surreale richiesta di rimborso delle spese di soggiorno...) ed è inconciliabile con ogni prospettiva di un Borsellino biecamente carrierista. Una risposta possibile è che anche un genio indiscusso del pensiero e della letteratura come Sciascia (del quale io personalmente ho letto e apprezzato quasi tutto) può a volte sbagliare. Purtroppo a farne le spese furono due ineccepibili servitori dello Stato, tutt'altro che “carrieristi”, che dopo morti (e solo dopo morti) ricevono il riconoscimento che in vita fu loro negato. Persino da un intellettuale raffinato come Leonardo Sciascia» (Caselli 2022b).

⁹ «La strage di Capaci è ancora una ferita aperta nella storia italiana. Falcone voleva un cambiamento, il suo obiettivo era estirpare dal nostro Paese le radici della criminalità organizzata. Tutto questo ci ha motivati a scrivere un teatro musicale sul nostro tempo, sulla nostra storia, basato sul personaggio di Falcone, trasformandolo in una sorta di eroe verdiano. Falcone si presta bene come protagonista di un'opera: si potrebbe definire un “eroe perduto”, che ha dedicato la sua vita a migliorare la società» (Ranaldi 2022: 62).

strage di Capaci. Due mesi dopo toccherà al giudice Paolo Borsellino seguire la sorte del suo collega: sono ferite ancora aperte nella storia dell'Italia. La stesura del libretto, come si accennava, deriva da una scrupolosa lettura degli atti processuali, di libri, articoli, interviste e mantiene un prevalente tono documentario, nell'intenzione di rendere il più possibile credibile la vicenda, offrendo soltanto la pura oggettività dei fatti, senz'altra mediazione se non la loro messa in scena. È rappresentata anche una magistratura intrigante e invidiosa di Falcone e delle sue procedure investigative; invidie e intrighi culminati con la mancata elezione del Giudice da parte del CSM sia come consigliere istruttore del tribunale di Palermo sia come primo procuratore presso la Direzione Nazionale Antimafia¹⁰. Tre togati all'unisono, in una litania scandita e aggressiva, ripetono i risultati di quelle votazioni. Poco dopo, commentando queste vicende (e giungendo ormai alla conclusione dell'opera e della sua vita) il Falcone di Sani-Ripa di Meana commenterà profeticamente: «Tu non vuoi capire/io sono un cadavere;/ tu non vuoi capire/che ora fanno sul serio. La coincidenza degli interessi...» (Ripa di Meana 2008: 51).

La musica di Nicola Sani, come si è detto, persegue lo stesso intento documentario di Ripa di Meana, attraverso suoni che rimangono distanti e distaccati tra loro, anche quando cercano di esprimere la sfera più emozionale, incarnata dal coro femminile – un insieme di voci armoniche o all'unisono lontane – collocate sia nell'edizione emiliana sia in quella trentina in loggione. La disarticolazione musicale è caratterizzata dalle sonorità dei fiati, rimontata in un contesto acustico con l'utilizzo di materiale elettronico – dilatato in tempo reale, nello spazio teatrale ricreato da Alvise Vidolin – con una diffusione in multicanale atta a creare una sensazione di avvolgimento sonoro della partitura nel pubblico, accentuando la sensazione che si assista all'angosciata attesa di una tragedia imminente e ampiamente annunciata (Fanizza 2022). Ci troviamo nei territori dell'arte performativa, ancora in fase di sperimentazione e prodotta dai laboratori del CIRM (Centre national de création musicale) di Nizza. In questo contesto, nell'edizione di Trento (visibile anche su RaiPlay) la parte di Falcone è sostenuta dal celebre basso Roberto Scandiuzzi, impegnato di solito nei ruoli tipici del melodramma, il quale ha saputo però agevolmente calarsi in una scrittura che alterna il declamato a momenti di canto impostato. Accanto a lui emergono altre voci maschili (i bassi Gabriele Ribis e Salvatore Grigoli) che restituiscono più personaggi con l'intento di comunicare i sentimenti – anche contrastanti – dell'opinione pubblica sull'operato del Magistrato ma anche di fungere da raccordo con lo spettatore, chiarendo ciò che sta avvenendo sulla scena (Fanizza 2022).

Nell'edizione di Trento la regia era firmata da Stefano Simone Pintor, mentre le scene erano realizzate da Gregorio Zurla, con il supporto luci dall'esperta Fiammetta Baldiserri. L'allestimento inserisce il pubblico nel cratere provocato dall'esplosione nell'autostrada: la presenza dei rottami dell'auto di Falcone restituite dalle immagini televisive, i cartelli direzionali Palermo-Capaci (i quali si trasformeranno poi in monitor che proiettano l'aereo di Giovanni Falcone in volo). La regia risulta attenta a sottolineare anche singoli gesti come il passaggio di mano dei diari di Falcone con alcune sue pagine

¹⁰ Più nel dettaglio questa vera e propria persecuzione di Giovanni Falcone da parte del CSM iniziò nel 1988 quando si doveva nominare al posto di Antonino Caponnetto il nuovo Consigliere istruttore presso il Tribunale ordinario di Palermo. Giovanni Falcone partecipa alla selezione. Era l'erede naturale per esperienza e per capacità. Il CSM gli preferisce un magistrato anziano, Meli, prossimo alla pensione. Purtroppo, non fu l'unico episodio. Il CSM si ripeté, infatti, quando doveva essere nominato il primo procuratore presso la Direzione Nazionale Antimafia. Il nuovo organo era un'idea e un progetto di Giovanni Falcone che finalmente si realizzava. Concorreranno due magistrati e il CSM nominerà Agostino Cordova, umiliando Falcone ancora una volta (Cfr. Martelli 2022).

strappate, nonché a dare spazio alle voci di una Palermo sia indifferente alle stragi sia partecipe e indignata dinnanzi a questi eventi. Il palcoscenico si distende sino alla platea con una passerella che crea una filo narrativo tra pubblico e attori. Alla musica elettronica si unisce l'Orchestra Haydn condotta da Marco Angius, collocata dietro l'apparato scenografico aperto sui meccanismi teatrali, facendo intravedere i tecnici intenti a manovrare i macchinari. È da sottolineare l'inquietante inserimento delle parti corali, a Trento affidate all'Ensemble vocale Continuum diretto da Luigi Azzolini che, collocato in loggione, proietta i suoi interventi verso la platea in una sorta di richiamo alle coscienze per una speranza di una possibile, diversa conclusione.

Il tempo sospeso del volo, in ultimo, costituisce un grande spunto di riflessione per una società che voglia acquisire consapevolezza della propria storia attraverso uno spettacolo inedito e innovativo, capace di offrire un riuscito e vibrante esempio di teatro civile.

3. *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti*

Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti scava nella memoria e rievoca lo sgomento del nostro Paese quando, nel 1992, l'Italia si ritrova orfana di Giovanni Falcone (1939-1992) e Paolo Borsellino (1940-1992). I due magistrati vengono uccisi a poche settimane di distanza uno dall'altro, il 23 maggio e il 19 luglio, insieme agli uomini e alle donne delle loro scorte. Con Capaci e Via D'Amelio, la mafia sfida lo Stato e lo fa in modo eclatante. Ma le stragi provocano una reazione popolare che i mafiosi forse non si aspettavano. Un fiume umano si riversa nelle strade chiedendo giustizia: è tempo di reagire, di non avere paura, di essere uniti. Nascono associazioni, si raccolgono un milione di firme per la confisca dei beni dei mafiosi e il loro riutilizzo a fini sociali; Cosa nostra ne esce indebolita e altre organizzazioni criminali prendono il suo posto. Le mafie scelgono altre strategie, lavorano nell'ombra, si insinuano nel libero mercato, cambiano pelle, sono interessate a costruirsi una facciata "di tutto rispetto", con la complicità di professionisti senza scrupoli. La società civile cosa può fare per contrastare questo degrado? Qual è l'eredità morale che ci hanno lasciato Giovanni Falcone, Paolo Borsellino e tutte le donne e gli uomini che hanno perso la vita per difendere il nostro Paese dalle mafie? Su questo, in scena, ci interroghiamo (Giordano 2022: 15).

La regista e drammaturga Emanuela Giordano così introduce, nel programma di sala, il racconto in musica¹¹, (come definito dal suo stesso compositore Marco Tutino), *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti*. Questo spettacolo composito¹² rappresenta una ferita aperta: l'assassinio di Giovanni Falcone e del magistrato Francesca Morvillo, sua moglie, e degli agenti che li seguivano come angeli custodi Rocco Dicillo, Antonio Montinaro e Vito Schifani; e poi, a pochi mesi di distanza, l'assassinio di Paolo Borsellino e di cinque dei sei

¹¹ «*Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti* è nata in tempi strettissimi, ma la prima cosa che vorrei chiarire è che non è un'opera, non ci sono scene, non ci sono costumi, non c'è la drammaturgia di un soggetto operistico. Ci tengo a precisarlo perché io sono un compositore di opere ma troppo spesso, ultimamente, il termine viene usurpato, utilizzato per spettacoli generici che con l'opera non hanno niente a che fare. Per rispetto del pubblico è doveroso specificare se va a vedere un'opera o qualcos'altro. In questo caso è uno spettacolo composito con musica sinfonica, vocale, attori, un soprano, coro e orchestra, dei filmati d'epoca e dei video appositamente realizzati oggi; gli attori a volte recitano sulla musica come se fosse un melologo, a volte senza musica. Lo abbiamo definito «racconto in musica.» (Tutino 2022: 20).

¹² «*Susanna Franchi*: Non avrebbe mai scritto un'opera con Falcone e Borsellino come personaggi? *Marco Tutino*: No, non va bene, diventa ridicolo; è come mettere in scena Gesù. Non posso immaginare di sentir cantare Falcone, non si possono mettere in scena persone realmente vissute da così poco tempo». (Franchi 2022: 21).

membri della sua scorta: Agostino Catalano, Walter Eddie Cosina, Emanuela Loi, Claudio Traina e Vincenzo Fabio Li Muli. Ci sono le immagini dei telegiornali, che molti hanno ancora negli occhi, delle bombe che squassarono prima l'autostrada, e poi via d'Amelio, e – al contempo – lacerarono la storia d'Italia. C'è dunque un prima, il 23 maggio e il 19 luglio 1992, e c'è un dopo.

Musica, immagini, canto e narrazione si intrecciano con delicatezza e intensità ai documenti video originali – materiale Teche Rai su licenza di RAI COM S.p.A – e alla drammaticità della voce di Paolo Borsellino che, dopo la morte di Giovanni Falcone, denuncia l'isolamento in cui era stato lasciato l'amico¹³.

Il racconto in musica inizia in medias res, quando la prima tragedia (l'uccisione di Falcone) è già avvenuta. Un tessuto sonoro impalpabile introduce gli attori che offrono i tanti punti di vista della gente comune, di coloro i quali stavano conducendo nelle loro case una vita normale, apparecchiando la tavola o celebrando il compleanno della figlia. La prima parte, *Le stragi*, è impostata sul melologo, genere musicale ideale per accogliere il parlato degli attori e delle attrici. Le parole sono (anche) quelle del poeta e scrittore Gesualdo Bufalino e di Rosaria Costa, moglie di Vito Schifani. Nella seconda parte, *La reazione*, Tutino cita, con qualche modifica, il proprio *Libera me*, intonato dal soprano Maria Teresa Leva, e dal coro che invoca la pace. Il brano era già contenuto nel *Requiem per le vittime della mafia* (1993, su testo di Vincenzo Consolo, un lavoro multiautoriale, dei compositori Lorenzo Ferrero, Carlo Galante, Paolo Arcà, Matteo D'Amico, Giovanni Sollima, Marco Betta oltre che dello stesso Tutino)¹⁴. L'inserito, come uno sguardo al passato, dalla scabra e minimalista efficacia "alla Glass", porta avanti il racconto e rievoca per un'ultima volta quei momenti che suonano ormai lontani nel tempo. Vi sono rimandi poetici a Gesualdo Bufalino e il ricordo corale di quei giorni, che dal senso di sconforto vira al desiderio di riscatto, individuale e collettivo; ecco, dunque, le assemblee, le piazze gremite, il coraggio dei giovani, il riaffermarsi di valori imprescindibili: verità, giustizia, onestà. Nella rappresentazione torinese un grande applauso ha chiuso *La reazione*, quasi a stemperare il coinvolgimento emotivo chiaramente percepibile in sala¹⁵.

¹³ Con un discorso commosso e polemico, pronunciato a Palermo il 25 giugno 1992 durante un dibattito promosso dalla rivista *MicroMega*, Paolo Borsellino rivelò pubblicamente il clima di diffidenza e di isolamento contro Falcone, a suo giudizio cominciato con la mancata elezione dell'amico e collega quale nuovo Consigliere istruttore presso il Tribunale ordinario di Palermo, nel 1988. «Ho letto giorni fa, ho ascoltato alla televisione in questo momento i miei ricordi non sono precisi – un'affermazione di Antonino Caponnetto secondo cui Giovanni Falcone cominciò a morire nel gennaio del 1988. Io condivido questa affermazione di Caponnetto. Con questo non intendo dire che so il perché dell'evento criminoso avvenuto a fine maggio, per quanto io possa sapere qualche elemento che possa aiutare a ricostruirlo, e come ho detto ne riferirò all'autorità giudiziaria; voglio dire che cominciò a morire nel gennaio del 1988 e che questo, questa strage del 1992, sia il naturale epilogo di questo processo di morte.» (Borsellino 1992).

¹⁴ «È anche una sorta di meta-spettacolo, perché contiene il *Libera me* che composi nel 1992 per il Requiem delle vittime della mafia, un'iniziativa che fa parte proprio della storia che vogliamo raccontare. Quel Requiem fu una reazione importante e segnò indelebilmente la mia vita e quella degli altri sei compositori. Non potevamo ignorarlo, adesso, trent'anni dopo, perché credo sia stato un momento importante sotto ogni profilo: emotivo, musicale, sociale, culturale, politico. Ero a Milano, nel mio studio. Non esistevano ancora i social media, bisognava aspettare radio e tv per avere le notizie. Credo che il primo a darmi informazioni sia stato il mio amico Luca Rossi (scrittore di un bellissimo libro sulla mafia, *I disarmati*, che consiglio a tutti di leggere). Rimasi scioccato. Mi domandai cosa potesse fare un compositore... Scendere in piazza? Potevo fare di più, e il Requiem mi sembrò la soluzione più giusta. Consolo si superò scrivendo un testo bellissimo, e gli altri sei compositori furono per me come dei veri fratelli: non ci fu un contrasto, un dissidio, una gelosia.» (Franchi 2022: 20-21).

¹⁵ «Nella storia dell'umanità capita, a volte, che gli esseri umani facciano un salto di qualità. Noi ci aspettiamo che ogni gesto contenga un interesse personale, un ego, una convenienza, ma quando invece succede che qualcuno rischi e sacrifichi la propria vita per un'idea, per un'aspirazione, in quel momento l'umanità fa un

La terza parte, *Il presente*, ha una funzione di testimonianza (“I ragazzi devono sapere” viene ripetuto più volte, sottolineando anche l’intento didattico dello spettacolo destinato in primo luogo alle studentesse e agli studenti delle scuole medie superiori che non erano ancora nati al momento degli eventi rappresentati). *Che cosa resta di noi*, *L'eredità dei giusti* e *Non mi lasciare solo* (poesia in dialetto siciliano di Ignazio Buttitta) sono le tre sottosezioni in cui si suddivide *Il presente*. Estremamente pregnanti sono soprattutto le parole affidate alle attrici, le quali rappresentano quelle donne che mostrarono determinazione e coraggio nel dire la verità, pubblicamente, “a loro rischio e pericolo”.

Il maestro Alessandro Cadario ha diretto l’Orchestra del Teatro Regio, come sempre impeccabile e che è parsa partecipare con particolare slancio emotivo alla rappresentazione. Il direttore ha concertato ottimamente i molti protagonisti di *Falcone e Borsellino*, riuscendo ad ordinare ogni tassello che compone quest’affresco, nel quale ogni singola parte trova un suo significato nel quadro generale. L’opera di Tutino ha riscosso un notevole successo di pubblico in un Teatro Regio quasi gremito. Un risultato degno di menzione, soprattutto per un’opera contemporanea in prima assoluta.

Il significato profondo di questa bella operazione è ben riassunto dall’importante intervento nel programma di sala del dottor Giancarlo Caselli, che visse in prima persona quei drammatici eventi

C’era il rischio concreto – con le stragi del 1992 – che la nostra Democrazia crollasse. Una forte reazione corale (forze dell’ordine, magistratura, società civile, politica una volta tanto unita) ha recuperato il metodo del pool di Falcone e Borsellino, riuscendo a produrre risultati che ci hanno salvati dall’abisso. Anche perché ha cominciato ad avverarsi quanto Paolo Borsellino aveva sempre sostenuto, e cioè che “la lotta alla mafia non deve essere soltanto una distaccata opera di repressione, ma un movimento culturale e morale, anche religioso, che coinvolga tutti, che tutti aiuti a sentire la bellezza del fresco profumo di libertà che si contrappone al puzzo del compromesso morale, dell’indifferenza, della complicità”. Parafrasando lo storico Salvatore Lupo, l’eredità “rivoluzionaria” di Falcone, Borsellino e delle altre vittime di mafia: esse sono state straordinarie creatrici di credibilità e rispettabilità; vale a dire che, operando come hanno operato in vita e sacrificandosi fino alla morte, a fronte di tanti personaggi eccellenti che con il malaffare hanno scelto di convivere, hanno restituito lo Stato alle persone, dando un senso alle parole “lo Stato siamo noi”». (Caselli 2022: 11-12).

Purtroppo il cammino è ancora lungo e – come ben noto – se la criminalità organizzata, oggi, ha smesso di uccidere secondo gli schemi della stagione delle stragi, non ha perso la sua pericolosità, anzi, si è insinuata tra le pieghe della società, indossando una maschera di apparente rispettabilità¹⁶.

salto di qualità: per questo li ho definiti due figure mitologiche. Sono rari questi destini nella storia dell’umanità ed è un evento unico e una grande fortuna incrociarli. Falcone e Borsellino, con tutte le loro umanissime contraddizioni e fragilità, in un momento della loro vita hanno fatto una scelta che li ha portati altrove. E questo altrove ha per me un’irresistibile attrazione e una fascinazione invincibile. È quell’altrove per il quale riesco ancora a trovare la forza per scrivere musica. E sono molto grato a loro per avermelo mostrato, e per avermi permesso di ricordarlo sempre». (Ivi: 21).

¹⁶ «L'eredità dei giusti è una eredità ingombrante» – dice Marco Tutino –. «Perché ci costringe a sapere che contro l’ingiustizia, la violenza, il sopruso e l’arroganza della criminalità e della mentalità mafiosa si può lottare, si può dire no. Falcone e Borsellino ce lo chiedevano allora, e continuano a chiedercelo ogni volta che li ricordiamo, in pubblico e in privato: non giratevi da un’altra parte, non abbassate lo sguardo. È un invito al quale non ci si può sottrarre soprattutto oggi, quando tutto ci sembra troppo forte e invincibile e inaffrontabile solo con la nostra fragile e indifesa volontà individuale. Questo racconto per musica, canto e parole recitate è il nostro modo di ribadire la possibilità di ribellarsi, e di non dimenticare chi lo ha fatto per

Riferimenti bibliografici

- Annunziata, Filippo, 2016. *Prendi l'anel ti dono...: divagazioni tra opera e diritto privato*. Milano: Silvana.
- Annunziata, Filippo e Colombo, Giorgio Fabio, 2018. *Law and Opera*. Cham: Springer.
- Arblaster, Anthony 1992. *Viva la libertà! Politics in Opera*. London: Verso.
- Borsellino, Paolo, 1992, *Intervento del 25 giugno 1992*, Biblioteca comunale di Palermo. Dibattito organizzato dalla rivista MicroMega, <https://centrostudiborsellino.it/2021/06/25/il-25-giugno-1992-paolo-borsellino-tiene-il-suo-ultimo-discorso-pubblico/>.
- Caselli, Giancarlo, 2022. "Lo Stato siamo noi". In *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti*. Torino: Fondazione Teatro Regio di Torino.
- _____, 2022b. "Trent'anni senza Paolo Borsellino. In vita accusato di carrierismo, solo dopo morto gli venne tributato l'onore che meritava", *MicroMega*, 19 luglio, <https://www.micromega.net/trentanni-senza-paolo-borsellino/>.
- Colombo, Giorgio Fabio 2018. *L'avvocato di Madama Butterfly*. Milano: ObarraO.
- Falcone, Giovanni, Padovani, Marcello, 2017. *Cose di Cosa nostra*. Milano: Bur Saggi.
- Fanizza, Federica, 2022. "Falcone. Il tempo sospeso del volo". *Sipario*, 17 marzo 2022.
- Ferrero, Ida, Riberi, Mario e Traverso, Matteo, 2022. *Diritto e opera. Itinerari di ricerca*, Roma: Aracne.
- Franchi, Susanna, 2022. "Verità e antiretorica. Intervista a Marco Tutino". In *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti*. Torino: Fondazione Teatro Regio di Torino.
- Gigliotti, Valerio, Riberi, Mario e Traverso, Matteo, 2019. *La sentenza è pronunziata. Rappresentazioni della giustizia nell'opera lirica*, Milano: Ledizioni.
- Giordano, Emanuela, 2022. "A trent'anni dalle stragi di Capaci e Via D'Amelio: ricordare perché non accada di nuovo". In *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti*. Torino: Fondazione Teatro Regio di Torino.
- Martelli, Claudio, 2022. *Vita e persecuzione di Giovanni Falcone*. Milano: La nave di Teseo.
- Mittica, M. Paola, 2012. *Ragionevoli dissonanze. Note brevi per un possibile accostamento tra le intelligenze della musica e del diritto*. In Agata C. Amato Mangiameli, Carla Faralli, Maria Paola Mittica (a cura di). *Arte e limite. La misura del diritto*. Roma: Aracne.
- Ranaldi, Marco, 2022. "Nicola Sani: Il "mio" Falcone, un eroe verdiano", *Left*, 11, 62 ss.
- Resta, Giorgio, 2020. *L'armonia nel diritto. Contributi a una riflessione su diritto e musica*. Roma: Roma Tre University Press.
- Ripa di Meana, Franco, 2008. "Libretto". In *Il tempo sospeso del volo*. Milano: Medusa.

tutti noi. In una terra complicata e bellissima, che ha visto nascere accanto al male una grande Poesia e la profondità di un pensiero prezioso. Un racconto di testimonianze e di speranza, amplificate dalla musica non di scena, bensì protagonista anch'essa.» (Tutino 2022).

- Sani, Nicola, 2008. "Note di composizione". In *Il tempo sospeso del volo*. Milano: Medusa.
- Sciascia, Leonardo, 1987. "I professionisti dell'antimafia". *Il Corriere della Sera*, 10 gennaio.
- Serra, Carlo, 2017. "La prigionia nella memoria e la demitizzazione dell'eroico". *Materiali di Estetica*, 3, 2, 42 ss.
- Tedoldi, Alberto, 2017. *Il processo in musica nel «Lohengrin» di Richard Wagner*, Pisa: Pacini.
- Touzeil-Divina, M. Mathieu, Koubi, Geneviève, 2008 : *Droit et opéra*, Paris : Dalloz.
- Tutino, Marco, 2022. "Intervento". In *Falcone e Borsellino. L'eredità dei giusti*. Comunicato stampa.<https://www.teatroregio.torino.it/sites/default/files/uploads/comunicato-stampa/4616/file/05-03-falcone-e-borsellino-comunicato-stampa-e-locandina.pdf>

Costruzioni narrative

La guerra, la pace, il compito del giurista. Voci dalla grande letteratura russa dell'Ottocento.

Salvatore Prisco*

Alla cara memoria di Sergio Fois, che, parlandomene a cena in margine ad un convegno, mi regalò un'emozionante e profonda parafrasi critica de "La leggenda del Grande Inquisitore", aprendomi gli occhi sulla sua bellezza

Abstract:

[*War, peace and the role of the jurist. Voices from the great Russian literature of the 19th century*] The essay identifies in the opposite attitude of the main characters of Dostoevskij's *The legend of the Grand Inquisitor* the models of realism and utopianism respectively in the relationship between man and power. It brings back into this scheme the opposing positions of Schmitt and Kelsen related to international law in the years following the First World War, identifying the task of the democratic jurist, after the end of the Second World War, in the research and construction of institutions and stages in order to progressively approach, in a solid and concrete way, the goal of global peace looking at the principles without rhetoric and without any illusion of an easy and definitive implementation.

Key words: Peace and War: Dostoevskij and Tolstoi – International Law, Schmitt and Kelsen – Italian Constitution

La guerra che verrà non è la prima
Prima ci sono state altre guerre
Alla fine dell'ultima c'erano vincitori e vinti

* Già Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Giurisprudenza, salvatore.prisco@virgilio.it. Il testo trascrive, aggiornandolo, ampliandolo e correggendolo di note, l'intervento tenuto il 27 Aprile 2022 in dialogo con Giuseppe Guizzi, presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Napoli Federico II, per il ciclo di seminari "Guerra e speranza nel diritto e nella letteratura" del corso di Diritto e Letteratura, qui tenuto da Fulvia Abbondante. L'originaria destinazione a una platea di studenti universitari in formazione ne spiega il tono innanzitutto didascalico, che nel passaggio dall'esposizione orale alla scrittura si è intenzionalmente mantenuto. Le citazioni in esergo sono tratte rispettivamente da *Breviario tedesco*, in *Poesie di Svendborg*, (ed. or. *Svendborger Gedichte*, London — in realtà Copenaghen — 1939), trad. it. di F. Fortini, Torino, 1976 e da *La Guerre et la paix*, scritto in francese nel 1944 e pubblicato a Roma l'anno dopo, con dedica al Presidente della Confederazione Elvetica, essendo stata la Svizzera terra d'esilio per l'autore; ripubblicato in lingua originale a Firenze, nel 2001, con prefazione di R. Gherardi, la traduzione italiana — di S. Minnella, con revisione di E. Sottilaro e I. Paparo — ne è uscita in Torino, 2014, con prefazione di A. Carmelutti e cura di G. Tracuzzi, nella collana del Centro di Ricerca per l'Estetica del diritto, diretta da Raffaele Cananzi presso l'Università Magna Graecia di Reggio Calabria. Ringrazio Fulvia Abbondante, Lorenzo Chieffi, Pietro Gargiulo, Francesca Reduzzi, Antonino Scalone, Michela TuoZZo per avere dialogato con me sul tema via *e-mail*, con riferimento a una versione non definitiva del testo; ne ho accolto le osservazioni che mi hanno convinto e resto ovviamente l'unico responsabile di quanto qui sostenuto.

Fra i vinti la povera gente faceva la fame
Fra i vincitori faceva la fame la povera gente egualmente
Bertolt Brecht, *Breviario tedesco*

Se si può concepire l'interesse come la cellula dell'economia, la guerra
costituisce precisamente il suo *sviluppo anormale*; fa pensare al cancro; se è
vero che questa malattia è l'evoluzione anormale dello sviluppo di una cellula
a spese di altre, così la guerra rappresenta una malattia della società, la più
orribile delle malattie di una società, la quale merita che si intraprenda contro
di essa una crociata
Francesco Carnelutti, *La guerra e la pace*

1. Guerra e pace in alcune pagine della grande letteratura russa dell'Ottocento e nella scienza delle relazioni internazionali, tra realismo e utopia.

Nel serrato dialogo dostoevskiano de *I fratelli Karamazov* tra il Grande Inquisitore e Cristo, tornato sulla terra a Siviglia nel XVI secolo, si esemplificano — come già nel riconoscibile archetipo, vale a dire l'altrettanto duro confronto sofocleo dell'*Antigone* tra l'eroina del titolo e Creonte — due modi reciprocamente irriducibili di concepire il rapporto tra potere e libertà: l'antropologia radicalmente pessimistica dell'inquisitore sulla necessità che gli uomini obbediscano a un'autorità che li guidi e l'appello all'amore universale dell'interlocutore, del quale non si sente la voce, ma che tuttavia “parla” col proprio stesso silenzio e il cui bacio finale all'altro non trova quest'ultimo indifferente, benché sorpreso, ma non lo sposta dalla sua convinzione, sicché il gesto guadagnerà la libertà al prigioniero, ma lascerà l'umanità in una servitù non sgradita, anzi addirittura ricercata.

Il tema del pacifismo assoluto che caratterizza in modo emblematico il secondo personaggio segna profondamente, com'è noto, le opere letterarie, la riflessione filosofica che vi è sottesa e l'attività *pamphlettistica* a sostegno di molte nobili cause minoritarie del Tolstoj maturo, che approda a tale convincimento sull'inutilità, la crudeltà, l'insensatezza di ogni guerra attraverso un sofferto percorso evolutivo ricostruibile dalle sue opere e dal *Diario* che costantemente tenne per tutta la vita¹.

¹ Appare perciò parziale e strumentale il ricordo del trisavolo affidato da Pjotr Olegovich Tolstoj, vicepresidente della Duma moscovita, a un'intervista a R. Castelletti, *L'esercito russo si fermerà solo al confine con la Polonia*, in *Repubblica*, 4 Maggio 2022, allorché — alla contestazione dell'intervistatrice, che gli riporta l'opinione di un deputato belga secondo la quale egli disonorerebbe il proprio cognome e l'idea di una parente italiana che lo scrittore sarebbe inorridito di fronte all'attuale guerra in Ucraina — risponde testualmente: «Lev Nikolaevich Tolstoj fu un ufficiale dell'esercito russo. Ammazza i tedeschi e francesi in Crimea, nella Crimea russa. Quando è in gioco il destino del Paese, la nostra unica preoccupazione è stare con il nostro Paese. Non vedo alcuna contraddizione con il retaggio di Lev Tolstoj». Per la conoscenza della vita ben altrimenti complessa dello scrittore si trae grande profitto dalla biografia, ricostruita in forma di romanzo, di P. CITATI, *Tolstoj*, Milano, 1996, nonché da ID., *Dostoevskij – Senza misura. Saggi russi*, Torino, 2021, che contiene in realtà scritti critici su molti scrittori russi, compreso quelli ai quali ci si riferisce ora. Sul suo pacifismo, *ex multis*, «Fa' quel che devi, accada quel che può». *Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, a cura di I. Adinolfi e B. Bianchi, Napoli, 2011. Sulla costruzione progressiva del pensiero dell'autore, documentata a partire dai tre *Racconti di Sebastopoli* a *Guerra e Pace*, che ancora ritiene giustificabile una guerra difensiva, a un noto passo dell'*Anna Karenina*, che sull'insensatezza di ogni guerra contiene un'illuminante conversazione fra più personaggi, che è l'approdo definitivo della sua visione, fino alle risonanze pienamente religiose (sia pure frutto di una ricerca personale, rispetto alla Chiesa ortodossa della sua appartenenza familiare

Il primo romanzo racconta, come si sa, la storia intrecciata di due grandi famiglie della nobiltà zarista e le vicende dei personaggi che ne fanno parte, ambientando la trama al tempo dell'invasione napoleonica del Paese.

Detto di passaggio, si può ragionevolmente ipotizzare che sia stato proprio il ricordo di questo evento — come anche quello della disastrosa campagna di Russia intrapresa dal regime nazista con l'“Operazione Barbarossa”, cui il governo italiano aderì sconsideratamente con l'ARMIR tra l'estate del 1942 e l'inverno successivo² — ad avere impresso nell'immaginario collettivo di quel popolo e dei suoi governanti il fermo proposito di non subirne più alcun'altra, di modo che, prima di vedere la propria terra nuovamente aggredita, si debba piuttosto anticipare l'attacco mosso da altri Paesi, percepiti come pericolosi verso l'assetto consolidato degli interessi (pluri)nazionali interni: una conferma dell'osservazione comune che sono dunque le circostanze storiche di volta in volta diverse a stabilire — e talora a ribaltare nel tempo — i ruoli rispettivi tra chi aggredisce e chi è aggredito³.

Se ne legga un significativo brano, tratto dal lungo e invero disomogeneo epilogo⁴:

«Se si ammette, come fanno gli storici, che i grandi uomini guidino l'umanità verso il raggiungimento di determinate mete si tratti della grandezza della Russia o della Francia, si tratti dell'equilibrio europeo o dell'espansione delle idee rivoluzionarie, si tratti del progresso in genere o di qualsiasi altra cosa - non è possibile spiegare i fenomeni della storia senza l'intervento del caso o del genio. Se le guerre europee ebbero come meta, al principio del secolo attuale, la grandezza della Russia, tale meta poteva essere raggiunta anche senza le guerre e senza l'invasione. Se la meta fu la grandezza della Francia, poteva anch'essa essere raggiunta senza la rivoluzione e senza l'impero. Se la meta fu la divulgazione delle idee, la stampa poteva raggiungerla assai meglio dei soldati. Se la meta fu il progresso della civiltà, è molto facile pensare

originaria, che lo scomunicò per l'accesso anticlericalismo) di *Resurrezione*, l'ultimo romanzo, ispirato anche da una vicenda autobiografica, sviluppa finissime riflessioni G. GUIZZI, *Esiste forse una guerra giusta? Riflessioni su guerra e diritto in Lev Tolstoj*, in *Giustizia Insieme*, 11 giugno 2022, che trascrive appunto l'intervento di cui alla nota asteriscata.

² Quest'eroica epopea è stata rievocata da chi vi ha preso parte in racconti giustamente celebri, diffusi e premiati, come quelli di M. RIGONI STERN, *Il sergente nella neve. Ricordi della ritirata di Russia*, Torino, 1953 e di G. BEDESCHI, *Centomila gavette di ghiaccio*, Milano, 1963.

³ Nel breve, ma solenne discorso del 9 maggio 2022, tenuto pubblicamente a Mosca del Presidente della Federazione Russa Vladimir Putin, a commemorazione della vittoria sul nazifascismo nella Grande Guerra Patriottica (come lì è chiamata la seconda guerra mondiale) del 1945, questo è — secondo quanto si desume dalle cronache riportatene dai quotidiani italiani — il motivo dominante, che risulta peraltro del tutto assente dal comunicato del medesimo mandato in onda dalla televisione nella notte tra il 23 e il 24 febbraio, contemporaneamente all'inizio dell'“operazione militare speciale”, in cui si fa riferimento all'accoglimento di una richiesta di aiuto delle popolazioni russofone e filorusse delle autoproclamate (e subito riconosciute dal Cremlino) repubbliche popolari del Donbass e alla copertura giuridica dell'intervento fornita, nella prospettiva russa, dall'art. 51 della Carta dell'ONU. Per un commento analitico di questo testo, si legga R. AITALA e F. M. PALOMBINO, *Nel fragore delle armi la legge non è silente*, in *Limes*, 2/ 2022, 193 ss.

⁴ Il doppio epilogo del romanzo (il primo rivolto, come dalla consueta tradizione ottocentesca, a dare conto della sorte dei personaggi dopo la sua conclusione, il secondo di filosofia della Storia, ossia di infruttuosa ricerca del suo senso da parte dell'autore), ha fatto discutere i critici. Da ultimo, A. PIPERNO, *Tolstoj, il sentimento della Storia*, in *La Lettura – Corriere della Sera*, n. 553 del 3 luglio 2022, conclude per il fallimento dello scrittore su questo piano, ma per la sua vittoria su un altro: «Il solo modo di conferire agli eventi della storia un valore, sebbene per natura ingannevole, è l'arte».

che, oltre alla distruzione degli uomini e delle loro ricchezze, esistono altri mezzi più idonei per diffonderla»⁵.

L'idea portante è dunque, come si vede, che al conflitto sia sempre preferibile il negoziato.

Se allora il racconto da cui si sono prese le mosse affida all'inquisitore l'esposizione del convincimento che gli esseri umani abbiano paura della libertà di scelta etica e debbano essere costretti a obbedire con l'inganno e con la forza ai detentori del Potere, per la loro stessa felicità, Tolstoj — che nella prima parte della vita fu un gaudente e un uomo d'armi, ma si convertì attorno ai cinquant'anni a una personale versione della fede cristiana, contrassegnata da nonviolenza integrale, ambientalismo e vegetarianesimo, ossia da tematiche e sensibilità oggi attualissime e che ne favoriscono la rilettura — ben avrebbe riconosciuto nel Cristo come lì raccontato un modello di comportamento che rappresenta la concezione opposta⁶.

Una volta trasferite sul piano della vita collettiva e analizzate attraverso i paradigmi (distinti, ma convergenti) filosofico-politico, della scienza delle relazioni internazionali e giuridico, la posizione pessimista e quella ottimista sulla natura umana si traducono rispettivamente, in ultima analisi, in una ricostruzione sovranista-nazionalista dei rapporti tra gli Stati e in un'altra di segno internazionalista, persuasa che l'incremento delle conoscenze reciproche tra gli esseri umani e lo stabilirsi tra loro — al di là di confini e interessi divisivi — di legami di affetti e di affari commerciali e industriali faranno alla lunga prevalere in modo del tutto naturale le ragioni della coesistenza pacifica su quelle dello scontro.

Esse ispirano visioni contrapposte degli sviluppi della modernità, rispettivamente riconducibili nella filosofia politica a Bodin, Machiavelli, Hobbes, Hegel, da un lato e a More, Locke, Wolff e Kant⁷, dall'altro; sul terreno dello studio geopolitico e politologico

⁵ L. N. TOLSTOJ, *Guerra e Pace*, trad. it. di G. De Dominicis Jorio, Cinisello Balsamo, 1992, 759.

⁶ È noto che Dostoevskij e Tolstoj, pur non essendosi incontrati mai di persona, si lessero reciprocamente e si stimarono come scrittori (anche se si allontanarono per le loro opposte concezioni, quando l'uno iniziò a coltivare una visione slavofila e l'altro per l'appunto un pacifismo sempre più integrale), tant'è che il secondo risponde infastidito all'autore della biografia encomiastica del primo premessa a un'edizione delle sue *Opere Complete*, che in lettere private a lui indirizzate provava ad abbassarne con confidenze malevole la statura umana. Traggo l'informazione da P. NORI, *Sanguina ancora. L'incredibile vita di Fëdor Mikhalovič Dostoevskij*, Milano, 2021, 141 ss., anch'esso (come quello di Citati su Tolstoj sopra richiamato; per gli intrecci biografici tra i due e giudizi letterari sulle rispettive opere, si legga altresì G. STEINER, *Dostoevskij o Tolstoj*, tr. it., Milano, 1995) un romanzo costruito fondamentalmente sulla vita del personaggio narrato, ma pieno anche di molte intelligenti divagazioni rispetto al tema di base. L'autore è quel professore che, avendo programmato presso l'università Bicocca di Milano un ciclo seminariale sullo scrittore, se lo è visto annullare d'autorità perché non venisse fomentato il conflitto bellico appena scoppiato e quindi riproporre, ma con la direttiva di integrarne l'oggetto con la considerazione anche delle opere di scrittori ucraini. Data questa motivazione, egli ha pertanto giustamente declinato l'invito che aveva ricevuto e accettato in precedenza. L'aneddoto mi ricorda che, secondo un'impiegata dell'ufficio ragioneria dell'università presso la quale insegnavo, per ottenere una volta un piccolo finanziamento a sostegno delle visite di colleghi che avrebbero integrato con loro interventi un mio ordinario corso di lezioni di Diritto e Letteratura, avrei dovuto formulare e pubblicare un apposito bando. Naturalmente invitai invece chi volevo e assunsi a mio carico personale la relativa ospitalità. Riferisco tuttavia la circostanza affinché chi dovesse leggere questo mio scritto mediti su quale splendore sia diventata l'università italiana gestita da burocrati, secondo il modello che una "provvida" ottica aziendalistica ha da tempo imposto a chi ci lavora.

⁷ Richiama peraltro opportunamente l'attenzione sulle influenze reciproche tra le due sensibilità e metodologie, non potendo pertanto dirsi che gli opposti orientamenti non conoscano posizioni mediane comunicanti e tuttavia dovendosi anche «evitare di trasformare la questione realismo/utopia in una sorta di

delle relazioni internazionali al contrasto di impostazioni fra “realisti” e “idealisti”⁸; infine — nel diritto pubblico del secolo scorso — al confronto teorico che si emblemizza nelle posizioni di Schmitt e Kelsen e che di seguito si ripercorre in sintesi.

2. I conflitti bellici fra tramonto dello *jus publicum europaeum* e aspirazione alla pace perpetua: Schmitt, Kelsen e il dibattito gius-internazionalistico tra le due guerre mondiali.

Concentrandosi dunque sulla traiettoria da ultimo indicata (pur nella consapevolezza dell'intreccio inestricabile delle tre ottiche disciplinari appena menzionate, diversificate per metodi e obiettivi e che vanno perciò tenute a fini analitici distinte, in un primo momento, salvo confluire — come si diceva — in una sintesi in cui ciascuna modalità di valutazione degli eventi tenga conto dei risultati delle altre), può dirsi che in prospettiva le tesi del primo siano riuscite *apparentemente* sconfitte e che vincenti siano risultate quelle del suo collega/ avversario, il Maestro della Scuola di Vienna.

L'avverbio in corsivo non intende negare il primato novecentesco della rappresentanza politica pluralistica e dunque del Parlamento, la recezione generalizzata o comunque assai larga in Occidente della nozione di Stato di diritto (pur coi dubbi sulle varianti polacca e ungherese, divergenti dal figurino abitualmente accolto⁹) e più in

magma indistinto, in contrasto col fatto che realismo e utopia rappresentano pur sempre due “idealtipi” antitetici», S. BELARDINELLI, *Realismo versus utopia. Quali prospettive?*, in *Governare l'Utopia*, 2016: *Itinerari dell'utopia, a 500 anni da Thomas More*, a cura di R. Gherardi e M. L. Lanzillo, 303 ss., ma l'intero fascicolo della rivista si legge con molto interesse. Appunto nel senso relativizzante delle opposte polarità, implicato da questa notazione, si vedano spec. i saggi di V. I. COMPARATO, *Realismo e utopia: una variabile disarmonia*, 287 ss.; di G. GIORGINI, *Utopia versus realismo? Alcune considerazioni controcorrente*, 315 ss.; di G. BORRELLI, *L'esperienza realistica del limite e la pericolosa ambiguità dell'utopia*, 331 ss., che introduce il caveat di essere attenti al fatto che un'utopia troppo irrealistica non si trasformi nell'oscurità tragica della distopia e nell'eterotopia.

⁸ Classica, in punto di metodologia di questi studi, l'opera di E. H. CARR, *Utopia e realtà. Un'introduzione allo studio della politica internazionale*, a cura di A. Campi, tr. it., Soveria Mannelli, 2009; un'accurata sintesi critica della letteratura “realista” in materia è in *Le grandi opere delle relazioni internazionali*, a cura di F. ANDREATTA, Bologna, 2011; si legga altresì, più recentemente, A. CARATI, *Realismo e teoria delle relazioni internazionali: dalle origini prescrittive al metodo scientifico*, relazione al Convegno annuale della Società Italiana di Scienza Politica, Università di Firenze, 12-14 Settembre 2013, *paper*, disponibile *online ad nomen auctoris*. Interessante — in punto di “realismo politico” — confrontare le opinioni sul come uscire dall'attuale conflitto espresse da personalità diverse, accomunate dalla condanna dell'invasione russa e dall'auspicio del ritorno alla situazione sul terreno anteriore al 22 Febbraio 2022, con avvio, dopo un “cessate il fuoco”, di negoziati tra le parti, dai quali potrebbe alla fine anche uscire qualche sacrificio territoriale per Kiev, in riferimento all'area sud-orientale filorussa e russofona e con la successiva neutralizzazione del Paese: R. MANNHEIMER - P. PASQUINO, *Solo con le armi all'Ucraina si può negoziare e far capire a Putin che non vincerà mai*, in *Il Riformista*, 22 maggio 2022; C. DI NIRO, *La ‘ricetta’ di Kissinger per terminare la guerra in Ucraina: “Kiev rinunci a qualche territorio, Occidente non cerchi sconfitta russa”*, *Il Riformista*, 24 maggio 2022 (posizione assunta secondo le cronache giornalistiche al *World Economic Forum di Davos - Annual Meeting*, 22 - 26 maggio; si vedano tuttavia le precisazioni testuali dell'interessato rese in una successiva intervista, a margine di una riunione del *Bergerien Institute* a Venezia, tenuta il 12 giugno: *Ecco testualmente la posizione di Henry Kissinger sul conflitto in Ucraina*, in *ItaliaOggi*, 22 giugno 2022); N. CHOMSKY, *Perché l'Ucraina*, Milano, 2022.

⁹ Rinvio sul tema, per riepiloghi critici della problematica — attinenti soprattutto alla torsione autoritaria della forma di governo e alla mancata indipendenza del potere giudiziario e degli organi di giustizia costituzionale in taluni ordinamenti centro-europei, pur già all'avanguardia nel processo di autoliberazione dal sistema del “socialismo reale”, con il risultato per cui non possono dirsi compiutamente nell'esito modelli di democrazia liberale, ma nemmeno del tutto autoritari, identificando piuttosto il *tertium genus* delle

particolare “dei diritti,” la diffusione pressoché universale dei modelli di giustizia costituzionale — insomma la sostanza del lascito kelseniano — ma sottolineare la circostanza che questa vittoria non è definitiva e irrevocabile e che tale eredità è sempre da interpretare e circostanziare, al pari di qualunque materiale direttamente normativo o che comunque condizioni o sintetizzi (come le formule assiologicamente molto pregnanti appena ricordate) l'applicazione del diritto, esprimendo l'opinione comune — o almeno prevalente — intorno alla dimensione giuridica in una determinata epoca, in breve (per noi che viviamo in questa parte del mondo) l'adesione al costituzionalismo e la naturale proiezione del modello oltre i confini dei singoli Stati.

Di fronte ai momenti di crisi della rappresentanza politica, infatti, si riaffaccia periodicamente (e dunque anche ai nostri giorni) la suggestione dell'appello al popolo come entità omogenea da contrapporre, secondo siffatta sensibilità, al corrotto e inceppato parlamentarismo e al “deprecabile” pluralismo politico che frammenta l'unità organica di questo popolo, a dirla in forma rapida, per definizione “buono”.

La parcellizzazione e dunque l'indebolimento del “politico”, costretto in quest'ottica a continue transazioni tra interessi frammentati, fa ritenere preferibile a molti (beninteso non a Schmitt all'epoca) che sia il “giudiziario” — che non resta allora un mero corpo tecnico-professionale costruito come un ordine, ma si fa esso stesso occasione di esercizio attivo del potere — a risolvere i problemi della convivenza collettiva.

Si presentano cioè talora sulla scena e si saldano tra loro tanto il populismo, come distorsione demagogica del primato democratico del popolo, quanto un altro *ismo*, che nasce appunto dalla trasposizione altrettanto demagogica del conflitto politico-sociale nella sede giudiziaria, ossia il giustizialismo. Il tutto si complica se in siffatto contesto tendenziale capita in sovrappiù che l'ordinamento giuridico debba perseguire i propri compiti ordinarî in condizioni di emergenza, come ad esempio durante una pandemia o una guerra d'invasione che scuotono il corso normale della vita collettiva.

Ebbene, in frangenti del genere, l'ombra dell'altro — il cattivo Maestro dalla lezione ineludibile, come lo scrivente l'ha una volta definito¹⁰ — torna a riaffacciarsi sulla scena e a reclamare attenzione, magari non per assumerne le soluzioni, ma certo non potendosi evitare il confronto con la sostanza delle sue idee e con l'innegabile matrice di realismo politico che vi si manifesta, per “imbarazzanti” e scomode che siano.

Le posizioni schmittiane sono inizialmente esposte in saggi pubblicati tra il 1926 e la vigilia della seconda guerra mondiale, ma saranno riprese in tutta la produzione successiva alla privazione a vita della cattedra che egli subì proprio dagli Statunitensi, per la sua — sia pure breve, ma certo innegabile — attiva militanza nazionalsocialista, mentre quelle del suo avversario teorico si ritrovano in scritti usciti subito dopo la conclusione della Grande Guerra e durante il secondo conflitto, nella prima metà degli anni Quaranta.

Entrambi ragionano in presenza della Società delle Nazioni (1919 - 1946) e del Patto di Parigi Briand - Kellogg del 1928, col fallimento, rispetto all'intento comune ad entrambe le iniziative, di bandire il ricorso alla guerra come strumento di soluzione dei

cosiddette “democrature”, o democrazie illiberali (l'aggettivo ricorre nell'articolo di F. ZAKARIA, *The rise of illiberal democracy*, in *Foreign Affairs*, Nov. - Dec. 1997, 22 ss. e l'espressione ha suscitato un ampio dibattito) — alle belle monografie di J. SAWICHI, *L'erosione «democratica» del costituzionalismo liberale. Esperienze contrastanti dall'Europa centro-orientale*, Milano, 2020 e di E. CUKANI, *Condizionalità europea e giustizia illiberale: from outside to inside? I casi di Ungheria, Polonia e Turchia*, Napoli, 2021.

¹⁰ Sia infatti concesso il rinvio al mio *Attualità di Carl Schmitt: un cattivo maestro e la sua ineludibile lezione*, in *PasSaggi Costituzionali*, 1/ 2021, 238 ss.

conflitti interstatali, favorendo allo scopo la via diplomatica e la vita e l'organizzazione pacifica della comunità internazionale.

Schmitt sostiene che «la 'svolta' impressa al diritto internazionale da Woodrow Wilson è la chiave di lettura per comprendere la dissoluzione dello *jus publicum europaeum*, in buona sostanza dell'ordine stabilito nel 1648 col trattato di Westfalia. Il 2 aprile 1917 — data dell'entrata in guerra degli Stati Uniti — rappresenta» «una data di eccezionale valore simbolico» (...) perché essa inaugura nel diritto internazionale un nuovo orientamento di matrice universalistica. Questa nuova fase — dominata in realtà dal «progetto egemonico statunitense» — consacra «la fine della centralità politica e giuridica dell'Europa»¹¹.

Egli precisa che si tende «alla costruzione di un ordinamento giuridico universale del mondo, garantito da istituzioni in cui la Società delle Nazioni, la comunità internazionale universale, l'ordine mondiale e l'umanità si sovrappongono, si completano e si sviluppano reciprocamente», per cui si perviene a «un diritto internazionale completamente nuovo, che manda in frantumi il concetto di Stato», nel quale l'individuo diventa l'unico soggetto giuridico del diritto internazionale e l'«unico destinatario di ogni norma».

Si tratta insomma (come nota il commento alla sua tesi dal quale ci si sta facendo aiutare a riassumerla) di «un modello individualistico e insieme universalistico, il cui progetto di edificazione di una *civitas maxima* (il termine allude all'Impero romano e il richiamo è proprio a Kelsen, che già nella tesi di laurea su *Dante e l'Impero*¹² incominciava a riflettere su idee sistemate e teorizzate molto più tardi, *n. d. r.*) conduce alla «detronizzazione» dello Stato e alla «denazionalizzazione» della guerra che, «in nome del

¹¹ Si richiama qui su uno scritto particolarmente emblematico per intendere la riflessione del giurista tedesco in questa fase storica, disponibile in italiano: C. SCHMITT, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin 1938, trad. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di S. Pietropaoli, prefazione di D. Zolo, Roma - Bari 2008, sul quale si veda la perspicua recensione di C. TERRANOVA, in *Jura Gentium, on line, Recensioni*, 2009, dalla quale si citerà, con l'avvertenza che le frasi o le singole parole del testo poste fra virgolette in alto, interne, sono del prefatore, mentre quelle poste tra virgolette in basso, esterne, appartengono all'autrice della recensione. Si veda inoltre l'approfondito esame del medesimo saggio condotta da A. SCALONE, *La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?* in *Scienza & Politica*, (XXIV), 56/2017, 179 ss., la cui analisi si sofferma analogamente sulla forte critica dell'autore indagato alla Società delle Nazioni (182 ss.) e a taluni internazionalisti a lui contemporanei (188 ss.), di cui si dice oltre in nota, ma si rileva altresì che, in seguito, il Politico viene da Schmitt concepito come operante anche oltre lo Stato, fino agli svolgimenti in tal senso del *Nomos della Terra nel diritto internazionale del Jus Publicum Europaeum* (tr. it., Milano, 1991, a cura di E. Castrucci; ed. or. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, 1950). Sull'ascesa, la crisi e il lascito per oggi e per il futuro dell'idea, alla base della Società delle Nazioni, di una disciplina consensuale della comunità internazionale, si legga altresì l'appena pubblicato saggio storico di J. PERAZZOLI, «Per la pace del diritto». *Woodrow Wilson e la sua eredità, dalla Grande Guerra allo shock della globalizzazione*, Roma, 2022.

¹² H. Kelsen, *La teoria dello Stato in Dante*, trad. it. di W. Sangiorgi, prefazione di V. FROSINI, Kelsen e Dante, Bologna, 1974, oggi ripubblicata col titolo *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, con la medesima prefazione, presentazione di P. G. MONATERI, *Kelsen e Dante, oltre Schmitt?* e postfazione di T. E. FROSINI, Milano - Udine, 2017. Sull'inquadramento di quest'opera alla luce della teoria monista internazionalista matura del suo autore, che dunque è già *in nuce* preannunciata nella dissertazione di laurea, è illuminante la lettura di M. PATRONO, *Latenza di idee. Un'analisi 'a posteriori' della prima opera pubblicata di Hans Kelsen: Die Staatslehre des Dante Alighieri (1905)*, in *Federalismi.it*, 4/ 2022, 756 ss. Di grande finezza interpretativa, al riguardo, anche M. GALDI, *Kelsen, Dante e il sogno universale*, in corso di pubblicazione nel n. 3/2022 della rivista *PasSaggi Costituzionali*.

dogma universalistico”, viene dunque bandita perché considerata “crimine internazionale supremo”¹³.

La guerra non del tutto rifiutata, ma condotta paradossalmente in difesa dei principi pacifisti, è insomma eticizzata, secondo lui, da chi la assume concettualmente e la dichiara orientata al perseguimento di valori universali, risultando perciò all’opposto squalificata a priori la posizione degli avversari.

La concezione che si fa dominante si (auto)qualifica pertanto come *bellum iustum*, espressione che risale al diritto romano, ma si carica poi di altro significato.

Nell’universo concettuale originario, il conflitto guerresco era fortemente ritualizzato e governato nei presupposti dai *Fetiales*, ancorandosi a buone ragioni, ossia al fatto che chi lo muoveva non fosse in torto rispetto a una pretesa violata, contando per la propria parte sul favore degli Dei. Come completamento della procedura, in particolare (come si vede, cioè, l’idea è quella dell’alternativa a una lite giudiziaria o della sua prosecuzione e a questo schermo si conforma) la guerra la si dichiarava e così intendeva il concetto Cicerone: dunque *bellum iustum* perché *secundum ius*.

Dal Medioevo cristiano con Agostino d’Ippona e Tommaso d’Aquino, quindi nei moderni, ad esempio con Francisco de Vitoria, Alberico Gentili, Ugo Grozio, fino ai contemporanei, ossia appunto fino a Kelsen e oltre, l’attenzione e la giustificazione della guerra si spostano progressivamente e con decisione a valutazioni etiche — dopo la lunga stagione strettamente positivista che il problema nemmeno se lo pone: *silent inter arma leges* — tanto sui modi e le forme di condurre le operazioni di guerra (ossia si aggiunge allo *jus ad bellum* quello *in bello*), quanto a quelle di principio che la legittimerebbero: *bellum iustum* è insomma anche quello che si combatte per i propri valori, come ad esempio “per l’esportazione della democrazia” occidentale in contesti che non la conoscono, da parte di chi dei valori che essa incorpora e della loro superiorità su quelli altrui si ritiene depositario¹⁴.

¹³ Il concetto discriminatorio di guerra, cit., 21 ss.: qui invece — ferma l’attribuzione all’autrice della recensione delle fasi tra pedici — le parole tra gli apici sono tratte dal testo recensito. Discriminatorio, per l’Autore, è insomma eticizzare la guerra, ossia creare una narrativa per cui quella che si compie per l’affermazione dei principi democratici, come sentiti dalla tradizione di una delle parti in conflitto è, perciò stesso, moralmente “superiore”. Il seguente passo dall’introduzione dell’opera (4 s.), è chiarissimo in proposito: «La Società delle Nazioni di Ginevra è, se proprio dev’essere qualcosa degno di nota, fondamentalmente un sistema di legalizzazione. Essa non può che monopolizzare il giudizio sulla guerra giusta e mettere nelle mani di certe potenze la decisione sulla giustizia o ingiustizia della guerra, una decisione che è gravida di conseguenze e che è correlata alla svolta verso il concetto discriminatorio di guerra. La Società delle Nazioni è dunque, finché conserva questa forma, solo un mezzo per la preparazione di una guerra “totale” in sommo grado, e cioè una guerra “giusta” condotta con pretese sovranazionali e sovranazionali».

¹⁴ Il tema attraversa una innumerevole letteratura, dall’antico, al moderno, al contemporaneo. Nella letteratura recente, ex plurimis, L. LORETO, *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone e una componente della rappresentazione romana del völkerrecht antico*, Napoli, 2001; A. CALORE, *Forme giuridiche del ‘bellum iustum’ (Corso di diritto romano 2003 - 2004)*, Milano, 2003; “Guerra giusta”? *Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura dello stesso, Milano, 2003; ID., *Bellum iustum tra etica e diritto*, in *Fides Humanitas Ius. Scritti in onore di L. Labruna*, a cura di C. M. Doria e C. Cascione, Napoli, 2007, 607 ss.; F. ZUCCOTTI, «*Bellum iustum*» o del buon uso del diritto romano, in *Riv. Dir. Rom.*, IV/ 2004, 1 ss.; ancora più recentemente, — in riproposte della tematica trasparentemente moltiplicate e rinvigorite dalle operazioni belliche statunitensi — M. F. CURSI, «*Bellum iustum*» tra rito e «*iustae causae belli*», in *Index*, 42 (2014), 569 ss.; F. REDUZZI MEROLA, *Il bellum iustum e i trattati tra Roma e Cartagine*, relazione (inedita, ma rinvenibile sul web ad nomen auctoris e che leggo per cortese segnalazione dell’autrice, n. d. r.), al convegno “‘Gelo’. Tra le due rive del Mediterraneo: Diplomazia e diritto in Sicilia in età ellenistico-romana”, Gela, 6 giugno 2014; I. CUOCOLO, *Appunti sulla dottrina del bellum iustum dal diritto romano alla riflessione giuridico-teologica di Tommaso d’Aquino*, in *Istituzioni Diritto Economia*, 3/ 2019, 168 ss. Con riferimento a uno spettro temporale più ampio, *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell’esperienza*

L'operazione di Kelsen¹⁵, che si inserisce bene nella tendenza criticata da Schmitt e sopra esposta in sintesi, è insomma e per l'appunto quella di concorrere a

giuridica occidentale tra Medioevo ed età contemporanea, a cura di A. CASSI, Soveria Mannelli, 2009; sul versante filosofico, M. WALZER, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, tr. it., Roma-Bari, 2009; sul piano specificamente costituzional-comparatistico, A. VEDASCHI, *À la guerre comme à la guerre. La guerra nel diritto costituzionale comparato*, Torino, 2007, 1 ss. Su quello gius-internazionalistico riepiloga lo sviluppo storico della nozione nei teorici dal Medioevo in poi, fino all'attuale sistema della sicurezza internazionale, B. CONFORTI, *Guerra giusta e diritto internazionale contemporaneo*, in *Rass. Parl.*, 1/ 2003, 11 ss. Per una ricostruzione analogamente storico-critica, P. GARGIULO, *Uso della forza (Diritto internazionale)*, in *Enc. Dir. - Annali*, V, Milano, 2012, 1367 ss. (sul punto spec. 1373 ss.). Tra i costituzionalisti, *ex plurimis*, G. MOTZO, *Costituzione e guerra giusta alla periferia dell'Impero*, in *Quaderni Costituzionali*, 1999, 376 ss. per la posizione kelseniana al riguardo, si veda T. MAZZARESE, *Kelsen teorico della guerra giusta?*, in *"Guerra giusta"? Le metamorfosi di un concetto antico*, cit., 159 ss.; ID., *Tutela della pace o (r)legittimazione della guerra giusta? Kelsen e il diritto internazionale preso sul serio*, in *Riv. Int. Fil. Dir.*, 4/2010, 519 ss.

¹⁵ A illuminare particolarmente la posizione del Maestro praghese in tema, essenziali sono *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, a cura di A. Carrino, tr. it., Milano, 1989 (in originale *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beiträge zur einer reinen Rechtslehre*, Tübingen, 1920) e, nella fase della vita e del lavoro statunitense, *Diritto e pace nelle relazioni internazionali. Le Oliver Wendell Holmes Lectures*, 1940-41, a cura di C. Nitsch, tr. it., Milano, 2009 (in originale *Law and Peace in International Relations. The Oliver Wendell Holmes Lectures*, 1940 - 1941, Cambridge, Mass., 1942) e *La pace attraverso il diritto*, a cura di L. Ciaurro, tr. it., Torino, 2006 (in originale *Peace through Law*, Chapel Hill, 1944). In ordine alle posizioni in esse argomentate si legga, di recente, l'analisi di A. CASTELLI, *Sul pacifismo giuridico di Hans Kelsen*, in *Politics. Rivista di Studi Politici*, (14), 2/2020, 1 ss. In particolare, qui Kelsen riprende l'intuizione giovanile della necessità della «*civitas maxima* come organizzazione del mondo: questo è il nocciolo politico dell'ipotesi giuridica del primato del diritto internazionale, che è però al tempo stesso l'idea fondamentale di quel pacifismo che nell'ambito della politica internazionale costituisce l'immagine rovesciata dell'imperialismo» (467 s., corsivo nostro). Si muovono nel medesima ispirazione il suo allievo Alfred Verdross e, anche per i profili applicativi, l'altro esponente della sua scuola Hersch Lauterpacht (ebreo nato nell'attuale Ucraina, nella zona di Lemberg, poi L'viv, dove si iscrisse all'università, ma in seguito di studi appunto viennesi perché continuarli lì era stato impedito agli ebrei galiziani e di successiva carriera inglese, assistente del procuratore generale britannico Harteley Shawcross al processo di Norimberga, quindi professore di diritto internazionale a Cambridge, dove un centro studi in materia gli è dedicato e infine giudice della Corte Internazionale di Giustizia), nonché il francese Georges Scelle (tra i cui molti ruoli autorevoli vi furono quelli di rappresentante del suo Governo tanto nella Società delle Nazioni, quanto nell'Onu che la sostituì). Gli ultimi due sono appunto bersagli polemici espliciti del sopra richiamato saggio schmittiano, per le rispettive opere *The Function of Law in the International Community*, Oxford, 1933 e *Précis de droit des gens*, Paris, 1932 e 1934. Di rilievo, inoltre, in questo rinnovamento teorico del diritto internazionale dopo la Seconda guerra mondiale, le posizioni di Raphael Lemkin, anch'egli ebreo, nato nell'attuale Bielorussia, ma iscritto all'università di L'viv e considerato polacco, perché all'epoca della sua nascita la città era nel territorio di quel Paese. Se Lauterpacht è noto per avere fra i primi teorizzato la nozione di "crimini di guerra" di singoli individui e Scelle — portatore di una visione ispirata alla teoria generale intrisa di pacifismo solidarista del connazionale Léon Duguit, trasposta nello specifico anche ai rapporti di diritto internazionale, che vide fondati sugli individui, anziché solo negli Stati per avere decisamente spostato l'attenzione dalla soggettività degli Stati a quella degli individui nel processo di rinnovamento del diritto internazionale — il terzo (che guardava piuttosto alle sofferenze di intere comunità) provò a introdurre indirettamente nell'impianto dell'accusa del processo di Norimberga — in cui non lavorò, essendo invece all'epoca un avvocato naturalizzato statunitense, dopo l'occupazione nazionalsocialista di Varsavia — la nozione di "genocidio", come intenzionale annientamento, tramite lo strumento bellico, di complessivi mondi vitali, di etnie con le loro specifiche culture, lingue, religioni (*Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, New York, 1044). Inizialmente avversato proprio da Lauterpacht (benché studiassero nella medesima università nello stesso periodo, non v'è prova che si siano all'epoca conosciuti di persona) e da altri, che ne denunciavano le radici "biologistiche", il concetto ispirò peraltro la Convenzione ONU del 9 dicembre 1948 per la sua prevenzione e repressione, approvata il giorno prima della Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo. Anche su questa vicenda, che ricostruisce la preparazione del processo di Norimberga e la controversia teorica che si è appena ricordata si dispone di un libro di straordinario interesse, che intreccia, come i due citati, su Dostoevskij e Tolstoj, autobiografia

“costituzionalizzare il diritto internazionale”¹⁶, tanto più perché un conflitto bellico incontrollato sarebbe, nell'epoca delle armi nucleari, esiziale per l'umanità intera, ossia nemmeno fra i vincitori lascerebbe alcuno in vita. Le premesse del futuro che tale tendenza coglie e valorizza erano peraltro già, tra le due guerre mondiali, nel carteggio fra Einstein e Freud su “*Perché la guerra?*”, del 1932 e nel *Manifesto di Ventotene*, del 1941¹⁷.

Entrambe le posizioni ricordate hanno in realtà, a ben guardare, punti di forza e fallacie: l'iperpoliticismo del giurista tedesco risolve le relazioni tra Stati — i veri sovrani nell'ordine sistematico westfaliano, che lui vede irrimediabilmente al tramonto — in equilibri strutturalmente instabili, perché ogni potere statale che ne incontri uno simile, ma avverso e più forte, è destinato a soccombere, essendo dunque la guerra la condizione perpetua della vita collettiva e la pace solo un intervallo di illusoria tranquillità tra inesauribili, continui conflitti.

Anche il confidare in una possibile “pace perpetua” di Stati che devono essere “repubbliche”, nell'ambito di una loro Federazione mondiale (così Kant nel 1795, criticato peraltro da Hegel, che gli contesta appunto — nei *Lineamenti di filosofia del diritto* — la dura realtà del fatto che sono gli Stati i sovrani della terra) del collega praghese, poi ripreso appunto dalla dottrina successiva della Scuola di Vienna, nonché da altri, con lui idealmente convergenti nella sua epoca e in seguito, fino ai giorni nostri¹⁸, contiene

personale e ricordi familiari dell'autore — un accademico e avvocato internazionalista inglese — con la ricostruzione della preparazione del processo di Norimberga e della controversia teorica che si è appena ricordata: si legga P. SANDS, *La strada verso est* (in originale appunto *East West Street. On the Origins of Genocide and Crimes against Humanity*), trad. it., Milano, 2017, cui è opportuno affiancare anche le sue belle recensioni di T. GROPP, “*Il diritto è per l'uomo: quello che i nostri padri e i nostri nonni hanno da dirci (considerazioni su un recente libro di Philippe Sands)*”, in *Forum di Quaderni Costituzionali*, 2 Novembre 2017 e di G. ALÙ, col semplice titolo del libro, in *NonsoloProust, blog*, 12 Novembre 2018.

¹⁶ Per una visione d'insieme di tale tendenza, nell'ambito del consolidamento successivo delle discussioni in proposito, si leggano *ex multis*, in traduzione o direttamente in lingua italiana, M. KUMM, *Costituzionalismo democratico e diritto internazionale: termini del rapporto*, in *Ars Interpretandi*, 1/ 2008, 69 ss.; C. FOCARELLI, *Costituzionalismo internazionale e costituzionalizzazione della global governance: alla ricerca del diritto globale*, in *Pol. Dir.*, 2/ 2011, 207 ss., e spec. 210 ss., dove da un lato si risale, all'indietro, fino alle dottrine stoiche e dall'altro si richiama il contributo dato all'inizio di questo percorso dai nostri Santi Romano e Rolando Quadri; R. BIFULCO, *La c.d. costituzionalizzazione del diritto internazionale: un esame del dibattito*, in *Rivista dell'AiC*, 4/ 2014.

¹⁷ Rischio, com'è noto, segnalato fin dal *Manifesto Einstein - Russell per scongiurare la guerra nucleare*, il cui testo italiano, preceduto da una ricostruzione storico-critica dei contatti intercorsi tra i firmatari fin dal Febbraio 1955, su iniziativa del matematico e filosofo inglese, può leggersi con relativo commento di P. Greco ne *Il Bolive*, 15 Luglio 2020, sotto al titolo di cui sopra. Il secondo ne fu l'estensore materiale. Si tratta dell'ultimo documento pubblico, sottoscritto il giorno 11 Aprile dallo scienziato (che non fece in tempo a vederlo reso noto a tutti il 9 Luglio a Londra, essendo scomparso una settimana dopo avervi apposto la firma), nonché da altri nove suoi egualmente eminenti colleghi che egli era riuscito a coinvolgere, mentre aveva ricevuto un rifiuto da Niels Bohr. Si vedano altresì A. EINSTEIN - S. FREUD, *Sulla guerra e sulla pace*, introd. di A. Gargano, Napoli, 2006 e *Per un'Europa libera e unita. Il Manifesto di Ventotene*, introd. di P. Grasso, Senato della Repubblica, Roma, 2017 (in tema, fondamentale anche L. EINAUDI, *La guerra e l'unità europea*, Milano, 1948). Per un rapido esame delle ideologie che sul punto si affermano *entre deux guerres*, A. VEDASCHI, *À la guerre comme à la guerre...*, cit., 59 ss., testo peraltro fondamentale per l'intera materia del presente lavoro. Il rischio nucleare come la più forte ragione che rende la guerra un tabù è il motivo ispiratore fondamentale che muove, come noto, anche il fortunato e più volte ristampato libro di oggi di N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, 1979 e si veda anche ID., *Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, Milano, 1989.

¹⁸ Si pensi alle successive riprese di molte riflessioni di taglio ad oggi utopistico, che peraltro non si pensano come tali, ma anzi quali realistiche e tacciano semmai di miopia e ristrettezza di orizzonti quelle contrapposte. Del resto, K. MANNHEIM, *Ideologia e Utopia* (ed. or. Berlin, 1929), trad. it., Bologna, 1957, 200

tuttavia una notevole dose di astrattezza non risolutiva: il successo di tale assetto si fonda infatti sul postulato di premesse condivise, fino all'idea che si pervenga all'individuazione di una *common law* internazionale, che preveda un giudice supremo cui sia affidato senza riserve dai consociati il compito di porre fine ai loro contrasti, distribuendo ragioni, torti e sanzioni senza venirne contestato (Lauterpacht) o a "uno Stato di diritto mondiale", al "potere legislativo della comunità internazionale" (Scelle). Basta dunque che uno degli attori rilevanti si sottragga a tale schema, rompendolo, per mostrarne la corda e la confidente artificiosità.

3. Ripudio della guerra di aggressione, rifiuto dell'uso della forza e legittima difesa collettiva nella Costituzione italiana, nello Statuto dell'Onu e nel Trattato nordatlantico: un breve sguardo panoramico.

L'approdo postbellico della linea evolutiva argomentata tra le due guerre mondiali e con crescente intensità subito dopo dai giuristi "costituzional-internazionalisti" è accolto, come noto, dalla Carta fondativa dell'Onu del 1945 e — per quanto ci riguarda da vicino — nella Costituzione italiana del 1948.

Ecco infatti le linee del sistema istituito dal primo testo: gli Stati aderenti all'organizzazione hanno l'obbligo di «risolvere le loro controversie internazionali con mezzi pacifici, in maniera che la pace e la sicurezza internazionale, e la giustizia, non siano messe in pericolo» (art. 2, c. 3) e nel corso di esse «astenersi dalla minaccia o dall'uso della forza, sia contro l'integrità territoriale o l'indipendenza politica di qualsiasi Stato, sia in qualunque altra maniera incompatibile con i fini delle Nazioni Unite» (ivi, c. 4), con l'unica eccezione del possibile ricorso al "diritto naturale" alla legittima difesa individuale e collettiva (art. 51), che deve peraltro essere necessaria, proporzionata, temporanea, ossia esercitarsi al più quale reazione del momento, solo «fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale», per cui quelle assunte dallo Stato membro che, aggredito, si difende vanno «immediatamente portate a conoscenza» di esso.

Ove si diano minacce alla pace, violazioni della stessa o atti di aggressione, è infatti il Consiglio di Sicurezza a determinare quando ricorra una delle ipotesi appena elencate (art. 39) e compete ad esso adottare misure per ristabilire e mantenere la pace e la sicurezza internazionale, tanto di carattere provvisorio (art. 40), quanto non caratterizzate (art. 41), o invece caratterizzate (art. 42) dall'uso della forza.

per la citazione che segue, sosteneva — richiamando Lamartine — che «Le utopie non sono sovente che delle verità premature», ossia che essa è — per così dire — l'impossibile di oggi, ma ha la funzione di fare camminare le idee verso il rinnovamento dell'ordine esistente. Del pari, si veda E. BLOCH, *Il principio speranza*, ed. or. Berlin Est, 1954, 1955, 1959, tr. it. Milano, 1994, I, 262 s.: «L'utopia concreta sta all'orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte, l'utopia non è fuga nell'irreale, è scavo per la messa in luce delle possibilità oggettive insite nel reale e lotta per la loro realizzazione». Tanto ricordato, è bene attestata una linea di riflessione che va da G. A. BORGESSE *et al.*, *Disegno preliminare di Costituzione mondiale*, tr. it., Milano, 1949 al recentissimo L. FERRAJOLI, *Per una Costituzione della Terra*, in *Teoria politica*, 2020, 39 ss. e quindi *amplius* Milano, 2021. Non erano peraltro nella nostra letteratura, nel frattempo, mancate elaborazioni monografiche di ascrizione giuspositivista critica (del resto anche Ferrajoli si ritiene tale), intese a esplorare la costruzione di tali nuovi orizzonti: si veda Q. CAMERLENGO, *Contributo ad una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Milano, 2007.

Al fine di rendere effettive queste ultime, gli Stati membri devono concludere accordi con esso, impegnandosi a mettergli a disposizione contingenti delle proprie forze armate, nonché misure di assistenza alle popolazioni coinvolte (art. 43): una disposizione rimasta sulla carta, sicché imprese militari pur deliberate dal Consiglio si sono svolte in fatto con modalità differenti da quelle che essa prevede.

La nostra Carta Costituzionale risente dichiaratamente, dal suo canto, del clima culturale che portò alla creazione dell'ONU (alla quale l'Italia poté aderire peraltro solo nel 1955, in un "pacchetto" che comprese anche Stati di obbedienza sovietica, così superando le resistenze dell'URSS nei nostri confronti), con piccole, ma pur significative, differenze lessicali rispetto alle disposizioni appena ricordate: in linea di principio, la guerra è enfaticamente «ripudiata», in quanto costituisca «strumento di offesa alla libertà degli altri popoli» e «mezzo di risoluzione delle controversie internazionali», la giurisdizione sulle quali è devoluta a «organizzazioni internazionali», che sono «promosse e favorite», addirittura acconsentendo in tale caso a «limitazioni di sovranità, in condizioni di parità con gli altri Stati», onde raggiungere «un ordinamento (internazionale, *n. d. r.*) che assicuri la pace e alla giustizia fra le Nazioni» (art. 11)¹⁹.

La guerra autodifensiva (com'era inevitabile stabilire da parte di un Paese rinato in un'alleanza liberatrice dalla dittatura con altri democratici occidentali, arricchita per di più

¹⁹ Fondamentali, *ex multis*, L. CHIEFFI, *Il valore costituzionale della pace. Tra decisioni dell'apparato e partecipazione popolare*, Napoli, 1990, ripreso e aggiornato nella voce sull'Art. 11, condivisa con M. CARTABIA (che si occupa da parte sua del versante internazionalistico della disposizione, mentre l'autore di quello interno), del *Commento alla Costituzione* diretto da R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, Torino, 2007, 263 ss.; C. DE FIORES, *"L'Italia ripudia la guerra?"*, *La Costituzione di fronte al nuovo ordine globale*, Roma, 2002; M. FIORILLO, *Guerra e diritto*, Roma - Bari, 2009; M. BENVENUTI, *Il principio costituzionale del ripudio della guerra*, Napoli, 2010. Quest'ultimo autore ha in parte riproposto e in altra aggiornato la riflessione monografica in una relazione del Seminario dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, tenuto *on line* con opportuna tempestività il 16 marzo 2022 e il cui video può essere fruito dal sito della compagine. Non si può in questa sede riferire analiticamente i molti spunti di interesse dell'intervento, oltre a rimarcare l'eleganza del testo scritto, poi pubblicato col titolo *Le conseguenze costituzionali della guerra russo-ucraina. Prime considerazioni*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3/ 2022, 20 ss., ma — per la fecondità dell'osservazione — si intende almeno sottolinearne una frase: «[t]ra il nero delle guerre costituzionalmente ripudiate e il bianco delle guerre costituzionalmente necessarie vi sono tante sfumature di grigio; fuor di metafora, tra gli opposti del "costituzionalmente vietato" e del "costituzionalmente dovuto" vi sono i tanti spazi che la Carta repubblicana del 1947 lascia alla politica, ossia al "costituzionalmente possibile"» (29). Si tratta di un invito (o almeno così lo legge chi ora scrive) al pacifismo appunto realistico — l'espressione non è un ossimoro — cioè da costruire, dunque alla responsabilità della politica, perché tutto nella nostra Costituzione esclude e per l'appunto "ripudia" un atteggiamento guerrafondaio, ma egualmente nulla autorizza una retorica che i principi li affermi, ma non si applichi a costruirne con pazienza — ossia senza farsi prendere dal suo contrario, l'(im)pazienza — l'attuazione e pertanto anche con qualche inevitabile compromesso sui tempi e i modi di perseguire l'obiettivo finale, nelle condizioni date dalla contingenza. Sul punto si ritornerà nel paragrafo conclusivo. L'Associazione Italiana dei Costituzionalisti aveva peraltro dedicato al tema il suo convegno "Guerra e Costituzione", Roma, 12 aprile 2002, le cui relazioni (P. CARNEVALE, *Il ruolo del Parlamento e l'assetto dei rapporti fra Camere e Governo nella gestione dei conflitti armati*; G. DE VERGOTTINI, *Guerra e attuazione della Costituzione*; A. GIARDINA, *Diritto internazionale e uso della forza*; M. DOGLIANI, *Il valore costituzionale della pace e il divieto della guerra*) si leggono nella precedente versione del sito dell'Associazione, *ad nomina auctorum*. Infine, molto interessanti per le considerazioni ispirate dall'attualità le risposte alle videointerviste — che ormai sarebbe da parrucconi che guardano indietro, sul piano delle forme ordinariamente veloci assunte anche dalla comunicazione scientifica, ignorare — chieste sul tema *GUERRA E DIRITTO* a Gaetano Azzariti, Claudio De Fiores, Alessandra Gianelli, Cesare Pinelli, Mario Ricciardi, che possono essere ascoltate via *web* nel *blog Orizzonti del Diritto Pubblico*.

da un moto del popolo in armi²⁰) è pertanto per noi lecita, come comprovano la presenza di disposizioni che prevedono chi debba dichiararla e come condurla (artt. 87 e 78, 52 e 54 Cost.)²¹, nonché l'adesione al trattato istitutivo della NATO, di cui l'Italia è membro fin dall'istituzione (1949), posto che il rispetto dei trattati (*Pacta sunt servanda*) è prescritto dal diritto consuetudinario generale, cui ci conformiamo, in base all'art. 10 Cost. e ha rango di principio supremo vincolante (art. 117, I comma)²².

²⁰ Qui rinvio al bel libro di G. FILIPPETTA, *L'estate che imparammo a sparare. Storia partigiana della Costituzione*, Milano, 2018: un lavoro costruito su una documentazione d'archivio spesso in precedenza non disponibile, che, ripercorrendo esistenze individuali e storie delle bande e delle Repubbliche partigiane, unisce con singolare nettezza già dal titolo la resistenza armata e la proiezione alla rifondazione di un ordine costituzionale democratico, per la cui edificazione le esperienze di ritrovato autogoverno che si vennero facendo in quella stagione furono dunque imprescindibili, a conferma di quanto si dice nel testo. Si veda anche ID., *L'eredità della Resistenza in Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, a cura di G. Bascherini e G. Repetto, Milano, 2022, 67 ss., saggio che — nella stimolante prospettiva propria del bel volume collettaneo in cui è contenuto — analizza il modo in cui la letteratura italiana viene rispecchiando il progressivo spegnersi delle speranze di rinnovamento della vita civile e delle istituzioni che il moto partigiano aveva acceso.

²¹ In molteplici scritti successivi all'11 settembre 2001, di cui uno monografico — *Guerra e Costituzione (Nuovi conflitti e sfide alla democrazia)*, Bologna, 2004 — G. DE VERGOTTINI ha riproposto e via via aggiornato e approfondito una tesi costante: l'obsolescenza della formula costituzionale dell'art. 78, se intesa letteralmente e tuttavia anche la permanente validità del principio che se ne trae, ossia quello per cui l'operato del Governo ha in ogni caso bisogno di un'autorizzazione parlamentare, con direttive e limiti, di fronte tanto alle trasformazioni della guerra nel modo di essere condotta, quanto delle varianti oggi assunte dalla nozione e dal tipo di nemici da affrontare (ad esempio, terroristi animati da radicalismo religioso). L'ultimo contributo dell'autore in ordine di tempo è *La Costituzione e il ritorno della guerra*, relazione conclusiva al ricordato Seminario dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti, in *Osservatorio Costituzionale*, 3/ 2022, 71 ss. Sia qui consentito richiamare l'attenzione su un punto, sollevato da chi scrive ad altro titolo, ma proprio rispetto all'art. 78 (F. ABBONDANTE - S. PRISCO, *I diritti al tempo del coronavirus. Un dialogo*, in *Federalismi.it, Osservatorio Emergenza Covid*, 24 marzo 2020, 5 s. Se è vero che la disposizione in questione non ha trovato applicazione per la guerra in senso proprio, sarebbe invece da esplorare la possibilità di introdurre un ulteriore comma, che contenga una riserva di legge costituzionale che a sua volta individui organi, forme, modi e limiti per la gestione ordinata delle emergenze ambientali e sanitarie. Non possiamo infatti illuderci che la pandemia da Covid 19 sia l'ultima e che non saremo inoltre mai interessati da catastrofi ambientali (mentre si scrive, ad esempio, la siccità che affligge l'intero Paese). Provvedervi, come si è fatto, sulla base del Codice della protezione civile, di decreti del Presidente del Consiglio dei Ministri e della decretazione d'urgenza ha mostrato limiti operativi e conflitti di poteri, specialmente tra Governo e Regioni, sciolti dall'intervento regolatorio *ex post* della giurisprudenza amministrativa e costituzionale. Si intenda bene: chi scrive non ha mai sostenuto che il contrasto all'epidemia da virus fosse (o sia ancora, se la si ritenga non del tutto superata) una "guerra", altro che per banale e solo impressionistica metafora e quindi non sarebbe stato possibile ricorrere al modello della disposizione in discorso *de jure condito*, giacché la portata di disposizioni aventi natura eccezionale non si può estendere per analogia. Il discorso attiene perciò al *jus cogens* e mira ad introdurre per il futuro nella nostra Costituzione, che ne manca, specifiche clausole emergenziali proprie di altre Carte democratiche contemporanee, in special modo quelle più immediatamente comparabili di Paesi a forma di governo parlamentare, come Germania e Spagna.

²² P. ROSSI, *La compatibilità con la Costituzione italiana e il diritto internazionale dell'invio di armi all'Ucraina*, in *SIDIblog*, 8 Marzo 2022, cui replicano con considerazioni critiche E. CATERINA, M. GIANNELLI, D. SICILIANO, *Il ripudio della guerra preso sul serio. Quattro tesi sull'incostituzionalità dell'invio di armi all'Ucraina*, ivi, 26 Aprile 2022. Anche nel sito dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti si confrontano sul tema nella rubrica mensile *La Lettera* dell'aprile 2022, più posizioni con sfumature diverse. Innanzitutto, infatti, A. ALGOSTINO, *Il senso forte della pace e gli effetti collaterali della guerra sulla democrazia*, nel senso di una sua inevitabile "militarizzazione" e della censura del dissenso interno. L'autrice ribadisce anch'ella il valore assorbente del solenne "ripudio della guerra" della nostra Carta fondamentale, traendone rigorosamente una conseguenza negativa circa la legittimità costituzionale della fornitura delle armi all'Ucraina invasa, alla quale non nega il diritto all'autodifesa collettiva, come pure l'opportunità che i resistenti ricevano da Paesi terzi aiuti non in armi e accoglienza dei profughi, ma sottolineando che ogni aiuto militare va comunque condizionato a

quanto deciderà in merito il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, *dominus* di ogni possibile azione e peraltro oggi paralizzato — si permette di replicarle lo scrivente — dalla circostanza che uno dei membri permanenti, con potere di veto, è appunto il Paese aggressore. In particolare, l'assunto dell'autrice che dunque l'antica massima *Si vis pacem, para bellum*, vada rovesciata in quella contraria *Si vis pacem, para pacem*, indica il condivisibile obiettivo, che tuttavia deve (secondo quanto chi scrive ritiene) essere necessariamente approssimato attraverso posizioni intermedie. Per quanto il brocardo classico appaia dunque paradossale — come osserva L. BUSCEMA, *Si vis pacem para bellum. La guerra e i suoi paradossi*, in *Il diritto pubblico e i suoi paradossi*, volume collettaneo a cura di A. Morelli, Napoli, 2022, 11 ss. — la condizione di debolezza dell'Onu e i fallimenti delle mediazioni diplomatiche finora tentate da singoli Paesi terzi implicano che una mancata fornitura di armi difensive all'Ucraina esporrebbe la sua popolazione non filorussa all'ulteriore squilibrio nei rapporti di forza e a rischi ancora più grandi per la vita di quelli già subiti, a meno che la pace non debba intendersi puramente e semplicemente come resa. Si aggiungono al primo gli interventi di G. PISTORIO, *La cessione di armamenti alle Forze armate ucraine, tra interpretazioni costituzionalmente e internazionalmente conformi e (ir)regolarità costituzionali*, che esamina la posizione pacifista integrale riferita, ma anche quella favorevole ad aiuti in armi di carattere difensivo e semmai pone l'accento sulla debolezza del ruolo delle Camere nell'orientare il Governo e quello di G. L. CONTI, *Aristotele, l'atimia e la guerra in Ucraina*, che, ricordando un editto di Solone, condanna non la nettezza delle posizioni di fronte a una guerra, ma all'opposto il fatto che non se ne assuma alcuna, cui contrappone dunque la necessità dello schierarsi, il che — ai sensi della Costituzione — ritiene non potere implicare altro che il sostegno, anche con l'invio di armamenti, al Governo di Kiev. Beninteso, ad avviso di chi qui scrive, la partecipazione emotiva e operativa alla difesa dell'agredito è cosa diversa dall'analisi critica delle cause anche remote delle tensioni che alla guerra hanno condotto; al riguardo, lo sforzo dello studioso che tenga alla deontologia professionale non potrebbe che essere diretto, per quanto questo sdoppiamento finisca per riuscirgli complicato, all'approfondimento non "militante" delle radici storiche delle posizioni dei belligeranti, senza cioè sconti per alcuno dei due. Si legga infine anche l'esame sintetico, ma complessivo, della questione condotto nell'editoriale di S. CASSESE, *Ucraina, Costituzione e diritto di difesa*, in *Corriere della Sera*, 6 Giugno 2022, anch'egli persuaso che l'invio di armi ai resistenti ucraini non contrasti con la Costituzione. In conclusione, sul punto, se è vero che «La guerra è un assassinio di massa, la più grande disgrazia della nostra cultura» e dunque «garantire la pace mondiale dev'essere il nostro principale obiettivo politico, un obiettivo molto più importante della scelta tra democrazia e dittatura, o tra capitalismo e socialismo. Non esiste, infatti, la possibilità di un sostanziale progresso sociale finché non sia istituita una organizzazione internazionale tale da impedire effettivamente la guerra tra le nazioni della terra» (così H. Kelsen, *La pace attraverso il diritto*, cit., introd.), è altresì purtroppo evidente che anche gli eventi tuttora in corso al confine orientale dell'Europa dimostrano le carenze di questa garanzia di effettività. Kelsen stesso individua quanto sopra assunto come un principio di politica del diritto (i corsivi nella sua frase sono appunto nostri). È dunque auspicabile, ma purtroppo di fatto non ancora vero, che la pace sia un principio (G. ZAGREBELSKY, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Bologna 2008, 206 ss.), un dovere — così A. RUGGERI, *La pace come bene assoluto, indisponibile e non bilanciabile, il diritto fondamentale a goderne e il dovere di preservarla ad ogni costo*, in *Consulta online*, editoriale, 27 febbraio 2022 — che riesca in fatto ad imporsi senza riserve e contrasti, al di là di una generica e solo declamata aspirazione generale. Lo ammette lo stesso sostenitore dell'assunto (T. GRECO, *Il sogno di Einstein o della pace come principio. Una rilettura del pacifismo giuridico*, di prossima pubblicazione ne *Il Mulino*, 2/2022, che leggo in anticipo per la cortesia dell'Autore e dal quale riprendo i rinvii bibliografici), che non ritiene dunque che «la forza possa essere eliminata dalle vicende umane», ma esprime comunque la «convinzione che la forza possa essere regolata, se non ingabbiata definitivamente», potendosi a suo avviso sostenere «che l'unico modo per legittimare e giustificare il momento coattivo è far sì che esso non si fondi per così dire su se stesso — come forza che deve negare un'altra forza — ma trovi le sue ragioni in tutti gli altri elementi che la tradizione del pacifismo giuridico ha insistentemente e in ogni occasione messo in campo» (9 dell'estr. anticipato). Il che, a nostro sommo avviso, è sommamente auspicabile, ma presuppone una diversa natura umana. Dunque, anche l'autore appena citato deve rilevare che «Per il momento (il corsivo è nostro), l'ipotesi di un possibile circolo virtuoso (che identifichi sempre più la realtà effettuale con la pratica democratica, *n. d. r.*) deve cedere il passo alla realtà dei fatti, nella quale si realizza il circolo vizioso che Bobbio (del quale Pa. richiama qui *Democrazia e sistema internazionale*, nel suo *Il futuro della democrazia*, Torino, 1991, 218) formula nel modo seguente: "gli stati potranno diventare tutti democratici soltanto in una società internazionale compiutamente democratizzata. Ma una società internazionale compiutamente democratizzata presuppone che tutti gli stati che la compongono siano democratici"», che è esattamente il paradosso del *Comma 22*, titolo del romanzo di J. HELLER, trad. it. Milano, 1963 (ed. or. *Catch 22*, New York, 1961), a norma del quale — si tratta, com'è noto, di una clausola nella realtà inesistente, riferita dal romanziere alla normativa che

Va qui inoltre ricordata la legge n. 185 / 1990, concernente esportazione, importazione e transito di materiali di armamento, che inibisce di negoziare tali oggetti «in contrasto con la Costituzione, con gli impegni internazionali dell'Italia e con i fondamentali interessi della sicurezza dello Stato, della lotta contro il terrorismo e del mantenimento di buone relazioni con altri Paesi, nonché quando manchino adeguate garanzie sulla definitiva destinazione dei materiali» (art. 1, comma 5), mentre il successivo comma inibisce siffatte operazioni anche «verso i Paesi in stato di conflitto armato, in contrasto con i principi dell'articolo 51 della Carta delle Nazioni Unite, fatto salvo il rispetto degli obblighi internazionali dell'Italia o le diverse deliberazioni del Consiglio dei ministri, da adottare previo parere delle Camere». Si può dunque *a contrario* compierle in favore di Paesi che siano armati per esercitare la legittima difesa collettiva, *ex art.* 51 della Carta dell'Onu²³.

Quanto al Trattato istitutivo nordatlantico, centrale in esso è l'art. 5, a tenore del quale ogni attacco armato contro una delle nazioni partecipanti verrà considerato rivolto contro tutti i Paesi membri, i quali assisteranno la parte o le parti attaccate prendendo immediatamente, individualmente o in concerto con le altre, tutte le azioni che ritengono necessarie, incluso l'uso della forza armata. Rilevante, per quanto qui discusso, anche l'art. 4, a tenore del quale «Le parti si consulteranno ogni volta che, nell'opinione di una di esse, l'integrità territoriale, l'indipendenza politica o la sicurezza di una delle parti fosse minacciata»: va notato che le operazioni belliche in corso premono infatti ai confini di Paesi della Nato, Polonia e Romania, verso i quali si snoda il flusso dei profughi dall'Ucraina²⁴.

L'organizzazione è sopravvissuta alla fine della “guerra fredda” e allo scioglimento del Patto di Varsavia, cui si opponeva, espandendosi, ossia inglobando Paesi dell'ex area di influenza sovietica che ne hanno fatto richiesta dopo il 1989 e assumendo nuove finalità.

4. Il conflitto russo-ucraino nel dibattito della dottrina giuridica italiana e le prime risoluzioni parlamentari in proposito.

Assunto il quadro normativo — stratificato e di non semplice ricostruzione — appena sintetizzato, problemi interpretativi concernono innanzitutto l'uso dei termini “guerra” e “attacco armato”, che la dichiarazione resa dal Presidente Putin nella notte tra il 23 e 23 febbraio 2022, in concomitanza con l'intervento e in precedenza ricordata in nota, non usa, parlando piuttosto di “operazione militare speciale”, attivata su richiesta delle

disciplinava i voli dei piloti di bombardieri statunitensi durante la seconda guerra mondiale — «Chi è pazzo può chiedere di essere esentato dalle missioni di volo, ma chi chiede di essere esentato dalle missioni di volo non è pazzo».

²³ Un'elaborazione della materia condotta in termini di voce enciclopedica chiara e incisiva, ma in realtà di respiro monografico, verso la quale resto debitore è quella di P. GARGIULO, *Sicurezza collettiva (Diritto internazionale)*, in *Enciclopedia del Diritto, Annali*, IX, Milano, 2016, 880 ss. Si può aggiungere ad essa, su un tema di centrale e stingente attualità, il volume di M. SOSSAI, *Sanzioni delle Nazioni Unite e organizzazioni regionali*, Roma, 2020 (spec. 36 ss., per il possibile ruolo in proposito dell'Unione Europea).

²⁴ In termini (e sulla questione dei volontari, se non organizzati dai comandi militari del Paese di cui sono cittadini, i quali — se si tratta di Italiani — per l'art. 270 del nostro codice penale sono passibili di reato), G. M. FLICK, “Un reato arruolarsi da volontari in Ucraina. Legittime le armi a Kiev”, intervista di E. Occorsio, in *Repubblica*, 4 marzo 2022.

Repubbliche filorusse del Donbass²⁵ e soprattutto l'estensione della nozione di legittima difesa. Taluni intendono infatti evolutivamente ammissibile anche quella preventiva, come si evince dalle note vicende che hanno riguardato ad esempio l'intervento armato con bombardamenti in Serbia del 1999, a difesa della popolazione albanese nel Kosovo, l'applicazione da parte statunitense della normativa antiterrorismo dopo l'11 settembre 2001, nonché la seconda guerra del Golfo del 2003, giustificata con la necessità di prevenire l'uso da parte irachena di armi nucleari, di cui si è in seguito dimostrata l'insussistenza in capo ad essa.

Ci si è altresì chiesti se sia costituzionalmente legittimo l'invio di armi e strumenti difensivi a Paesi terzi rispetto alla Nato, senza perciò divenire cobelligeranti.

Il dibattito tecnico-politico in proposito è stato ricco. Al netto di un impegno diretto delle nostre forze armate in missioni di interposizione tra i contendenti e poi di ricostruzione dei Paesi invasi — che non costituisce materia di discussione poiché dichiaratamente non coinvolge in linea teorica operazioni militari belliche, bensì *di* militari, ma *per la pace*²⁶ — le ragioni a favore di un invio e di un'assistenza circoscritti (lasciando cioè, per intendersi, l'eventuale soccorso individuale al Paese aggredito all'autodeterminazione diretta e personale di nostri singoli connazionali che si arruolino allo scopo in corpi militari stranieri già formati, senza che l'Italia fornisca insomma a tale comportamento una copertura istituzionale ed evitando altresì di partecipare a una eventuale *no - flying zone* stabilita da altri Paesi rispetto allo spazio aereo di quello invaso) sembrano prevalenti e costituzionalmente fondabili, alla luce dell'interpretazione sistematica che si trae dal compendio normativo sopra sintetizzato, come declinazione attiva del principio pacifista, collegato al suo profilo internazionalista, come meglio si dirà nel paragrafo conclusivo.

Il nostro Governo ha infine adottato i dd. ll. 14 e 16/2022 sull'invio di armi (il cui elenco e la cui natura restano secretati) all'Ucraina, diversi anche in quanto nel primo sono escluse le "armi letali" e nel secondo tale limitazione è stata eliminata e se ne è vincolato l'invio a un atto di indirizzo delle Camere, intervenuto infatti il 1° marzo, mediante due risoluzioni parlamentari dall'identico testo, che impegnano il Governo «ad assicurare (...) — tenendo costantemente informato il Parlamento e in modo coordinato con gli altri Paesi europei e alleati — la cessione di apparati e strumenti militari che consentano all'Ucraina di esercitare il diritto alla legittima difesa e di proteggere la sua popolazione».

²⁵ In un'intervista del 25 giugno 2022 a M. Imarisio del *Corriere della Sera*, A. Klimov, senatore del partito putiniano "Russia Unita" e vicepresidente della Commissione esteri della Camera alta della Duma, a domanda risponde che «Molti di noi, me compreso, hanno parenti in Ucraina. Questa è la ragione per cui conduciamo l'Operazione militare speciale con una serie di limitazioni. A differenza di una guerra vera, non si tratta di distruggere un Paese o un popolo». Di fronte alle notizie di bombardamenti anche di obiettivi non militari, di stragi di civili, di deportazione forzate degli stessi e di russificazione dei territori occupati, di cui ragiona sul medesimo quotidiano il giorno successivo E. GALLI DELLA LOGGIA, *I silenzi sui crimini di Mosca*, v'è da chiedersi che cos'altro potrebbe accadere se tali limitazioni non vi fossero.

²⁶ In proposito, G. DE VERGOTTINI, *Costituzione e missioni militari all'estero*, in *Federalismi.it*, 1/2019, 18 ss.; si muove sul piano politologico, ma nella medesima direzione, A. CARATI, *L'intervento militare democratico. Le nuove pratiche dell'ingerenza e la crisi della sua natura temporanea*, Milano, 2010, entrambi constatando che talora le missioni sono state coinvolte in vere e propri interventi bellici, sia pure motivati col richiamo legittimante a prestare la loro opera in luoghi e in ragione di emergenze di carattere umanitario, ossia di aiuto a popolazioni attaccate. Adde altresì G. LIANI - G. L. CECCHINI, *L'inconfessabile virtù. Machiavelli, Shakespeare, Mazzarino e la violenza nella lotta politica*, Padova, 2016, 103 ss.

5. Conclusioni: un pacifismo realista e non imbelles per una pace come obiettivo da costruire pazientemente in una “Patria” di valori ideali comuni.

Il conflitto bellico che lambisce oggi l'Europa provoca, per riepilogare e in conclusione, il giurista che voglia tenere fede all'*ethos* proprio della sua funzione — quello di essere sì un tecnico, ma non ponendosi in modo neutrale rispetto ai valori, cui spetta dunque spendersi per il superamento dei conflitti in vista della loro equa composizione e per la riaffermazione della convivenza pacifica tra gli uomini e tra i popoli — a dispiegare di fronte ai problemi elencati le risorse del proprio sapere alla luce e alla prova dei principi che i documenti sopra ricordati hanno fissato e nei termini che si sono indicati, ma nondimeno restando attento a mantenere realismo di analisi e di proposta, evitando cioè che idealità pur nobili lo facciano deviare dal rigore argomentativo²⁷.

Si tratta cioè di prendere atto tanto di una sostanziale vocazione del nostro Paese alla pace, quanto del fatto che il pacifismo della Costituzione italiana non è però radicale nella forma e negli intenti, come si è chiarito sopra.

Da un lato, dunque, esso non è confondibile col regime di disarmo perpetuo imposto *ab externo* nelle rispettive Costituzioni postbelliche a Germania e Giappone (per le modalità diverse dei tre Paesi già alleati nell'essere usciti dalla Seconda guerra mondiale), dall'altro nemmeno vincolante alla neutralità, come *de jure* accade a Svizzera, Austria e Malta e *de facto* a Irlanda, Finlandia, Svezia, in un assetto che peraltro — in molti Stati appena elencati — appare oggi in movimento²⁸.

²⁷ Si è perspicuamente osservato che perfino in ordine alla pretesa in teoria più esigente, quella di disciplinare a priori (se non l'esercizio del potere costituente, per definizione libero giuridicamente, se non sul piano dei vincoli storico-politici) la profondità e i limiti della revisione dell'assetto fondamentale dell'ordinamento giuridico, «da rigidità della costituzione, sia sul piano della riflessione logico-teoretica, sia nell'esperienza storica, può ritenersi essere anzitutto un *tentativo di disciplina della metamorfosi dell'ordinamento-struttura*, e, solo indirettamente, un fattore di resistenza o, più genericamente, di (relativo) condizionamento dinanzi al continuo evolversi dei processi di differenziazione del sottosistema giuridico»: così F. RIMOLI, *Identità e metamorfosi: qualche considerazione sui luoghi del mutamento costituzionale*, ora in *Democrazia, pluralismo, laicità. Di alcune sfide del nuovo secolo*, Napoli, 2013, 3 ss. (31 per la citazione; il corsivo è nostro). Il che vale quanto dire che il giurista democratico non deve certo arrendersi al fatto compiuto, però è necessario che sia consapevole di quello che presi da soli i suoi strumenti possono fare, in termini di (in)certezza che la realtà futura evolva assecondando i binari del mutamento prefigurati dalla sua scienza, se non vuole peccare di *hybris* e ridursi nell'effettività all'astratto e sterile moralismo predicatorio e all'insignificanza di ruolo.

²⁸ Per l'esame sul punto delle diverse Costituzioni dei Paesi ricordati, si rinvia ancora ad A. VEDASCHI, *À la guerre comme à la guerre*, cit., 129 ss. L'Autrice ha aggiornato all'attualità le sue riflessioni in *Guerra e Costituzioni: spunti dalla comparazione*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3/ 2022, 48 ss., altra relazione al sopra ricordato Seminario dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti. Si tratta di un documentato studio sull'attuale renitenza delle classi politiche a utilizzare la qualificazione formale di guerra per i conflitti di tale genere, quando intrapresi dai rispettivi Paesi, sulle nome di taluni testi costituzionali europei che proceduralizzano lo svolgimento dette operazioni, il diverso approccio invece statunitense e le conclusioni relative al coinvolgimento, in ogni caso, delle rispettive assemblee politiche, ma in termini che condividono il giudizio di desuetudine applicativa di de Vergottini che parimenti si è rammentato, mentre, nell'intervento effettuato con molto *pathos* nel medesimo Seminario, ne rivendica la necessaria rivitalizzazione esigente e legittimante ogni successivo impegno in proposito del Governo B. PEZZINI, *Per un ordine della sovranità disarmata*, ivi, 66 ss. Sulle Costituzioni pacifiste successive alla Seconda guerra mondiale, lo studio capitale resta quello ponderoso di M. LOSANO, *Le tre costituzioni pacifiste. Il rifiuto della guerra nelle costituzioni di Giappone, Italia e Germania*, Frankfurt-am-Main, Max Planck Institute for Global History, 2020.

Ai sensi della Costituzione e del suo seguito legislativo *in parte qua*, insomma, si è piuttosto di fronte a un pacifismo che può anche armarsi — all'occorrenza — ma beninteso è legittimamente attivabile in forma bellica nei limiti solo difensivi, nostri o dei Paesi soccorsi, sopra riepilogati e secondo le indicate finalità, ossia essendo costituzionalmente legittime solo le azioni proiettate comunque a preparare, attraverso interventi diplomatici, le condizioni per trattative e accordi che non perdano di vista l'obiettivo della cessazione dei conflitti armati e della ricerca di giusti equilibri internazionali, cui siamo vincolati dalla seconda parte dell'art. 11 della Costituzione.

Si è in proposito parlato di relativizzazione nel tempo della clausola del ripudio della guerra, segnalando in particolare la tendenza al cambiamento di natura e alla stabilizzazione di interventi di *peace keeping*, nati per essere temporanei, della quale si è detto prima²⁹.

Coerentemente, la «difesa della Patria» cui sono tenuti i connazionali (sia pure non con iniziative volontarie, ma sempre attraverso le forze armate e sotto la guida del Governo) si colora in tale interpretazione evolutiva, che prende compiutamente atto dell'assetto post-wesfaliano della comunità internazionale, di significato e toni non nazionalistici: la Patria diventa insomma, per l'apertura internazionalista del neocostituzionalismo che è simmetrica all'internazionalismo costituzionalizzato — con movimento dunque convergente dal basso e dall'alto³⁰ — una nozione di appartenenza “ideale”, intesa a identificare non unicamente il suolo nazionale, il cui spazio va difeso, ma il complesso dei valori democratici della nostra Costituzione, dovunque essi siano messi in causa e si presentino in pericolo, sicché siffatta rilettura pone l'accento non solo sul diritto del Paese al non intervento, ma anche sulla responsabilità che consegue al suo ruolo nella comunità internazionale, per effetto degli impegni derivanti dai vincoli contratti e in precedenza ricordati³¹.

Si fa avanti, in definitiva, una lettura della Carta Costituzionale più “fluida” *in parte qua*, che asseconda (se si intende valutare la situazione attuale con il realismo che ci si è permessi di invocare come l'atteggiamento metodologicamente più corretto) il mutamento storico del contesto internazionale e la reazione del nostro Paese alle

²⁹ In termini già M. DOGLIANI, *Il divieto costituzionale della guerra*, in *www.Costituzionalismo.it*, 1/2003.

³⁰ Questo duplice movimento è appunto la chiave di lettura entro la quale M. IOVANE, *Il conflitto ucraino e il diritto internazionale: prime osservazioni*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3/ 2022, 6 ss., inquadra la propria relazione al Seminario dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti in precedenza richiamato. In termini, si veda ora anche O. CARAMASCHI, *Il costituzionalismo globale: teorie e prospettive*, Torino, 2022, il quale passa con analogo spirito sotto la lente del confronto critico le visioni che lo costruiscono come *globalizzazione del diritto costituzionale*, 65 ss. e quelle per le quali è il fenomeno è una “*costituzionalizzazione del diritto internazionale*”, 119 ss.

³¹ In termini, si legga V. ONIDA, *Guerra, diritto, costituzione*, ne *Il Mulino*, 5/ 1999, 958 ss., a commento dell'intervento della Nato nei Balcani: «L'apertura sovranazionale e sovrastatale della nostra Costituzione e delle dottrine costituzionalistiche democratiche è tutta e solo nel senso della costruzione di un “ordine” internazionale: un ipotetico regresso dell'ordinamento internazionale verso forme di pura e semplice legittimazione della forza (la concezione e la prassi tradizionale della guerra) condurrebbe ad una insanabile contraddizione con l'“anima” della Costituzione e con i principi del costituzionalismo: che è, sì, prodotto storico, ma carico di una sua “ideologia” inconfondibile e irrinunciabile, fin da quando esso nasce con le carte della fine del Settecento. Si tratta, allora, non di abbandonare il principio del ripudio della guerra, ma di sviluppare le premesse e le condizioni di quell'ordinamento internazionale pacifico e giusto cui l'articolo 11 finalizza l'apporto del nostro Stato. Con queste premesse e condizioni le esigenze di tutela dei diritti umani universali, e dunque anche le istanze di “ingerenza umanitaria”, non contraddicono affatto: anzi esse ne costituiscono logico sviluppo» (959, corsivo nostro). Si vedano altresì sul punto le interessanti riflessioni di S. BENVENUTO, *Cosa significa “Patria” oggi*, in *Doppiozero.com*, 10 Novembre 2019.

circostanze contingenti e — in esso — il suo accresciuto protagonismo che sembra oggi intravedersi sulla scena politica dell'Unione Europea, pur continuando essa a mancare di un effettivo indirizzo unitario della politica estera, in conseguenza della ricerca di una maggiore coesione fra i governi nazionali che emerge come effetto di carattere assieme immediatamente difensivo, ma anche proiettivo verso il futuro, da quasi un triennio di emergenza pandemica e ora delle operazioni belliche che si manifestano ai suoi confini³².

Riferimenti bibliografici

- Abbondante F., Prisco S., 2020. *I diritti al tempo del coronavirus. Un dialogo*, in *Federalismi.it, Osservatorio Emergenza Covid*.
- Adinolfi I., Bianchi B. (a cura di), 2011. «Fa' quel che devi, accada quel che può». *Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, Napoli: Orthotes.
- Aitala R., Palombino F. M., 2022. *Nel fragore delle armi la legge non è silente*, in *Limes*, 2.
- Alù G., 2018, *La strada verso est*, recensione, in *NonsoloProust, blog*, 12 Novembre.
- Algotino A., 2022. *Il senso forte della pace e gli effetti collaterali della guerra sulla democrazia*, in *Associazione italiana dei Costituzionalisti, sito web, La Lettera*, aprile.
- Andreatta F. (a cura di), 2011. *Le grandi opere delle relazioni internazionali*, Bologna: il Mulino.
- Bedeschi G., 1963. *Centomila gavette di ghiaccio*, Milano: Mursia.
- Belardinelli S., 2016. *Realismo versus utopia. Quali prospettive?*, in *Governare l'Utopia: Itinerari dell'utopia, a 500 anni da Thomas More*, a cura di R. Gherardi e M. L. Lanzillo, in *Governare la paura. Governing Fear. A Journal of Interdisciplinary Studies*.
- Benvenuti M., 2010. *Il principio costituzionale del ripudio della guerra*, Napoli: Jovene.
- , 2022. *Le conseguenze costituzionali della guerra russo-ucraina. Prime considerazioni*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Benvenuto S., *Cosa significa "Patria" oggi*, in *Doppiozero.com*, 10 Novembre 2019.
- Bifulco R., 2014. *La c.d. costituzionalizzazione del diritto internazionale: un esame del dibattito*, in *Rivista dell'AiC*, 4.
- Bloch E., 2019. *Il principio speranza*, I, tr. it., Milano-Udine: Mimesis.
- Bobbio N., 1979. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna: il Mulino.
- , 1989, *Il Terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, Milano: Sonda.
- Borgese G. A. et al., 1949. *Disegno preliminare di Costituzione mondiale*, tr. it., Milano: Mondadori.

³² Sia sul punto permesso il rinvio a S. PRISCO - M. TUOZZO, *Dalle crisi nuove opportunità per l'Unione Europea. Programmazione economica, solidarietà sociale, coesione territoriale*, in corso di pubblicazione in *Italian Papers on Federalism*, rivista giuridica on line dell'Issirfa – CNR, 2/2022.

- Borrelli G., 2016. *L'esperienza realistica del limite e la pericolosa ambiguità dell'utopia*, in *Governare l'Utopia: Itinerari dell'utopia, a 500 anni da Thomas More*, a cura di R. Gherardi e M. L. Lanzillo, in *Governare la paura. Governing Fear. A Journal of Interdisciplinary Studies*.
- Buscema L., 2022. *Si vis pacem para bellum. La guerra e i suoi paradossi*, in *Il diritto pubblico e i suoi paradossi*, a cura di A. Morelli, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Calore A., 2003. *Forme giuridiche del 'bellum iustum' (Corso di diritto romano 2003 - 2004)*, Milano: Giuffrè.
- , (a cura di), 2003. *"Guerra giusta"? Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura dello stesso, Milano: Giuffrè.
- , 2007. *Bellum iustum tra etica e diritto*, in *Fides Humanitas Ius. Scritti in onore di L. Labruna*, a cura di C. M. Doria e C. Cascione, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Camerlengo Q., 2007. *Contributo ad una teoria del diritto costituzionale cosmopolitico*, Milano: Giuffrè.
- Caramaschi O., 2022. *Il costituzionalismo globale: teorie e prospettive*, Torino: Giappichelli.
- Carati A., 2013. *Realismo e teoria delle relazioni internazionali: dalle origini prescrittive al metodo scientifico*, relazione al Convegno annuale della Società Italiana di Scienza Politica, Università di Firenze, <https://air.unimi.it/retrieve/handle/2434/225674/289327/andrea-carati-SISP-2013.pdf>
- , 2010. *L'intervento militare democratico. Le nuove pratiche dell'ingerenza e la crisi della sua natura temporanea*, Milano: FrancoAngeli.
- Carnevale P., 2022. *Il ruolo del Parlamento e l'assetto dei rapporti fra Camere e Governo nella gestione dei conflitti armati*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Carr E. H., 2009. *Utopia e realtà. Un'introduzione allo studio della politica internazionale*, a cura di A. Campi, tr. it., Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Cartabia M., 2007. *Art. 11*, in *Commento alla Costituzione* diretto da R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, Torino: Utet.
- Cassese S., 2022. *Ucraina, Costituzione e diritto di difesa*, in *Corriere della Sera*, 6 giugno.
- Cassi A. (a cura di), 2009. *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età contemporanea*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Castelli A., 2020. *Sul pacifismo giuridico di Hans Kelsen*, in *Politics. Rivista di Studi Politici*, 14, 2.
- Caterina E., Giannelli M., Siciliano D., 2022. *Il ripudio della guerra preso sul serio. Quattro tesi sull'incostituzionalità dell'invio di armi all'Ucraina*, in *SIDIblog*.
- Chieffi L., 1990. *Il valore costituzionale della pace. Tra decisioni dell'apparato e partecipazione popolare*, Napoli: Liguori.
- Chomsky N., 2022. *Perché l'Ucraina*, Milano: Ponte alle Grazie.
- Citati P., 1996³. *Tolstoj*, Milano: Adelphi.
- , 2021. *Dostoevskij – Senza misura. Saggi russi*, Torino: Gedi,

- Comparato V. I., 2016. *Realismo e utopia: una variabile disarmonia*, in *Governare l'Utopia: Itinerari dell'utopia, a 500 anni da Thomas More*, a cura di R. Gherardi e M. L. Lanzillo, in *Governare la paura. Governing Fear. A Journal of Interdisciplinary Studies*.
- Conforti B., 2003. *Guerra giusta e diritto internazionale contemporaneo*, in *Rass. Parl.*, 1.
- Conti G. L., 2022. *Aristotele, l'atimia e la guerra in Ucraina*, in *Associazione italiana dei Costituzionalisti*, sito web, La Lettera, aprile.
- Cukani E., 2021. *Condizionalità europea e giustizia illiberale: from outside to inside? I casi di Ungheria, Polonia e Turchia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Cuocolo I., 2019. *Appunti sulla dottrina del bellum iustum dal diritto romano alla riflessione giuridico-teologica di Tommaso d'Aquino*, in *Istituzioni Diritto Economia*, 3.
- Cursi M. F., 2014. «Bellum iustum» tra rito e «iustae causae belli», in *Index*, 42.
- De Fiores C., 2002. «L'Italia ripudia la guerra?». *La Costituzione di fronte al nuovo ordine globale*, Roma: Ediesse.
- de Vergottini G., 2004. *Guerra e Costituzione (Nuovi conflitti e sfide alla democrazia)*, Bologna: il Mulino.
- _____, 2019. *Costituzione e missioni militari all'estero*, in *Federalismi.it*, 1.
- _____, 2022. *Guerra e attuazione della Costituzione*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Di Niro C., 2022. *La 'ricetta' di Kissinger per terminare la guerra in Ucraina: "Kiev rinunci a qualche territorio, Occidente non cerchi sconfitta russa"*, *Il Riformista*, 24 maggio.
- Dogliani M., 2003. *Il divieto costituzionale della guerra*, in *Costituzionalismo.it*, 1.
- _____, 2022. *Il valore costituzionale della pace e il divieto della guerra*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Einaudi L., 1948. *La guerra e l'unità europea*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Einstein A., Freud S., 2006. *Sulla guerra e sulla pace*, introd. di A. Gargano, La Città del Sole, Napoli.
- Ferrajoli L., 2020. *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Milano: Feltrinelli.
- Filippetta G., 2018. *L'estate che imparammo a sparare. Storia partigiana della Costituzione*, Milano: Feltrinelli.
- _____, 2022. *L'eredità della Resistenza*, in *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, a cura di G. Bascherini e G. Repetto, Milano: Franco Angeli.
- Fiorillo M., 2009. *Guerra e diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Flick M., 2022. «Un reato arruolarsi da volontari in Ucraina. Legittime le armi a Kiev», intervista di E. Occorsio, in *Repubblica*, 4 marzo.
- Focarelli C., 2011. *Costituzionalismo internazionale e costituzionalizzazione della global governance: alla ricerca del diritto globale*, in *Pol. Dir.*, 2.
- Frosini T. E., 2017. *Postfazione a Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, presentazione di P. G. Monateri, prefazione originaria di V. Frosini, Milano-Udine: Mimesis.

- Frosini V., 2017. *Kelsen e Dante*, prefazione originaria a *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., Milano-Udine: Mimesis.
- Galdi M., 2022. *Kelsen, Dante e il sogno universale*, in *PasSaggi Costituzionali*, 3.
- Galli della Loggia E., 2022. *I silenzi sui crimini di Mosca*, in *Corriere della Sera*, 7 giugno.
- Gargiulo P., 2012. *Uso della forza (Diritto internazionale)*, in *Enc. Dir. - Annali*, V, Milano: Giuffrè.
- , 2016. *Sicurezza collettiva (Diritto internazionale)*, in *Enciclopedia del Diritto, Annali*, IX, Milano: Giuffrè.
- Giardina A., 2022. *Diritto internazionale e uso della forza*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Giorgini G., 2016. *Utopia versus realismo? Alcune considerazioni controcorrente*, in *Governare l'Utopia: Itinerari dell'utopia, a 500 anni da Thomas More*, a cura di R. Gherardi e M. L. Lanzillo, in *Governare la paura. Governing Fear. A Journal of Interdisciplinary Studies*.
- Grasso P., 2017. *Per un'Europa libera e unita. Il Manifesto di Ventotene*, Introduzione, Senato della Repubblica, Roma.
- Greco T., 2022. *Il sogno di Einstein o della pace come principio. Una rilettura del pacifismo giuridico*, in *Il Mulino*, 2, in corso di pubblicazione.
- Groppi T., 2017. *"Il diritto è per l'uomo": quello che i nostri padri e i nostri nonni hanno da dirci (considerazioni su un recente libro di Philippe Sands)*, in *Forum di Quaderni Costituzionali*.
- Guerra e Diritto*, 2022. Interviste a Gaetano Azzariti, Claudio De Fiores, Alessandra Gianelli, Cesare Pinelli, Mario Ricciardi, in *Orizzonti del Diritto Pubblico*, blog sul web.
- Guizzi G., 2022. *Esiste forse una guerra giusta? Riflessioni su guerra e diritto in Lev Tolstoj*, in *Giustizia Insieme*, 11 giugno.
- Heller J., 1963, *Comma 22*, Milano, Garzanti.
- Iovane M., 2022. *Il conflitto ucraino e il diritto internazionale: prime osservazioni*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Kelsen H., 2009. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali. Le Oliver Wendell Holmes Lectures, 1940 - 41*, tr. it., a cura di C. Nitsch, Milano: Giuffrè.
- , 1989. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, tr. it., a cura di A. Carrino, Milano: Giuffrè.
- , 2017. *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, tr. it., presentazione di P. G. Monateri, prefazione originaria di V. Frosini, *Kelsen e Dante*, postfazione di T. E. Frosini, Milano-Udine: Mimesis.
- Kumm M., 2008. *Costituzionalismo democratico e diritto internazionale: termini del rapporto*, in *Ars Interpretandi*, 1.
- Liani G., Cecchini G. L., 2016. *L'inconfessabile virtù. Machiavelli, Shakespeare, Mazzarino e la violenza nella lotta politica*, Padova: Libreria Universitaria.
- Loreto L., 2001. *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone e una componente della rappresentazione romana del völkerrecht antico*, Napoli: Jovene.

- Losano M., 2020. *Le tre costituzioni pacifiste. Il rifiuto della guerra nelle costituzioni di Giappone, Italia e Germania*, Frankfurt-am-Main: Max Planck Institute for Global History.
- Mannheim K., 1957. *Ideologia e Utopia* (ed. or. Berlin, 1929), trad. it., Bologna: Il Mulino.
- Mannheimer R., Pasquino P., 2022. *Solo con le armi all'Ucraina si può negoziare e far capire a Putin che non vincerà mai*, in *Il Riformista*, 22 maggio.
- Mazzarese T., 2003. *Kelsen teorico della guerra giusta?*, in “Guerra giusta”? *Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura Calore A., Milano: Giuffrè.
- , 2010. *Tutela della pace o (ri)legittimazione della guerra giusta? Kelsen e il diritto internazionale preso sul serio*, in *Riv. Int. Fil. Dir.*, 4.
- Monateri P. G., 2021. *Kelsen e Dante, oltre Schmitt?*, prefazione a *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., Milano-Udine: Mimesis.
- Motzo G., 1999. *Costituzione e guerra giusta alla periferia dell'Impero*, in *Quaderni Costituzionali*.
- Nori P., 2021. *Sanguina ancora. L'incredibile vita di Fëdor Mikhalovič Dostoevskij*, Milano: Mondadori.
- Onida V., 1999. *Guerra, diritto, costituzione*, ne *Il Mulino*, 5.
- Patrono M., 2022. *Latenza di idee. Un'analisi 'a posteriori' della prima opera pubblicata di Hans Kelsen: Die Staatslehre des Dante Alighieri (1905)*, in *Federalismi.it*, 4.
- Perazzoli J., 2022. «Per la pace del diritto». *Woodrow Wilson e la sua eredità, dalla Grande Guerra allo shock della globalizzazione*, Roma: Carocci.
- Pezzini B., 2022, *Per un ordine della sovranità disarmato*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Piperno A., 2022. *Tolstoj, il sentimento della Storia*, in *La Lettura – Corriere della Sera*, n. 553.
- Pistorio G., 2022, *La cessione di armamenti alle Forze armate ucraine, tra interpretazioni costituzionalmente e internazionalmente conformi e (ir)regolarità costituzionali*, in *Associazione italiana dei Costituzionalisti*, sito web, *La Lettera*.
- Prisco S., 2021, *Attualità di Carl Schmitt: un cattivo maestro e la sua ineludibile lezione*, in *PasSaggi Costituzionali*, 1.
- Prisco S., Tuozzo M., 2022. *Dalle crisi nuove opportunità per l'Unione Europea. Programmazione economica, solidarietà sociale, coesione territoriale*, in *Italian Papers on Federalism*, rivista giuridica on line dell'Issirfa – CNR, 2, in corso di pubblicazione.
- Reduzzi Merola F., 2014. *Il bellum iustum e i trattati tra Roma e Cartagine*, relazione (inedita, rinvenibile sul web ad nomen auctoris), al convegno “Geloi’. Tra le due rive del Mediterraneo: Diplomazia e diritto in Sicilia in età ellenistico-romana”.
- Rigoni Stern M., 1953. *Il sergente nella neve. Ricordi della ritirata di Russia*, Torino: Einaudi
- Rimoli F., 2013. *Identità e metamorfosi: qualche considerazione sui luoghi del mutamento costituzionale*, ora in *Democrazia, pluralismo, laicità. Di alcune sfide del nuovo secolo*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Rossi P., 2022. *La compatibilità con la Costituzione italiana e il diritto internazionale dell'invio di armi all'Ucraina*, in *SIDIblog*.

- Rozanov V., 2018 (rist.), *La leggenda del Grande Inquisitore*, a cura di N Caprioglio, intr. di V. Strada, trad. it. (dall'originale russo del 1894), Bologna: Marietti.
- Ruggeri A., 2022. *La pace come bene assoluto, indisponibile e non bilanciabile, il diritto fondamentale a goderne e il dovere di preservarla ad ogni costo*, in *Consulta online*, I, 27 febbraio.
- Salmon L., 2015. *Il significato del «nome non-detto» del «prigioniero» nella narrazione del Grande Inquisitore dostoevskiano*, in *Il nome non detto. Riv. int. di onomastica letteraria*, XVII.
- Sands P., 2017. *La strada verso est*, tr. it., Milano: Guanda.
- Sawichi J., 2020. *L'erosione «democratica» del costituzionalismo liberale. Esperienze contrastanti dall'Europa centro-orientale*, Milano: Franco Angeli.
- Scalone A., 2017. *La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?* in *Scienza & Politica*, (XXIV).
- Schmitt C., 2008. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin 1938, trad. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di S. Pietropaoli, prefazione di D. Zolo, Roma-Bari: Laterza.
- , 1991, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale del Jus Publicum Europaeum*, tr. it., a cura di E. Castrucci, Milano: Adelphi.
- Sossai M., 2020. *Sanzioni delle Nazioni Unite e organizzazioni regionali*, Roma: Roma Tre-Press.
- Steiner G., 1995. *Dostoevskij o Tolstoj*, tr. it., Milano: Garzanti.
- Terranova C., 2009, recensione a C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 1938, trad. it. 2008, *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di S. Pietropaoli, prefazione di D. Zolo, Roma – Bari: Laterza, in *Jura Gentium on line*, recensioni.
- Tolstoj L. N., 1992. *Guerra e Pace*, trad. it. di G. De Dominicis Jorio, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Zakaria F., 1997. *The rise of illiberal democracy*, in *Foreign Affairs*.
- Vedaschi A., 2007. *À la guerre comme à la guerre. La guerra nel diritto costituzionale comparato*, Torino: Giappichelli.
- , 2022. *Guerra e Costituzioni: spunti dalla comparazione*, in *Osservatorio Costituzionale*, 3.
- Walzer M., 2009. *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- Zagrebel'sky G., 2008. *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Bologna: il Mulino.
- , 2015. *Liberi Servi. Il Grande Inquisitore e l'enigma del potere*, Torino: Einaudi.
- Zuccotti F., 2004. *«Bellum iustum» o del buon uso del diritto romano*, in *Riv. Dir. Rom.*, IV.

Diritto e letteratura autobiografica: un infinito tornare a «esperienza giuridica»

Alessandra Valastro*

Abstract:

[*Law and autobiographical literature: an infinite return to «legal experience»*] The essay reflects on the relationship between law and a particular field of literature, the autobiographical one, to investigate its long-neglected links. Moving from the theory of Capograssi on «legal experience», the core content of the essay is that there is a physiological relationship between legal reflection and the narration of experiences, and that today the ability to open up to the autobiographical perspective is one of the main opportunities for legal credibility. Indeed, in autobiographical literature, law and life are forced to dialogue, especially when the autobiographical register is used by scholars, and the questions that emerge recall the more delicate issues that underlie contemporary legal thought and constitutionalism. Autobiographical literature can bring the law back to its most authentic being, that is “legal experience”. By emancipating the story of experiences from the private dimension and turning it into public reasoning, it offers precious horizons for verifying the state of health of democracy and its rules.

Key words: Law – Autobiographical Literature – Experience – Constitutionalism

1. La perenne ricerca di un diritto abitabile: ripartire da “esperienza giuridica”.

Nel suo *Elogio della mitezza*, pubblicato nel 1993 ma in realtà pronunciato in una conferenza di dieci anni prima, Norberto Bobbio confessa «candidamente» che la scelta di quel tema non è affatto «una scelta biografica».

«Mi piacerebbe avere la natura dell'uomo mite. Ma non è così. Sono troppo spesso in preda alle furie (dico “furie” e non “eroici furori”) per considerarmi un uomo mite. Amo le persone miti, questo sì, perché rendono più abitabile questa “aiuola”, tanto da farmi pensare che la città ideale non sia quella fantasticata e descritta sin nei più minuti particolari dagli utopisti, dove regna una giustizia tanto rigida e severa da diventare insopportabile, ma quella in cui la gentilezza dei costumi sia diventata una pratica universale». (Bobbio 1994: 30)

*Professore associato presso l'Università di Perugia, Dipartimento di Scienze Politiche, ove insegna Istituzioni di diritto pubblico e diritti fondamentali, Politiche partecipative e pratiche narrative – alessandra.valastro@unipg.it.

Non potendo identificarla come virtù propria, Bobbio afferma che la mitezza è piuttosto «una scelta metafisica, perché affonda le radici in una concezione del mondo che non saprei altrimenti giustificare». Ma dal punto di vista delle circostanze che hanno provocato una simile scelta, Bobbio la considera una «scelta storica: consideratela come una reazione alla società violenta in cui siamo costretti a vivere».

La mitezza non è dunque solo postura innata e predisposizione dell'animo, ma è anche – e soprattutto – reazione, scelta, opposizione di un altro paradigma: è reazione alla volontà di potenza non solo dei grandi ma anche dei piccoli, quando questi si fanno attentatori isolati alla democrazia del vivere; è il “No” di cui parla Camus ne *L'uomo in rivolta*. Il mite si distingue tanto dal remissivo quanto dall'umile: nessuna bonarietà in questa virtù, bensì il coraggio della convinzione che un mondo migliore è basato sul dialogo anziché sulla lotta per il potere, in un'azione quotidiana che rifugge ogni eccessivo compiacimento di sé. Il mite è «l'anticipatore di un mondo migliore; l'umile è testimone, nobilissimo ma senza speranza, di questo mondo»; il superbo è alimento della volontà di potenza e delle soperchierie che questo mondo lo soffocano. La mitezza è una generosità senza limiti prestabiliti che non pretende la reciprocità della tolleranza, troppo spesso incline a posizioni ambigue; è una «semplicità» di sguardo che poggia su limpidezza e chiarezza, nel rifiuto della simulazione, delle astruserie inutili o – peggio – strumentali all'abuso di potere.

«Virtù non politica, dunque, la mitezza». La conclusione di Bobbio è apertamente provocatoria: in quanto si identifica con la non violenza e il rifiuto di esercitare la violenza contro chicchessia, la mitezza non solo sarebbe virtù non politica ma sembrerebbe essere «addirittura, nel mondo insanguinato dagli odi dei grandi (e piccoli) potenti, l'antitesi della politica» (Bobbio 1994: 31).

Tuttavia, proprio nella provocazione è evidente l'affermazione del suo contrario. La mitezza è virtù politica eccome, è paradigma fondante di una politica diversa, quella che rifiuta la violenza della lotta per il potere e accetta di tornare ad essere governo delle vite al servizio dell'uomo e della dignità della sua esistenza; è visione del mondo e lotta mai paga di chi quella politica persegue, aspirando a regole di convivenza ragionevoli, sostenibili, rispettose dei bisogni e delle specificità di un'umanità situata storicamente.

Non solo. La mitezza è anche tema autobiografico, per Bobbio, lo è eccome: è oggetto della ricerca di un'intera vita nel territorio del dialogo fra razionalità e passioni, fra il proprio essere e agire come individuo e come membro di una comunità.

Ebbene, quando lo sguardo è piantato in quell territorio, nelle trame concrete del rapporto fra il diritto e la vita, l'ira e la mitezza di cui Bobbio parla nelle sue pagine autobiografiche non solo possono convivere ma diventano le due facce di una esigente soggettività individuale, che assume la propria esperienza ma anche quella collettiva e storica come reagente continuo e necessario delle condizioni di salute della democrazia.

«Non essendo mai stato in pace con me stesso, ho cercato disperatamente di essere in pace con gli altri. Non so se vi sia eguale corrispondenza tra pace interna e pace esterna nei rapporti fra stati. Ma sarei tentato di dire di sì (...)

Sono sempre stato, o m'illudo di essere stato, un uomo del dialogo più che dello scontro. La capacità di dialogo e di scambiarsi argomenti, anziché accuse reciproche accompagnate da insolenze, sta alla base di una qualsiasi pacifica convivenza democratica. Del dialogo ho fatto non so quante volte l'apologia, pur senza averlo trasformato in un feticcio. Non basta parlarsi per intraprendere un dialogo (...)

Ma «ci sono alcuni temi su cui non sono disposto tanto facilmente a scendere a patti (...) A scuola, quando eravamo già grandicelli ero noto e amichevolmente preso in giro per certe improvvise furie –chiamate “sacri sdegni”- che mi coglievano quando mi accadeva di ascoltare facezie volgari, vedevo i più deboli vittime di uno scherzo di cattivo gusto, subivo io stesso un rimprovero che ritenevo ingiusto o mi sentivo offeso da un gesto villano». (Bobbio 1996: 7-10)

Riflessione giuridico-politica o letteratura autobiografica?

Il modo con cui Bobbio accenna alle proprie fragilità esistenziali, ricordando ironicamente l'autodefinizione di una poesia giapponese («non possiedo una filosofia ma soltanto nervi»), si rivela in realtà il veicolo di una vera e propria filosofia: filosofia politica e visione giuridica esigente, perché affidate a sguardo intero che non si esime dal tenere insieme biografia personale e biografia collettiva e storica. Ira e mitezza sono, rispettivamente, lo sdegno per ciò che è e la scelta di ciò che dev'essere; sono i personaggi simbolici di un racconto che ha a che fare con la domanda fondante del costituzionalismo più maturo, «da dove si viene e dove si deve andare» (Cortese 2022: 100-103).

Con l'*Elogio della mitezza* Bobbio si faceva, per un verso, precursore di un'apertura che avrebbe cominciato faticosamente a trapelare negli anni successivi, verso la critica del formalismo giuridico e il rifiuto della contrapposizione classica fra razionalità e passioni: si pensi al *Diritto mite* di Gustavo Zagrebelsky (1992), che per primo ha associato il concetto della mitezza al diritto; si pensi al *Diritto muto* di Rodolfo Sacco (2015), quale dimensione della giuridicità ove si mantiene viva la presa di coscienza della realtà; si pensi alla «carnalità del diritto» di cui ha mirabilmente scritto Paolo Grossi; si pensi a *La vita e le regole* di Stefano Rodotà; e si pensi ai generosi scritti di Pietro Barcellona, alla critica serrata che egli oppose alla neutralizzazione del conflitto delle passioni generata dalla «macchina totale» del liberismo, alla sua lunga e originale ricerca sui percorsi del «sapere affettivo» e sulla possibilità del privato di istituire uno spazio pubblico rinnovato (Barcellona 2001, 2003, 2010, 2011b, 2015).

Ma per altro verso, quelle riflessioni di Bobbio poste a cavallo fra diritto e autobiografia si ponevano nel solco di un'apertura più risalente, che rintraccia le proprie radici nella frattura storica determinatasi con la seconda guerra mondiale: in quell'epoca che vide andare in frantumi la tranquillizzante impalcatura del positivismo giuridico di stampo ottocentesco, molti giuristi si aprirono a riflessioni di grande significato sul rapporto fra il diritto e l'esistenza, assillati dal dilemma delle ambiguità esplose nel rapporto del diritto con lo Stato e con la persona.

È il caso, soprattutto, della rivoluzionaria e lungimirante riflessione di Giuseppe Capograssi sul diritto come esperienza, che egli osservò come filosofo e come giurista ma in aperto dissidio con l'astratta speculazione tanto dei filosofi quanto dei giuristi. Egli dichiarò di scegliere la «causa dell'individuo» meditando sul diritto per meditare sulla vita, cioè sulle posizioni concrete che questa assume nel perenne sforzo di realizzare se stessa: il diritto è innanzitutto *esperienza*, anche quando si dimentica di esserlo; il diritto non è

«niente altro che vita (...) non è norma, non è comando, non è codice di legge», bensì «una forma particolare della vita concreta, una esperienza che gli uomini costruiscono vivono soffrono, che fanno e dis fanno con la loro obbedienza e con la loro disobbedienza». (Capograssi 1940: 24-25)

Ma si pensi anche all'infaticabile impegno di Piero Calamandrei nella direzione di un nuovo umanesimo giuridico, alla sua ricerca di «una più profonda e meno contingente

sostanza di umanità e civiltà» sotto i problemi tecnici delle «aride formule delle leggi» (Calamandrei 2016: 45); e ai molti scritti in cui le vicende personali sono argomento per riflettere sulla democraticità del sistema giuridico.

O si pensi ancora alle pagine pungenti di Salvatore Satta, all'amarezza della sua critica contro il concettualismo giuridico come visione statica della vita e quindi del diritto, alla rivendicazione di una riflessione giuridica aperta alla capacità di "sentire" le pressioni dell'esperienza e al coraggio di volerle comprendere, senza le quali il diritto si riduce a orpello scomodo e ingombrante.

«Se penso a tutti i trucioli di cui mi hanno imbottito il cranio da ragazzo, col diritto soggettivo, col negozio giuridico, col rapporto giuridico, col diritto astratto o concreto di agire, con l'autonomia dell'azione, con la teoria del giudicato, etc. etc.; se penso che mentre studiavo e mi insegnavano queste cose assicurandomi che erano la realtà, c'era gente che si predispondeva ad andare sulla luna; mi vien quasi fatto di dire, sebbene sia grave, che non si paga mai un prezzo abbastanza alto per la propria liberazione». (Satta 2004: 152)

Gli esempi potrebbero continuare. Perché fu proprio in quell'«epoca di cataclismi», come Calamandrei la definiva, che si palesò la disarmante verità dell'esposizione del diritto alla confusione turbolenta della vita; e fu proprio in quel tornante storico che i giuristi più inquieti avvertirono il bisogno di aprirsi a registri più ampi, come quello letterario. La portata destrutturante che la riflessione di quel periodo sul rapporto fra diritto e vita generava risetto alle categorie giuridiche incalzava sguardi e linguaggi più articolati, capaci di immergersi nella concretezza del reale senza mediazioni né astrazioni; e la letteratura fu spesso altro modo per dire il giuridico, per riflettere sull'uomo e sull'esperienza del vivere¹.

Ciò che in quella fase storica cominciava a prendere forma, attraverso la critica del formalismo giuridico, era il tentativo di riportare dentro a un diritto abitabile le tessere multiformi dell'esistenza. E tuttavia si trattava non soltanto di riconnettere l'esperienza al diritto quale elemento imprescindibile della riflessione giuridica, ma anche di riconnettere le biografie individuali alla biografia collettiva e le storie alla Storia: si trattava di invertire la relazione fra l'individuo e i fatti che si oppongono al diritto, riaffermando che l'individuo è «veicolo determinante del fatto giuridico e costituzionalmente rilevante» (Cortese 2022: 102).

La feroce denuncia di distacco dalla vita che Capograssi rivolse tanto alla filosofia quanto al diritto fu quella di essere colpevoli di non guardare all'uomo nella sua continua opera di produzione della propria storia.

«C'è tutto uno sforzo nel soggetto, pieno di incertezza ma pieno di continuità, per arrivare a veder chiaro, per arrivare a realizzare il suo destino e questo sforzo ricco di affermazioni e ricco di dubbi, ricco di speranze e ricco di scoraggiamenti, è l'esperienza. (...) L'esperienza giuridica è il dramma di questo volere, che anche non volendo è riportato al suo vero destino» (Capograssi 1930: 7 e 1953: 33).

Ebbene, il concetto di esperienza giuridica, così poco amato dal positivismo giuridico tradizionale e anche da molta parte della riflessione giuridica attuale, appare ancora oggi straordinario per la persistente vitalità che manifesta di fronte alle rinnovate

¹ Si pensi ai romanzi di Satta, agli scritti letterari e autobiografici di Calamandrei, ai Diari di Jemolo e Betti. Per approfondimenti e altri riferimenti, sia consentito rinviare a Valastro 2020 e 2022.

e disperate pressioni dell'esistenza. Una vitalità scalpitante, vorrei dire, che chiede di essere liberata proprio attraverso il recupero della capacità di ascolto dell'esperienza da parte del diritto.

Riccardo Orestano, argomentando sui fatti costitutivi dell'esperienza giuridica, attingerà in modo ancor più diretto del suo maestro Capograssi al tumulto della vita e alle emozioni che la innervano. Nel ribadire che il mondo dei comportamenti umani e il mondo delle norme non sono «mondi distinti e in certa guisa rotanti in orbite diverse, ma all'opposto componenti di un unico e più vasto mondo», il mondo del giuridico, egli ricorda che questo mondo è tutt'uno con la storia in quanto costituito da *fatti umani*:

«serie indefinite di fatti, aperte al fluire incessante della vita, con quanto essa ha di razionale e di irrazionale, di continuo e di discontinuo, di ragionevole e di contraddittorio, con tutte le sue idealità e i suoi egoismi, con tutti i suoi slanci di amore e di dedizione che possono toccare il sublime e con le sue vampate di odi roventi che possono spingere a fanatismi di ogni più estrema crudeltà e spietatezza, con tutte le sue bellezze e le sue brutture, con tutte le sue speranze e le sue tensioni, con tutte le sue continue lotte, con tutte le sue ferite, con tutte le sue piaghe. Insomma, la vita». (Orestano 1980: 1193).

Il rimando della mente corre istintivo alle bellezze e alle brutture di questo tornante storico, alle nuove forme di relazionamento solidaristico e ai rigurgiti di intolleranza.

Ma Orestano dice qualcosa di più, si spinge più in là: mette esplicitamente in connessione esperienza giuridica e narrazione autobiografica.

A un anno di distanza dalla sua ultima lezione universitaria, egli sente il bisogno di ripercorrere le tappe della lunga riflessione sull'esperienza giuridica in chiave autobiografica: il rifiuto tenace del dommatismo e del razionalismo giuridico, cifra costante della sua impostazione, lo portava a non accettare la diffusa tendenza della *scientia iuris* a limitarsi all'elaborazione delle nozioni ponendosi di fronte e fuori del proprio oggetto di indagine.

«Non è dunque per artificio retorico e meno ancora per un gioco di parole (...) se muoverò deliberatamente dalla 'mia esperienza' di "esperienza giuridica" (o meglio, come si chiarirà in seguito, delle "esperienze giuridiche") e parlerò soprattutto di essa» (Orestano 1980: 1175).

A chi predicava di bandire dagli scritti -per umiltà- l'impiego della prima persona, giudicato effetto di vanità e autocompiacimento, egli opponeva un'aperta e provocatoria difesa della narrazione autobiografica che colpisce insieme gli scienziati del diritto e il mito della certezza del diritto:

«parlare in terza persona sovente attribuisce sapore di assolutezza e di generalità ad ogni proprio pensiero, opinione e sentimento. Peggio nel *nos* maiestatico. Ma è poi vero che esistano opere di pensiero tutte e soltanto 'obiettive' e 'impersonali' e non invece sono tutte -pur alla terza persona- 'autobiografiche'?». Dunque -egli prosegue- soltanto «in questa prospettiva posso tentare di raccontare come io abbia incontrato questa idea, come io l'abbia vissuta, come essa sia vissuta in me, -e perché no?- come da un certo momento della mia vita io abbia vissuto anche per questa idea e in virtù di questa idea. Il tutto in un certo groviglio di vicende e di trame narrative». (Ivi 1176)

Comincia così un racconto di grande bellezza che prende le mosse "dall'incontro".

«Fatto è che -mentre l’“esperienza” l’avevo di casa²- con “esperienza giuridica” mi sono incontrato la prima volta sul treno Ancona-Foligno-Roma, un qualche sabato sera del 1935-1937. Era il treno dove Giuseppe Capograssi, allora docente a Macerata, ed io verdissimo incaricato a Camerino ci si ritrovava in quegli anni, sulla via del comune ritorno a Roma...» (Ivi 1176-1177)

Questo racconto prosegue disegnando un grande affresco, un vero attraversamento d’epoca in cui le storie individuali si mescolano con quelle della Storia collettiva (come la guerra e la deportazione). La riflessione sul rapporto tra il diritto e i “fatti umani” si estende a interrogare senza sconti l’esperienza giudica dell’uomo di diritto, come in un gioco di specchi in cui ciascuno riflette un pezzo di realtà e in cui non sono ammesse zone franche: di certo non è ammessa la gratificante sicurezza del dommatismo, la quale ha offerto ai giuristi l’illusorio possesso di verità che si risolvono sovente in mera tautologia. Al contrario trovano spazio la “crisi esistenziale” dei tanti come lui travolti dagli anni duri e aspri della guerra; e la crisi dell’uomo che si ritrova fra due sirene, il diritto e la storia, apparentemente divergenti e come tali inappaganti. Né la storiografia giuridica, «Cenerentola ... pressochè ignorata o disdegnata dai grandi ‘storiologi’ (che vi persistono) e dai grandi ‘giuristi’ (i migliori hanno finito per cambiare)», sembrava in grado di appagare chi,

«volendo essere ‘giurista’, aspirasse -chissà perché- a ricercare il ‘giuridico’ anche nella ‘storia’ e la ‘storia’ anche nel ‘giuridico’. Non si trattava più e soltanto di risolvere la ‘mia crisi del diritto romano’, ma di cercare una via che desse un significato nuovo non soltanto all’operare del romanista (di cui nessuno sembrava sentire bisogno) e più generalmente dello ‘storico del diritto’ (di cui pochi si interessavano), ma del ‘giurista’. E diciamolo pure, di un uomo -uno dei tanti- che sebbene alieno da attività politiche volesse vivere con il massimo impegno il suo tempo e non sottrarsi alle sue responsabilità, appunto di uomo, nel contrasto delle sollecitazioni che d’ogni dove lo bombardavano». (Ivi 1185-1186)

Tra le vie possibili, quella di Riccardo Orestano «si chiamò ‘esperienza giuridica’». Egli racconta le letture, le esplorazioni e le ricerche che alla fine degli anni ’40 lo portarono a riconoscere e seguire questa «figura», e la possibilità che essa potesse ridare senso e ragione al suo operare di uomo, di giurista e di storico.

«Mi accorsi, dunque, di essere innamorato di ‘esperienza giuridica’. Da quando, non so. Già da prima? Può essere. O come di persona conosciuta da tempo e che d’un tratto si comincia a ‘guardare’, a ‘vedere’, a ‘sentire’ sotto diversa luce, con animo diverso? Posso solo accennare al ‘come’ e forse al ‘perché’». (Ivi 1188)³

Quando la lettura di questo saggio giunge al termine si ha la sensazione di non ricordare più se si è letta una lucidissima e rigorosa analisi giuridica o piuttosto un’appassionante storia d’amore. Protagonisti non sono soltanto la persona e la sua storia bensì anche, sullo sfondo, la vita e il diritto; e rimangono nella mente e nel cuore a lungo⁴.

² Si riferisce agli studi sull’esperienza condotti dal padre, il filosofo Francesco Orestano.

³ Corsivo mio.

⁴ Francesco Cerrone (2016: 974) ha definito quelle «di Orestano sulla figura di Capograssi pagine meravigliose che chi non ha letto sarebbe bene che subito corresse a leggere...».

Perché è il racconto di un diritto che può farsi “dimora” abitabile solo laddove accetti di ricongiungersi con l’esperienza, e con la sua ineliminabile, umana storicità.

Orestano suggerisce insomma che, rispetto a questo ricongiungersi, il registro autobiografico non è soltanto valore aggiunto della riflessione giuridica, perché fonte di prospettive e chiavi di lettura ulteriori della realtà; ma è anche, in certo senso, strumento obbligato se ciò di cui si vuol ragionare (anche giuridicamente) ha a che fare con l’esperienza del vivere. La sua riflessione diviene, allora, anche una combinazione rara di coerenza e lungimiranza, in cui oggetto e metodo dell’indagine (l’esperienza) mirabilmente si fondono, e la narrazione autobiografica assurge a strumento di una riflessione giuridica più esigente.

2. L’apporto della letteratura autobiografica alla riflessione giuridica

Dai tempi in cui Piero Calamandrei suggeriva l’utilità di offrire raccolte di pagine letterarie agli studenti di giurisprudenza, per mostrare il fenomeno giuridico «vivo ed operante nella realtà delle vicende umane in mezzo alle quali esso si svolge» (Calamandrei 1924), l’apertura al rapporto fra diritto e letteratura si è certamente accresciuta, come dimostrano gli studi su Law and Literature ma anche quelli – in senso ancor più ampio – su Law and Humanities.

Meno diffusa sembra essere la consapevolezza del rapporto esistente fra il diritto e un particolare ambito della letteratura, quella autobiografica: un tipo di narrazione del quale è stato a lungo trascurato (se non apertamente negato) il rapporto con la riflessione giuridica, e che invece appare a questa legato da un nesso naturale, strettissimo ed anzi fisiologico. Si può anzi ben dire che proprio nella capacità di aprirsi al racconto dei vissuti stia oggi una delle principali *chances* di recupero di credibilità della riflessione giuridica.

Ciò per tre ragioni.

a) In primo luogo, perché la narrazione autobiografica parla il linguaggio dell’effettività.

Lo ha espresso bene Gramsci nei *Quaderni dal carcere*, nel paragrafo intitolato *Giustificazione delle autobiografie*: il racconto autobiografico può essere più efficace del politico o della costruzione teorica

«in quanto mostra la vita in atto e non solo come dovrebbe essere secondo le leggi scritte o i principi morali dominanti ... L’autobiografia sostituisce quindi il “saggio politico” o “filosofico”: descrive in atto ciò che altrimenti si deduce logicamente» (Gramsci 1975: 1718).

La narrazione autobiografica è espressione di un sapere esperienziale che parla il «linguaggio dell’effettività», cioè una forma di «linguaggio-azione» che produce nuove connessioni tra i fatti del reale⁵.

La letteratura che attinge ai vissuti è quella che cammina più aderente all’esperienza concreta, che si lascia intridere senza filtri dai fatti del vivere, che parla dell’esistenza, delle sue domande, dei suoi inciampi, dei suoi bisogni, dei suoi valori non barattabili. Essa è veicolo di fuoriuscita dall’ombra e dal silenzio della moltitudine dei fattori costitutivi della dimensione giuridica, assai più ampia rispetto a quelli cristallizzati nelle formulazioni

⁵ Sul linguaggio dell’effettività si veda in particolare il pensiero di Bion 2009.

normative: se è vero che il diritto è un fenomeno sociale, altrettanto evidente è il ruolo rivestito dai vissuti nella strutturazione della società (Roselli 2022).

I peculiari angoli visuali aperti dal racconto dei vissuti sollecitano ad assottigliare e rendere più porosi

«i confini e le chiusure operative del sistema giuridico: perché il diritto possa essere il più inclusivo possibile di tanti racconti che restano fuori dal suo territorio e reclamano voce, e allo stesso tempo maturi per se stesso la capacità di comprendere l'incoerenza e l'equivocità che recepisce continuamente dall'esterno in modo spesso inavvertito» (Mittica 2006: 165).

«Il diritto è carne e non metallo» (Carbonnier 1997: 79). E le interiorità individuali non sono zone impermeabili destinate a vivere in un mondo di non-diritto, bensì voci di un'esperienza corale che spinge costantemente il diritto a fare i conti con la propria natura e la propria missione.

Questo motivo appare ben presente nei molti scritti autobiografici (e non solo) dei giuristi che più tenacemente si sono opposti alla autoreferenzialità e astrattezza del diritto, utilizzando il territorio della narrazione di sé non come veggio *a latere* bensì come vero e proprio strumento di ampliamento e verifica della riflessione giuridica.

Nel ripercorrere gli inizi della propria collaborazione universitaria, in uno scritto autobiografico di alcuni anni fa Paolo Grossi ricorda l'insegnamento impartito ai giovani assistenti da Guido Astuti, storico del diritto italiano:

«personaggio dai molti talenti e assai versatile, era dotato di intelligenza e cultura (...), ma era un inguaribile positivista arrivando a ridurre il compito del docente universitario, arduo perché formativo di coscienze intellettuali, a puramente informativo, a una comunicazione di notizie oggettivamente corrette. Ricordo con assoluta precisione il sentimento di disagio quando lessi la “avvertenza” prefazionale di Astuti, dove egli conclamava con orgoglio i propri canoni didattici e in cuor mio la respinsi nettamente per quel suo contenuto di falsa correttezza metodologica che si sostanzialmente in una duplice elusione, sia sul piano culturale che su quello etico». (Grossi 2008: 18-19)

E la vocazione del giurista? – si chiede Grossi, che non a caso utilizzava il termine più evocativo di «ricercatore». E il rispetto delle sue predilezioni culturali?

«Ovviamente non seguì il piano del mio patrono e cominciai a disegnarli in piena autonomia quel cammino che avvertivo congeniale alle mie forze e dove probabilmente avrei potuto dare il meglio di me». (Ivi: 19)

Non solo i dati biografici dell'autore di un testo giuridico sono stati a lungo considerati elemento estraneo e doverosamente ininfluenza; l'apertura all'esperienza dei vissuti è stata relegata nel territorio negletto degli elementi destinati a inquinare l'oggettività e scientificità della riflessione giuridica. Nella letteratura autobiografica il diritto e la vita sono invece costretti a dialogare; e gli interrogativi che emergono in questo dialogo si rivelano costantemente intrisi delle questioni più delicate che si agitano nella riflessione giuridica.

Nella propria autobiografia, *Sottopelle*, Pietro Barcellona assume le emozioni e vicende esistenziali quale strumento prioritario di indagine e rilettura tanto della propria vita quanto delle più pressanti questioni giuridiche e politiche del suo tempo. La

provocazione che egli lancia al mondo giuridico sin dalle prime pagine è tagliente e struggente allo stesso tempo.

«La notte, prima di addormentarmi, il film della mia fantasia metteva a fuoco, in primo piano, la figlia del massaro, Concettina, che cavalcava una capra scappata dal recinto, come una giovane amazzone all'assalto dell'Olimpo. La cavalcata con le mani strette sulle corna della capra e con i capelli sciolti al vento è stato, per la mia infanzia, il simbolo della femminilità. Chi crederà mai che la scena della ragazza che doma una capra fuggitiva sia stata un motivo della mia critica all'astrazione giuridica? Come si può trovare una scrittura che unisca, allo stesso tempo, la maestosità della legge e il sussulto del cuore? Perché questa immagine è rimasta, per me, il simbolo di un altro modo di vivere? Perché il luogo dove questa scena si è formata, rompeva i canoni della normalità spazio-temporale (...). Era la vita che irrompeva nel quotidiano abituale». (Barcellona 2014: 26)

Ancora, in uno scritto recente Paolo Cendon intreccia registro biografico e narrazione autobiografica per raccontare storie di disagio esistenziale, attraverso le quali interrogarsi sulla tenuta degli istituti giuridici sulla debolezza e l'attendibilità delle loro promesse emancipanti.

«Dei “matti” non ho mai avuto paura seriamente, nemmeno da piccolo. Persone abbandonate a se stesse, questa l'idea che di loro mi ero fatta -intorno ai dieci anni, dopo i primi incontri occasionali; a Venezia, nell'isola di San Servolo, sulle scale di casa mia anche.

Mio padre dirigeva allora l'Economato della Provincia, a Ca' Corner, sul Canal Grande: tra i suoi compiti quello di approvvigionare gli istituti che dipendevano dall'Ente locale, a cominciare dai manicomi. Verso Pasqua, papà era sempre invitato, qualche volta mi portava con sé. (...)

Durante l'adolescenza, più tardi al liceo, fra i sestieri di San Marco e Dorsoduro, avrei conosciuto voci più diffuse, poco ospedaliere, dell'umana fragilità; quelle mie personali, di ragazzino, quelle esterne dell'ambiente lagunare. (...)

Nel mondo della sofferenza mi sarei di nuovo imbattuto qualche tempo dopo. Avevo da poco ottenuto la cattedra universitaria, di diritto privato: il che significava libertà di studiare, per il resto dell'esistenza, gli argomenti che davvero mi piacevano; nei modi che potevo prediligere.

La “follia” era uno di questi, per fedeltà ai ricordi, per capire chi ero io» (Cendon 2018: 9-12).

Nelle storie che seguono, Cendon affronta il tema della fragilità esistenziale con riferimento non soltanto alla malattia psichiatrica bensì alle molte sfaccettature del disagio, fino alle debolezze più comuni. E ad essere messe a nudo non sono tanto le vulnerabilità individuali -che si fanno piuttosto mezzo per dire- quanto le miopie e incongruenze di risposte politiche e giuridiche inadeguate o sorde. Attraverso le storie raccontate, Cendon mette alla prova in particolare il sistema civilistico, chiedendosi se i modelli classici della debolezza e della devianza riescano ad essere «attenti alla quotidianità delle persone, alle loro relazioni con il prossimo», alla molteplicità delle categorie di svantaggiati:

«detenuti, fuoriusciti del terzo mondo, senz'atetto, adolescenti sfortunati, morenti, portatori di dipendenze, disabili fisici o sensoriali, anziani della quinta età, analfabeti cronici. Magari gli stessi cittadini forti, colti nei momenti di pausa». (Ivi 18)

Il racconto dei vissuti, tanto più di quelli dei giuristi, è stato a lungo l'oggetto di un grande rimosso, per non inquinare con elementi perturbanti la purezza del ragionamento giuridico. Eppure, nell'apertura all'esperienza che lo sguardo autobiografico consente è anche l'assunzione di una responsabilità: è qui il senso dei «doveri che ognuno ha verso la propria storia e verso sé stesso»; doveri che si traducono per il giurista anche nella necessità di mantenere lo sguardo aperto alla «vita che si srotola e rotola sotto i suoi occhi», di riconoscere la «costante presenza dell'uomo in ogni forma giuridica» e l'«immensa responsabilità (per sé e per gli altri) che l'essere uomo comporta» (Satta 1969: 36). È il dovere del giurista di «non fingersi sordo» quando la storia e la società bussano alla sua porta (Pugliatti 1978: 89).

b) La seconda ragione dell'importanza che la letteratura autobiografica riveste per la riflessione giuridica ha a che fare con la funzione conoscitiva e connettiva che caratterizza per sua natura il racconto dei vissuti: una funzione di cui le vite esposte alla vulnerabilità hanno bisogno, specialmente in tornanti storici ed esistenziali di grande spaesamento, per trovare un riparo dentro al quale condividere orizzonti possibili, identità, risposte ragionevoli.

Il legame profondo tra racconto e domande etiche, e i giudizi di valore che questo legame genera, fanno sì che la comune esperienza condivisa possa divenire fonte *lato sensu* normativa, perché volta sempre, in definitiva, «a stabilire o ristabilire un ordine, nei significati e nelle regole, sebbene nel segno di una condivisione che va continuamente rinsaldata e ripattuita» (Mittica 2010: 18).

La dimensione aperta dalla narrazione dei vissuti non si limita dunque al piano statico del riconoscimento di sé e degli altri ma si dipana diacronicamente nella ricerca di un quadro valoriale condivisibile entro il quale riscrivere costantemente le regole della convivenza. Nel racconto di “sé” e di “noi” il potenziale cognitivo-valoriale dell'esperienza si fa conoscenza e comprensione ai fini della definizione di un ordine simbolico, attivando scelte di valore che hanno a che fare con il significato del proprio stare al mondo⁶.

Nella letteratura biografica e autobiografica sono ravvisabili i tratti di un'etica narrativa che alla logica puramente argomentativa e definitoria sostituisce la dinamica viva della parola-azione, maggiormente in grado di sintonizzarsi con la realtà: una domanda etica che non può non rivolgersi anche al diritto, in termini di recupero della capacità di ascolto della realtà. D'altro canto è innegabile che ogni forma di normatività (etica, giuridica, ecc.), in quanto rivolta all'agire umano, è sempre nutrita di storie e di eventi che hanno a che fare con l'esistenza, che ne costituisce l'ambiente originario e insieme di ricaduta.

La narrazione di queste storie è connaturata non soltanto all'individuo e al suo bisogno di riconoscimento bensì al concetto stesso di comunità⁷, e conduce verso verità impreviste, feconde di aperture conoscitive sulle più diverse problematicità dell'esistere (Demetrio 2013: 373): le stesse problematicità cui sono chiamate a guardare il diritto e le politiche di governo delle vite.

⁶ Come ricorda Duccio Demetrio (1996: 210) «l'autobiografia è l'espressione più elevata della coscienza e della consapevolezza; non soltanto ci riporta al passato, essa abbraccia quanto abbiamo vissuto, stiamo vivendo, vivremo; è sintesi e analisi che aggiunge un altro dominio della mente, tutto speciale, agli altri suoi poteri».

⁷ «I racconti non solo sono prodotti del linguaggio, così notevole per la sua fecondità, che consente di narrare versioni diverse, ma il narrarli diventa ben presto fondamentale per le interazioni sociali» (cfr. Bruner 2002: 35).

In questo senso la narrazione dei vissuti acquista un'intrinseca politicità, perché impone l'apertura di spazi di racconto in cui

«la tragedia dell'essere ritorna alla condivisione. La curiosità per la vita degli altri allarga le frontiere della nostra che impara a includere la diversità. Il passaggio di memorie diventa un gesto politico di ricomposizione in uno spazio pubblico» (Peyrot 2006: 48-49).

Lo spazio aperto da questo tipo di letteratura rivendica «il superamento della distinzione tra ciò che è privato -e personale-, e ciò che è pubblico -e collettivo-, o, quanto meno, la ridefinizione del pubblico per mezzo di un privato *ricosciuto* da una dimensione pubblica che si esige rinnovata».

È in questo spazio pubblico rinnovato e più attento che la letteratura autobiografica può farsi anello di ricongiunzione fra il diritto e l'esperienza; e l'esperienza giuridica può divenire a sua volta territorio privo di steccati sul quale la narrazione biografica e autobiografica possa muoversi in soccorso del diritto per liberarlo dalle gabbie del formalismo, e dai predatori antidemocratici che di questo si alimentano.

c) In terzo luogo, la narrazione autobiografica è per sua natura interrogante; e interrogando se stessi, sovente si interroga il sistema. Le domande sul proprio vivere diventano domande che mettono a nudo il sistema, e con questo la miopia e le contraddizioni delle sue regole e delle sue politiche.

Via via che gli scritti biografici e autobiografici si avvicinano al ventesimo secolo, e poi fino ai giorni nostri, è sempre più agevole intravedere un filo rosso che li accomuna, e che ha a che fare con l'inesausta ricerca di valori di giustizia e di dignità dell'esistenza.

Dal '900 in poi la tradizione coscienzialistica e introspettiva della scrittura autobiografica ha progressivamente ceduto il passo alla dimensione situata e relazionale della persona: si assiste alla «decostruzione critica dell'idea di ego, alla sua mitigazione e riconsegna al sociale» (Demetrio 2013: 373); la persona si imbatte nei grandi temi del vivere, i particolari si allargano in visioni generali e le questioni sociali divengono chiaramente questioni politiche.

Il racconto del vissuto diventa una «forma di attualizzazione dell'esistenza» che si fa a sua volta «orizzonte di verifica»: un «discorso di verità» che non ha a che fare con lo scavo interiore fine a se stesso (Castorina 2013: 177), ma è piuttosto espressione delle domande che le vite costantemente lanciano al diritto in termini di dignità, giustizia, eguaglianza.

La narrazione autobiografica contestualizza gli eventi per ricercarne le radici e costruire anticorpi, dimostrando come i temi dell'esistenza siano fisiologicamente connessi alle vicende del costituzionalismo, in un circolo virtuoso fra i vissuti e i valori della democrazia sociale che restituisce costantemente attualità al racconto costituzionale (v. *infra* par. 4).

3. Tratti comuni e specificità di un genere letterario articolato

Pur non potendomi qui addentrare in un tema che richiederebbe ben altra ampiezza di indagine, un cenno ad alcuni aspetti della letteratura autobiografica può essere utile per avvalorare le riflessioni sul contributo che questo genere letterario può offrire al diritto, ed anzi sul nesso fisiologico che li lega.

La letteratura autobiografica è assai articolata: può assumere molti stili e molte forme (diario, epistolario, autobiografia, dialogo, memoriale, ecc.)⁸; e può intrecciarsi alla letteratura biografica, con la raccolta di storie e la narrazione dei vissuti altrui, in un flusso di registri espressivi condotti dal comune filo dell'esperienza vissuta.

Riguardata nel suo insieme, tuttavia, la letteratura autobiografica mantiene visibilmente un asse centrale: fa riemergere la dimensione spazio-temporale della specificità dell'umano, esprime il bisogno di testimoni duraturi della propria esistenza e di significati da condividere nella comunità di riferimento. Perché è nel riconoscimento reciproco che trova fondamento l'identità; ed è – di contro – nel vuoto di testimoni che si generano l'insicurezza e lo spaesamento da cui traggono forza i sistemi di tipo egemonico e i mortali orizzonti di appartenenza che essi sanno costruire sulla paura. Nella comune esperienza concreta del vivere possono rintracciarsi indicazioni rispetto alle quotidiane sfide dell'agire umano e alla costante – seppur sempre provvisoria – ricerca di soluzioni umanamente soddisfacenti perché ragionevoli e sostenibili; le stesse soluzioni di cui vanno in cerca le politiche di governo delle vite.

Su questo sfondo comune, alcuni tratti distintivi possono peraltro individuarsi.

A) Il primo livello di specificità è di tipo temporale e può individuarsi fra gli scritti della prima parte del '900 (fino agli anni '70) e quelli che arrivano sino ad oggi: tratti a loro volta significativi se riguardati tanto nella prospettiva della riflessione giuridica in sé quanto in quella del costituzionalismo più maturo.

Negli scritti del primo periodo sono particolarmente vivi i temi della coscienza di classe, della lotta politica, del bilancio di vite individuali che si inquadrano in grandi vicende collettive (la guerra, la Resistenza, l'emigrazione, ecc.). Sia che venga in gioco la memoria storica propriamente intesa, come nei testi scritti successivamente (scritture d'esperienza, confessioni, memoriali, autobiografie), sia che venga in gioco la memoria breve del presente appena vissuto e descritto in presa diretta (diari, epistolari, frammenti autografici), tende a porsi in primo piano il senso forte di un riconoscimento e di un'appartenenza a un determinato contesto storico e a una determinata classe sociale; ma anche il confronto con un personale senso di giustizia che si è formato nello specifico contesto sociale in cui si è vissuti e con il quale si deve fare i conti. Un dover scegliere “da che parte stare”, che pone la persona di fronte a interrogativi corali e al bisogno di condividerli o di trasmetterli a chi verrà dopo.

I diari privati e gli epistolari dei tempi di guerra sono testimoni ancora oggi di interrogativi drammatici e persistenti sul senso del potere e della sopraffazione dell'essere umano.

Nelle memorie dei partigiani che hanno preso parte alla Resistenza emerge un altro volto ancora dei valori di giustizia, libertà ed uguaglianza, legato al senso di una cultura e di una coscienza di classe data dai fatti e dalle condizioni del lavoro e di vita.

«Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza.»⁹

⁸ Per una panoramica sull'ampia gamma di espressioni della scrittura autobiografica, v. per tutti Demetrio 2008: 207 ss.

⁹ Così Avanzati (1996: 116), citando un passo del testo di Antonio Labriola, “La concezione materialistica della storia”, letto durante gli anni del confino e avuto in dono dall'editore Laterza grazie all'approssimativa vigilanza cui egli era sottoposto e alla mancanza di censura. Particolarmente interessante, per la riflessione su coscienza politica e coscienza di classe, oltre che sulla disumanità delle condizioni di lavoro nelle miniere

In tutti i casi, soprattutto quelli in cui viene in gioco la memoria storica, la scrittura autobiografica è veicolo di interrogativi e di bilanci che si allungano sul presente, e di questioni esistenziali che diventano politiche perché toccano i punti nevralgici del governo delle vite. «Presentare il passato in un certo modo significa controllare il presente»; significa evitare che il silenzio sulle storie con la *s* minuscola condanni i loro protagonisti ad essere considerati «come numeri, come pedine, come individui anonimi destinati a subire la Storia, a farla per conto di altri, a non poterla raccontare o, tutt'al più, a farsela raccontare da altri» (Avanzati 1996: 278).

Nel secondo arco temporale, dagli anni '80-'90 del secolo scorso ad oggi, emerge per così dire la "memoria presente": temi legati alla crisi di identità di una società sempre più frammentata, alle nuove fragilità indotte da un tipo diverso di crisi economica, all'atomizzazione e straniamento dell'individuo prodotti dalla nuova fase del capitalismo finanziario e competitivo. I grandi scenari della coscienza di classe e della lotta politica in nome di valori unificanti lasciano spazio a storie individuali che si misurano sovente in solitudine con la sostenibilità del vivere. Il disagio non è più solo quello materiale della durezza delle condizioni di lavoro e di vita ma è anche quello esistenziale e identitario legato alle nuove forme di spaesamento e di insicurezza.

Non è un caso che si assista oggi ad un uso crescente del registro autobiografico e della raccolta di storie nei contesti dove più apertamente si manifestano le vulnerabilità legate ai caratteri della società attuale (profughi e migranti, periferie urbane, esposizione alla malattia, disastri ambientali, ecc.). Vi è un nuovo bisogno di mettere in risonanza i vissuti per ricostruire le trame di identità individuali e collettive sfilacciate. In questi casi l'utilizzo delle storie consente di integrare il registro teorico-scientifico, offrendo strumenti per osservare le vite dal di dentro, per raccontarle piuttosto che studiarle, attingendo ad altri linguaggi e ricercando un ascolto diverso; e restituire così, attraverso l'apporto del sapere dell'effettività, un senso più maturo e fecondo alle velleità prescrittive del sapere teorico.

Ad esempio, sul tema del disagio esistenziale delle grandi periferie, Enzo Scandurra in uno scritto dal titolo evocativo *Vite periferiche* costringe l'urbanista ad affacciarsi sulle «storie minime di anime umane che percorrono in tanta solitudine le strade delle grandi città», vite invisibili, «abitanti indistinti e anonimi che pure rendono vive e anzi formano queste città» (Scandurra 2012: 38); e propone pagine di grande significato, anche per i chiarimenti espliciti (non privi di polemica contro l'autoreferenzialità del sapere ufficiale) circa l'assunzione del registro biografico quale vero e proprio *metodo* e le sue ricadute in termini di politiche di governo delle vite.

«Avrei, per descrivere tutto ciò, potuto usare il linguaggio della saggistica, dell'urbanistica (come per tanti anni ho fatto), o della sociologia dei numeri: quanti poveri, quanti ricchi, quante devastazioni di territori, quanti giovani abbandonati all'incertezza del futuro, quanta cementificazione di campagne, quante auto parcheggiate definitivamente ai bordi delle strade, a fronte della lista dei doni promessi e mai mantenuti dalla modernità. (...) Ho avvertito che il compito sarebbe stato quasi impossibile o, probabilmente, inutile. Cifre, numeri e descrizioni non rendono giustizia della intensità e complessità del dolore e della devastazione che ci portiamo dentro e che noi stessi allontaniamo dal nostro orizzonte quotidiano, forse

– specie durante il fascismo –, è lo scritto di Capecchi, *Autobiografia di un operaio comunista (1913-1967)*, (Capecchi 1997).

per proteggerci, forse perché ci rendiamo conto della nostra impotenza, forse perché ormai rassegnati.

(...) Per descrivere quanto sta accadendo non potevo che osservare la vita quotidiana, il mondo degli affetti e delle cose care, dell'agonia dei luoghi, della città, attraversare i territori devastati dalla vittoria del pensiero neoliberista e provare a raccontare tutto questo; una storia drammatica affollata di morti e di mostri, che non è detto, in questo caso, che sia a lieto fine. Durante il viaggio mi ha sorpreso la tenacia delle forme di vita umana che resistono, che si organizzano e che non vogliono riproporre semplicemente un altro modello di sviluppo, anzi neppure lo pensano» (Ivi: 40-43).

Un altro grande capitolo è di certo quello della malattia, quale vicenda che, tradizionalmente relegata nella dimensione privata dell'individuo, si pone oggi sempre più spesso come questione anche politica; e ciò su un duplice piano, quello delle cause e quello del suo "governo".

Pietro Barcellona, negli anni della sua convivenza con il cancro, così riflette sulla malattia:

«La dimensione propriamente umana della malattia e della sofferenza non ha niente a che vedere con la sua spiegazione scientifica... Se l'individuo contemporaneo è più esposto alla paura di non sapersi dare una ragione per vivere, e spesso a causa di questa esperienza di sofferenza è colpito da malattie che riguardano anche il suo funzionamento fisiologico, è un problema che ha a che vedere anche con il modo di essere della nostra società» (Barcellona 2015: 96).

E in un altro scritto che intreccia narrazione autobiografica e riflessione giuridica, egli racconta il proprio modo di vivere la malattia quale dimensione privata e insieme collettiva, facendo della propria esperienza il veicolo di un ragionamento pubblico (Barcellona 2009).

Il bisogno è, evidentemente, quello di rintracciare una prospettiva diversa e complementare, un sapere esperienziale che consenta di umanizzare e integrare l'approccio inevitabilmente parziale del sapere teorico: un bisogno che altri studiosi vanno progressivamente esprimendo attraverso i loro scritti autobiografici (v. ad esempio quelli di Bigliazzi Geri 1996 e Scandurra 2017 sull'esperienza del cancro, e Marzano 2011 sull'esperienza dell'anoressia).

Ma vi sono anche scritti per così dire "comuni" in cui l'impatto politico degli interrogativi posti è forse ancor più esplicito ed efficace. Vale la pena di ricordare, fra i moltissimi, *La cura* di Salvatore Iaconesi e Oriana Persico, ove si prende di petto il tema ambiguo della dimensione "pubblica" e istituzionale della malattia, dell'accessibilità e del regime dei dati sanitari, dei protocolli di individuazione dei tipi di intervento e di cura.

Gli esempi dei temi emergenti potrebbero continuare.

B) Il secondo livello di specificità ha a che fare con la distinzione fra gli scritti autobiografici di giuristi e quelli che ho appena definite comuni. Si tratta di una distinzione, va precisato, del tutto arbitraria e ovviamente irrilevante nella prospettiva del valore letterario dell'opera autobiografica in sé; tuttavia essa acquista un certo interesse nella prospettiva circoscritta di queste riflessioni sul rapporto fra diritto e letteratura, per il doppio registro che assume il racconto di vita quando questo è utilizzato dal giurista in prima persona.

Tracciando una linea di confine tutt'altro che lineare, si può dire che gli scritti comuni interrogano il sistema "dal di fuori", cioè nella prospettiva di esperienze concrete

che diventano terreno di verifica implicita delle promesse democratiche sulla sostenibilità e dignità dell'esistenza; negli altri scritti, invece, la persona si sdoppia e interroga il giurista, e il sistema giuridico viene interrogato "dal di dentro", ricercando nell'uso dello strumento autobiografico un modo diverso di rappresentazione della realtà, spesso in polemica col dogmatismo tradizionale. Ne emergono riflessioni molto interessanti sul ruolo del diritto nel governo delle vite, sul ruolo del giurista e il suo rapporto col potere, sulla stessa concezione del diritto.

Quando l'autobiografia dei giuristi non è autocelebrativa il diritto interroga se stesso e si incarna nelle trame dell'esperienza, perché la vita ne smaschera i tranquillizzanti automatismi.

Il tema della crisi, nella prospettiva che guarda in particolare alla crisi del diritto come riflesso di una dimensione strutturale dell'individuo e delle sue proiezioni sociali e politiche, è particolarmente presente in molte autobiografie di giuristi.

Ancora Pietro Barcellona, ad esempio, afferma che «per uscire dalla crisi bisogna avere il coraggio di *investire* affettivamente sulla condizione umana» (Barcellona 2011a: 50): un'affermazione dal duplice risvolto, umano e politico, che egli non ha esitato a mettere in atto nei molteplici versanti delle sue riflessioni. Di grande significato le pagine autobiografiche in cui le comprensioni scaturite dalle sedute psicoanalitiche vengono messe al servizio delle riflessioni sull'egemonia economica e sul fallimento del progetto comunista.

«L'esperienza analitica mi ha certamente fatto sentire più libero e i miei studi e la mia attività ne hanno risentito profondamente: per molti versi, ho smesso di essere un giurista e ho cercato di trasformare il mio sguardo sul mondo, avviando un percorso di ricerca sullo stato sociale, al Centro per la riforma dello Stato, creatosi intorno a Pietro Ingrao, insieme a un gruppo di lavoro che perseguiva lo sforzo collettivo di pensare insieme per comprendere i processi in atto. In quegli anni, Pietro Ingrao mi invogliò a riflettere sulla crisi del comunismo a partire dalle sue possibili spiegazioni "non economiche", insieme a Romano Ledda, studioso di politica estera. Così, mi trovai a confronto con le categorie psicoanalitiche messe in campo dalle scuole di psicologia sociale dell'est mitteleuropeo, che cercavano di affrontare diversamente i temi sociali, in un contesto che aveva perduto i riferimenti extraeconomici. La crisi era evidente ma non si poteva affrontare soltanto evidenziando "errori" e avanzando "correzioni"; ciò che appariva come una degenerazione era sintomo della rappresentazione della realtà, sia nel pensiero che nelle forme di società. Ritrovai, allora, la mia esperienza psicoanalitica: ripercorrere la "storia" come esperienza, in cui l'irrazionale non è irrazionale, ma è espressione di un'altra logica, che è una logica diversa ma non è una non-logica. Nei "sotterranei" più reconditi degli esseri umani ci sono, infatti, molte più cose di quante non riesca a vederne la ragione illuministica» (Barcellona 2010: 69).

Utilizzando l'argomento psicologico del «disarmo» elaborato da Bion, Barcellona traspone l'esperienza della psicanalisi nella dimensione sociale, in una traiettoria che attinge argomenti dal proprio vissuto e si fa teorizzazione di un nuovo modo di guardare alla rilevanza delle relazioni, quale fondamento di «nuclei di resistenza» e di esperienze di collaborazione e solidarietà¹⁰.

Altrettanto illuminanti sono, ad esempio, le riflessioni sul mondo accademico e sulle sue contraddizioni feroci, quando affidate alla penna senza filtri del vissuto

¹⁰ Questa riflessione è stata sviluppata soprattutto in Barcellona 2011a.

autobiografico: si pensi, ad esempio, agli scritti di Valeria Mazzarelli e di Lina Bigliazzi Geri, che seppur con toni diversi (amaro e doloroso la prima, sarcastico e caricaturale la seconda), ripercorrono uno spaccato della storia di quel mondo, delle sue dinamiche di potere, dei suoi diritti e dei suoi soprusi, delle sue opportunità e delle sue ambiguità. Racconti autentici dei risvolti concreti di un pezzo importante dell'ordinamento giuridico, che nel metterne in luce l'effettività lanciano messaggi che bussano intatti alle porte dell'oggi, in gran parte ancora in attesa di essere ascoltati.

4. Tornare all'esperienza giuridica: il senso costituzionale (e resistenziale) della letteratura autobiografica

Occorre «guardare il diritto dal di sotto in su», diceva Capograssi.

Ebbene, quando la narrazione autobiografica è accolta nella riflessione giuridica, essa consente proprio questo: uno sguardo senza mediazioni che, destrutturando le impalcature delle concettualizzazioni astratte, restituisce il diritto al suo proprio luogo, al servizio della persona e del mestiere di vivere.

Nel racconto dei vissuti è un filo di tessitura che obbliga la riflessione giuridica a mantenersi ancorata alla vita e al senso del limite; e impedisce al diritto di tradire il proprio essere autentico, cioè «esperienza giuridica».

Jemolo, nella sua autobiografia *Anni di prova*, riflettendo dolorosamente sulle ragioni di quella che considera la fine dell'«era della grande libertà», afferma che

«forse le strutture democratiche si sono guastate per non avere avuto il senso del limite, per avere scambiato per precetti giusnaturalistici quelle che erano regole pratiche di condotta (...) forse è la civiltà del benessere che impone l'autorità di chi opera le scelte, e certamente essa rende necessario il sacrificio dei beni immateriali (mai è stato così unanime il consenso su ciò, che il danaro *non olet*). Il senso del limite: la molla troppo tesa perde per sempre la sua elasticità» (Jemolo 1991: 252-253).

Il fatto è che esiste uno iato profondo fra il limite nella dimensione giuridica e il limite nella dimensione dell'esistenza: quando il concetto e la costruzione del primo pretendono di muoversi in modo disgiunto dalla fattualità e ineluttabilità del secondo, il diritto diventa violenza.

Le garanzie formali ottenute con la costituzionalizzazione dei limiti, pur necessari per regolare la convivenza, non sono sufficienti a garantirne anche la perdurante ragionevolezza nel loro farsi concreto, nel loro calarsi quotidianamente nelle vicende materiali e mutevoli dell'esistenza.

Le arti in genere, e la letteratura autobiografica in particolare, consentono di vedere le ombre, di svelare le contraddizioni del diritto quando esso si fa menzogna, tradimento, violenza perché mosso da valori altri (Bartoli 2022).

Nel dare voce alla realtà dell'esperienza, la letteratura autobiografica restituisce la sovranità al proprio essere presenza ancor prima che rivendicazione di diritti, interdipendenza e comunità di destino anziché individualismo astratto e atomizzante. Essa consente alla riflessione giuridica più esigente di cercare nel mare delle esigenze ordinamentali insoddisfatte o sopraffatte (Roselli 2022); mentre il tecnicismo giuridico fa scomparire l'uomo situato e riemergere la *silhouette* indistinta del cittadino di illuministica memoria.

Rispetto alla riflessione giuridica, la narrazione autobiografica è allora come il viaggio di Ulisse: un infinito ritornare verso la terra di Esperienza giuridica, attraverso le vicissitudini generate dal passo claudicante dell'umano senso del limite, perennemente sospeso fra riconoscimento e negazione.

In questa terra, il linguaggio di effettività del racconto dei vissuti ricorda alla riflessione giuridica che

«il diritto è storia e vita, che la storia è storia delle vite delle persone e che il diritto sta dentro le vite delle persone, di quelle che lo creano, di quelle che lo interpretano, di quelle che lo invocano, di quelle che lo subiscono» (Filippetta 2018: 5).

Non solo. Pur nella varietà delle sue forme e dei suoi stili, la letteratura autobiografica dà sempre voce, più o meno consapevolmente e più o meno esplicitamente, a domande che hanno a che fare con le alterne vicende della giustizia sociale e con le possibilità concrete di pieno sviluppo della persona.

In questo senso si può ben dire che nell'esperienza dei vissuti è tutta l'eccedenza dinamica del progetto costituzionale di democrazia sociale: quel progetto che Calamandrei solleva definire come una rivoluzione non compiuta ma solo iniziata, un programma da attuare e rinnovare costantemente piuttosto che un progetto realizzato. Un progetto la cui matrice resistenziale era destinata ad essere non soltanto innesco storico bensì anche fattore di orientamento teleologico, volto a generare e costantemente alimentare un diritto "umano", incarnato, ragionevole.

La letteratura autobiografica «mostra in atto» – come diceva Gramsci – ciò che il linguaggio giuridico fa più difficoltà ad esprimere: che la Costituzione è naturalmente compagna delle vite, perché il racconto costituzionale e quello proveniente dai vissuti nascono entrambi dall'esperienza della vulnerabilità e si snodano entrambi attorno alla ricerca di un'esistenza dignitosa.

Per questa ragione «il programma democratico "eccede" sempre le possibilità di realizzazione immediata, perché deve salvaguardare una tensione verso altri e più lontani obiettivi» (Rodotà 1995)¹¹: una tensione costante verso uno svolgimento dinamico, da alimentare grazie a valvole aperte come quelle dell'art. 2 e dell'art. 3, comma 2, che dovevano mantenere salda la connessione fra il diritto e le condizioni materiali dell'esistenza, fra i cittadini e le loro istituzioni, fra le politiche di governo delle vite e il mutare delle vulnerabilità e dei bisogni.

Si è parlato di recente del «senso costituzionale» di certa letteratura, in particolare quella di transizione¹². Ciò mi pare ancor più vero con riferimento alla letteratura autobiografica, poiché la narrazione dei vissuti restituisce alla prospettiva costituzionale della democrazia sociale una riflessione giuridica esigente e teleologicamente orientata che la rende compagna dei valori di dignità e giustizia sociale, quali prendono forma nelle pieghe della realtà.

È qui che le narrazioni delle vite incontrano le vicende del costituzionalismo, e ne alimentano la matrice resistenziale quale postura fisiologicamente contraria a regole e politiche antidemocratiche.

¹¹ Nella sua critica ai rischi di riduzionismo dell'individuo legati alle politiche neoliberali e tecnocratiche, Rodotà parla anche di «permanente eccedenza della persona» (Cfr. Rodotà 2007: 53).

¹² Questa è la prospettiva che caratterizza gli scritti contenuti in Bascherini L., Repetto G. (a cura di) 2022 e in particolare il contributo di di Mastropaolo, *Scrittori e Leviatano: le basi di una nuova cittadinanza nella letteratura italiana* (Ivi: 188 ss).

Tabucchi affermava che il racconto esercita una «funzione di sorveglianza» sul funzionamento della democrazia, poiché «la parola letteraria, che opera in profondo, è sempre altra cosa dal potere e poiché la democrazia, pur essendo una buona organizzazione del potere, non è mai perfetta, ma solo perfettibile»; pertanto è essenziale che esistano osservatori esterni del suo funzionamento (Tabucchi 1999).

Quando la riflessione giuridica si apre alla narrazione biografica e autobiografica essa recupera una tensione resistenziale che si distende ben al di là del contesto storico della lotta partigiana e diventa elemento strutturale: una calligrafia democratica che rimette in gioco criticamente il ruolo del giurista nella lotta per la società pluralista e democratica, che non teme il dialogo del diritto con la vita.

Attraverso l'esperienza giuridica che si fa anche esperienza di sé, la riflessione giuridica può arrivare al cuore del costituzionalismo più esigente, quello che «non riesce ad accontentarsi delle contingenti soluzioni elaborate dalla dogmatica giuridica» (Cervati 2006: 24), di quelle costruzioni che Jemolo definiva «effimere come fuochi artificiali» perché destinate ad essere rapidamente soppiantate da altre, della generazione di studiosi più giovani, all'infinito.

Aprirsi alla letteratura autobiografica può allora rappresentare non soltanto un arricchimento, in termini di chiavi di lettura e rappresentazione della realtà; ma anche un vero e proprio metodo, che dal piano formale dell'esposizione si estende a coinvolgere in profondità il modo stesso del pensare, del comprendere la realtà, di attribuirle significati, di tradurli giuridicamente. Un metodo in cui la grammatica emotiva integra il ragionamento pubblico, facendosi espressione del «sapere della vita che pensa se stessa» (Barcellona 2011a: 76), e tracciando il confine non negoziabile delle istanze etiche e di giustizia insite nei risvolti del vivere.

Quando la riflessione giuridica si apre allo sguardo autobiografico cade la tentazione di «occultare l'indicibile» (Roselli 2019: 190), perché come ricorda Demetrio la postura autobiografica nasce dal bisogno di venire a patti con l'esistenza e ripattuirne i significati; e perché anche il diritto è – a ben vedere – un continuo venire a patti, con esistenze e sentimenti plurali che chiedono di rintracciare regole di convivenza ragionevoli. Quando il diritto dimentica questo, esso non è più stampella al servizio del mestiere di vivere ma si tramuta facilmente in strumento del potere, al servizio di valori altri.

La letteratura autobiografica è il luogo della narrazione della vita. E il diritto è il luogo in cui la narrazione della vita diventa ragionamento pubblico.

Folle pensare che essi non debbano parlarsi. Al contrario, è nel loro dialogo che possono ricomporsi l'ira e la mitezza di cui parlava Bobbio.

In questo territorio la mitezza può tornare ad essere virtù politica, e generare una giuridicità che accompagna le vite nel loro incedere quotidiano, tra fatica e conquiste, bisogni e speranze: la «politica dei piccoli passi» di cui parlava lo stesso Bobbio; o la «filosofia dei passerotti» di Gaetano Salvemini; o, ancora, la «politica del piede di casa» di Federico Caffè¹³.

In questo territorio le biografie individuali si incontrano per divenire biografia collettiva e infine Storia: storia di un Paese e delle vicende della sua democrazia.

¹³ Così egli definiva la prospettiva assunta a base della propria attività di economista: «una programmazione per gli uomini comuni ... tendente, più che a un diverso “modello di sviluppo”, a differenti condizioni di vita civile» (Amoroso 2017: 88).

Riferimenti bibliografici

- Amoroso B., 2017, *Federico Caffè. Le riflessioni della stanza rossa*, Roma: Castelvechi
- Avanzati F., 1996, *Il seme sotto la terra*, Milano: La Pietra
- Barcellona P., 2001, *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Troina (En): Città aperta
- _____, 2003, *La strategia dell'anima*, Troina (En): Città aperta
- _____, 2009, *L'oracolo di Delfi e l'isola delle capire. Le conversazioni greche del Ruolo Terapeutico*, Genova-Milano: Marietti
- _____, 2010, *Elogio del discorso inutile. La parola gratuita*, Dedalo: Bari
- _____, 2011a, *Il sapere affettivo*, Reggio Emilia: Diabasis
- _____, 2011b, *Passaggio d'epoca. L'Italia al tempo della crisi*, Genova: Marietti
- _____, 2014, *Sottopelle*, Roma: Castelvechi
- _____, 2015, *L'anima smarrita*, Torino: Rosenberg & Sellier
- Bartoli R., 2022, *L'arte come ispirazione del limite per il giurista*, relazione al IX Convegno Nazionale ISLL Italian Society for Law and Literature "Le ispirazioni del giurista. Storie, miti, favole, archetipi e altre dimensioni della narratività", Campobasso, 30 giugno e 1° luglio
- Bascherini L., Repetto G. (a cura di), 2022, *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano: FrancoAngeli
- Bigliazzi Geri L., 1996, *Moltiplicazione cancro. Una donna in lotta contro il male del secolo*, Venezia: Marsilio
- Bion W., 2009, *Apprendere dall'esperienza*, Roma: Armando Editore
- Bobbio N., 1994, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano: Linea d'ombra Edizioni
- _____, 1996, *De senectute e altri scritti autobiografici*, Torino: Einaudi
- Bruner J., 2002, *La fabbrica delle storie*, Roma-Bari: Laterza
- Calamandrei P., 1924, *Le Lettere e il processo civile*, in *Rivista di diritto processuale civile*, I
- _____, 2016, *L'Avvocato e il Segretario di Francesco Sansovino (1942)*, Vicenza: Ronzani Editore
- Capecchi M., 1997, *Autobiografia di un operaio comunista (1913-1967)*, Firenze: Centro Editoriale Toscano
- Capograssi G., 1930, *Analisi dell'esperienza comune*, Roma: Athenaeum
- _____, 1940, *Leggendo la "Metodologia" di Carnelutti*, in *Riv. int. fil. dir.*, XX
- _____, 1953, *Introduzione alla vita etica*, Torino: Edizioni di "Filosofia"
- Carbonnier J., 1997, *Flessibile diritto*, Milano: Giuffrè
- Castorina E., 2013, *Pensare e vivere il 'fuori' fuori'. Etopolitica, ontologia e scrittura nella riflessione di Michel Foucault in Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 11
- Cendon P., 2018, *I diritti dei più fragili. Storie per curare i danni esistenziali*, Milano: Rizzoli

- Cerrone F., 2016, *Sull'esperienza giuridica: Capograssi, Orestano, Giuliani*, in *Dir. Pubbl.*, 3
- Cervati A., 2006, *Educazione giuridica e studio della letteratura*, in *Ritorno al diritto. I valori della convivenza*, 4
- Cortese F., 2022, *Dalle transizioni costituzionali alla grande transizione nazionale: una costante e ostinata narrativa*, in Bascherini L., Repetto G. (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano: FrancoAngeli
- Demetrio D., 1996, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano: Raffaello Cortina
- , 2008, *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Milano: Raffaello Cortina
- , 2013, *L'autobiografia come formazione e filosofia di vita. Per gli individui o per le persone?*, in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 11
- Filippetta G., 2018, *Le carte dei giuristi tra esperienza giuridica e vita delle persone*, in *Nomos-leattualitaneldiritto.it*, 2
- Gramsci A., 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Quaderno 14, § (59), Torino: Einaudi
- Grossi P., 2008, *Uno storico del diritto alla ricerca di se stesso*, Bologna: Il Mulino
- Jemolo A.C., 1991, *Anni di prova*, Firenze: Passigli
- Marzano M., 2011, *Volevo essere una farfalla*, Milano: Mondadori
- Mittica M.P., 2006, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano: Giuffrè
- , 2010, *Diritto e costruzione narrativa. La connessione tra diritto e letteratura: spunti per una riflessione*, in *Tigor: Rivista di scienze della comunicazione*, 1.
- Orestano R., 1980, *Della "esperienza giuridica" vista da un giurista*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1173 ss.
- Peyrot B., 2006, *La Cittadinanza Interiore*, Troina (En): Città Aperta
- Pugliatti S., 1978, *Continuo e discontinuo nel diritto*, Milano: Giuffrè
- Rodotà S., 1995, *Costituzione "figlia" della Resistenza*, in www.hyperpolis.it
- , 2006, *La vita e le regole*, Milano: Feltrinelli
- , 2007, *Dal soggetto alla persona*, Napoli: Editoriale Scientifica
- Roselli O., 2019, *Il volto disumano della realtà senza un 'diritto umano'*, in F. Casucci (a cura di), *Il volto umano del diritto*, Napoli: E.S.I.
- , 2022, *Humanities e l'interrogativo di cosa si intenda per diritto. L'orizzonte del giurista oltre la 'parzialità' del diritto positive*, relazione al IX Convegno Nazionale ISLL Italian Society for Law and Literature "Le ispirazioni del giurista. Storie, miti, favole, archetipi e altre dimensioni della narratività", Campobasso, 30 giugno e 1° luglio
- Sacco R., 2015, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna: Il Mulino
- Satta S., 1969, *Pagine autobiografiche di Lodovico Mortara del 25 maggio 1933*, in ID., *Quaderni del diritto e del processo civile*, I, Padova: Cedam, pp. 34ss.

- _____, 2004, *Soliloqui e colloqui di un giurista*, (prima ediz. 1968, Padova: Cedam), Nuoro: Ilisso Edizioni
- Scandurra E., 2012, *Vite periferiche. Solitudine e marginalità in dieci quartieri di Roma*, Roma: Ediesse
- _____, 2017, *Fuori squadra*, Roma: Castelvecchi
- Tabucchi A., 1999, *Il gioco del rovescio tra autore e personaggio*, intervista di Alberto Scarponi, in www.retidededalus.it
- Valastro A., 2020, *Storie di democrazia sociale. La narrazione biografica e autobiografica nella riflessione giuridica*, Firenze: Il Ponte Editore
- _____, 2022, *Diritto e vita negli scritti laterali di Piero Calamandrei*, in *Cosmopolis. Rivista di Filosofia e Teoria politica* (<https://www.cosmopolisonline.it/>), Dossier “Libertà e democrazia nella cultura politico-giuridica italiana”, IXI, 1, 3
- Zagrebelski G., 1992, *Il diritto mite*, Torino: Einaudi

Il processo. La storia. La memoria. Note su «La sentenza» di Giacomo Manzoni (1960)

Francesco Serpico*

Abstract:

[*Trial. History. Memory. Notes on La sentenza by Giacomo Manzoni (1960)*] Traditionally categorized as one of the first examples of musical theatre of the avant-garde post-Weber era in Italy, *La sentenza* by Giacomo Manzoni (1960) represents a characteristic demonstration of the path taken by the Milan composer to explore the thematic traditions of law and justice systems through research and experimental music. The interpretation taken from Foucault's material - the idea of heterotopia seen as "another space" that suspends, neutralizes or inverts the relationship that it depicts - endeavouring to analyze some aspects of the opera's musical dramaturgy by aiming to highlight the complex plot that connects the plurality of individual narratives to the "monopolistic truth" of the law and its foundation. The backdrop of *La sentenza* expressed the common need of an entire generation to leave behind the horrors of the Second World War and attribute an equal meaning to the anxiety of political renewal and democratic participation which began with the new constitutional order.

Key words: Trial narratives – Collective memories – Heterotopia – Constitutional transition

1. Narrazioni e processo

In un saggio apparso in un testo seminale della produzione giusletteraria (Brooks-Gewirtz 1996) Martha Minow, professoressa ad Harvard, attivista per i diritti civili e commissario per i rifugiati in Kosovo, attingeva alla grande tradizione di sapienza ebraica dove, con gusto solo apparentemente paradossale, veniva narrata la storia del rabbino chiamato a dirimere una controversia tra due litiganti. Avvicinato da un uomo il quale gli chiedeva aiuto per una disputa finanziaria, un rabbino dopo aver ascoltato la versione della vicenda narrata dall'uomo dichiarava: «Hai ragione». Pochi minuti dopo si presentava il rivale per esporre il proprio punto di vista. Egli ascoltava a lungo l'altra versione e alla fine sentenziava con voce ferma: «Hai ragione». Allora, la moglie del rabbino che orecchiava dalla cucina, esclamava: «Ma non è possibile che abbiano ragione tutti e due». Il rabbino ci pensava su e chiosava: «E hai ragione anche tu» (Minow 1996: 33-34; Ceserani 2010: 158).

* Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno, Università degli Studi del Molise - francesco.serpico@unimol.it.

Anche senza ricorrere all'autorità di Freud che dedicò all'archetipo narrativo del motto di spirito della cultura ebraica una serie di considerazioni assai note (Freud 2021), appare evidente che, così come si conviene al *witz* della tradizione *yiddish*, dietro all'apparente *nonsense* della storia si celano interrogativi di grande complessità. Cosa c'è di "vero" in ogni storia? Qual è il rapporto tra la verità plurale delle storie individuali e la verità "monopolistica" delle istituzioni? Come "s'incontrano e si scontrano le narrazioni individuali con le narrazioni collettive dei gruppi e delle culture?" (Paolicchi 1994: 3)

Si tratta di domande che conducono a una delle più note omologie tra il diritto e la letteratura. Ai quesiti formulati è possibile rispondere che diritto e letteratura condividono con la scienza la coltivazione di ipotesi sul mondo, ma a differenza del pensiero scientifico le loro ipotesi non devono essere verificabili su un piano astratto, formale, indipendente da un punto di vista (White 2019, 1984; Cover 1983; Bruner 2002).

Al pari del lettore, il giudice nel processo – come il rabbino nella storia narrata da Marta Minow – è sempre chiamato a confrontarsi con una prospettiva specifica ed è impegnato in una costante ricerca di senso e significato (Mittica 2009; Di Donato-Faralli-Mittica-Faria Silvestre-Gaaker-Howe 2021). Occorre trasformare l'intreccio proposto dall'autore in una *fabula* lineare e convincente attraverso spigoli da smussare, contraddizioni da riallineare (Brooks 1996: 17). L'atto di conoscenza, d'interpretazione, prosegue fino a quando, almeno momentaneamente, il quadro appare limpido, la spiegazione soddisfacente nel contesto costruito per la stessa (Paolicchi 1994). Ma un momento dopo la situazione può mutare, il percorso può cambiare direzione lasciando inappagata quella sensazione di certezza appena raggiunta e inducendo l'interprete a cercare una nuova spiegazione (Jedlowski 2000).

In particolare, nel processo vale la considerazione, di per sé ovvia ma assai densa d'implicazioni, che il fatto oggetto di accertamento non entra nel giudizio nella propria materialità (poiché esso si è verificato prima e indipendentemente dal procedimento) bensì sotto forma di narrazioni fornite da differenti punti di vista (quello delle parti, dei testimoni, del giudice). Si tratta di narrazioni che vengono plasmate dai protagonisti attraverso una complessa attività di costruzione della realtà di causa (Di Donato 2008), assimilabile alla modalità con la quale uno scrittore compone la vicenda oggetto di un romanzo (Taruffo 2009). Da questo punto di vista, tuttavia, le narrazioni processuali si distinguono da quelle letterarie per una caratteristica diversa e ulteriore: il loro differente «statuto epistemico». Le narrazioni fornite dalle parti hanno una 'pretesa di verità' ma restano, almeno fino all'emanazione della sentenza, vere e proprie ipotesi allo stesso modo del racconto di un testimone. La stessa narrazione dei fatti di causa compiuta dal giudice nella sentenza «non ha una semplice – più o meno forte – "pretesa di verità" ma è "veritiera" nel senso che il giudice afferma di aver accertato i fatti in quel modo sulla base di prove che – per così dire – verificano l'ipotesi, in quanto giustificano la scelta di 'quella' narrazione, a preferenza di altre narrazioni possibili, come tendenzialmente meglio approssimata alla realtà dei fatti di cui si tratta» (Taruffo 2012: 129).

Come è stato autorevolmente sottolineato, all'interno della "narrazione giuridica" leggibile nell'evento processuale vi è un carattere che può sembrare contraddittorio dettato dalla circostanza – di per sé non smentibile – secondo la quale «il processo per sua natura mira istituzionalmente alla ricerca della verità». Eppure, questa contraddizione si rivela tale solo in apparenza. Per meglio dire, più che una «contraddizione è una tensione», poiché «il processo non è altro, in effetti, che proposizione e controllo di ipotesi empiriche suscettibili di una falsificazione che solidifica il dubbio o di una conferma che dissipa in modo, appunto "più che ragionevole", offrendo al decisore quel tanto di convincimento

che può permettergli di giustificare la sua decisione, la quale non è altro se non un racconto, anch'esso narrato, che può rifletterne altri già uditi nel corso del processo o, rispetto ad essi, innovare decisamente» (Ferrari in Di Donato 2008: 12-13).

A ben vedere è proprio questa tensione irrisolta, presente nell'atto del giudicare, a costituire una delle chiavi di lettura più interessanti de *La Sentenza* (1960) di Giacomo Manzoni e che rende quest'opera una spia delle speranze e delle disillusioni legate all'immaginario del diritto e delle istituzioni dell'Italia del Secondo dopoguerra.

2. Raccontare la giustizia

Legato al clima di profondo rinnovamento della *Neue Musik* dell'esperienza darmstadtiana, Giacomo Manzoni¹ ha affiancato alla sperimentazione sonora un'ampia produzione legata all'approfondimento di problemi teorico-compositivi con la traduzione di *Filosofia della musica moderna* e *Dissonanze* di Theodor Adorno, nonché, tra gli altri, del *Manuale di armonia* e *Analisi e pratica musicale* di Arnold Schönberg. Accanto a essi, la sua nutrita bibliografia testimonia una centralità nel dibattito musicale del nostro Paese al quale egli ha partecipato attraverso un singolare e personale modello di impegno militante. Manzoni «si è mosso fin dall'inizio all'interno dei problemi compositivi di Darmstadt, ma distinguendosi presto per il suo stile in cui la musica, la nuova musica, diventa linguaggio teatrale. [...] Diventa precisamente teatro come forma d'impegno che interviene nelle cose della *polis*, nei problemi della città degli uomini, che investe quindi, proprio in termini d'impegno, il suo stesso materiale musicale, la musica nuova, la sua ricerca, il suo uso» (Pestalozza 2002: 291).

Espressione di questo *engagement* politico-civile è una costante attenzione prestata dal compositore milanese ai temi riguardanti il mondo della giustizia e delle istituzioni². Non rappresenta un caso, infatti, che *La sentenza* segua sul piano cronologico *La legge* (1955), incentrata sulla tragica repressione delle proteste contadine a Melissa, in Calabria, e le *Cinque vicariate* per coro misto e orchestra (1958) su canti popolari siciliani ispirati alle vicende dei condannati nelle carceri palermitane della Vicaria (Albert 2017). La testimonianza è quella di un modello d'impegno «inteso come volontà di trasformazione del mondo», nel quale il ruolo del compositore, «tenendo conto delle vaste implicazioni, ideali, sociali, culturali di oggi, consiste nell'assumere un ruolo propulsivo rispetto al passato, nel non cristallizzarlo ma portarlo avanti, nella certezza che il linguaggio musicale

¹ Nato a Milano nel 1932, dopo la sua formazione Giacomo Manzoni ha avviato un'intensa stagione compositiva, mai disgiunta dalla ricerca teorica e dall'insegnamento prima al conservatorio G.B. Martini di Bologna e in seguito al conservatorio Giuseppe Verdi di Milano. È autore di opere per la scena come *La Legge* (1955); *La sentenza* (1960), *Per Massimiliano Robespierre* (1974), *Atomtod* (1984), *Doktor Faustus. Scene dal romanzo di Thomas Mann* (1988); di decine di composizioni per orchestra e per diverse formazioni da camera e corali; delle musiche per il film *Malina* di Werner Schroeter (1990). Germanista per formazione e apprezzato critico musicale per l'*Unità*, ha contribuito al dibattito musicale a partire dalla fine degli anni Cinquanta con numerosi interventi che spaziano dal piano della divulgazione (Manzoni 1961) allo studio di una delle figure chiave della musica novecentesca come Arnold Schönberg (Id. 1975), alla critica e all'analisi musicale (Id. 1991, 1994a, 1994b, 2007, 2009). Sull'atmosfera compositiva dell'immediato dopoguerra, sul ruolo dei *Ferienkursen für Neue Musik* tenuti a Darmstadt, nonché sul ruolo delle avanguardie musicali, tra i numerosi contributi: Rizzardi 2001; Borio 2003; Iddon 2013.

² Sulla centralità di questi temi nel panorama dell'avanguardia musicale italiana all'indomani del secondo conflitto mondiale (Riberi 2022).

deve e può essere anche il veicolo di contrasti profondi, delle lotte e delle speranze della società» (Manzoni 1994a: 266).

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, questa peculiare declinazione dell'impegno politico significava soprattutto il mito socialista dell'umanità rinnovata che volgeva lo sguardo, dopo i fatti d'Ungheria, all'esempio della Rivoluzione cinese. In effetti sarebbe stata proprio la Cina, che in quegli anni cominciava ad aprirsi verso l'Occidente e ad essere oggetto di analisi in Italia da parte di un intellettuale del calibro di Franco Fortini, ad ispirare una fascinazione che vedeva nella Rivoluzione cinese il più gigantesco esperimento di liberazione del popolo dal bisogno, dalla paura, dal giogo della dominazione coloniale³.

Come aveva scritto lo stesso Fortini in apertura di *Asia Maggiore* – un testo che avrebbe contribuito non poco alla conoscenza delle vicende del Paese di Mezzo nell'Italia del “secondo dopoguerra” – «l'espansione della cultura e della civiltà europea, e la sommaria appropriazione del mondo compiuta dall'Occidente nelle forme della soggezione coloniale, mentre ponevano le basi dell'unità futura, velavano, anziché rivelare, quella profonda disparità e autonomia di sviluppo, negata (contro ogni apparenza) nella visione cosmopolitica, occidentale delle cose». Da questo punto di vista, proseguiva Fortini, sia gli eventi rivoluzionari, sia l'avvento della Cina come *partner* culturale e soggetto storico «ci costringono a rivedere gran parte della nostra eredità, e delle categorie in cui ha trovato sistemazione» (Fortini 1956: 1).

Concepita secondo i dettami della tecnica seriale (Dalhaus-Eggebrecht 1988; Albéra 2001) come atto in due quadri su libretto di Emilio Jona, *La sentenza* prendeva spunto da un fatto di cronaca realmente accaduto durante la guerra cino-giapponese. Nella remota provincia di Wutan Sun-Te e suo marito Li-Scen conducono una vita di stenti e di privazioni quando la loro esistenza è sconvolta da un evento imprevisto. Sulla piazza del loro misero villaggio irrompe un banditore che annuncia agli abitanti che nelle vicinanze si è rifugiato Sen-Kó, *leader* della lotta di liberazione contro l'occupazione nipponica. Il banditore intima allora ai contadini di consegnare il fuggiasco, ammonendo loro di non prestare alcuna assistenza dal momento che «chi gli darà veste o nutrimento / avrà in sorte la morte» [*La sentenza*: 3]. Tornati nella loro capanna, marito e moglie maturano la loro decisione. Sfidando le conseguenze della repressione, Li-Scen e Sun-Te si ripromettono di dare assistenza al partigiano: «avremo coraggio / caceremo dal cuore i terrori di ieri / apriremo la porta / perché forse domani / sarà saziata la fame / e sarà resa giustizia» [ivi: 6].

Poco dopo, mentre Li-Scen è a lavoro nei campi, alla porta della loro abitazione si avvicina un uomo che batte furiosamente alla porta: si tratta di Sen-Kó braccato dai giapponesi. Dopo l'iniziale esitazione, Sun-Te compirà la sua scelta. Messa di fronte a una drammatica alternativa, la donna decide di salvare il partigiano e sacrificare suo marito, che riconosciuto come il ricercato, verrà fucilato senza alcuna pietà da un plotone di esecuzione.

La scena si sposta a guerra conclusa quando, dopo la vittoria cinese, si celebra il processo a carico di Sun-Te. Il giudice invita la donna a esporre le ragioni della sua scelta,

³ Su una delle personalità più complesse e poliedriche (poeta, saggista, animatore letterario e docente universitario) del panorama letterario italiano e della sua vasta produzione che spazia dalla poesia (*Foglio di via* [1946], *Poesia ed errore* [1959]; *Una volta per sempre* [1963]; *Questo muro* [1973]; *Paesaggio con serpente* [1984]; *Composita solvantur* [1994]) alla saggistica (*Dieci inverni* [1957]; *Verifica dei poteri* [1965]), alla critica letteraria: (*I poeti del Novecento*, [1977]): Luperini 1989; Lenzini-Nencini-Rappazzo 2006. Sul rapporto con l'esperienza rivoluzionaria cinese: Santarone 2021.

ma ella non riesce a sciogliere il complesso nodo di sentimenti che agitano la sua coscienza: «Fu tutto e niente / il patto, il dovere, l'amore / un intrico che scioglier non so» (ivi: 13). Dopo le sue parole, in un'atmosfera di spasmodica attesa sottolineata dagli accenti della partitura, il popolo attende l'emissione del verdetto. Di fronte agli interrogativi sollevati – «dobbiamo punire i malvagi pensieri / Dobbiamo condannare per la sua confessione / Ma è giusto punire i malvagi pensieri? / È giusto condannare senza prove?» (ivi: 14) – la giuria prende una decisione del tutto imprevista. Non ci sarà nessuna condanna, ma nemmeno nessuna assoluzione. Solo Sun-Te può conoscere i motivi del suo gesto e sapere se la sua scelta fosse dettata dalla sincera fede nell'ideale rivoluzionario o dall'amore per Sen-Kó.

In sede critica sono stati evidenziati i tratti più marcati che legano quest'opera di Giacomo Manzoni al teatro brechtiano, ad esempio il finale aperto, l'assenza di qualsiasi commento soggettivo alla vicenda, la ricerca di una forma espressiva destinata in primo luogo a far riflettere lo spettatore (Girardi 1996). Ma più in profondità, *La sentenza* spingeva ancora più a fondo la lezione di Brecht per dimostrare il carattere paradossale proprio dell'atto stesso del giudicare e di stabilire attraverso il processo una verità collettivamente condivisa.

3. Eterotopia- eterocronia-isonomia

È opportuno guardare più da vicino la scelta compositiva presente nell'opera di Manzoni perché permette di leggerne i risvolti sul piano giuridico, imponendo all'operatore del diritto di confrontarsi con una immagine del giudizio che finisce per pensare lo spazio del processo come una vera e propria eterotopia.

Il termine, coniato originariamente in ambito medico, è stato rielaborato e poi confluito nella *boîte à outils* fornita da Michel Foucault⁴ per indicare quei luoghi reali, riscontrabili in ogni cultura di ogni tempo, strutturati come spazi definiti, ma «assolutamente differenti» da tutti gli altri spazi sociali, dove questi ultimi vengono al contempo rappresentati, contestati, rovesciati (Foucault 2006: 11). La funzione di questi spazi speciali, vere e proprie «utopie situate» in relazione a tutti gli altri spazi, è quella di «compensarli, neutralizzarli o purificarli» (ivi: 11). Ogni società ha creato le sue eterotopie e ne ha modificate o cancellate di precedenti. Quello che le accomuna è la «giustapposizione in un luogo reale di elementi apparentemente incompatibili» (ivi: 18), l'essere connessi a un'esperienza del tempo altra, a un'eterocronia. Così, nei cimiteri si cerca di rendere eterni i mortali, mentre nei musei e nelle biblioteche si ambisce ad accumulare la cultura per far sì che essa sia fruibile in ogni tempo [ivi: 20].

Anche se l'intellettuale francese nella conferenza radiofonica dove dettava i principi della «eterotopologia», non menziona espressamente il tribunale, è tuttavia possibile

⁴ Il termine «eterotopia» compare nel ricchissimo lemmario foucaultiano a partire da una conferenza tenuta dal filosofo di Poitiers su *France Culture*, il 7 dicembre 1966, in un programma condotto da Robert Vallette dedicato all'Utopia e alla letteratura. (Foucault 2006). Foucault sarebbe successivamente ritornato sul tema in una successiva versione della conferenza dal titolo *Des espaces autres*, tenuta nel 1967 presso il *Centre d'études architecturales*, che sarebbe stata poi pubblicata a distanza di più di tre lustri in *Architecture, Mouvement, Continuité* nell'ottobre del 1984 (Foucault 2002). Sui rapporti relativi alla complessa istanza di storicizzazione delle consuete categorie dello spazio e del tempo nella riflessione foucaultiana, tra i numerosi contributi: Pasquino 1986; Dreyfus-Rabinow 1989; Revel 2003; Natoli 2005; Veyne 2010; Sabot 2012.

sottolinearne il carattere di contro-spazio sulla base del complesso rapporto che il processo insatura con la dimensione temporale dell'esperienza. Da questo punto di vista, infatti, il processo pensato per (ri)costruire un evento avvenuto prima e al di fuori del suo svolgimento ambisce «all'idea di fermare in qualche modo il tempo, o piuttosto di farlo depositare all'infinito in uno spazio privilegiato [...] come se questo spazio potesse essere definitivamente fuori dal tempo» [ivi: 20-21].

Come è stato efficacemente messo in risalto: «Così come lo spazio giudiziario fonda un luogo che in opposizione al disordine sociale incarna un ordine assoluto, il tempo del processo interrompe il lineare scorrimento di quello quotidiano, vi si insinua a mo' di azione temporanea destinata a compensare attraverso l'ordine e la regolarità, le lacune del tempo profano» (Garapon 2007: 35). A ben vedere è la stessa ritualità del giudizio a segnare lo spazio del processo nel quale si determina il fluire «di un tempo non lineare straordinario che riconduce alla creazione, a differenza del tempo ordinario che avvicina gli uomini alla morte», poiché, «come in ogni rituale, il processo inverte il corso del tempo, lottando contro la finitezza e ripristinando una dimensione temporale primordiale, [...] un momento senza durata» (ivi: 44).

Al di là delle numerose questioni di ordine teoretico sollevate da queste affermazioni, può essere interessante osservare come il tema relativo al «tempo senza durata» del rituale giudiziario, alla sua esigenza di saldare il passato con il presente, finisca per connettersi a uno dei problemi centrali della riflessione sul processo, vale a dire quello della logica di accertamento dei fatti e, dunque, all'ordine di conoscenza che si realizza attraverso il meccanismo processuale. Si tratta, come è noto, di una delle direttrici di analisi dell'itinerario giusfilosofico di Alessandro Giuliani (Cerrone-Repetto 2012), che con i suoi lavori ha fornito coordinate essenziali per leggere il meccanismo processuale come «la più complessa delle istituzioni, in quanto rinvia ad aspetti logici (il problema della verità e della prova), etici (l'obbligo di comunicare la verità), politico-costituzionali (la posizione del giudice nei confronti del legislatore e delle stesse parti)» (Giuliani 1986: 83).

Da questo punto di vista, secondo l'autore, il modello della procedura occidentale si caratterizza per il riferimento a due nozioni contrapposte di ordine: l'ordine isonomico (che assume la sua forma pura nel modello dell'*ordo iudiciarius* medievale) e l'ordine asimmetrico (che trova la sua manifestazione esemplare nel *processus* prussiano del diciottesimo secolo) (Giuliani 1961, 1966). Sul piano storico, al modello più risalente fondato su un ordine isonomico basato sulla posizione di tendenziale parità delle parti e sulla concezione della prova come *argumentum* della tradizione retorica, si sostituì nella prassi e nella mentalità della modernità giuridica il riferimento ad un ordine asimmetrico basato sulla assoluta preminenza di una parte, sulla funzionalizzazione del processo alla ricerca della verità, su una nozione di prova intesa come *evidentia* tesa a una dimostrazione quanto più possibile certa e obiettiva del fatto oggetto di causa (Giuliani 1988).

Tuttavia, ciò che viene in rilievo in questa sede dell'insegnamento del filosofo leccese non riguarda solo la modalità per la quale queste forme si differenziano per i poteri riconosciuti al giudice e alle parti, o il differente statuto veritativo riconosciuto agli elementi probatori, quanto la modalità del tutto antitetica con la quale esse realizzano la propria eterocronia, attraverso il loro differente rapporto con la materia del processo, vale a dire a «ciò che stato fatto». Più precisamente, si tratta «del valore di verità, del margine di operatività che nelle due prospettive vengono riconosciuti al passato» (Macioce 2007: 77). In altri termini, poiché i fatti appartengono al passato, e il processo presuppone un accertamento dei fatti, sul piano logico, prima ancora che giuridico, si aprono due strade

tra di loro escludenti: «delle due l'una: o il presente processuale si apre al passato, o il passato storico si rende presente» (*ibidem*).

Nel modello isonomico si sceglie la prima delle due strade. Poiché il fatto appartiene indiscutibilmente al passato ed è necessario ricostruirlo, si accetta che tale ricostruzione sia indefettibilmente legata a un carattere di opinabilità, aprendo la porta a una valutazione dialettica che orienta la gnoseologia giudiziaria sulla logica della persuasione. Al centro di tale modello si situa dunque la testimonianza, «un'operazione di apertura e distensione temporale: è la memoria che dilata il presente fino a raggiungere il passato, ed è attraverso di essa che il passato si fa presente» (*ibidem*). All'opposto, nell'ordine asimmetrico il concetto di prova come *evidentia* modifica radicalmente l'impianto epistemico di riferimento rinviando a un modello di osservatore «che non è il testimone in senso giuridico ma lo scienziato» (Giuliani 1987: 534). In questo modello l'eterocronia processuale realizza un'operazione inversa a quella in precedenza descritta. Nell'ordine asimmetrico il passato storico viene attratto nel presente processuale perché la prova intesa come dimostrazione «garantisce la verità del fatto» dal momento che «lo considera come un fatto presente». In tal senso «il fatto storico e il fatto empirico divengono tendenzialmente la stessa cosa e su di essi lo scienziato-giudice può lavorare con gli stessi strumenti, ovvero con gli strumenti che una logica formale gli mette a disposizione» (Macioce 2007: 78).

4. «Abitare il tempo come una casa»

Tornando all'analisi dell'opera di Manzoni, quanto detto permette di comprendere come l'epilogo processuale della sua opera rappresenti una profonda riflessione sul valore di verità assunta dal meccanismo processuale. Come ammoniva Michel Foucault, «l'utopia consola, l'eterotopia inquieta» (Foucault 2006: 7). Inquieta a tal punto da far vacillare certezze consolidate, mettere in crisi i tradizionali binari del senso comune⁵ spostando il *focus* dalla logica del procedimento al dramma tutto umano del giudizio. L'impressione è di essere trasportati in una terra di confine nella quale sembrano affievolirsi fino a svanire i pregiudizi logicisti di un processo capace di misurare analiticamente i fatti e ricostruire scientificamente il passato⁶ (Foucault 1972a, 1994, 2013; 1967: 7-8 e 10).

⁵ «Le utopie consolano; se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili anche se il loro accesso è chimerico. Le eterotopie inquietano senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la «sintassi» e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma quella meno manifesta che fa «tenere insieme»... le parole e le cose. È per questo che le utopie consentono le favole e i discorsi: si collocano nel rettilineo del linguaggio, nella dimensione fondamentale della *fabula*; le eterotopie inaridiscono il discorso, bloccano le parole su se stesse, contestano fin dalla radice ogni possibilità di grammatica.» (Foucault 1966: 8)

⁶ È interessante notare come a partire dai corsi tenuti al College de France dal 1971 al 1973 (Foucault 2019; Foucault 2016), nonché delle celebri conferenze tenute a Rio de Janeiro nel 1973 (Foucault 1994), l'attenzione dell'intellettuale francese si sarebbe a più riprese concentrata sulle pratiche giudiziarie e in special modo dell'inchiesta come «forma» di produzione di verità (Guadagni 2016) ed il suo ruolo nei «processi di soggettivizzazione» che hanno interessato la cultura occidentale (Bodei 2008). Si trattava di una progressiva focalizzazione degli interessi foucaultiani intorno al più ampio rapporto che la tematica della verità intrattiene con le forme del potere espresso dalla nozione di «regime di verità», intesa a sua volta come la pluralità di discorsi «che la società accoglie e fa funzionare come veri, i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri e falsi, le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità, lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero»

All'opposto, il processo assume la valenza di un dramma umano perché il tempo che rivive nel suo svolgersi è irrimediabilmente legato alla partecipazione delle parti e all'elaborazione individuale, ad un passato inscindibilmente legato al presente. Un tempo che, per usare le parole del filosofo di Poitiers, «vive in un pensiero in cui lo sviluppo cronologico si pone all'interno di un quadro su cui non si costituisce che un percorso, il cui punto di partenza è fuori dal tempo reale e dentro di esso» (Foucault 2006: 355), e che comporta uno sforzo inesausto per problematizzare «tutto ciò che si è formato in esso, tutto ciò che abita nel suo elemento mobile, in modo che appaia la lacerazione senza cronologia e senza storia da cui il tempo proviene» (ivi: 357). L'eterotopia processuale diventa lo spazio specifico nel quale il rito permette di trasformare l'esperienza del passato in «tempo vissuto» trasformando il tempo lineare in tempo collettivo, ovvero creando un orizzonte di senso attraverso la connessione di tempo e spazio e permettendo al tempo di essere «abitabile e calpestabile come una casa»⁷ (Han 2021: 11).

Da questo punto di vista, la drammaturgia della *Sentenza* sembra sfidare il carattere del tutto illusorio e fallace del senso dell'atto performativo del condannare, di quelle parole che hanno come effetto di separare il colpevole dalla società e sottoporlo alla istanza afflittiva della pena. Si tratta, occorre aggiungere, di una sfida condotta sul registro della provocazione perché legata a un modello di ragionamento processuale che la bulimia scienziata della modernità occidentale aveva confinato in un angolo della storia per far posto alla razionalità e all'evidenza dei fatti. Di fronte alla vicenda processuale di Sun-Te, un verdetto processuale è «impossibile» non solo per una «saggia adesione all'evidenza del dubbio» (De Benedictis 2002: 92), ma anche perché il carattere autenticamente rivoluzionario della giustizia nata con il processo di liberazione consiste proprio in quell'apertura del presente processuale verso il passato, in quella tensione attuale che acquista la memoria storica dell'evento oggetto del processo rispetto al quale il *non-liquet* diventa l'unica risposta coerentemente praticabile.

Ciò perché la scelta drammaturgica di Manzoni finisce per spostare l'accento sulla dimensione sociale della decisione giudiziaria e il suo ruolo per la costruzione della coscienza collettiva. A differenza del giudice scienziato isolato nella prospettiva logico-formale, la natura partecipativa del verdetto fa assumere alla problematica della giustizia un carattere marcatamente popolare. Non si tratta solo di mettere in rilievo il ruolo del rituale processuale come vettore di espressione formale dei sentimenti della comunità, quanto enfatizzare il ruolo creativo del giudizio (Douglas 2006) «che attraverso la manipolazione delle emozioni produce particolari valori sia nei partecipanti che negli

(Foucault 1976). Significativo come nei suoi scritti, e come ribadito dall'autore nel *Dibattito con i maoisti sulla giustizia popolare* pubblicato su *Temps Modernes* nel 1972, Foucault rifiutasse la posizione classica del marxismo ortodosso sul diritto e in particolare sulla rappresentazione delle procedure di giustizia come mere sovrastrutture delle relazioni economiche: «il funzionamento dell'apparato giudiziario [...] non è espressione dei rapporti economici, né tanto meno una loro estensione. Si iscrive come rapporto di potere nei rapporti economici e in questa maniera li modifica: trascrive i rapporti economici nei rapporti di potere modificandoli di conseguenza». (Foucault 1972b. Sul punto: Pandolfi 2016; Chiaromonte 2022).

⁷ Lo stesso filosofo tedesco-coreano, già autore de *Il profumo del tempo* (Han 2017), chiarisce il senso della sua espressione ricorrendo ad una citazione tratta da *La Cittadella* di Antoine de Saint-Exupéry: «Perché è bene che il tempo che passa non dia apparentemente l'impressione di logorarci e disperderci come una manciata di sabbia, ma di perfezionarci. È bene che il tempo sia una costruzione. In tal modo posso procedere d'onomastico in onomastico, di compleanno in compleanno, di vendemmia in vendemmia, così come da bambino camminavo dalla camera di consiglio alla camera silenziosa, fra le spesse mura del palazzo di mio padre nel quale tutti i passi avevano un senso» (Han 2021: 12-13)

spettatori, fornendo una sorta di “educazione sentimentale” che produce e riproduce una certa mentalità ed una specifica sensibilità» (Garland 2006: 107; Chase 2009: 140).

Si tratta di un’opzione che si lega indissolubilmente alle opzioni compositive presenti nella partitura, un’atmosfera musicale sospesa che trova nella tecnica seriale⁸ la modalità espressiva per una scrittura che a prima vista procede asciutta con l’oggettività di una deposizione ufficiale, ma che opera svolte repentine e soprattutto inaspettate. Un registro leggero quando dovrebbe essere luttuoso, morbido dove ci aspetta durezza, elusivo quando si spera che la confessione di Sun-Te sciolga l’intreccio narrativo e ristabilisca una verità. E in effetti, è proprio la confessione carica di ambiguità, di allusioni, di non detto a rappresentare la chiave del finale aperto dell’opera. Un finale che Manzoni risolve nella coscienza della protagonista, a testimonianza non del fatto che una verità non esista, ma che occorra pensare la verità altrimenti, perché occorre accostarsi a essa diversamente, in modo meno rigido, schematico e semplicistico, tenendo conto del suo carattere pluriarticolato.

Un suono rarefatto quasi privo di consistenza fa da sfondo alla disperata angoscia di Sun-Te dopo la pronuncia del verdetto: «ma io voglio giustizia / e pace nel cuore» (*La sentenza*: 14). Al dramma intimo della donna si contrappone la risoluta certezza espressa dalle voci del popolo: «Saggia è la sentenza / essa darà i suoi frutti / quando non lo sappiamo / oggi stesso forse / o il giorno che verrà / Ti invita ad una scelta / ad una tua certezza / oltre l’ambiguità / a camminare dopo / ciò che appare e non è / perché se ci sarà condanna essa nasca da te» (ivi: 14-15).

In questo senso il finale della *Sentenza* esprime una tensione irrisolta nella quale l’ideale di giustizia diventa pratica della libertà che non comanda né ammonisce, ma richiama ciascuno alla scelta. Un atto che nel caso di Sun-Te rappresenta la rottura di qualsiasi orizzonte di giustificazione compiuto a prezzo di un lacerante sacrificio – è stato pur sempre ucciso un innocente – ma acquisisce un significato in nome della contrapposizione a quella logica di dominazione espressa nell’occupazione giapponese assunta a simbolo di ogni regime totalitario che pretende di cancellare la presenza e la volontà dell’Altro.

5. Specchi della transizione costituzionale

A ben vedere, la scelta drammaturgica presente nel finale della *Sentenza* fornisce una traccia tutt’altro che anodina sotto il profilo giuridico e capace di interpretare anche una precisa atmosfera dell’Italia del dopoguerra alle prese con una faticosa ricerca di senso dei nuovi assetti sociali sanciti con la Costituzione repubblicana, nata dalla lotta di liberazione al nazi-fascismo (Luciani 1991; Pezzini-Rossi 2016).

Sotto questo profilo, dunque, è possibile provare a comporre la complessa trama d’interazioni presente nella riflessione sul processo condotta ne *La Sentenza*, dove l’affannosa ricerca di una verità processuale si sovrappone all’inesausto bisogno di una verità storica sui crimini del passato regime (Douglas 2001; Carlson 2018) che permetta di vivere il “tempo nuovo” della Costituzione. Una sovrapposizione di piani nella quale ritorna quella ‘tensione veritativa’ sulla quale si è posto l’accento in apertura di questo contributo e che, pur scontando l’inevitabile dimensione

⁸ Sui numerosi profili di riflessione aperti dall’orizzonte temporale dell’avanguardia musicali del Novecento: (Garda 2007; Mazzina 2012)

costruttivistica e narrativa che accomuna il giudice allo storico (White 2006, 2019) nel modo con il quale essi da differenti prospettive (Ginzburg 2000, 2006) si accostano alla (ri)costruzione del passato, e pur partendo dalla consapevolezza che «la ‘verità storica’ è fragile e parziale non meno (o più) della ‘verità processuale’» (Costa 2020: 40), trova un punto di sintesi nel riferimento al valore fondante della memoria e della testimonianza civile per l’elaborazione delle identità individuali e collettive e come proiezione verso il futuro (Assman 2002).

In tal senso, *La sentenza*, diventa allora un testo di grande interesse per leggere tra le pieghe del discorso del teatro musicale il significato della transizione costituzionale, intesa nella sua dimensione di ‘storicità’ o più precisamente come momento capace di fornire una testimonianza emblematica del modo di elaborare una memoria del passato al quale il testo costituzionale si contrappone, ed un immaginario per il futuro al quale la nuova esperienza politico-istituzionale inevitabilmente si connette. (Meccarelli 2017, 2018).

Come è stato efficacemente posto in risalto: «Le Costituzioni non sono creazioni *ex nihilo*» dal momento che si rapportano in maniera specifica al passato ed al futuro. Da un lato, «Mantengono sempre un rapporto con il passato». Tale “rapporto” è di solito duplice: in primo luogo, con una dimensione del passato prossimo, nel senso che la Costituzione stabilizza una rottura (che nel suo disegno archetipico è espressa da una rivoluzione) ed in secondo luogo con una dimensione di passato una più remota, vale a dire la tradizione contro la quale la rivoluzione è scoppiata». D’altro canto, «nel momento della scrittura della Costituzione, la rivoluzione è già il passato», per questo motivo, «una Costituzione ha sempre la necessità di costruire un ‘presente futuro’», nel senso che essa «stabilizza il passato con un obiettivo: collegare il tempo, durare, persistere. La dimensione del futuro è pertanto posta in primo piano. È ad essa – e ai suoi vettori – che il legislatore costituente si rivolge» (Paixão 2016: 153; Husserl 1998).

All’interno di questa prospettiva, l’opera di Manzoni permette di cogliere il senso profondo della riflessione sul “tempo” e sui “tempi” della Costituzione, nonché per valutare «la tensione tra la forza progettuale della Carta e la «intermittente e poi inconcludente progettualità della politica» (Lacchè 2013: 369) che avrebbe accomunato buona parte della cultura italiana del dopoguerra. Basti citare la severa diagnosi di Piero Calamandrei pronunciata due anni dopo l’entrata in vigore della Carta: «Nella impossibilità di attuare immediatamente le riforme di carattere sociale vagheggiate da alcuni partiti progressivi della Costituente, questi si sono contentati di inserirne nella Costituzione almeno il preannuncio... Così, per compensare le forze di sinistra della rivoluzione *mancata*, le forze di destra non si opposero ad accogliere nella Costituzione una rivoluzione *promessa*» (Calamandrei 1950: 135); o le parole cariche di disillusione di Emilio Lussu: «Noi siamo usciti da una rivoluzione mancata, la rivoluzione del grande movimento partigiano, la rivoluzione del Comitato di Liberazione Nazionale. Può dispiacere a molti... Per me è stato uno dei dolori più grandi della mia vita» (Galli della Loggia 1999: 189).

Da questo punto di vista le parole appena citate segnavano una impietosa disamina della situazione politica degli anni Cinquanta caratterizzata da forti resistenze conservatrici in ampi settori della politica e della società. Come è stato evidenziato nel dibattito storiografico: «Nel clima della guerra fredda – e nelle forme particolari che essa aveva assunto nel nostro paese, grazie anche al ruolo svolto dalla Chiesa cattolica – forme differenti di conservatorismo politico, sociale e culturale erano venute a intrecciarsi e a rafforzarsi a vicenda, chiudendo i varchi alle aperture e alle speranze di rinnovamento dell’immediato dopoguerra» (Crainz 1996: 10). Il clima di “democrazia protetta” si

traduceva in pratiche costanti di discriminazione ed esclusione condotte da apparati pubblici formati negli anni Venti e Trenta del secolo (emblematiche, a tacer d'altro, la struttura del Ministero dell'Interno retto da Mario Scelba e la scarsa consistenza numerica del processo di epurazione tra i ranghi della magistratura dal 1945) a testimonianza di quanta vischiosità portasse con sé la transizione costituzionale e quante eredità e scorie del passato regime filtrassero nel cuore delle istituzioni repubblicane (Fimiani 2019:17).

A marcare una svolta sul piano politico sarebbero stati i moti di piazza che nel 1960 avrebbero provocato la caduta dell'esecutivo guidato da Tambroni con l'appoggio in Parlamento del Msi, partito al quale era stato concesso di celebrare il proprio congresso a Genova, città medaglia d'oro della Resistenza. Certamente, la soluzione di continuità era stata pagata a caro prezzo, tuttavia la dimensione della protesta antifascista, che andò ben al di là della tradizionale partecipazione dei militanti dei partiti di sinistra (Colarizi 2019: 11-12), avrebbe rafforzato la sensazione di giocare una partita finalmente decisiva per gli assetti statuali di un'Italia "nuova", nata dalle istanze di profondo cambiamento unito al rifiuto dell'autoritarismo e della logica della dittatura.

Attraverso queste tensioni a pochi mesi dalla protesta, destinata ad aprire una pagina nuova nel processo di democratizzazione e di partecipazione politica in Italia, l'opera di Manzoni finiva così per assumere anche un profondo messaggio politico: il significato della Resistenza partigiana e dei suoi valori non poteva essere il frutto di un'elaborazione compiuta a posteriori, ma acquisiva senso solo se espresso nella pratica del nuovo ordine sancito dalla Costituzione repubblicana poiché «se è vero che il valore di libertà viene attribuito all'atto stesso di scegliere» è tuttavia impossibile evitare «il rinvio ai contenuti stessi della scelta»⁹ (Pavone 1991: 31-32).

Si trattava di una consapevolezza espressa con chiarezza dallo stesso Manzoni allorché sottolineava il carattere profondamente innovativo delle potenzialità del nuovo assetto istituzionale: «La Costituzione italiana del 1948 è la sola tra i paesi dell'Occidente capitalista nei suoi art. 41-44, nella parte relativa ai rapporti economici, a riconoscere accanto alla proprietà pubblica quella privata, appunto capitalistica, ma sottoponendola alla funzione dell'utilità sociale, ovvero concependo la sua conversione pubblica, ovvero l'abolizione ove questa condizione non fosse osservata». «In altre parole», concludeva, l'ordine che governa l'assetto dei rapporti economici e sociali «non è assoluto, ma è subordinato ai principi di uguaglianza, di lavoro e di sapere che, appunto, costituzionalmente sono, secondo l'antifascismo che connota la nuova storia italiana, alla base della società» (Manzoni 1994 b: 276).

Eppure, se era ora di chiudere definitivamente i conti con il passato dittatura (Ricoeur 2003; Garapon 2009), tra le righe s'intravedeva qualcosa di diverso che atteneva all'esperienza della giovane democrazia italiana. A ben vedere, far rivivere la scelta della Resistenza (Bascherini-Repetto 2016) significava affrontare *vis à vis* il dilemma della coscienza divisa tra la cultura della rivoluzione, di un inizio destinato ad aprire una volta

⁹ Non vi è dubbio che tale messaggio rappresentasse un valore condiviso nell'universo compositivo dell'avanguardia musicale italiana del dopoguerra. Emblematiche in questo senso le parole di Luigi Nono: «La Resistenza, come atto concretamente rivoluzionario, e fondamentale nella nostra vita, necessita, provoca e forma scelte e coscienza innovatrice non necessariamente, e una volta per sempre, al tempo della lotta armata, ma nella sua complessa continuità, tanto più necessaria e rilevante considerati i vari tentativi e risultati di censura, d'imbrigliamento, di retorica esaltazione o di mistificazione». In effetti, egli proseguiva: «il tema della Resistenza nella musica non è quindi da collegare unicamente all'uso dei testi e di situazioni di lotta partigiana, cioè fermato nel tempo, ma è potenzialmente presente in quelle espressioni in cui la verità e la novità di ricerca, di inventiva e di realizzazione amplia e sviluppa la capacità fantastica, l'intelligenza ricettiva e la coscienza dell'uomo» (Nono 2007: 158-159).

per tutte una storia nuova, o accettare invece la logica progressiva e conflittuale della libertà e della giustizia attraverso un percorso del quale la democrazia garantisce le condizioni (Delledonne 2009: 235). La lacerante alternativa tra la democrazia come processo e la democrazia come ordine definito (ivi: 236) proiettava così tutta la sua complessità, e avrebbe continuato a nutrire i dubbi e le coscienze di tante generazioni dell'Italia "repubblicana".

Riferimenti bibliografici

- Albéra P., 2001. *Modernità. Il materiale sonoro*, in *Enciclopedia della Musica* diretta da J.J. Nattiez con la collaborazione di M. Bent, R. Dalmonte, M. Baroni, I, *Il Novecento*, 119-137.
- Albert G., 2017. *Continuità e discontinuità nei principi drammaturgici del teatro musicale di Giacomo Manzoni da La legge e a Per Masimiliano Robespierre*, in G. Borio, G. Ferrari, D. Tortora (a cura di), *Teatro d'avanguardia e composizione sperimentale per la scena in Italia (1955-1970)*, Venezia, Fondazione Giorgio Cini.
- Assman A., 2002. *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna, Il Mulino.
- Bascherini G., Repetto G., 2018. *Il romanzo della resistenza e la transizione costituzionale italiana: la letteratura tra moralità e istituzioni*, in F. Cortese (a cura di), *Resistenza e diritto pubblico*, Firenze, Firenze U.P., 221-240.
- Bodei R., 2008. *Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale*, in M. Galzigna (a cura di), *Foucault oggi*, Milano, Feltrinelli, 124-133.
- Borio G.M., (a cura di) 2003. *L'orizzonte filosofico del comporre nel XX secolo – The Philosophical Horizon of Composition in the Twentieth Century*, Bologna, Il Mulino.
- Brooks P., 1996. *The Law as Narrative and Rhetoric*, in P. Brooks, P.D. Gewirtz (eds.) *Law's Stories*, New Haven, Yale U.P.
- Brooks P., P.D. Gewirtz (eds.) 1996. *Law's Stories*, New Haven, Yale U.P., 14-22.
- Bruner J., 2002. *Making Stories: Law, Literature, Life*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P.
- Calamandrei P., 1950. *Cenni introduttivi sulla Costituente e i suoi lavori in Commentario sistematico alla Costituzione italiana*, diretto da Piero Calamandrei e Alessandro Levi, Vol. I, Firenze, Barbera.
- Carlson K., 2018. *Model(ing) Justice. Perfecting the Promise of International Criminal Law*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Cerrone F., Repetto G., (a cura di) 2012. *Alessandro Giuliani. L'esperienza giuridica tra logica ed etica*, Milano, Giuffrè.
- Ceserani R., 2010. *Convergenze. Gli strumenti letterari e le altre discipline*, Milano, Mondadori.
- Chase O.G., 2009. *Gestire i conflitti. Diritto, cultura, rituali*, Laterza, Roma-Bari, [ed.or. *Law, Culture and Ritual. Disputing System in Cross-Cultural Context*, New-York, London, New York U.P.

- Chiaromonte X. 2022. «Il più giuridico dei corsi. Note su Teorie e istituzioni penali», *Aut Aut*, 393: 59-72.
- Colarizi S., 2019. *Un paese in movimento. L'Italia negli anni Sessanta e Settanta*, Roma- Bari, Laterza.
- Costa, P. 2020. «Dire la verità?»: una missione impossibile per la storiografia?, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 49: 9-41.
- Cover R., 1983. «The Supreme Court, 1982 Term: Nomos and Narrative», *Harvard Law Review*, 97: 1-306.
- Crainz G., 1996. *Storia del miracolo italiano. Culture identità, trasformazioni tra gli anni Cinquanta e Sessanta*, Roma, Donzelli.
- Dalhaus C., H.H. Eggebrecht, 1988. *Che cos'è la musica?* (1985), Bologna, Il Mulino.
- De Benedictis A.I., 2002. *La sentenza impossibile: un primo «banco di prova» tra compromesso e attualità*, in C. Di Gennaro, L. Pestalozza, *Per Giacomo Manzoni*, Quaderni di M/R, Lucca, LIM.
- Delledonne G., 2009. *La Resistenza in Assemblea Costituente e nel testo costituzionale del 1948*, in *Historia Constitucional*, 10: 217-241, <http://historiaconstitucional.com>.
- Di Donato F., 2008. *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel "processo"*, Milano, Franco Angeli.
- Di Donato F., Faralli C., Faria Silvestre A.C., Gaakeer J., Howe S. (eds.) 2021. *Dignifying and Undignified Narratives in and of (the) Law. Proceedings of the IVR World Congress 2019 WS Law and Narrative*, Bologna, Italian Society for Law and Literature.
- Douglas L. 2001, *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials for Holocaust*, New Haven, Yale U.P.
- , 2006 «The Didactic Trial. Filtering History and Memory into the Courtroom», in *European Review*, 14, 4: 513-522.
- Dreyfus H., Rabinow P. 1989. *La ricerca di Michel Foucault* (1983), Firenze, Ponte alle Grazie.
- Ferrari V., 2008. *Prefazione* a F. Di Donato, *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel "processo"*, Milano, Franco Angeli, 11-16.
- Fimiani E., 2019. *Guardare l'Italia dalla parte delle radici. Il male oscuro della Repubblica*, in M. De Nicolò, E. Fimiani, *Dal Fascismo alla Repubblica: quanta continuità? Numeri, questioni, biografie*, Viella, Roma, 12-23.
- Fortini F., 1956. *Asia maggiore*, Torino, Einaudi.
- Foucault M., 1967. *Le parole e le cose. Per un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli
- , 1972a, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.
- , 1972b, «Sur la justice populaire. Débat avec les maos», in *Les Temps modernes*, 310 bis: *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie*, 355-366.
- Foucault M., 1976. *Intervista a Michel Foucault* a cura di A. Fontana, P. Pasquino, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, 171-192.

- _____, 1994. *La verità e le forme giuridiche* (1973), a cura di L. D'Alessandro, Napoli, La città del sole.
- _____, 2002. *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* (1984), a cura di S. Vaccaro, Milano, Mimesis.
- _____, 2006. *Utopie Eterotopie*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli [*Les hétérotopies*, 1966].
- _____, 2013. *Mal fare dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio 1981*, Torino, Einaudi.
- Foucault M., 2016. *La società punitiva. Corso al College de France (1972-1973)*, a cura di D. Borca, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano
- Foucault M., 2019. *Teorie e istituzioni penali. Corso al college de France (1971-1972)* a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli.
- Freud S., 2021. *Il motto di spirito* (1905), Torino Bollati Boringhieri
- Galli della Loggia E., 1999. *Il mito della Costituzione*, in L. Belardelli, L. Cafagna, E. Galli della Loggia, G. Sabbatucci, *Miti e storia dell'Italia unita*, Bologna, Il Mulino, 187-201.
- Garapon A., 2007. *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, (1997) Raffaello Cortina, Milano.
- _____, 2009. *Chiudere i conti con la storia. Colonizzazione, schiavitù, Shoah* (2008), Milano, Raffaello Cortina.
- Garda M., 2007. *L'estetica musicale del Novecento. Tendenze e problemi*, Roma, Carocci.
- Garland D., 2006. *Pena e società moderna. Uno studio di teoria sociale*, (1990), Il Saggiatore, Milano.
- Ginzburg C., 2000. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli.
- _____, 2006. *Il giudice e lo storico. Considerazioni a margine del processo Sofri*, Milano, Feltrinelli.
- Girardi E., 1996. voce *La sentenza*, in P. Gelli, *Dizionario dell'opera*, Milano, Baldini e Castoldi.
- Giuliani A., 1961. *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, Giuffrè.
- _____, 1966. *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, Pavia, Tipografia del libro.
- _____, 1986. «Ordine isonomico, ordine asimmetrico: nuova retorica e teoria del processo», *Sociologia del diritto*, 13: 81-90.
- _____, 1988. voce *Prova (Filosofia del diritto)* in *Enciclopedia del diritto*, XXXVII, Milano, Giuffrè, s.v.
- Guadagni G., 2016. «Regimi di verità in Michel Foucault», *Materiali foucaultiani*, 5: 107-126.
- Han Byung-Chul, 2017. *Il profumo del tempo. L'arte d'indugiare sulle cose*, Milano, Vita e pensiero.
- _____, 2021. *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Milano, Notttempo.
- Husserl G., 1998. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*, Milano, Giuffrè.
- Iddon H. 2013. *New Music at Darmstadt: Nono, Stockhausen, Cage, Boulez*, Cambridge, Cambridge U.P.

- Jedlowski P., 2000. *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Mondadori.
- Lacché L. 2013. *Il tempo e i tempi della Costituzione* in G. Cazzetta, G. Brunelli (a cura di), *Dalla Costituzione "inattuata" alla Costituzione "inattuale". Potere costituente e riforme costituzionali nell'Italia repubblicana. Materiali dell'incontro di studio: Ferrara 24-25 gennaio 2013*, Milano, Giuffrè, 364-386.
- La sentenza, 1960. *La sentenza. Un atto in due quadri di Emilio Jona. Musica di Giacomo Manzoni*, s.n.t.
- Luperini R. (a cura di) 1989. *Tradizione, traduzione, società. Saggi per Franco Fortini*, Roma, Editori Riuniti.
- Lenzini L. Nencini E., Rappazzo F. (a cura di), 2006. *Dieci inverni senza Fortini 1994-2004. Atti delle giornate di studio nel decennale della scomparsa: Siena 14-16 ottobre 2004- Catania 9-10 dicembre 2004*, Macerata, Quodlibet.
- Luciani M., 1991. «Antifascismo e nascita della Costituzione», in *Politica del diritto*, 2: 183-200
- Maciocie F., 2007. *Processo, giudizio e ricerca della (delle verità)*, in P. Marchetti (a cura di), *Inchiesta penale e re-giudizio. Una riflessione interdisciplinare*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Manzoni G., 1961. *Guida all'ascolto della musica sinfonica*, Milano, Feltrinelli.
- _____, 1975. *Arnold Schöenberg. L'uomo, l'opera, i testi musicati*, Feltrinelli
- _____, 1991. *Scritti*, a cura di C. Tempo, Firenze, La Nuova Italia.
- _____, 1994a. *Problemi del nuovo teatro musicale (1960)* in G. Manzoni, *Tradizione e utopia*, a cura di A. De Lisa, Milano, Feltrinelli.
- _____, 1994b. *Musica per chi?* (1972) in G. Manzoni, *Tradizione e utopia. Scritti di musica ed altro* a cura di A. De Lise, Milano, Feltrinelli.
- _____, 2007. *Parole per musica. Da Dante a Ginsberg*, Palermo, L'Epos.
- _____, 2009. *Musica e progetto civile. Scritti e interviste 1956-2007*, a cura di R. Pozzi, Lucca, LIM.
- Mazzina P. 2012. «Il gesto del tempo. Cage e la metafisica dell'istante» in *Estetica. Studi e ricerche*, 2: 137-150.
- Meccarelli M., 2017. *Rights in Times of Crisis: An Interdisciplinary Issue for Legal Studies*, in M. Meccarelli (ed.), *Reading the Crisis. Legal, Philosophical and Literary Perspectives*, Madrid, Dykinson, 209-219.
- _____, 2018. «I tempi ascrivibili tra esperienza giuridica e ricerca storica», in *Le Carte e la Storia*, XXIV, 2: 18-25.
- Minow M., 1996. *Stories in Law* in P. Brooks, P.D. Gewirtz (eds.), *Law's Stories*, New Haven, Yale U.P., 35-45.
- Mittica M.P., 2009. «Diritto e letteratura in Italia. Stato dell'arte e riflessione sul metodo», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 39: 273-299.
- Natoli S., 2005. *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Milano, Feltrinelli.

- Nono L. 2007. *Musica e Resistenza*, intervista con Luigi Pestalozza, in L. Nono, *La nostalgia del futuro. Scritti scelti* a cura di A.I. De Benedictis, V. Rizzardi, Milano, Il Saggiatore, 158-161.
- Paixão, C. 2016. *Dispute concettuali nel Brasile contemporaneo. Amnistia. Costituzione, diversità culturale*, in M. Meccarelli (a cura di), *Diversità e discorso giuridico. Temi per un dialogo interdisciplinare su diritti e giustizia in tempo di transizione*, Madrid, Dyckinson, 148-174.
- Pandolfi A. 2016. «La dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali», in *Scienza e politica*, 55, 131-149.
- Paolicchi P., 1994. *La morale della favola. Conoscere, narrare, educare*, Pisa, Ets.
- Pasquino P. 1986. *Michel Foucault. La problematica del "governo" e della veridizione*, in P.A. Rovatti (a cura di) *Effetto Foucault*, Milano, Feltrinelli.
- Pavone C., 1991. *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pestalozza L., 2002. *Manzoni: Il teatro come punto di arrivo*, in C. Di Gennaro, L. Pestalozza, *Per Giacomo Manzoni*, Quaderni di M/R, Lucca, LIM, 291-298.
- Pezzini B., Rossi S. (a cura di) 2016. *I giuristi e la Resistenza. Una biografia intellettuale del Paese*, Milano, Franco Angeli.
- Santarone D., 2021. «Lo straniero benevolo. Su alcune poesie "cinesi" di Fortini», in *L'ospite ingrato*, 9: 453-468.
- Revel J., 2003. *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Riberi M., 2022. *Luigi Dallapiccola e la lotta dell'individuo contro le oppressioni totalitarie del XX secolo*, in I. Ferrero, M. Riberi, M. Traverso (a cura di), *Diritto e opera. Itinerari di ricerca*, Roma, Aracne, 333-360.
- Ricoeur P., 2003. *La storia, la memoria, l'oblio* (2000). Milano. Raffaello Cortina.
- Rizzardi V., 2001. *Musica, politica, ideologia*, in *Enciclopedia della Musica* diretta da J.J. Nattiez con la collaborazione di M. Bent, R. Dalmondo, M. Baroni, I, Il Novecento, 67-83.
- Sabot P., 2012. «Linguaggio, società, corpo. Utopie ed eterotopie in Michel Foucault», *Materiali foucaultiani*, 1: 117-35.
- Taruffo M., 2009. *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Roma-Bari, Laterza.
- , 2012. *Il fatto e l'interpretazione*, in B. Biscotti, P. Borsellino, V. Pocar, D. Pulitanò (a cura di), *La fabbrica delle interpretazioni. Atti del Convegno della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi Milano Bicocca, 19-20 novembre 2009*, Milano, Giuffrè, 2012.
- Veyne P., 2010. *Foucault, Il pensiero e l'uomo*, Milano, Garzanti; Milano.
- White H., 2006. *Il valore della narrazione nella rappresentazione della realtà*, in Id. *Forme di storia. Dalla realtà alla narrazione* a cura di E. Tortarolo, Roma, Carocci, 37-60.
- , 2019. *Metahistory. Retorica e storia* (1973) 2 voll., Milano, Meltemi.

Apollineo e dionisiaco operistico nelle ispirazioni del giurista

Jacopo Alcini*

Abstract:

[*Apollonian and Dionysian opera in the inspirations of the jurist*]. The paper analyzes the entanglements of the Apollonian/Dionysian aesthetic categories with opera and law, seeking to highlight their connections and dissonances.

Key Words: Apollonian – Dionysian – Aesthetic categories – Law – Opera

1. Categorie estetiche e diritto

L'opposizione tra forma del diritto e materia umana può essere letta dall'interprete alla luce delle categorie estetiche nietzschiane: apollineo e dionisiaco (Nietzsche 1988: 21 ss.).

Nelle figure del dio Apollo e del dio Dioniso, secondo il filosofo tedesco il culto religioso ellenico rintraccia l'ancestrale essenza, che si annida nell'animo umano e, come una guida, ne ammaestra e ne orienta le azioni, gli impulsi, i sentimenti.

Lo spirito dionisiaco inneggia alla vita, al parossismo irrazionale e sublime delle passioni. Si consacra agli eccessi sfrenati, schernisce la squallida riservatezza dei limiti. Dioniso, estaticamente, contempla il caos, da esso si lascia sedurre e lascivamente si abbandona all'ineffabile anarchia dei sensi.

D'altro canto, lo spirito apollineo si agghinda sobriamente della misura, si adagia nella culla di un equilibrio serafico, si impenna sui pilastri dell'ordine e del razio cinio. Attorno allo scompiglio dell'esistenza, cuce un vero e proprio velo di Maya, occulta l'insensatezza ed esalta la "calma magnificenza", che si inerpica al "principium individuationis" schopenhaueriano, in ragion del quale ogni aspetto viene categorizzato e sublimato attraverso la forma.

Superba espressione della dicotomia tra apollineo e dionisiaco, secondo Nietzsche, è la tragedia attica di Eschilo e Sofocle, in cui lo spirito di Apollo trasfonde la propria $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ nell'armoniosa compostezza della trama che si districa lungo un *iter* ordinato e che protegge lo spettatore dall'essenza tragica del coro dei satiri e dell'attore, in cui si effonde, invece, l'intima indole di Dioniso. Questa splendida caratterizzazione della tragedia, tuttavia, si dissolve con Euripide e soprattutto con la genesi del "socratico" che pretende di "giustificare il mondo" all'uomo greco, di decodificare con spiegazioni razionalistiche il babilonico disordine in esso intrinseco. L'ottimismo socratico osanna la ragione, che

* Avv. Ph.D., Assegnista di ricerca Università di Camerino, jacopo.alcini@unicam.it.

diventa la chiave d'interpretazione per "comprendere l'interezza dell'universo", esso rifiuta drasticamente il concetto di impenetrabilità della dimensione esistenziale.

Ed è proprio Euripide e Socrate, che, secondo Nietzsche, inaugurano la decadenza della tragedia greca, che non è più mirabile sintesi tra le due componenti primordiali dell'uomo, al contrario è trionfo antinomico e rocambolesco di uno sterile raziocinio. Tragedia greca che, tuttavia, rinasce, in una sorta di continuità mistica, con Wagner nella Germania ottocentesca.

In realtà, non sembra che gli antichi greci distinguessero in maniera così netta le due categorie citate. Basti pensare all'*Orestea* di Eschilo, in cui il figlio di Clitemnestra ed Agamennone (ucciso dalla moglie) proprio su ordine di Apollo, decide di vendicare il padre, uccidendo la madre e l'amante Egisto, concludendosi la tragedia con il trionfo della ragione, *sub specie* di giudizio supremo innanzi al tribunale dell'Areopago. Di contro, proprio Euripide, nella sua opera *Le baccanti*, esalta esplicitamente Dioniso, ripercorrendo ritualità e devozioni fino all'orrendo massacro di Penteo.

Inoltre, le commistioni tra le due categorie, inquadrabili anche rispettivamente come bello e sublime, si protraggono nell'opera lirica contemporanea.

Ad esempio, il credo estetico che aveva guidato in un primo momento Rossini al teatro lirico era sicuramente di natura apollinea, giacché egli rifuggiva dall'inseguire un realismo la cui trasposizione in palcoscenico gli sembrava banale quando non inutile. A suo parere l'artista doveva creare una realtà immaginaria situata nel regno del bello ideale, esaltato dalla forza evocatrice della poesia, collocata comunque in un "altrove" al riparo dalla violenza delle passioni e dei sentimenti quotidiani. Appare quindi naturale la preferenza accordata a un canto affidato alle figurazioni anodine del linguaggio strumentale (scale, arpeggi quartine in rapida e simmetrica successione, bruschi salti ascendenti e discendenti), asemantiche per antonomasia, disposte in quella ben calcolata simmetria tanto invisa a Wagner. Ovvio che tali figurazioni si organizzassero in linguaggio compiuto, da non scambiare per elemento accessorio e ornamentale. Il moto armonico semplice e lineare, basato sul rapporto elementare tonica-dominante, l'assenza di lunghe frasi melodiche, sinuose ed emotivamente significanti lo affranca apparentemente dall'avventurarsi in percorsi tonali inquieti ed in modulazioni complesse e imprevedibili. La pulsione ritmica si esprime in brevi accensioni di straordinaria carica propulsiva.

Il canto è proteso alle raffinate sfumature belcantistiche, allo stupore del meraviglioso di matrice barocca, e tuttavia la ritmica eccita moti di prepotente vitalità dionisiaca. Affondano nell'esperienza napoletana le radici di quel secondo filone della sua musica che per tutto il cammino di compositore si scontrerà con il precedente, determinando contrasti e lacerazioni.

Nell'opera comica i due elementi, apollineo e dionisiaco, convivono positivamente poiché la dichiarata astoricità della vicenda e dei personaggi, conseguendo una verità celata nel linguaggio allusivo e paradossale della satira e dell'ironia, non pretende la definizione di una coerente estetica. Quando l'opera buffa, da astratto divertimento, gioco metafisico fine a sé stesso, si avvia a divenire (anche attraverso l'esperienza del genere semiserio) tragico, il dissidio esplode con forza dirompente. Interessato ormai quasi esclusivamente al genere serio, Rossini porta avanti e sviluppa i due filoni senza mai la volontà o la forza di scegliere fra essi: quello apollineo (riconoscibile in tante opere da *Tancredi* a *Bianca e Falliero*, da *Adelaide di Borgogna* a *Semiramide*) e quello più tormentato delle opere di segno dionisiaco (da *La donna del lago* a *Ermione*, da *Mosè in Egitto* a *Maometto II*).

L'urgenza dionisiaca si rivela insofferente alla costrizione delle forme chiuse e delimitate: da qui le nuove frontiere strutturali delle opere napoletane, dove il tratto

melodico confonde i suoi margini espandendosi in dimensioni e sviluppi fuor d'ogni misura conosciuta. Si rivelano insufficienti anche i moduli e le convenzioni del canto acrobatico, le formule di un vocalismo sostanzialmente gelido e negato ai moti dell'anima, che si affida all'abilità e al carisma dell'interprete, per vivere palpiti espressivi ed emozionanti. L'orchestra acquista spessore e colorazioni sempre più significanti, il gioco delle tonalità si articola in prospettive complesse e misteriose, l'armonia sperimenta nuove arditezze, il ritmo costruisce drammatiche scansioni, il canto cerca sfogo ed evasione in recitativi e ariosi carichi di futuro. Nelle arie, nei duetti, nei pezzi d'insieme si avverte sempre più il limite posto all'espressione dalla morfologia belcantistica, invano spinta all'esaltazione e al delirio, come nelle surreali e vertiginose acrobazie di Semiramide, l'opera-testamento che chiude la carriera italiana. Si tratta pur sempre di un delirio della ragione, che solo per traslazione coinvolge i moti del cuore. Non a caso risalgono a quegli anni i primi propositi di abbandonare la composizione. Viene poi l'esperienza francese del successo delirante che gli tributa Parigi, ma anche le critiche accese e intelligenti dei tanti che comprendono che il "rossinismo" ha concluso il suo ciclo. A queste critiche Rossini risponde con un supremo atto d'orgoglio, testimonianza di grandezza creativa atta a legittimare l'intera sua opera. Vi coglie, ancora, l'agognato il traguardo di pacificare il contrasto che l'ha tormentato per tutta la vita: riunire in coerente equilibrio le due componenti della sua vena di artista. *Guglielmo Tell* è un capolavoro che non schiude nuove vie, tant'è che Rossini troverà la forza di quella decisione a smettere di comporre tante volte rimandata. Esso raccoglie intera l'eredità del musicista, senza nulla rifiutare, ricomponendo in mirabile sintesi elementi che apparivano inconciliabili. L'inconsueto linguaggio ha consentito interpretazioni illegittime e fuorvianti. Non è vero che la vocalità di Guglielmo getti le basi per una melodia dell'avvenire: ariosi come "Resta immobile" hanno precedenti, anche in opere del filone apollineo (si pensi al delirio di Assur, visionario e sconvolto, nel secondo atto di *Semiramide*). Vero è che nel *Tell* quelle frasi intensissime sono accompagnate da una veste strumentale di suprema pertinenza e felicità.

Dal punto di vista giuridico, il tema è stato analizzato da Donatello Puliatti in un saggio del 2009 dal titolo "Apollineo e dionisiaco nel diritto attraverso le opere di Escher" in cui accosta le raffigurazioni dell'artista alla teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici di Santi Romano, in nome della politropia del diritto.

Il diritto sembra appartenere alla dimensione apollinea nella misura in cui tende alla risoluzione dei conflitti, quale criterio ordinante e pacificatore per antonomasia (*proportio hominis ad hominem*, vero *deus ex machina* dell'ordine sociale), mentre le fattispecie umane di carattere patrimoniale e/o criminale sembrano adattarsi meglio alla prospettiva dionisiaca, nell'ottica di una bipartizione statica tra fatto e norma. Tuttavia, soprattutto a livello processuale (in cui il gioco delle parti la fa da padrone), la dicotomia tende a sanarsi ed a confondersi in una dimensione dinamica che travasa il dionisiaco nel procedimento giudiziario, contaminandolo di emozioni e sussulti irrazionali. Si svela così la duplice natura del diritto: da un lato tecnica e scientifica; dall'altro emotiva, passionale e general-preventiva.

Il diritto forgia le distinzioni binomiali per eccellenza: lecito/illecito, valido/invalido, efficace/inefficace, rilevante/irrilevante.

Tutto ciò contribuisce ad influenzare le scelte del giurista, spesso combattuto tra opzioni formalmente apollinee, ma sostanzialmente dionisiache (nella scelta della tecnica difensiva, piuttosto che nell'argomentazione motivazionale in sede giudicante) e risoluzione di antinomie apparentemente inconciliabili, ma sapientemente ponderate (letture costituzionalmente orientate, ovvero giusnaturaliste, formaliste ecc.).

L'accennata doppia natura del diritto, che, come insegna autorevole dottrina (Nirchio 1953: 233 ss.; Perlingieri 2007: 7; Albisetti 2021: 1 ss.) innanzitutto è cultura, viene rintracciata dall'interprete soprattutto nell'opera lirica¹, sintesi perfetta di tutte le arti, spesso foriera di temi giuridici (si pensi ai lavori di Mozart, Wagner e Verdi). Egli, nel dilemma che attanaglia la scelta ermeneutica, può trarre copiosa ispirazione dalla contemplazione del bello e del sublime scaturiti dall'intreccio della trama, nonché dalla catarsi finale indotta dal rito collettivo.

2. “Casistica artistica” sostanziale e processuale

Il processo penale contemporaneo, come anche quello antico, medioevale e moderno, suscita pulsioni sociali, contesa emotive, tende all'odio verso il colpevole e compassione verso la vittima. Basta pensare ai casi di cronaca più recenti per rendersi conto di quanta enfasi popolare accompagni la storia dei processi. Invero, si tratta di una vera e propria emanazione dell'arte scenica, perché, come quest'ultima, fondata sull'unità aristotelica di azione, di luogo e di tempo: da un lato il protagonista (il reo), dall'altro i deuteragonisti (giudicanti, pubblica accusa e parti civili) ed il “coro” di testimoni, assistenti, tecnici, giudici popolari e la platea i cittadini (ove prevista la pubblicità delle udienze).

La tensione che si crea tra l'aula di giustizia e la società è palpabile e sostenere, come talvolta ha fatto la Corte di Cassazione, che tutto questo non possa incidere sul giudizio tecnico, è un'illusione. Lo è per due motivi fondamentali: l'uno perché l'essere umano non è un automa, il secondo perché è il diritto stesso che attribuisce al giudicante una funzione sociale attraverso lo scopo general-preventivo della pena. Già l'antropologo e sociologo Émile Durkheim aveva categorizzato quest'esigenza laddove affermava che il delitto causa una frattura nel tessuto sociale che viene rimarginata proprio attraverso la sanzione penale e dunque il processo.

Il processo, chiamato a giudicare di vicende così emotivamente devastanti, diviene un laboratorio scientifico di regole, eccezioni, cavilli che non sono perversioni da Azzecagarbugli ma garanzie contro gli abusi, regole che garantiscono la logicità delle decisioni, strumenti per evitare che i protagonisti del processo operino da vittime dell'impulso e dell'emozione invece che da tecnici. La funzione simbolica della toga è proprio questa: svelare la giustizia, riparare l'abominio, restaurare la regola.

L'errore cognitivo che interrompe il ragionamento giuridico, per offrirsi all'impulso della sola general-prevenzione e quindi la necessità di ristabilire l'ordine e soddisfare la collettività con la sua “sete di giustizia” è manifestazione della *pop justice*, del prodotto giudiziario per la collettività, come l'opera lirica è offerta alla visione della generalità dei consociati.

Può affermarsi che il processo penale vive di questa doppia natura: una tecnica, complessa e scientifica, l'altra emotiva, passionale, general-preventiva e sociale.

Non di meno il processo civile, che vede contrapposti spesso interessi altamente contrastanti, oltre ad impulsi istintivi (basti pensare alle cause di separazione e divorzio, all'affidamento dei figli, ovvero alle controversie in materia di proprietà).

¹ Sull'approccio di ricerca noto come *Law and Opera*, vedi Annunziata 2016; Annunziata-Colombo 2018; Gigliotti-Riberi-Traverso 2020. Più in generale su *Law and Music*, vedi da ultimo Resta 2020.

Dunque, può affermarsi che il processo è l'opera lirica del diritto, il concentrato, la sintesi di emozioni e sentimenti in cui si scontrano senza sosta apollineo e dionisiaco, fino alla catarsi finale della decisione.

Ad esempio, nel *Lohengrin* Wagner rappresenta per la prima volta nella sua produzione musicale un processo nella forma di un giudizio ordalico, che vede affrontarsi Lohengrin, l'anonimo cavaliere mandato dal Graal per difendere l'onore di Elsa di Brabante e Federico di Telramondo, che, convinto dalle arti magiche della sua consorte Ortrude, accusava invece Elsa di aver ucciso il proprio fratello, legittimo erede al trono di Brabante (Tedoldi 2017). L'arrivo "miracoloso" di Lohengrin su una barca trainata da un cigno a difesa delle ragioni di Elsa (e contro la falsa accusa di fratricidio avanzata da Federico) è un inequivocabile segno divino che indica l'innocenza di quest'ultima, come tutto il popolo non manca di ricordare a Federico. Quest'ultimo tuttavia non ha alcuna intenzione di ritirare l'accusa che ha mosso nei confronti di Elsa. Nella scena si assiste in realtà allo scontro tra due culture (cristianesimo e paganesimo), tra due differenti tradizioni, la verità assoluta (di Elsa e Lohengrin) e la verità relativa (di Federico, indotto incolpevolmente in errore dagli inganni di Ortrude). Wagner riprende tutti i simboli e le formule sacre delle antiche consuetudini giuridiche germaniche, riuscendo a ricomporre lo scontro proprio grazie al processo scenico.

Nell'opera *La sonnambula* di Vincenzo Bellini, si fa riferimento alla donazione dell'anello di fidanzamento da parte di Elvino ad Amina, quale suggello del futuro matrimonio, che viene successivamente revocata per presunta infedeltà di quest'ultima. La regola generale prevede la irrevocabilità delle donazioni ma con delle eccezioni, fra le quali le donazioni tra fidanzati e quelle relative al matrimonio nell'ipotesi in cui le nozze non vengano celebrate. Ai sensi dell'art. 80 c.c., infatti, è possibile chiedere la restituzione degli oggetti donati in virtù di promessa nuziale quando il rapporto giuridico non venga perfezionato ed è previsto il termine di un anno per avviare la relativa azione di restituzione.

Ancora, nel *Gianni Schicchi* di Giacomo Puccini l'argomento giuridico oggetto dell'opera è un testamento falso. Un testamento falso è impugnabile e ci possono essere risvolti sia in sede civile (art. 606 c.c.), che in sede penale (art. 491 c.p.). Nell'opera lirica, il personaggio Gianni Schicchi viene chiamato dai parenti del defunto Buoso Donati per cambiare il testamento, fingendo di parlare dall'aldilà al posto del morto. Così infatti avviene, non senza che Schicchi abbia preventivamente assicurato i parenti circa l'intenzione di rispettare i desideri di ciascuno, ricordando comunque il rigore della legge.

Tuttavia, non sempre il diritto è armonia, logica, composizione e superamento dei conflitti. Ce lo dimostra un brano tratto da *Le nozze di Figaro*, dramma giocoso composto da Wolfgang Amadeus Mozart tra il 1785 ed il 1786 sul libretto di Lorenzo Da Ponte². In esso si intravede chiaramente la critica al sistema giuridico di *ius commune* la cui inadeguatezza era ormai evidente alle soglie del XIX secolo. Questa polemica, portata avanti con non poca ironia, emerge in tutta la sua forza nell'aria cantata da don Bartolo (anche qui l'allusione all'illustre giurista medioevale Bartolo da Sassoferrato, è sottesa al testo) del primo atto, scena III, che promette a Marcellina di far tutto il possibile per impedire le nozze tra Figaro e Susanna, approfittando di ogni cavillo legale esistente:

«Se tutto il codice
dovessi volgere,

² Per un riscontro testuale anche delle citazioni che seguono si rimanda al libretto de *Le nozze di Figaro* disponibile su www.librettidopera.it.

se tutto l'indice
dovessi leggere,
con un equivoco,
con un sinonimo
qualche garbuglio
si troverà».

L'efficacia della critica contro la giurisprudenza pratica del secolo precedente è evidente. L'incertezza, la confusione e la retorica fine a sé stessa dell'erudizione legale secentesca viene descritta con un'impetosa ed eloquente sintesi. Ma la assoluta attualità del brano è sconvolgente, poiché rivela la assoluta irrazionalità ed incertezza arbitraria che il diritto può raggiungere in ogni epoca. Si pensi al dionisiaco sprigionato dalla pioggia alluvionale di emendamenti, decreti legge e provvedimenti paralegali che nulla hanno a che vedere con l'ordine di un codice o di un testo unico. Di qui, la degenerazione dello stesso diritto, non più garanzia di opzioni eloquenti e raffinate, ma coacervo di sovrapposizioni normative confusionarie ed inestricabili.

Nel terzo atto de *Le nozze di Figaro* è riprodotto fedelmente un giudizio feudale, allorché il conte di Almaviva si trova a dover dirimere una controversia insorta tra Figaro e Marcellina, con la seconda che pretende venga data esecuzione ad una promessa di matrimonio prestata dal primo a fronte di un prestito di denaro. Con ironia e comicità emerge in pieno l'*arbitrium* del conte, che viene prima convinto a favorire Figaro, grazie all'intercessione della serva Susanna e che successivamente, dopo essersi reso conto del raggiro subito, cambierà idea preannunciando al pubblico un giudizio infausto. Ecco che alla seguente frase che Susanna rivolge impropriamente a Figaro:

«Taci, senza avvocato
hai già vinto la causa».

causando le ire del conte, quest'ultimo risponderà dicendo:

Perfini! Io voglio
di tal modo punirvi...
A piacer mio
la sentenza sarà».

Solo la rinuncia da parte di Marcellina alla lite, causata da una serie di fortunate vicende impedirà al conte, feudatario dotato di *mero et mixto imperio* di dar effettivamente corso ai suoi propositi vendicativi per il tramite del giudizio.

In tal caso, siamo di fronte all'arbitrio del giudizio, nonché dell'interprete, che può spesso dipendere da repentini cambi di umore ovvero da cangianti ed inattese influenze esterne.

In conclusione, è agevole dedurre come le connessioni tra opera e diritto non siano meno rilevanti rispetto a quelle tra apollineo/dionisiaco e mondo giuridico. La sintesi suprema è rappresentata proprio dal palcoscenico ovvero dai testi operistici, che permettono al giurista di confrontare non solo le categorie estetiche, ma anche il proprio vissuto, spesso intriso proprio di commistioni tra apollineo e dionisiaco, con il mondo giuridico. Il risultato sarà quello di enucleare una casistica personale che, raffrontata a quella "artistica" da cui trarre ispirazione, ne asseconda non solo la creatività, ma anche un'esperienza intima, da impiegare razionalmente (o inconsciamente) nella pratica.

Riferimenti bibliografici

- Albisetti A., 2021. *Diritto e cultura*, Milano.
- Annunziata F., 2016. *Prendi, l'anel ti dono...*, Milano.
- Annunziata F., Fabio Colombo G., 2018. *Law and Opera*, Milano.
- Gigliotti V., Riberi M., Traverso M., 2020. *La sentenza è pronunziata. Rappresentazioni della giustizia nell'opera lirica*, Milano.
- Nietzsche F., 1988, *La nascita della tragedia quale edizione*, Milano.
- Nirchio, G., 1953, *Il diritto come fenomeno culturale*, in *Il politico*, 2.
- Perlingieri P., 2006. *Il diritto civile nella legalità costituzionale*, Napoli.
- Resta G., 2020. *L'armonia nel diritto. Contributi a una riflessione tra diritto e musica*, Roma.
- Puliatti D., 2009. *Apollineo e dionisiaco nel diritto attraverso le opere di Escher*, Messina.
- Tedoldi A., 2017, *Il processo in musica nel Lohengrin di Richard Wagner*, Pisa

Favole, storie, rivendicazioni

Tra diritto e narrazione. *Peruonto* e *La Palomma* ne *Lo cunto de li cunti* di Basile

Elena Di Maria*

Abstract:

[*Between Law and Narrative. Peruonto e La palomma in Lo cunto de li cunti by Basile*]. This paper aims to investigate the relations between legal and literary word, starting from *Lo cunto de li cunti* (*The Tale of Tales*) by Giambattista Basile, a popular collection of fairy tales, short stories, eclogues, and songs, written in Neapolitan dialect of the seventeenth century. The ambition is especially to approach the relevance of “magic word” in narrative and legal discourse, exploring the *iastemma* (curse) working as a law sanction in two short stories: *Peruonto* and *La palomma*.

Key words: Fairy Tale – Magic – *Pentamerone* – *The Tale of Tales* – Basile

1. Sul cammino della finzione, tra fiaba e diritto

Quello umano è un “cossì caudo desederio de sentire cunte”¹, riprendendo le parole che Giambattista Basile utilizza nella *Ntroduzzione* (Apertura) al suo *Cunto de li cunti*², per descrivere il bruciante desiderio che assale Lucia, la sposa ingannatrice del principe Tadeo, per allietare la quale sono chiamate a corte dieci narratrici che possano intrattenerla

* Laureata in Scienze politiche e delle Istituzioni Europee con lode presso l'Università degli Studi del Molise nel 2014, intraprende gli studi su diritto e letteratura per la compilazione delle tesi a compimento sia del percorso di studi triennale che specialistico, con ricerche intitolate rispettivamente: *Diritto e letteratura. Shakespeare, Dostoevskij, Camus e Le narrazioni al servizio del diritto: la difesa di Santa Croce in Giuseppe Maria Galanti*. ele.dimaria@gmail.com.

¹ Ossia “un così bruciante desiderio di sentire racconti”. Per citare dal *Cunto* si utilizzerà la seguente versione: G. BASILE, *Lo cunto de li cunti*, testo napoletano della prima edizione (1634-1636), traduzione a fronte e note storiche a cura di M. Rak, Milano, Garzanti, 1986 (IX ed. 2013). La citazione è a p. 20.

² Opera postuma di Giambattista Basile, edita a Napoli tra il 1634 e il 1636, nata per l'intrattenimento nelle corti napoletane. Racchiude in sé gli elementi propri del racconto fiabesco, così come si diffonderà in Europa nei secoli successivi. Per l'analisi di tali elementi si veda M. RAK, *Logica della fiaba. Fate, orchi, gioco, corte, fortuna, viaggio, capriccio, metamorfosi, corpo*, Milano-Torino, Mondadori Bruno, 2005, p. 26 ss.

nell'ultimo periodo di gravidanza.³ La brama di sentire racconti è desiderio universale, che lo stesso principe Tadeo definisce come "l'utema felicità dell'ommo"⁴, poiché:

ausoliano cose de gusto se spapurano l'affanne, se da sfratto a li penziere fastidiuse
e s'allonga la vita, pe lo quale desederio vide l'artisciane lassare le funnache, li
mercante li trafiche, li dotture le cause, li potecare le facenne; e vanno canne aperte
pe le varvarie e pe li rotielle de li chiacchiarune sentenno nove fauze, avise 'mentate
e gazzette 'n aiero.⁵

Il narrare, come il desiderio di ascoltare racconti, è urgenza umana, rimasta invariata nel tempo, sin da quell'ancestrale sentire che portava le comunità tribali a riunirsi intorno al fuoco, sotto le stelle, così come le nonne, nell'immaginario collettivo, ad intrattenere i piccoli di casa intorno al focolare domestico. Il rapporto umano con le storie è da sempre un riattizzare le braci del fuoco con l'aria delle parole⁶, una peculiarità che fa dell'essere umano ciò che egli è: l'unico animale che inventa storie.

La capacità di inventare e narrare storie, abilità tipica del linguaggio sapiens⁷, non ha avuto solo fini speculativi o ricreativi, ma, sin dall'età primitiva, ha realizzato anche scopi pratici ed organizzativi. Infatti, man mano che le prime comunità diventavano più numerose, l'ideazione di miti collettivi, intesi come storie da narrare e condividere, ha permesso la cooperazione fra estranei, al fine di stabilire, perseguire e raggiungere obiettivi comuni.⁸ In questo modo, le storie hanno fatto da guida al cammino dei singoli individui e delle comunità, poiché "la finzione ci ha consentito non solo di immaginare le cose, ma di farlo *collettivamente*"⁹, come sottolinea Yuval Noah Harari, evidenziando quanto quella dell'immaginazione e del racconto sia stata una vera e propria strategia evolutiva, che ha permesso ai Sapiens di 'bypassare il genoma', progredire più velocemente rispetto agli altri animali sociali della Terra e adattarsi ai cambiamenti senza dover attendere lente mutazioni genetiche, più semplicemente mutando le storie da raccontare e in cui credere collettivamente¹⁰. La rete di storie narrate, credute vere e condivise da comunità sempre più grandi e complesse è diventata un legante culturale e sociale, in grado di realizzare e mantenere un sistema di collaborazione efficace e vantaggioso tra soggetti sostanzialmente estranei. In definitiva, la finzione ha dato vita a complessi ed articolati fenomeni intersoggettivi, atti a dare senso al mondo, ordinarlo e cambiarlo.

³ La bramosia di racconti in Lucia, instillata da alcuni doni magici, è l'espedito letterario per dare avvio alla narrazione del *Cunto*, che si compone di cinquanta racconti, compreso quello che fa da cornice, che comincia nella *Introduzione* e trova compimento nell'ultimo cunto della quinta e ultima giornata, dove la principessa Zoza, protagonista del cunto cornice, svelerà la menzogna della schiava nera, Lucia, che, con l'inganno ha usurpato il suo posto al fianco del principe Tadeo.

⁴ "L'ultima felicità dell'uomo", G. BASILE, *op. cit.*, p. 22.

⁵ *Ivi*, pp. 22-23, ossia: "ascoltando cose amabili gli affanni evaporano, i pensieri fastidiosi vengono sfrattati e la vita si allunga, per questo desiderio vedi gli artigiani lasciare le botteghe, i mercanti i traffici, gli avvocati le cause, i negozianti gli affari; e vanno a bocca aperta per le botteghe dei barbieri e per i crocchi dei chiacchieroni sentendo false novità, avvisi inventati e gazzette d'aria".

⁶ L'immagine è riportata in I. VALLEJO, *Papyrus. L'infinito in un giunco. La grande avventura del libro nel mondo antico*, trad. it. di M.R. Bedana, Firenze, Bompiani, 2021, p. 502.

⁷ "Tale capacità di parlare di fantasie inventate è il tratto più esclusivo del linguaggio sapiens" in Y. N. HARARI, *Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, trad. it. di G. Bernardi, Firenze, Bompiani, 2017, p. 36.

⁸ "La capacità di creare una realtà immaginata partendo dalle parole ha consentito che grandi numeri di estranei cooperassero efficacemente tra di loro", *ivi*, p. 47.

⁹ *Ivi*, p. 37.

¹⁰ *Ivi*, p. 47 ss., così "mentre l'evoluzione umana procedeva, come di consueto, a passo di lumaca, l'immaginazione umana stava erigendo sbalorditive reti di cooperazione di massa", *ivi*, p. 137.

In tale ottica, tutti i prodotti culturali dell'umanità, compresi gli stessi sistemi giuridici, sono frutto di 'realità immaginate'¹¹, costruite a partire dalle parole e manifestatesi sotto forma di simboli ed entità astratte (dèi, denaro, regole di diritto, gerarchie sociali), capaci di modellare la realtà oggettiva, quella sensoriale e tangibile, e di plasmare comportamenti e desideri umani che su tale realtà incidono. È, quindi, nell'immaginazione collettiva e, ancor prima, nella mente umana che va ricercato l'intero universo simbolico dell'uomo e, di conseguenza, la struttura delle regole, dei riti, dei racconti che di quell'universo sono espressione. Il diritto è esso stesso immaginazione, così come la sua vincolatività: diritti e doveri non sono oggetti reali nella loro dimensione empirica, ma lo sono perché è reale la credenza della loro realtà presso la coscienza individuale e collettiva e perché sono reali gli effetti di tale credenza sull'agire di ognuno¹². L'entità immateriale e priva di consistenza fisica della norma non ne compromette la realtà in termini di efficacia, poiché il diritto trova concretezza in quella 'rappresentazione' della norma nella mente dell'agente, che diviene 'operante' sui comportamenti e sulle relazioni umane¹³ e che, in definitiva, configura l'esperienza normativa quotidiana di ogni individuo. Il diritto, pertanto, come fenomeno immaginativo, di natura simbolica e culturale, e come fenomeno intersoggettivo¹⁴, affonda il proprio mistero in questo millenario percorso della finzione, servita a costruire la realtà e a *fare e mantenere* l'umanità¹⁵.

Nel lungo cammino della finzione si perde anche l'origine della fiaba, che è ancor oggi oggetto di analisi e discussione¹⁶ e, probabilmente, ha nel suo non venir pienamente svelata l'essenza del *meraviglioso*, quel tratto caratteristico del racconto fiabesco, cui siamo disposti a credere senza necessità di spiegazioni logiche¹⁷. L'enigmaticità della materia è tale che lo stesso Italo Calvino, in un passo del suo scritto *Sulla fiaba*, dichiara: "le fiabe, in tutta la loro elementare semplicità, rimangono una delle più misteriose espressioni della

¹¹ *Ivi*, p. 46 ss. Le 'realità immaginate' danno vita ad un "ordine costituito immaginario" inteso come "fenomeno intersoggettivo, che esiste all'interno di una rete di comunicazione che collega la coscienza soggettiva di molti individui", *ivi*, p. 154.

¹² Ciò che rende il diritto effettivamente vincolante è la credenza umana che esso lo sia. Cfr. G. VIGGIANI, *Diritto, magia e performatività*, "Rivista Italiana Di Filosofia Del Linguaggio", vol. VIII, fasc. 2, pp. 325-338, in cui si richiama la posizione dei realisti della scuola scandinava di Uppsala sul diritto come potere fittizio.

¹³ Cfr. la disamina delle posizioni di Kelsen e di Weber in merito all'operanza delle norme in L. PASSERINI GLAZEL, *Le realtà della norma, le norme come realtà. Saggio di filosofia del diritto*, Milano, LED, 2020, p. 59 ss.

¹⁴ Cfr. P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 12-13, ove è chiaramente rilevata la dimensione intersoggettiva del diritto: "può trattarsi di una società universale come la comunità internazionale o di due soggetti che vendono e comprano un bene, può trattarsi di una minima tribù primitiva nel profondo d'una selva amazzonica o di uno Stato con tutto il suo formidabile apparato organizzativo e di potere, però sempre è necessario quell'incontro che trasforma in sociale l'esperienza del singolo soggetto".

¹⁵ Come spiega Francesco Remotti, secondo cui la finzione è elemento "imprescindibile per la costruzione dell'umanità", come appare evidente in alcuni riti tribali di iniziazione alla vita adulta, che servono a disvelare agli iniziandi la finzione, mostrando il reale meccanismo che si cela dietro i misteri dei rituali (ad esempio la voce di uno spirito riprodotta attraverso il particolare roteare in aria di un'assicella di legno), ma intimando di mantenere il segreto rispetto alla finzione svelata, al fine di permettere il perdurare e il senso della ritualità umana. Cfr. F. REMOTTI, *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza, 2020, p. 108.

¹⁶ Il dibattito verte sull'origine storica della fiaba, tra chi sostiene esista un inconscio collettivo in grado di generarla e chi ritiene la fiaba si sia diffusa attraverso il peregrinare di mercanti e viaggiatori. Sul tema, M. WARNER, *C'era una volta. Piccola storia della fiaba*, trad. it. di B. Lazzaro, Roma, Donzelli ed., 2021.

¹⁷ La fiaba è "racconto di avventure in cui domina il meraviglioso, negli episodi come nei personaggi", consultabile su <http://www.treccani.it/enciclopedia/fiaba/>. Il meraviglioso è un patto tacito tra narratore e ascoltatore/lettore, per cui si verifica la cosiddetta 'sospensione dell'incredulità'. Secondo Rak, "è magico quello che la parola non ricostruisce", per cui nelle fiabe non vi è necessità di spiegare alcuni passaggi o trasformazioni, cfr. M. RAK, *op. cit.*, pp. 26-27.

cultura umana”¹⁸. Addentrarsi nel mistero della fiaba significa, innanzitutto, riconoscervi un genere letterario di per sé difficile da incasellare, come chiarisce Marina Warner: “l’opera di più mani in costante attività nel tempo, slegata da qualsiasi mezzo specifico e caratterizzata da manifestazioni fluide; mai fissate una volta per tutte”¹⁹. È evidente che la fiaba racchiuda in sé una vitale duttilità, che permette di adattarne il contenuto a luoghi e tempi disparati, seppure risulti riconducibile ad una costruzione narrativa con elementi fissi e riconoscibili ²⁰. Per riuscire a visualizzare la duplice essenza della fiaba possiamo condividere la metafora proposta dalla stessa Warner, che la rappresenta come

un genere vegetale – per esempio le rose, i funghi o l’erba – che si diffonde, si radica e fiorisce qua e là, cambiando specie, colore, grandezza e forma a seconda del luogo in cui cresce.²¹

Come seme, che conserva le sue caratteristiche intrinseche, e pianta, che germoglia in base alle condizioni esterne di volta in volta differenti, la fiaba compie il suo interminabile cammino, da un luogo all’altro e da una generazione all’altra, facendo sì che chi narra fiabe - potenzialmente ogni essere umano – ne diventi automaticamente ministro e custode, prendendo parte a quel misterioso viaggio che ne rivela l’essenza: la possibilità di essere narrate all’infinito, in un moltiplicarsi di varianti erranti per spazio e tempo. L’elasticità della fiaba consente a ciascun narratore di far proprio il racconto, di aggiungere o eliminare elementi in base alle proprie esigenze e a quelle degli ascoltatori cui si rivolge, senza stravolgere la natura della storia e la sua portata universale²². Ogni fiaba è, al contempo, remota ed attuale, lontanissima ed estremamente vicina. Nell’atto stesso di ricordarle, le vicende dei personaggi fiabeschi - come quelli che popolano *Lo cunto de li cunti* di Basile, che ci apprestiamo ad analizzare - vengono calate in un tempo che è sempre nuovo, il presente, elemento questo che ne ha determinato la fortunata diffusione²³. Ciò che avviene in questo tempo sospeso ed incantato è sempre pregno di precisa efficacia, sia per i personaggi di fantasia, che animano le fiabe, sia per chi narra e per chi ascolta racconti fiabeschi: tutti, indistintamente e, talvolta, inconsapevolmente, intraprendono un percorso di esplorazione e ricerca, che, conducendo dalla realtà alla fantasia, dal visibile all’invisibile, dal noto all’ignoto e dal sé all’altro, comporta, in chi lo compie, un effettivo

¹⁸ I. CALVINO, *Sulla fiaba*, Milano, Mondadori, 2019, pp. 100-101.

¹⁹ M. WARNER, *op. cit.*, p. 169.

²⁰ Per l’analisi dello schema e delle funzioni della fiaba ipotizzato da Vladimir Ja. Propp si veda *Morfologia della fiaba – Radici storiche dei racconti di magia*, Roma, Newton Compton, 2006.

²¹ M. WARNER, *op. cit.*, p. 45

²² “Ciascun narratore, nel raccontare la storia, sopprime e aggiunge degli elementi per arricchirla di significati per se stesso e gli ascoltatori”, B. BETTELHEIM, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe* (1976), trad. it. di A. D’Anna, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 147. Bettelheim si riferisce alla relazione che si crea tra adulto e bambino nella trasmissione della fiaba tradizionale, fondamentale per lo sviluppo della personalità del bambino stesso. Allo stesso modo, Basile adattava il contenuto dei suoi racconti al pubblico presente a corte, nell’intento di divertire l’uditorio e di non scontentarlo, perché dal divertimento dei potenti dipendeva la sopravvivenza degli artisti.

²³ “Nessun racconto attrae se non parla, anche sottobanco, del presente. Da qui la circolazione del racconto fiabesco che permette di attualizzare anche la storia più remota”, M. RAK, *op. cit.*, p. 34. La fiaba ha avuto un’ampia circolazione anche perché, ritenuta un genere minore dai tecnici della scrittura, sfuggiva al controllo della società letteraria, circolando agevolmente tra soggetti marginali, come donne e teatranti, *ivi*, p. 9.

mutamento, poiché la fiaba, in sostanza, *narra di e consente la* trasformazione, condizione endemica del vivere umano²⁴.

Di trasformazioni ed incanti è intrisa la raccolta di racconti fiabeschi *Lo cunto de li cunti* di Giambattista Basile, in cui possiamo riconoscere, con Benedetto Croce, “il più antico, il più ricco e il più artistico fra tutti i libri di fiabe popolari”²⁵ che la letteratura italiana possa vantare.

2. Basile incantatore

Lo cunto de li cunti è il capolavoro di Giambattista Basile, concepito per intrattenere le corti napoletane nel momento postprandiale delle feste e dei ricevimenti, momento dedicato allo svago e ai giochi. Il raccontare è, difatti, un articolato gioco da mettere in scena²⁶, un passatempo, come lo stesso principe Tadeo osserva quando accoglie le dieci narratrici scelte per soddisfare il desiderio di udire storie della principessa Lucia:

sarrite contente, pe sti quattro o cinque iurne che starà a scarrecare la panza, de contare ogni iornata no cunto ped uno, de chille appunto che soleno dire le vecchie pe trattenemiento de peccerille, trovannove sempre a sto luoco stisso dove, dapo' avere 'ngorfuto, se darrà prenzipio a chiacchiarare²⁷.

In questo passaggio narrativo è richiamato il criptico sottotitolo al *Cunto*, ovvero *Trattenemiento de' peccerille*, che, come suggerisce Michele Rak, è un espediente che consente all'Autore di raccontare cose che altrimenti non sarebbe possibile dire, criticare il potere con linguaggio segreto (firma distintiva del barocco), descrivere la corte come luogo pericoloso e i potenti come volubili e capricciosi, fingendo che si tratti solo di un passatempo per bambini²⁸.

Il sottotitolo potrebbe, però, indicare anche altro, cioè proporre un particolare approccio al racconto, orientato ad imitare la naturale disposizione d'animo dei bambini intenti ad ascoltare fiabe, aperti allo stupore e alla meraviglia, atteggiamento che Basile sollecita nel suo pubblico, di ieri e di oggi, affinché rimanga a bocca e orecchie aperte, come ritroviamo spesso gli stessi personaggi dei cunti²⁹. I racconti, infatti, sono *mirabilia*, come gli oggetti sparsi nelle camere delle meraviglie, in cui i collezionisti conservavano

²⁴ Il racconto fiabesco è “un genere che racconta sempre di una trasformazione: il povero diventa ricco, il brutto diventa bello, la fanciulla bella e cortese diventa principessa o regina”, *ivi*, p. 42.

²⁵ Nella prefazione a G. BASILE, *Il Pentamerone, ossia La fiaba delle fiabe*, tradotto dall'antico dialetto napoletano e corredato di note storiche da B. Croce, Bari, Laterza, 1925. Cfr., B. CROCE, *Giambattista Basile e il “Cunto de li Cunti”*, in “Saggi sulla letteratura italiana del Seicento”, Bari, Laterza, 1911, pp. 3-122.

²⁶ Raccontare come «gioco dei giochi», cfr., M. RAK, *op. cit.*, p. 41.

²⁷ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 22-24 e 23-25: “contentatevi, per questi quattro o cinque giorni di cui ha bisogno per scaricare la pancia, di raccontare ogni giorno un racconto per una, di quelli appunto che le vecchie di solito raccontano per passatempo ai più piccoli, ritrovandovi sempre in questo posto dove, dopo aver mangiato, si darà inizio alle chiacchiere”.

²⁸ M. RAK, *op. cit.*, p. 61. Il racconto ha un linguaggio segreto, poiché può dire solo il non dicibile (l'Orco) ed evitare il dicibile (Corte), *ivi*, p. 125.

²⁹ Pensiamo allo stare “tutte arecchie pesole à sentire lo Cunto de Ciommetella” nella *Scompetura*, oppure al “Damme passe e fico, se vuoie che te lo dico” di Peruonto nel cunto terzo della prima giornata. Orecchie tese e bocca aperta sono le “due posture con cui l'uditorio esprime le passioni, rispettivamente, della sospensione e della meraviglia, ossia i due volti del piacere narrativo”, G. ALFANO, *Il farmacista travestito. Bipolarità del “Cunto de li cunti”*, “Levia Gravia”, XV-XVI (2013-2014), pp. 205-206.

cose curiose e straordinarie, coneggiate per suscitare nel visitatore sbalordimento e sorpresa. E come quella variegata materia, i racconti mostrano non solo bellezze e armonie, ma anche orrori, mostruosità, imperfezioni. Le storie narrate sono metafora delle contraddizioni umane, del vivere quotidiano tra cielo e sottosuolo, laddove esseri celestiali come le fate e immondi come gli orchi coabitano nell'intimo di ognuno, figure speculari d'una stessa natura, aspetti della duplicità dell'essere umano. In questi termini, approcciare *Lo cunto de li cunti* è subire una sorta di fascinazione, un incantamento, è trovarsi dinanzi uno *spettacolo da strasecolare* (davanti al quale rimanere estasiati), utilizzando l'espressione stessa con cui Basile descrive l'effetto che la fata de *La mortella* produce su chi la vede per la prima volta³⁰. Lo stesso effetto che le parole del *Cunto* possono avere su chi ascolta o legge, rapito da un testo che miscela sapientemente materia popolare e letteratura colta, che usa una lingua, il napoletano, che è essa stessa codice alternativo, visione fuori dall'ordinario, strumento persuasivo, in grado di muovere al riso e alla partecipazione, e tratta, in maniera esilarante, tematiche universali, certamente note e familiari in qualsiasi tempo e qualunque luogo.

Con tali premesse, il presente contributo andrà a sviluppare alcune suggestioni tra diritto e letteratura suscitate da una lettura, prima dilettevole poi analitica, de *Lo cunto de li cunti*, soffermatasi, in particolare, sul ruolo della 'parola magica', condiviso sia dalla parola letteraria che da quella giuridica, e sul valore che la *iastemma*, ossia la maledizione, assume nei racconti di Basile, nelle sue assonanze con la sanzione e le funzioni ad essa attribuite dalle scienze giuridiche. Questo percorso procederà attraverso le peripezie di alcuni personaggi dei cunti, come i protagonisti di *Peruonto* e de *La Palomma*.

3. La 'parola magica' tra letteratura e diritto

La parola magica, come vedremo attraverso l'opera di Basile, è caratterizzata da alcuni elementi fondamentali in cui possiamo ravvisare aspetti e finalità proprie sia del discorso letterario che di quello giuridico: essa è artificio e tecnica; comunica attraverso un linguaggio simbolico; richiama un universo sovrannaturale e identità astratte; interviene a ristabilire l'ordine sul caos³¹. È parola che 'se-duce', nel senso di attirare a sé, e 'con-duce',

³⁰ Ne *La mortella*, secondo passatempo della prima giornata: "[...] vedde lo shiore de le belle, lo spanto de le femmene, lo schiecco, lo coccopinto de Venere, l'isce bello d'Ammore, vedde na pipatella, na penta palomma, na fata Morgana, no confalone, na puca d'oro; vedde no cacciadore, n'uocchie de farcone, na luna 'nquintadecema, no musso de piccionciello, no muorzo de re, no gioiello vedde finalmente spettacolo da strasecolare"; ossia: "[...] vide il fiore delle belle, la meraviglia delle femmine, lo specchio, l'ovetto dipinto di Venere, il cosino bello di Amore, vide una pupattola, una colomba splendente, una fata Morgana, un gonfalone, una spiga d'oro; vide un rubacuori, un occhio di falcone, una luna piena, un musetto di piccioncino, un boccone da re, un gioiello, vide, alla fine, uno spettacolo da restare sbalorditi", G. BASILE, *op. cit.*, pp. 56-57.

³¹ In termini antropologici, la magia interviene nei momenti critici della vita degli individui e delle comunità, laddove predomina l'angoscia e si altera il normale corso delle cose, cioè dove si verifica una rottura dell'ordine abituale, che esige una riparazione riequilibratrice per fuggire la paura del caos, cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), introduzione di C. Cases, postfazione di G. Satta, Torino, Bollati Boringhieri, 2007. Simmetricamente, racconto e 'dramma sociale', così come studiato dall'antropologo Turner, si articolano nelle stesse fasi: *rottura* dell'ordine consueto; *crisi* del soggetto (che diventa 'pubblica', perché il singolo estende il suo disagio ad altri); *azione riparatrice* (dal consiglio, alla mediazione, fino al ricorso all'apparato giudiziale); *reintegrazione* (del gruppo sociale ribelle o riconoscimento dello scisma), come evidenziato in M. P. MITTICA, *Raccontando il possibile: Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano, Giuffrè, 2006, p. 28 ss.

nel senso di accompagnare oltre. È *logos* - termine che fonde insieme pensiero e parola - in grado di segnare una via, indirizzare nel cammino, dominare il reale, proprio come racconti e norme possono fare.

Per quanto concerne la parola letteraria de *Lo cunto de li cunti* essa è chiamata ad ammaliare, sorprendere, pungolare, ed è parola amplificata dalla musicalità e dall'incisività del napoletano del Seicento, che è lingua corposa, esilarante, carnale, idioma che convoca il corpo a complemento e che si fa gesto, tra i virtuosismi stilistici della poetica barocca e i motti tipici e il lessico variegato del volgo. Questa esuberanza verbale non sminuisce però il valore e la forza intrinseca che ogni parola può assumere. Difatti è lo stesso *Cunto* che ci invita a soffermarci sul potere della parola e il medesimo Basile che ci guida ad un uso accorto della stessa, attraverso la vicenda narrata nel primo cunto della prima giornata, *Lo cunto dell' Uerco*³².

Protagonista del racconto in questione è Antuono, lo sciocco di turno, che troviamo alle prese con formule magiche donategli in gran segreto da un orco presso cui presta servizio. Immediatamente veniamo catapultati in un'atmosfera prodigiosa, in cui le cose prendono vita al suono delle parole giuste, come quando un bastone fatato si anima alla formula *Auzate mazza!*, formula che non è semplice enunciazione verbale ma 'arte de 'ncanto', come viene prontamente sottolineato³³. Il povero Antuono imparerà a proprie spese l'uso a sproposito della parola, quando svelata incautamente la formula ad un oste, ne subirà amare conseguenze:

subeto la mazza, comme se avesse auto scazzamauriello dintro a lo medullo, comenzaie a lavorare de turno 'ncoppa le spalle de lo nigro Antuono, tanto che le mazzate chiovevano a cielo apierto ed uno corpo n'aspettava l'altro. Lo poverommo, che se vedde pisato e conciato 'n cordovana, disse subbeto *corcate mazza!* e la mazza scacaie de fare contrapunte sopra la cartella de la schena³⁴.

La parola nel *Cunto* è, quindi, magica, cioè capace di dare forma alla realtà e trasformarla. Il potere della parola è effettivo, concreto, tangibile, tanto che lo stesso Antuono lo sperimenta sulla propria pelle e, attraverso l'esperienza infelice, impara a servirsi della formula adatta - *corcate mazza!* - per interrompere gli effetti nefasti innescati da altrettanta potenza verbale. Come ricorda Michele Rak, nei cunti "chi sa pronunciare le parole giuste ottiene quello che vuole"³⁵, proprio come avverrà a Peruonto, il protagonista del cunto che esamineremo a breve. Prima è, però, opportuno sottolineare che la dinamica del "fare cose con le parole"³⁶ non è propria soltanto di fantasticherie letterarie, ma appartiene alla realtà verbale quotidiana e, nello specifico, alla realtà

³² "Il racconto dell'orco", G. BASILE, *op. cit.*, pp. 32-47.

³³ *Ivi*, pp. 44-45: "[...] no fu parola chesta, ma arte de 'ncanto", ovvero: "[...] non era soltanto una parola ma arte d'incanto".

³⁴ *Ibidem*: "subito la mazza, come se avesse avuto uno spiritello dentro al midollo, cominciò a lavorare di tornio sulle spalle del povero Antonio, tanto che le mazzate piovevano a cielo aperto e un colpo ne aspettava un altro. Il poveretto, che si vide pestato e conciato alla cordovana, disse subito *coricati mazza!* e la mazza smise di fare contrappunti sul foglio della schiena".

³⁵ M. RAK, *op. cit.*, p. 102. Per un letterato, quale era Basile, la parola è strumento magico, non solo per gli incantesimi che riesce a produrre nella finzione del racconto, ma anche come mezzo attraverso il quale cambiare la configurazione della vita sociale e mutare il proprio destino, *ivi*, p. 151

³⁶ Titolo emblematico, nella traduzione italiana, di un famoso testo sulla teoria degli atti linguistici: J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words* (1962), trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 2008.

giuridica, poiché, citando Francesco Carnelutti, “proprio nel diritto si celebra il valore della parola”³⁷.

È la stessa parola giuridica ad essere *arte d'incanto*, in quanto non solo descrive e regola la realtà, ma la crea. La magia della parola proviene da una ritualità che conferisce forza ed efficacia all'oralità, come l'universo giuridico ha più volte sperimentato. Svariati esempi si possono rinvenire nel diritto romano, per il quale chi recitava le parole in una determinata forma, accompagnate da una certa gestualità, aveva la capacità di far scaturire da un preciso cerimoniale conseguenze giuridiche effettive, come nell'antico istituto della *manumissio vindicta*, con cui al tocco della *vindicta* (la bacchetta) unito alla pronuncia di una data formula, si rendeva uno schiavo uomo libero, mutandone la condizione giuridica³⁸. Ad attestare il retaggio di una parola dagli effetti magici in ambito giuridico anche le maledizioni rituali tipiche della contrattualistica medievale in materia di patti agrari, utilizzate in chiusura degli atti e che contenevano anatemi in caso di inadempimento di una delle parti³⁹. Ma, al di là delle manifestazioni riscontrabili in tradizioni giuridiche passate, la potenza della parola è esplicitata ancora dal diritto odierno, che è ricco di ‘atti giuridici verbali’, come il ‘sì’ degli sposi dinanzi all'ufficiale dello stato civile, che rende i soggetti pronunciati effettivamente uniti in matrimonio, o come la stipulazione verbale di una compravendita, con la quale si trasferisce immediatamente la proprietà di un bene mobile da un contraente all'altro. Tra tutti i casi possibili, sicuramente paradigmatico è il momento conclusivo del processo: il giudice che pronuncia la formula di condanna dell'imputato non sta semplicemente enunciando un fatto o descrivendo una circostanza, egli compie un'azione e lo fa pronunciandola. La sua è una ‘parola che si compie’, da cui derivano precise conseguenze atte ad incidere sulla realtà, mutandola. Nel diritto, quindi, la parola si fa azione.

Ci troviamo di fronte a quella che in filosofia del linguaggio, secondo la teoria di Austin, è una *parola performativa*, ossia l'enunciato che non solo descrive o riferisce, ma *realizza* un'azione⁴⁰. Affinché la parola sia efficace è necessario, però, che vi siano le circostanze appropriate, precisa Austin, cioè che la parola si svolga all'interno di un contesto che, per convenzione, è riconosciuto in grado di conferirle efficacia. Nell'ultimo esempio prospettato, la parola è eseguita all'interno di una realtà istituzionale, quella processuale, e si compie attraverso una procedura convenzionale, in cui a ‘dire’, con una certa intenzione, è un soggetto deputato a farlo, in modo tale che la formula enunciata sia effettivamente parola avente forza vincolante. Le parole pronunziate dal giudice nell'aula di tribunale, infatti, hanno altra efficacia rispetto alle stesse parole ripetute dall'attore in teatro. La forza vincolante, e, di conseguenza, la validità di siffatta parola performativa, è data dal combinarsi della procedura (nel suo svolgersi compiutamente) con l'accettazione degli effetti che a tale procedura sono convenzionalmente collegati, accettazione questa

³⁷ F. CARNELUTTI, *Diritto e Parola*, in Riv. dir. civ., 1962, I, p. 325, consultabile su <https://independent.academia.edu/LaBibliotecaGiuridica>

³⁸ Sulle formule del diritto romano antico vicine alla magia verbale delle comunità primitive cfr. A. HÄGERSTROM, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, Almqvist & Wiksell, Leipzig, 1927, come citato in G. VIGGIANI, *op. cit.* Sul tema, esempi dal diritto romano anche in P. PELLEGRINO, *Miti, favole, fiabe. Modelli alternativi di comunicazione giuridica tra prosa e poesia*, Roma, Aracne, 2013, nota 17 p. 134.

³⁹ Cfr. P. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 306.

⁴⁰ “[...] enunciare la frase (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo di star facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo”, J.L. AUSTIN, *op. cit.*, p. 10.

che potremmo ricondurre ad una 'intenzionalità collettiva'⁴¹, e, più ampiamente, a quell'accordo tacito sulla finzione che ha contribuito a plasmare l'umanità.

La parola magica - come sopra delineata e sia che essa appartenga al discorso letterario che a quello giuridico - non solo accade nella realtà, ma forgia la stessa. Il prodigio della parola è allo stesso modo scolpito sia nel diritto che nei racconti fiabeschi. E così come l'efficacia del diritto rileva dalla corrispondenza tra norma e azione, l'efficacia del 'dire' si determina nella piena corrispondenza tra parola e azione. Le forme e i significati che tale corrispondenza assume saranno indagati nei cunti a seguire.

4. Peruonto e il dono della parola magica

Il personaggio che nel *Cunto* di Basile sperimenta, sotto forma di dono, il potere della parola magica è Peruonto, protagonista del terzo passatempo della prima giornata, presentatoci dall'Autore come:

lo chiù scuro cuorpo, lo chiù granne sarchiopio, e lo chiù solenne sarchiapone
c'avesse creiato la Natura⁴².

Peruonto è dunque uno stolto, un fannullone, una sciagura per la madre, Ceccarella, che rimpiange di averlo messo al mondo e che ne detesta l'inettitudine, cercando disperatamente di commissionargli servizi da svolgere, nella speranza che egli impari a rendersi utile e che si allontani da casa. Recarsi nel bosco a fare legna da ardere per preparare il pranzo è l'ennesimo compito che la donna gli affida⁴³.

Le peripezie del giovane sono sintetizzate nel preambolo che introduce il cunto:

Peruonto, sciaurato de coppella, va pe fare na sarcena a lo vosco, usa no termene
d'amorevolezza a tre che dormeno a lo Sole, ne receve na fatazione e, burlato da la
figlia de lo re, le manna na mardezzione che sia prena d'isso, la quale cosa successe.
E saputose essere isso lo patre de la creatura, lo re lo mette dinto na votte co la
mogliere, e co li figlie, iettannolo dintro mare. Ma pe vertute de la fatazione soia se
libera da lo pericolo, e fatto no bello giovane, diventa re. ⁴⁴

Sulla via che conduce al bosco avviene l'incontro prodigioso che muterà la condizione di Peruonto. Egli, partito da casa svogliatamente, si ferma in una radura verde e soleggiata, dove vede tre giovani assopiti sotto un sole rovente e, avendone pietà, costruisce un riparo di rami e foglie per far loro ombra. I giovani, esseri magici perché figli di fata, per ringraziarlo di tale premura, gli donano una fatagione, una capacità magica

⁴¹ Intesa come abilità primitiva che porta a condividere stati intenzionali come credenze e desideri, cfr. G. VIGGIANI, *op. cit.*, p. 334, ove si richiama J. R. SEARLE, *The Construction of Social Reality* (1955), *La costruzione della realtà sociale*, trad. it. di A. Bosco, Einaudi, Torino, 2006.

⁴² G. BASILE, *op. cit.*, pp. 74-75: "il più disgraziato, il più grosso stupido e il più solenne babbeo che la Natura avesse mai prodotto".

⁴³ Nella classificazione delle funzioni di Propp, l'allontanamento è funzione propria della situazione iniziale della fiaba, cfr. V. J. PROPP, *op. cit.*, p. 32 ss. L'allontanamento indica una situazione di conflittualità che di solito investe l'ambito familiare, in M. RAK, *op. cit.*, p. 185 ss.

⁴⁴ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 74-75, "Peruonto, uno sciagurato da provarlo, va a raccogliere una fascina nel bosco, usa gentilezza a tre che dormono al Sole e ne riceve una fatagione, e, burlato dalla figlia del re, le manda la maledizione che rimanga incinta di lui, e questo succede. E quando si viene a sapere che è lui il padre del bambino, il re lo mette dentro a una botte con la moglie e con i figli e lo getta a mare. Ma lui per virtù della sua fatagione si libera dal pericolo e, trasformato in un bel giovane, diventa re".

del tutto particolare, racchiusa nel seguente dettato: “che le venesse tutto chello che sapesse addemannare”.⁴⁵ La facoltà che contraddistinguerà Peruonto da qui in avanti sarà quella per cui egli potrà ottenere tutto ciò che saprà chiedere, pronunciare. Da questo momento in poi, la sua parola diventa magica, diventa parola in grado di creare e modellare la realtà, addirittura parola procreatrice.

Il posto in cui Peruonto sperimenta per la prima volta il dono della parola magica è il bosco, luogo dell'ignoto per antonomasia, scenario di pericoli e paure, ma anche territorio di trasformazioni e mutamenti, spazio incontrastato del *meraviglioso*. Qui, dopo aver eseguito il compito di raccogliere legna fin troppo scrupolosamente e accortosi che la fascina è eccessivamente pesante da trasportare, Peruonto chiede di venirne trasportato a sua volta, pronunciando la seguente formula: «O bene mio, se sta fascina me portasse camminando a cavallo!». ⁴⁶ Ed ecco che le sue parole prendono vita e la fascina, su cui egli è salito a cavalcioni, comincia a galoppare verso casa.⁴⁷

Possiamo, qui, soffermarci sull'oggetto che si anima misteriosamente, appunto la fascina, che è essa stessa strumento di magia per l'evidente affinità con i verbi latini 'fasciare' e 'fascinare' nel significato di legare e, per estensione, affascinare come influenzare, porre sotto il proprio influsso. Infatti, il 'fascino' è inizialmente malìa, dal latino *fascinum* (incantesimo), a cui corrisponde il verbo greco *baskàino* 'affascinare, ammalciare', che è anche 'calunniare, parlar male' (da *phàsko*, 'parlo', 'pronuncio parole').⁴⁸ Interessante ricordare che il *fascinus*, per i Romani era anche un amuleto, un fallo apotropaico contro le malie. La fascina rappresenta, quindi, queste due realtà: la parola ammaliatrice e l'elemento fallico, che nel seguito della vicenda diventano un tutt'uno, poiché la parola di Peruonto si mostra capace di procreare.

Lo spettacolo bizzarro che deriva dall'evento magico prodottosi nel bosco suscita la curiosità degli abitanti del regno, comprese le damigelle di Vastolla, la figlia del re, che invitano la fanciulla ad assistere alla strana esibizione. Vastolla è la principessa triste che “pe naturale malenconia no se arrecordava maie c'avesse riso”⁴⁹, proprio come Zoza, la principessa del cunto cornice, su cui torneremo a breve. E allo stesso modo di Zoza, Vastolla viene colpita da una maledizione che ne segnerà il destino, perché è proprio in questo passaggio della narrazione che la parola magica si fa *iastemma*, ossia maledizione.⁵⁰ Quando, infatti, la principessa, vedendo le acrobazie di uno sciocco su una fascina volante, scoppia in una fragorosa ed irrefrenabile risata, questo suo comportamento scatena la reazione immediata di Peruonto, che proferisce le seguenti parole:

O Vastolla, vâ, che puozze diventare prena de sto fusto!⁵¹

⁴⁵ *Ivi*, p. 76, “che gli fosse dato tutto quello che poteva chiedere”.

⁴⁶ *Ibidem*, «Bene mio, se questa fascina mi portasse camminando come un cavallo».

⁴⁷ Si delinea, in questo momento narrativo, uno degli eventi fiabeschi “classificati sotto la rubrica delle magie, facendo riferimento alla memoria di procedure di culture remote che prevedevano una continuità immediata tra parola ed evento”, M. RAK, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁸ Come da dizionario etimologico consultabile su <https://www.etimo.it/?term=fascino>

⁴⁹ G. BASILE, *op. cit.*, p. 78: “a causa di una natura malinconica nessuno ricordava che avesse riso mai”.

⁵⁰ Lemma ‘maledizione’ in Enciclopedia Treccani: “È propriamente una parola o frase o formula, eventualmente accompagnata da un gesto o atto (come l'additare, lo scagliare un sasso, lo sputare in direzione di qualcuno), con cui si vuole recare danno a qualcuno, procurargli realmente il male espresso verbalmente nella maledizione. Siamo, con ciò, in piena magia (magia della parola). L'efficacia della maledizione è in funzione della potenza o virtù magica di chi la profferisce”, consultabile al link https://www.treccani.it/enciclopedia/maledizione_%28Enciclopedia-Italiana%29/

⁵¹ G. BASILE, *op. cit.*, p. 78: «O Vastolla, vai, che tu possa restare incinta di me!».

Elemento che scatena la maledizione pronunciata da Peruonto, sentitosi ‘coffiato’, ovvero preso in giro dalla fanciulla, è il riso. Il riso è di per sé irriverente, è trasgressione, scardina un ordine di cose preesistente. Attraverso il riso si configura l’infrazione di un ordine dato, con conseguente sanzione dell’infrazione, nelle vesti di maledizione. Che le parole pronunziate siano una maledizione lo annuncia già Basile nella rubrica introduttiva, in cui è predetta anche l’efficacia della sentenza:

le manna na mardezzione che sia prena d’isso, la quale cosa successe.⁵²

Peruonto, in quanto fatato, è espressione di autorità che crea realtà, investito di tale potere dalla fatagione ricevuta.⁵³ Come previsto, la sua azione verbale avrà effettive conseguenze: la fanciulla rimarrà incinta e partorirà due gemelli. La parola di Peruonto diventa propriamente generativa. La gravidanza, che si configura come contenuto della maledizione-sanzione, è punizione, ma allo stesso tempo apertura al nuovo, come il riso, che è accompagnato, in questo come in altri casi, dallo stare affacciati alla finestra, postura anch’essa di disponibilità. In generale, i personaggi del *Cunto* sono orientati a sperimentare questa apertura, in quanto si ‘ingravidano’ spesso di parole e sentimenti⁵⁴, come avviene al re del cunto in oggetto, che, per via del parto illegittimo della figlia, è *prieno isso pure di crepantiglia*, cioè gravido anch’egli, ma di rabbia.⁵⁵ La stessa postura fisica che il ridere richiede è di apertura, di accoglimento, di sblocco. Vastolla, come Zoza, col ridere, si aprirà ad un nuovo destino e muterà la propria condizione. A differenza, però, degli effetti della maledizione, che sono immediati, aprirsi al cambiamento non lo è, poiché richiede il coraggio di affrontare delle prove, che per Vastolla si identificano non solo nel ritrovarsi incinta senza volerlo, ma anche nel subire le conseguenze della disapprovazione paterna. La fanciulla è doppiamente condannata, sia da Peruonto, per aver riso della sua goffaggine, sia dal padre, per il disonore arrecato alla famiglia reale e al regno intero. Ella pagherà in misura doppia: una prima volta a seguito della sanzione inflittale dalla maledizione di Peruonto, una seconda volta per via della condanna comminata dal padre e dal consiglio a cui il sovrano si rivolge. Il re esercita, infatti, il suo potere sia come padre che come monarca, assistito, nelle sue decisioni, dai saggi del consiglio. Questi - che rappresentano una forma di temperamento del potere assoluto - in un primo momento, si esprimono in favore dell’attesa del parto al fine di dissipare i dubbi sulla paternità; poi, spingono il re ad attendere altri sette anni prima di punire la figlia, in modo da avere il tempo di identificare il genitore ignoto; a seguire, predispongono l’*escamotage* di offrire un pubblico banchetto ed invitarvi tutti gli abitanti del regno, affinché gli stessi pargoli possano riconoscere il genitore, come difatti avviene; infine, irrogano il castigo alla famiglia illegittima, che sarà rinchiusa in una botte e gettata a mare.

A salvare gli sventurati da un funesto destino sarà nuovamente il potere della parola, stavolta magistralmente diretto da Vastolla, che ne comprende la forza e ne fa buon uso. Prima che la botte sia richiusa, le damigelle di Vastolla riescono ad introdurre uva passa e

⁵² *Ivi*, p. 74, “le manda la maledizione che rimanga incinta di lui, e questo succede.”.

⁵³ Allo stesso modo di fate ed orchi, che, nell’analisi di Michele Rak, sono esseri fatati con poteri effettivi “personificazione di un’azione possibile che ha i contrassegni del dominio”, cfr. *op. cit.*, p. 141.

⁵⁴ La struttura stessa del *Cunto* richiama un continuo partorire storie, un moltiplicarsi di racconti che vengono innescati da una donna incinta che minaccia, se non ascoltata, di procurarsi un aborto. Sui significati che tale elemento può assumere, cfr. C. ALLASIA, «Giorgetiello acciaccare»: il corpo femminile e il disvelamento della verità nel *Cunto de li cunti*, in «Levia Gravia», 15-16, 2013-2014, pp. 209-221.

⁵⁵ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 80-81: “Il re, anche lui gravido di rabbia, chiamò i consiglieri per figliare a sua volta”.

fichi, al fine di lenire per un po' il doloroso viaggio degli sfortunati. Nel connubio cibo-parola troverà risoluzione la catastrofe paventata, ricalcando la sequenza pianto-cibo-parola propria degli antichi rituali funebri.⁵⁶ Infatti, alle domande lacrimose di Vastolla su come siano giunti ad una così triste fine e su come sia stato possibile rimanere incinta di lui, Peruonto risponde:

Si vuoie che te lo dico , tu damme passe e fico.⁵⁷

E Vastolla

pe cacciarele da corpo quarchecosa, le mese 'n corpo na brancata de l'uno, e dell'autro. Lo quale comm'appe chiena la gorgia, le contaie puntualmente quanto le soccedette co li tre giuvene, po' co la sarcena, utemamente co essa a la fenestra, che pe trattarello da panza chiena le fece 'nchire la panza.⁵⁸

La fanciulla, che intende prontamente il potere di cui Peruonto è dotato, utilizzerà uva passa e fichi come merce di scambio, per ottenere parole di salvezza, prima facendo trasformare la botte in un vascello che possa condurre la famiglia a riva, poi chiedendo di tramutare la nave in un fastoso palazzo, infine invitando Peruonto stesso a mutare d'aspetto, da "piede-unto" a giovane bello e ricco, o come descrive Basile, "da scellavattolo cardillo, da n'uerco Narciso, da no mascarone, pipatiello".⁵⁹

Le parole nuove mutano lo scenario, lo ribaltano, creano una realtà altra e alternativa, liberano gli sventurati dalla sciagura e lo stesso Peruonto dalla dabbenaggine. Solo attraverso le parole giuste, e grazie all'ingegno di Vastolla, Peruonto salverà la famiglia dall'annegamento e diverrà un bel principe, ricco e con un'accogliente dimora, dove sarà finanche accolto il re giustiziere.

La parola magica in *Peruonto*, prima come maledizione, poi come benedizione, ha potere performativo, è pienamente efficace, in grado di mutare il corso delle cose, dare la vita, liberare dalla morte, mutare la pena in diletto. Essa, come il cibo da cui è spronata, è salvifica.

5. Riso - *iastemma* come infrazione - sanzione

La sequenza riso-*iastemma*, che ricalca il binomio infrazione-sanzione, così come evidenziato in *Peruonto*, è meccanismo scatenante di narrazione dell'intero *Cunto*, che comincia proprio con una *iastemma*, effetto diretto del riso d'una fanciulla.

Nella *Introduzione* incontriamo la principessa Zoza, protagonista del racconto cornice, il cui destino è scosso da una maledizione, che è conseguenza della reazione della fanciulla ad un episodio grottesco che si verifica nella piazza antistante il palazzo, dove il re, suo padre, aveva fatto costruire una fontana da cui non sgorgava acqua ma olio, nella

⁵⁶ Secondo la ricostruzione di Propp, che fa discendere le fiabe dai riti primitivi, la sequenza cibo-parola è legata al culto dei morti, come quello egizio, in cui "il cibo *apre la bocca* al morto", nel senso che il pasto è strumento fondamentale per trasformare il morto in spirito e consentirgli di accedere all'altro regno, V. J. PROPP, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁷ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 84-85: "Se vuoi che te lo dica, dammi uva passa e fichi".

⁵⁸ *Ibidem*, "per tirargli qualcosa fuori dalla bocca, gli mise in bocca una manciata dell'una e degli altri. E lui appena ebbe la gola piena, le raccontò punto per punto quello che gli era capitato con i tre ragazzi, poi con la sarcina, alla fine con lei alla fenestra, che per trattarlo da panzone si era fatta riempire la pancia".

⁵⁹ *Ivi*, p. 86: "da pigliamosche in cardellino, da orco in Narciso, da mascherone in bambolotto".

speranza che si verificassero situazioni comiche in grado di divertire la principessa triste. Un giorno, difatti, accade che alla fontana si ritrovino una vecchina, andata a riempire il suo orcio, ed un giovane paggio, che, per spasso, colpisce l'oliera dell'anziana donna con un sasso, mandandola in frantumi. Ne deriva una baruffa verbale e gestuale, che culmina con una posa irriverente della donna, che, esasperata dal dispettoso giovane, si alza la gonna e gli mostra il ventre nudo in segno di scherno. La scena, a cui Zoza assiste dalla sua finestra, suscita in lei una risata sonora ed irrefrenabile - la prima risata della sua vita - che è insieme liberatoria, poiché la libera dalla prigionia della malinconia, e motrice, poiché la smuove dal vivere consueto, innescando il suo viaggio e l'intero racconto. Una simile rottura dell'ordinario, però, come già analizzato in *Peruonto*, non può non destare conseguenze, tanto che, alla risata della fanciulla, la vecchia, sentendosi gravemente ingiuriata, risponde con una maledizione:

Va', che non puozze vedere mai sporchia de marito, si non piglie lo Prencepe de Campo Retunno.⁶⁰

Il principe di Campo Rotondo è il principe Tadeo, colui che ingaggia le dieci narratrici a corte per raccontare storie alla moglie incinta, che compare, in *Apertura al Cunto*, dormiente, perché sotto incantesimo. La maledizione scagliata dall'anziana donna a Zoza vuole che la principessa parta per un viaggio periglioso che dovrà condurla all'unico giovane che potrà sposare, solo dopo aver versato per lui una precisa quantità di lacrime con cui riuscire a svegliarlo.

Promesse e maledizioni, nelle fiabe, hanno potere vincolante, come ricorda Marina Warner⁶¹, e Zoza pare esserne consapevole, tanto che vuole accertarsi che la vecchia l'abbia effettivamente maledetta e non semplicemente insultata. Così, fattala convocare, la fanciulla riceve la conferma che trattasi di vera e propria *iastemma*:

io pe vedereme delleggiata e coffiata da vui, v'aggio data sta iastemma: la quale prego lo cielo che te venga a cola pe mennetta de la 'ngiuria che m'è stata fatta.⁶²

La maledizione è, difatti, parola efficace e tale efficacia è legata, innanzitutto, al soggetto che la proferisce, che è riconosciuto come autorità capace di cambiare corso alle cose. Nello specifico, sappiamo, con Rak, che le vecchie delle fiabe rientrano tra i soggetti magici, seppure "ultime nella scala della magia", in grado, però, di pronunciare "le parole augurali o malauguranti con cui il destino si avvia a cambiare segno"⁶³. È evidente, poi, che la maledizione agisce in funzione punitiva, poiché condanna chi ha compromesso un dato ordine di cose attraverso un determinato comportamento trasgressivo, identificabile nel riso. In altri termini, la *iastemma* come sanzione interviene su una simmetria alterata, andando a colpire il responsabile dell'asimmetria, per ristabilire l'ordine violato. Essa è strumento con cui rimediare al caos creatosi col *logos*.

Soffermiamoci, ora, sul testo della maledizione diretta a Zoza, poiché, rispetto alla maledizione che Peruonto lancia a Vastolla, è ravvisabile, qui, un elemento ulteriore, cioè l'invocazione al cielo - condensata nell'espressione "prego lo cielo" - che ritroveremo

⁶⁰ *Ivi*, pp. 12-13: "Va'! Che tu non possa trovare ombra di marito, se non prendi il principe di Camporotondo!".

⁶¹ M. WARNER, *op. cit.*, p. 32

⁶² G. BASILE, *op. cit.*, pp. 14-15: "io, al vedermi dileggiata e beffata da voi, vi ho dato questa bestemmia, e prego il cielo che riesca a pieno, per vendetta dell'ingiuria che m'è stata fatta".

⁶³ M. RAK, *op. cit.*, p. 150.

anche nelle *iastemme* che andremo ad esaminare successivamente, e che si configura, pertanto, come indice di ritualità della formula. L'efficacia stessa della maledizione pare essere assoggettata a questa preghiera e ciò ci induce a considerare che la maledizione non può rappresentare una semplice forma di vendetta personale, seppure la vecchia, nel suo pronunciarsi, dichiara "che te venga a cola pe mennetta"⁶⁴, in quanto quella rappresentata è una situazione dal valore relazionale indipendente dal caso singolo, che richiede un intervento alto e altro per ottenere giustizia, in quel cielo che, oltre a ritualità, è fonte di legittimazione ad agire: la vecchia vedrà soddisfatta la propria richiesta se la stessa rientrerà in un sistema, valoriale ed ordinativo, collettivamente condiviso, che riconosce il fatto incriminato come meritevole di essere sanzionato e la richiesta di giustizia meritevole di essere accolta. È ivi riconoscibile un'idea funzionale di diritto, per cui il comportamento umano è regolato in azioni e sanzioni e per cui, se viene compromesso un determinato equilibrio sociale, è necessario intervenire per ripristinarlo. Per scontare, quindi, la pena e ristabilire la simmetria, Zoza assume su di sé la responsabilità del cammino che è chiamata a compiere. Intraprende, così, il suo viaggio riparatore, con il compito di risvegliare il principe Tadeo dal sonno incantato, riempiendo di lacrime una brocca atta all'occorrenza. Giunta quasi alla fine dell'impresa, però, la fanciulla, stremata, si addormenta. Ad approfittarne è una schiava nera, di nome Lucia, che prende il suo posto e termina con le proprie lacrime la misura utile a spezzare l'incantesimo, riuscendo a svegliare il principe e a farsi sposare. Zoza, comprendendo di essere stata aggirata dalla schiava, decide di utilizzare i doni magici ricevuti da alcune fate incontrate all'inizio del suo peregrinare, per instillare in Lucia la fortissima voglia di ascoltare racconti, che avvia il *Cunto*. Divenendo Zoza stessa ultima narratrice della quinta giornata, svelerà l'accaduto, otterrà la punizione di Lucia e prenderà finalmente il posto che le spettava di fianco al principe. Lucia, seppur figura apparentemente contrapposta alla principessa Zoza, non è altro che il suo specchio e complemento, poiché quest'ultima solo tramite la sua antagonista potrà portare alla luce (come lo stesso nome della donna indica) la verità e compiere il proprio destino.

Fin qui, abbiamo individuato la funzione sanzionatoria della *iastemma*, volta a ripristinare un ordine violato, ed accertato alcuni caratteri della giuridicità della stessa, da rinvenirsi sostanzialmente nella procedura che la maledizione ricalca, una procedura affidata ad un soggetto investito di un potere decisionale ed efficace, e che si svolge secondo un rituale prestabilito, che andremo ad approfondire ulteriormente ne *La palomma*, settimo passatempo della seconda giornata.

6. Le *iastemme* ne *La palomma*

La maledizione, che è principio generativo dell'intera storia circolare del *Cunto*, come abbiamo visto nella *Introduzione*, e che in *Peruonto* genera vita, determinando la gravidanza di Vastolla, è elemento centrale anche ne *La palomma*.

In questo racconto fiabesco troviamo più maledizioni connesse l'una all'altra. La prima è la *iastemma* scagliata dalla vecchia nei confronti di chi le rompe un vaso di fagioli, elemosinato lungamente; la seconda è quella dell'orca a cui è sottratta la figlia; la terza è la

⁶⁴ *Sopra*, nota 62. È il caso di sottolineare che nella stessa vendetta, in quanto reazione alla violazione di un ordine preesistente, è ravvisabile un agire giuridico, precisamente un "agire nomotrofico", inteso come "il comportamento che consiste nella reazione alla violazione di una norma al fine di impedire che quella norma possa perdere vitalità, atrofizzarsi e cadere in desuetudine", come definito da L. Passerini Glazel, *op. cit.*, p. 76 s.

minaccia di una maledizione, in funzione deterrente, proferita dalla colomba, portavoce della fanciulla, figlia d'orca, abbandonata dall'innamorato; infine, vi è la maledizione pronunciata dal mascherone, spirito della vecchia colpita all'inizio dallo sgarro e morta di stenti. Che *La palomma* sia cunto in cui emergono più *iastemme* concatenate è preannunciato nel preambolo, che riassume sinteticamente la storia:

No prencepe, pe na iastemma datole da na vecchia, corze gran travaglio, lo quale se fece chiù peo pe la mardezzione de n'orca; a la fine pe 'nustria de la figlia de l'orca passa tutte li pericole e se accasano 'nsiemme.⁶⁵

Le maledizioni sono rivolte al principe Nardo Aniello, colui che sarà punito, ammonito e dovrà riparare al danno inferto, affrontando diverse prove, così come enunciato nelle maledizioni stesse, la prima delle quali è conseguenza diretta dell'agire del principe all'inizio del racconto.

Nardo Aniello, uscito per una battuta di caccia, si fa artefice della goliardica impresa del tiro a segno ad una pignatta di fagioli, lasciata sul davanzale d'una finestra d'una casa diroccata. La casetta si trova in un bosco di fichi e pioppi, talmente fitto che vi *'mborçavano le saette del Sole*⁶⁶: anche qui, come in *Peruonto*, è necessario addentrarsi nel bosco per affrontare il proprio destino ed incontrare chi ha il potere di mutarne il corso. Il vaso di fagioli appartiene, infatti, ad una povera vecchia, che Basile presenta in tal modo:

tanto sbriscia de diente quanto carrega d'anne, cossì auta de scartiello comme vascia de fortuna: aveva cento cresphe a la faccie, ma era totalmente screspata, che si be' aveva la capo carrega d'argiento non se trovava uno de cento vinte a carrino pe sorzetaresse lo spireto, tanto che ieva cercanno pe le pagliara de lo contuorno quarche lemosena pe mantenere la vita.⁶⁷

L'aspetto dell'anziana donna è lo specchio delle misere condizioni in cui versa, come ribadirà ella stessa, quando, alla scoperta dell'*ammaro desastro*, la sua agognata manciata di fagioli dispersa per terra, reagirà con impeto e veemenza:

Dì che se stira lo vraccio e che se ne vaga vantanno lo caperrone de Foggia c'have tozzato co ssa pignata, lo figlio de vava c'ha rotta la fossa de le carne soie, lo villano cotecone c'ha semmenato contra stagione li fasule mieie! e puro si non have avuto na stizza de compassione de le miserie meie, doveva avere quarche rispetto a lo 'nteresse propio e non iettare pe terra l'arme de la casata soia, né fare ire pe li piede le cose che se tenono 'ncoppa la capo!⁶⁸

⁶⁵ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 372-373: "Un principe, per una maledizione lanciata da una vecchia, passa per molte disavventure, che peggiorano per la maledizione di un'orca; alla fine per l'ingegnosità della figlia dell'orca evita tutti i pericoli e la sposa".

⁶⁶ *Ibidem*, "dove andavano a rompersi le saette del Sole".

⁶⁷ *Ibidem*, "tanto priva di denti quanto carica di anni, tanto alta di gobba quanto bassa di fortuna: aveva cento gonfiori in faccia e neanche un gonfiore nella tasca e anche se aveva la testa piena d'argento non si ritrovava un soldino per ricrearsi lo spireto, al punto che andava in cerca per i pagliai della zona di qualche elemosina per mantenersi in vita".

⁶⁸ *Ivi*, pp. 374-375: "trovato quest'amaro disastro, cominciò a fare cose maledette strillando: «Dì che se ne vanti e ne vada orgoglioso il caprone di Foggia che ha urtato questa pentola, il figlio di nonna che ha rotto una fossa adatta alle sue carni, il villano zoticone che ha seminato fuori stagioni i miei fagioli! E se pure non ha avuto un goccio di compassione per la mia miseria avrebbe dovuto avere qualche rispetto per il proprio

Nelle parole della vecchia vi è, innanzitutto, la descrizione del fatto dannoso, cioè la rottura del tegame, tratteggiata, con dissacrante ironia, attraverso l'immagine di chi semina fagioli fuori stagione, ma vi è anche l'importante riferimento al ruolo sociale di chi si è reso colpevole del misfatto, rinvio questo al motto in apertura al cunto, riportato dalla narratrice Ciulla, in ragione del quale:

Chi nasce da prencepe, non deve fare cosa da verrillo. L'ommo granne non deve dare male esempio a li chiù basce; che dall'aseno chiù gruosso 'mpara de manciare la paglia lo picciolo: che non è maraveglia po' se lo Cielo le manna li travaglie à tommola.⁶⁹

Le azioni del principe vanno lette alla luce di questo ammonimento, nel quale possiamo rinvenire il chiaro riferimento ad un sistema di valori, che giustifica e sottende la reazione della vecchia. Ella, riguardo all'accaduto, esprime una "aspettativa normativa"⁷⁰ secondo cui, non solo il colpevole dello sgarro avrebbe dovuto avere compassione della sua situazione, ma avrebbe dovuto anche rispettare il codice comportamentale dettatogli dal proprio lignaggio. Non ci si potrà, quindi, stupire, come suggeriscono le parole di Ciulla, delle punizioni che seguiranno copiosamente, come *travaglie à tommola*, all'infrazione delle regole connesse all'apparato valoriale ed ordinamentale cui si rimanda.⁷¹ Secondo tali regole di condotta, il principe dovrebbe accogliere su di sé il compito di dare il buon esempio, ma non risulta esserne capace. Egli è dominato, invece, da "lo golio de fare no bello cuorpo"⁷², cioè il desiderio di fare una bravata, da cui deriva la scommessa con i servi a chi colpirà in pieno il vaso alla finestra. Il giovane appare intento ad esibire abilità e destrezza, rendere ancor più piacevole lo svago della caccia, procurarsi un appagamento personale ed immediato. Egli non si cura delle conseguenze del suo gesto, non ha una visione relazionale del suo agire, è completamente disinteressato all'altro. La sua è una condizione di immaturità non solo interiore⁷³, ma civica: egli è del tutto indifferente alla sorte altrui; non si mostra rispettoso del vivere in comunità; il suo è un vivere asociale. In contrapposizione, possiamo riconoscere nel quadro valoriale di cornice, sopra individuato, la responsabilità nei confronti dell'altro come principio organizzativo del vivere civile, responsabilità alla quale

interesse e non gettare a terra le insegne della sua casata, né far finire sotto i piedi quello che tiene sulla testa!»".

⁶⁹ *Ivi*, pp. 372-373: "Chi nasce principe non deve fare cose da birbante. L'uomo importante non deve dare il cattivo esempio a quelli meno importanti, perché l'asino piccolo impara a mangiare la paglia dall'asino grande e non c'è poi da meravigliarsi se il cielo gli manda disavventure a quintali".

⁷⁰ Concetto mutuato dal sociologo Niklas Luhmann (cfr. *Sociologia del diritto*, trad. it. A. Febbrajo, Roma-Bari, Laterza, 1977), così come riportato in PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, p. 76 ss.

⁷¹ Basile, attraverso la voce delle narratrici e disseminando proverbi all'interno e in chiusura ai singoli cunti, delinea la cornice valoriale entro cui si muovono i personaggi della sua opera, un apparato di credenze collettive che intessono un reticolo di regole di comportamento che funge da parametro per giudicare la liceità o meno dei comportamenti descritti. Secondo Rak, il *Cunto* registra un catalogo di vizi e virtù che regolava la produzione dell'etica a corte, ma da esso trapelano anche le richieste (illecite per la realtà, lecite per il racconto) dell'emergente *popolo civile*, come quelle dei villani, di vedere riconosciuta la propria esistenza e identità, cfr. M. RAK, *op. cit.*, pp. 207-209.

⁷² G. BASILE, *op. cit.*, p. 374.

⁷³ Seguendo una lettura psicanalitica delle fiabe e intendendo le stesse come strumento per l'integrazione della personalità e costruzione di identità, possiamo dire che il principe, essendo dominato da pulsioni istintuali, è soggetto alla supremazia dell'Es, che rappresenta "una mancanza di vera umanità, l'incapacità di ubbidire a valori superiori", in quanto egocentrico ed egoriferito, proprio come i bambini nelle prime fasi dello sviluppo evolutivo. Cfr. B. BETTELHEIM, *op. cit.*, p. 78.

il principe sarà chiamato. Al di là, infatti, dell'avventatezza del gesto e della mancata interiorizzazione delle regole di condotta del rango di appartenenza, l'agire del principe produce conseguenze effettive di cui dovrà rispondere. Infatti, la vecchia reagisce al torto subito ed invoca ristoro, pronunciando una lunga ed articolata maledizione diretta a colpire l'artefice del misfatto:

ma va che preo lo cielo a denocchie scoperte e co le visciole de lo core che se pozza 'nnammorare de la figlia de quarche orca che lo faccia vollere e male cocere e la sogra 'nce ne dia tanta pe le cegne che se ne sea vivo e se chiagna muorto e che, trovandose 'mpastorato e da le bellezze de la figlia e da li percante dela mamma, non se ne pozza cogliere maie le bertole, ma stia anche ne crepa soggetto a li strazie de chella brutta arpia, la quale l'aggia da commannare li servizie a bacchetta, le dia lo pane co la valesira, tanto che chiù de quatto vote venga a sospirare li fasule che m'ha iettato.⁷⁴

In apertura alla maledizione troviamo la consueta 'preghiera al cielo', che abbiamo già rilevato in precedenza e avremo modo di rinvenire per le maledizioni successive, confermando che trattasi di indice di ritualità della formula, atta ad imprimere forza vincolante alle parole stesse. Tale invocazione implica, ribadiamo, anche una legittimazione ad agire della vecchia in quanto soggetto leso, poiché rimanda ad un sistema sovraordinato che ne avalla la reazione. Quando la vecchia invoca il cielo a sua difesa non considera l'agire del principe come un oltraggio privato, ma come un'offesa che ha uno specifico peso sociale. Ella vedrà soddisfatta la propria richiesta solo se la stessa rientrerà in un sistema di regole collettivamente condiviso che riconosce il fatto enunciato come meritevole di tutela e l'agire incriminato suscettibile di sanzione. La regola di diritto è qui da intendersi come "voce della collettività, simbolizzazione di valori largamente diffusi, tradotti in un sistema di giudizi"⁷⁵, così come la sanzione risulta "atto di forza non intesa come rappresaglia ma come misura retributiva, risposta della collettività ad un atto di devianza"⁷⁶. L'agire del principe è alterazione di un equilibrio sociale, per cui la maledizione che ne consegue non è tanto espressione verbale di una vendetta particolare, quanto strumento atto a ripristinare l'equilibrio alterato.

La reazione della vecchia è risposta alla violazione di una norma e la maledizione, in quanto manifestazione di tale reazione, racchiude in sé alcune presupposizioni, quali: l'esistenza del fatto, il disvalore dello stesso, la responsabilità di chi compie l'infrazione⁷⁷. L'uso della coazione è legittimo, in quanto, nell'atto di pronunciare la maledizione, la vecchia rappresenta la collettività di cui è parte, dalla quale risulta delegata ad ottenere

⁷⁴ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 374-375: «ma vai, prego il cielo a ginocchia scoperte e con le ciliegine del cuore che possa innamorarsi della figlia di qualche orca che lo faccia bollire e cuocere a suo danno e la suocera gliene dia tante sulle costole che si veda vivo e si pianga morto e che, trovandosi impastoiato e dalle bellezze della figlia e dagli incantesimi della mamma, non se la possa mai squagliare, ma rimanga anche se crepa soggetto alle torture di quella brutta arpia, che gli comandi i servizi a bacchetta, gli faccia vedere il pane da lontano, tanto che più di quattro volte dovrà sospirare i fagioli che mi ha gettato».

⁷⁵ Definizione che Eva Cantarella propone per alcune fasi del diritto omerico in *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco* (1979), Milano, Giuffrè, 2021, p. 123.

⁷⁶ *Ivi*, p. 401. Riguardo alla funzione reintegrativa, si aggiunge che, nel folclore del Mezzogiorno, il momento magico ha funzione riparatrice e reintegratrice, laddove soddisfa il bisogno psicologico di sicurezza di fronte alla potenza del negativo nella storia. Cfr. E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1966.

⁷⁷ Rispettivamente, presupposizioni fattiva, axiologia, di responsabilità, proprie sia della vendetta che del perdono, come forme di "agire nomotrofico", cfr. PASSERINI GLAZEL, *op. cit.*, p. 80 ss e 76.

risarcimento per il torto subito, come “agente socialmente autorizzato”⁷⁸. E poiché ogni diritto è antecedente al sistema giudiziario di riferimento, la vecchia che chiede giustizia lo fa in ragione di un diritto che le è già riconosciuto. L'apparato di regole sovraordinato che trapela dal cunto è da intendersi come “realtà radicale che alligna nel profondo di una società e si intride dei suoi valori”⁷⁹, tanto da sorreggere l'impianto sanzionatorio della maledizione, meccanismo questo diretto a ripristinare un equilibrio alterato all'interno di una comunità di diritto. In tale ottica, possiamo considerare che la vecchia, quale parte lesa, sia anche organo esecutore della sentenza, perché investita di questo ruolo dalla collettività, come avveniva nelle società in cui vigeva il diritto orale⁸⁰.

Come verrà punito, quindi, l'autore del fatto illecito? Dal dettato della maledizione emerge la punizione principale: chi ha rotto il vaso di fagioli si innamorerà della figlia di un'orca. Alla principale si aggiunge subito una punizione accessoria, per cui il principe dovrà affrontare diverse prove a riparazione del danno inferto, sottostando ai dettami dell'orca sotto le cui grinfie finirà. Inevitabilmente, tutto ciò che la vecchia pronuncia trova compimento: Nardo Aniello incontra nel bosco la bellissima Filadoro, se ne innamora ricambiato, e, subito, viene imprigionato dalla madre della fanciulla, una terribile orca, che lo sottoporrà a pesanti prove, che il principe potrà superare solo grazie all'aiuto di Filadoro, che è essere fatato.

Nelle descrizioni che Basile fa della fanciulla e dell'orca c'è l'universo di contrasti e dicotomie di cui è intriso non solo il mondo ma l'essenza stessa dell'essere umano, in bilico tra le vette più alte e splendenti e gli abissi più bui e profondi. Così come Filadoro è “sto scrittorio de le cose chiù preziose de la Natura, sto banco de li chiù ricche deposete de lo cielo, st'arsenale de le chiù spotestate forze d'Ammore”⁸¹, l'orca è “accossì brutta, che la fece la Natura pe lo modiello de li scurce”⁸²; quanto più la bellezza della giovane è espressione delle sue virtù, tanto più l'aspetto dell'orca ne annuncia la durezza, accentuata dal suo ruolo di aguzzino. Difficile sarà per il principe il soggiorno in casa d'orca, tanto che egli ad ogni prova mostrerà la sua scarsa tempra e si abbandonerà alla disperazione. I compiti che gli verranno affidati - prima zappare e seminare un certo terreno, poi spaccare un certo quantitativo di legna, infine vuotare una cisterna da mille botti d'acqua - pena tremendi castighi, sono prove per lui insostenibili, che si risolvono solo grazie all'intervento fatato di Filadoro⁸³. La fanciulla, con astuzia e prontezza, correrà sempre in soccorso dell'amato, tanto da fargli esclamare “Tu sì la tramontana de sta travagliata varca, arma mia; tu sì la pontella de le speranze meie!”⁸⁴, quando finalmente gli comunicherà che potranno abbandonare la casa materna e fuggire insieme. Prima di compiere la terza prova, infatti, i due innamorati scappano, suscitando la reazione rabbiosa dell'orca:

⁷⁸ Utilizzando l'espressione che Eva Cantarella usa nella ricostruzione del passaggio, nel mondo omerico, da autodifesa come strumento privato ad autodifesa come strumento pubblico, E. CANTARELLA, *op. cit.*, p. 403.

⁷⁹ Cfr. P. GROSSI, *Ritorno al diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. 29.

⁸⁰ Cfr. E.A. HOEBEL, *The Law of primitive Man*, Cambridge Mass. 1954, citato da E. CANTARELLA, *op. cit.*

⁸¹ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 376-377: “questo scrittorio delle cose più preziose della Natura, questo banco dei più ricchi depositi del cielo, quest'arsenale delle più furienti forze di Amore”.

⁸² *Ivi*, pp. 378-379: “così brutta, che la Natura l'aveva fatta per modello degli aborti”.

⁸³ Nei racconti fiabeschi la fata ha funzione risoltrice, M. RAK, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁴ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 384-385: “Tu sei la tramontana di questa barca in difficoltà, anima mia; tu sei il puntello delle mie speranze!”

[...] iastemmanno la figlia e lo prencepe e preganno lo cielo che lo primmo vaso che recevesse lo 'nammorato suio se scordasse d'essa.⁸⁵

Anche nella maledizione dell'orca, pur non riportata con discorso diretto, è presente la stessa ritualità dell'invocazione al cielo che rende vincolante il dettato, il quale si tramuta subito in azione, esplicando gli effetti preannunciati. Al rientro a palazzo, appena riceve un bacio da sua madre, Nardo Aniello dimentica la bella Filadoro - lasciata, nel frattempo, in un'osteria ad attendere che sia preparato il suo ingresso a corte - e accetta di sposare un'altra donna. Filadoro, allora, travestita da sguattero, si introduce a palazzo e per il banchetto nuziale prepara un pasticcio, dal quale uscirà la *palomma*, la colomba del titolo⁸⁶, che pronuncerà questo avvertimento:

Va' non te curare, facce de nega debeto, ca si te coglieno pe deritto le iastemme de tutto core, che te manna chella negrecata, tu t'addonarraie quanto 'mporta 'mpapocchiare na peccerella, coffiare na figliola, 'nzavagliare na povera 'nocente [...] ma si lo cielo non s'ha posta la pezza all'uocchie, si li dei non s'hanno chiavato lo mafaro all'aurecchie, vedarranno lo tuorto che l'hai fatto, e quanto manco te cride, te venarrà la vegilia, e la festa, lo lampo, e lo truono, la freve e la cacarella!⁸⁷

Nel messaggio della colomba il rinvio al cielo, come sistema sovraordinato che sorregge l'impianto sanzionatorio, non solo è presente, ma risulta ancor più articolato, in quanto fa trapelare la natura fallibile di tale sistema, che potrebbe 'non vedere', proprio come la legge umana, e che, soltanto *se non s'ha posta la pezza all'uocchie*, renderà giustizia alla fanciulla abbandonata. A differenza della funzione punitiva affidata alle precedenti maledizioni, il messaggio della colomba ha funzione deterrente ed effettivamente svolge il suo ufficio, facendo rinsavire il principe, che riesce a ricordarsi di Filadoro e dell'obbligazione contratta con lei, come descrive Basile in questo passaggio:

Lo prencepe, che pe la forza de la bellezza de Filadoro e pe la vertute de la fatazione che aveva se venne ad allecordare l'obrecanza c'aveva stipolata [...] contanno a la mamma l'obrecu granne c'aveva a sta bella giovane, e quanto aveva fatto ped isso, e la parola datole, ch'era necessario che l'avesse compruta.⁸⁸

A questo punto del racconto, abbiamo contezza di come il discorso dell'alterità, come esperienza di diritto, si sia compiuto nel riconoscimento dell'altro. Il principe, partito da una condizione egocentrica, di immaturità, di disinteresse verso la comunità, giunge alla consapevolezza che il proprio è un agire relazionale e che implica

⁸⁵ *Ibidem*, "maledicendo la figlia e il principe e pregando il cielo che, al primo bacio che il suo innamorato ricevesse, si dimenticasse di lei".

⁸⁶ La colomba, notoriamente simbolo di purezza e amore, è, qui, anche l'annuncio di una nuova fase (come dopo il diluvio universale nelle Sacre Scritture), passaggio verso un nuovo tempo, quello che vedrà il principe cambiato e la situazione risolta.

⁸⁷ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 388-389: «Vai, non ti preoccupare, faccia da non-pago, perché se ti prendono in pieno le maledizioni di tutto cuore che ti manda quella disgraziata ti accorgerai di quanto costa imbrogliare una ragazza, burlare una ragazza, ingannare una povera innocente [...] ma se il cielo non si è messo la benda sugli occhi, se gli dei non si sono posti il tappo nelle orecchie vedranno il torto che le hai fatto e quando meno te l'aspetti arriverà la vigilia e la festa, il lampo e il tuono, la febbre e la diarrea!»

⁸⁸ *Ivi*, pp. 390-391: "Il principe, per la spinta della bellezza di Filadoro e per la virtù della sua fatagione, cominciò a ricordarsi degli impegni che aveva preso con lei [...] raccontando alla mamma il debito grande che aveva con quella bella ragazza e quanto lei aveva fatto per lui e la parola che le aveva dato, che era necessario mantenere."

responsabilità verso l'altro, per cui rammenta il patto d'amore stretto con Filadoro e provvede ad ottemperarlo, sposandola. In definitiva, le maledizioni costringono il principe a fare un percorso di consapevolezza e crescita e, pur se inizialmente percepite come imposizione del "tu devi" normativo, diventano, poi, superamento altruistico dell'io e "riconoscimento del debito etico verso l'altro".⁸⁹ Ogni maledizione, quindi, è una "benedizione camuffata"⁹⁰, perché permette una trasformazione che altrimenti non si sarebbe verificata. Il percorso, come nel caso del principe, non è né lineare né compiuto una volta per tutte, ma in costante divenire, seppure suscettibile di successo, come ricorda il proverbio in chiusura: "Chi n'toppeca, e non cade, avanza de cammino".⁹¹

La precarietà dell'esperienza umana è confermata, anche, dal fatto che il presente cunto non si conclude con l'atteso lieto fine, ma con un'ultima maledizione, quella del mascherone, che compare a conclusione dei festeggiamenti per le nozze appena celebrate e che incarna lo spirito della vecchia, perita di stenti a causa dell'illecito iniziale:

Sacce, Nard'Aniello ca li vierre e lo male procedere tuo t'have arredutto a tante disgrazie c'haie passato. Io so' l'ombra de chella vecchia a la quale rompiste lo pignato, che pe la famme so' morta ciessa. Te iastemmaie che fusse 'ncappato a li strazie de n'orca e furo saudate li prieghe micie, ma pe la forza de chesta bella fata scappaste da chelle rotola scarze ed aviste n'autra mardezzione dall'orca, ch'allo primmo vaso che te fosse dato te scordasse de Filadoro. Te vasaie mammata e essa te scette da mente, ma pe l'arte de la medesema te la truove a canto. Ma mo te torno a mardire che, pe memoria de lo danno che me faciste, te puozze trovare sempre 'nante li fasule che me iettaste e se faccia vero lo proverbio *chi semmena fasule le nasceno corna*.⁹²

Nelle parole del mascherone sono rievocate le maledizioni pronunciate e ne è posta in evidenza l'efficacia, così come è messa in luce "la forza de chesta bella fata", la fatagione di Filadoro, che è stata risolutiva nelle prove affidate al principe ed ora torna ad esplicitare la sua potenza. Infatti, la maledizione in questione, che si abbatte su Nardo Aniello "a memoria de lo danno", lascia il principe nello sconforto, fino a che la sposa non si pronuncia:

Non dubetare, marito mio, *sciatola e matola*, s'è fattura non vaglia, ca io te caccio da lo fuoco!⁹³

⁸⁹ Sul Diritto come *tu devi* e Diritto riconoscimento dell'essere, cfr. L. BORRIELLO, *La parola giuridica e la parola letteraria*, in AA.VV., *Diritto di parola. Saggi di diritto e letteratura, Saggi di diritto e letteratura*, a cura di F. Casucci, Napoli, Edizioni scientifiche Italiane, 2009, p. 101.

⁹⁰ B. BETTELHEIM, *op. cit.*, p. 226.

⁹¹ G. BASILE, *op. cit.*, pp. 392-393: "Chi inciampa, e non cade, fa un passo avanti".

⁹² *Ivi*, pp. 390-393: «Sappi Nard'Aniello che i tuoi scherzi e le tue malazioni ti hanno spinto in mezzo a tutte le disgrazie che hai passato. Io sono l'ombra di quella vecchia a cui hai rotto la pentola e che per la fame sono morta stecchita. Ti ho lanciato la maledizione di cadere tra i supplizi di un'orca e le mie preghiere sono state esaudite, ma, per la forza di questa bella fata sei riuscito a fuggire quei guai e hai avuto un'altra maledizione dall'orca, che al primo bacio che ti venisse dato ti dimenticassi di Filadoro. Tua madre ti ha baciato e lei è uscita dalla tua mente, ma per la sua arte te la ritrovi vicina. Ma adesso ritorno a maledirti: che, per ricordarti del danno che mi hai fatto, ti possa sempre trovare davanti i fagioli che mi hai gettato via, e possa mettere alla prova il proverbio *a chi semina i fagioli nascono le corna*».

⁹³ *Ivi*, pp. 392-393: "Non temere, marito mio, ascolta e dimentica, se è fattura che sia annullata, io ti porto fuori dal fuoco!"

Filadoro, qui, utilizza una frase rituale in grado di vanificare l'anatema del mascherone, in quanto formula ancor più potente della maledizione dello spirito della vecchia⁹⁴. Sia nelle dure prove imposte dall'orca al principe che in questo frangente, appare come la fatagione, la capacità fatata di Filadoro, sia temperamento alla maledizione e funga da limitazione all'applicazione rigida della punizione. Per ogni maledizione vi è una fatagione, così come ad ogni conflitto segue una ricomposizione. La fatagione è il limite di un potere ad opera di un altro, è il confine alla distorsione del potere che da legittimo minaccia di diventare assoluto. È risoluzione alternativa. Filadoro, figura propositiva, risoluta, capace, che incarna l'azione intelligente usata in soccorso altrui, rappresenta anche il temperamento degli interessi individuali con quelli collettivi, l'integrazione compiuta tra le esigenze individualistiche e quelle del vivere sociale.

Infine, è possibile rintracciare in questo racconto di Basile una spinta verso l'altro che è anche spinta verso una comunità più equa. Nella scena iniziale de *La palomma* possiamo riscontrare una iniquità sociale che vede contrapposte due condizioni: una vita basata su piaceri e soddisfazioni, quella del principe, ed una realtà, quella della vecchia, impernata sulle necessità; una prima esistenza a cui tutto è dovuto, una seconda a cui la maggior parte delle cose è preclusa. La vecchia, che è specchio di una marginalità che si manifesta come fame, miseria, logorio, è, però, depositaria di una risorsa interiore che manca al principe, uno strumento potente in grado di ribaltare il reale, di far apparire mondi altri: l'immaginazione, che permette di vedere ciò che ancora non è ma potrebbe divenire, quell'immaginazione che si fa parola creatrice, per cui quando la vecchia invoca giustizia per il torto subito viene esaudita. È ad essa, come ad altri soggetti marginali del *Cunto*, che è affidata la parola magica. In tal senso, il *Cunto* è sovversivo: lo spazio aperto dall'immaginazione e dalla parola magica permette di sostituire valori nuovi a valori esistenti, proporre emergenti istanze sociali e, finanche, una nuova idea di giustizia. Immaginare è, così, prospettare una comunità diversa, in cui possano trovare spazio anche gli interessi di chi è ai margini, a cui, spesso, nella realtà, la parola era ed è sottratta.

7. Conclusioni

Dall'analisi svolta emerge quanto per i personaggi del *Cunto* sia rilevante la potenza della parola: Antuono, nel primo racconto, ne acquisisce consapevolezza a proprie spese; la principessa Zoza, nel cunto cornice, si premura di appurarne la natura di *iastemma*; Vastolla, ingegnosamente, la usa a suo beneficio; Peruonto ne sperimenta versanti opposti, dalla maledizione alla parola salvifica; le vecchie e l'orca ne fanno un'arma tagliente per far emergere le istanze di chi sta ai margini e per reagire alla rottura di un equilibrio sociale; Nardo Aniello ne subisce gli effetti e ne viene trasformato, Filadoro la mitiga. Tutti ne riconoscono la portata prodigiosa, così come tutti, attraverso la parola, fanno *esperienza di diritto* - chi nel torto subito, chi nell'illecito commesso, chi nel divenire consapevole del proprio ruolo nella comunità, chi nel vedersi riconosciuto dall'altro.

Nella duplice esperienza della parola e del diritto, il cammino dei personaggi del *Cunto* è accidentato e aperto, come continua ed inesauribile ricerca. Allo stesso modo il

⁹⁴ "In tutti i casi, contro l'effetto magico della maledizione non c'è che la difesa magica di esseri divini, demoniaci, formule o persone più potenti, che le si possano contrapporre.", così lemma consultabile su <https://www.treccani.it/enciclopedia/maledizione>. Le fate, come gli orchi, apprendiamo dall'analisi di Michele Rak, sono gli unici esseri del racconto fiabesco che "possono effettuare senza limiti operazioni incredibili", M. RAK, *op. cit.*, p. 151.

Cunto può essere esercizio utile per chi vi approccia, l'esercizio dell'*andare oltre*. I personaggi del *Cunto* ci accompagnano nei meandri dell'abisso per cercare le risorse che possano aiutarci a mutare la realtà, ci invitano a non rimanere in superficie, ci spingono ad addentrarci nel bosco, attraversare il buio, affrontare l'ignoto, accogliere il mutamento come passaggio ineluttabile del vivere individuale e sociale, coltivare il discorso dell'alterità e sperimentare l'immaginazione di realtà altre e alternative.

Per il giurista una simile opera è come una palestra per allenare l'immaginazione, la capacità intuitiva, che, riflettendo con Paolo Grossi, è oggi fondamentale per affrontare una realtà in repentino mutamento e comprenderne e contribuire ad inventarne i meccanismi giuridici⁹⁵. Al di là di una realtà data, anche nei fenomeni giuridici, ve n'è sempre un'altra da scoprire.

In fondo, è questo che il *Cunto* ci insegna: una ricerca attiva per migliorare la nostra percezione del mondo ed avvicinarci alla realtà delle cose senza essere mai stanchi di *cercare oltre*, soprattutto in quei meccanismi umani complessi come gli ordinamenti giuridici, sociali e istituzionali, che non sono mai storie compiute.

Riferimenti bibliografici

- ALLASIA C., «Giorgetiello acciaccare»: il corpo femminile e il disvelamento della verità nel *Cunto de li cunti*, in «Levia Gravia», 15-16, 2013-2014
- ALFANO G., *Il farmacista travestito. Bipolarità del "Cunto de li cunti"*, «Levia Gravia», XV-XVI (2013-2014) pp. 195-208
- AUSTIN J.L., *How to do Things with Words* (1962), trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 2008
- BASILE G., *Lo cunto de li cunti*, testo napoletano della prima edizione (1634-1636), traduzione a fronte e note storiche a cura di M. Rak, Milano, Garzanti, 1986 (IX ed. 2013)
- BETTELHEIM B., *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe* (1976), trad. it. di A. D'Anna, Milano, Feltrinelli, 2014
- BORRIELLO L., *La parola giuridica e la parola letteraria*, in AA.VV., *Diritto di parola. Saggi di diritto e letteratura, Saggi di diritto e letteratura*, a cura di F. Casucci, Napoli, Edizioni scientifiche Italiane, 2009
- BUTTITA A., *Mito fiaba rito*, Palermo, Sellerio, 2016
- CALVINO I., *Sulla fiaba*, Milano, Mondadori, 2019
- CANTARELLA E., *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco* (1979), Milano, Giuffrè, 2021

⁹⁵ M. TIMOTEO, *Grammatiche del diritto: in dialogo con Paolo Grossi*, Bologna, Il mulino, 2020, p. 129.

- CARNELUTTI F., *Diritto e Parola*, in Riv. dir. civ., 1962, I, p. 325, consultabile su <https://independent.academia.edu/LaBibliotecaGiuridica>
- CROCE B., *Giambattista Basile e il “Cunto de li Cunti”*, in “Saggi sulla letteratura italiana del Seicento”, Bari, Laterza, 1911, pp. 3-122
- DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), introduzione di C. Cases, postfazione di G. Satta, Torino, Bollati Boringhieri, 2007
- DE MARTINO E., *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1966
- GROSSI P., *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2010
- GROSSI P., *Ritorno al diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2015
- HARARI Y. N., *Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, trad. it. di G. Bernardi, Firenze, Bompiani, 2017
- MITTICA M. P., *Raccontando il possibile: Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano, Giuffrè, 2006
- PASSERINI GLAZEL L., *Le realtà della norma, le norme come realtà. Saggio di filosofia del diritto*, Milano, LED, 2020
- PELLEGRINO P., *Miti, favole, fiabe. Modelli alternativi di comunicazione giuridica tra prosa e poesia*, Roma, Aracne, 2013
- PROPP V. J., *Morfologia della fiaba – Radici storiche dei racconti di magia*, Roma, Newton Compton, 2006
- RAK M., *Logica della fiaba. Fate, orchi, gioco, corte, fortuna, viaggio, capriccio, metamorfosi, corpo*, Milano-Torino, Mondadori Bruno, 2005
- REMOTTI F., *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza, 2020
- TIMOTEO M., *Grammatiche del diritto: in dialogo con Paolo Grossi*, Bologna, Il mulino, 2020
- VALLEJO I., *Papyrus. L'infinito in un giunco. La grande avventura del libro nel mondo antico*, trad. it. di M.R. Bedana, Firenze, Bompiani, 2021
- VIGGIANI G., *Diritto, magia e performatività*, “Rivista Italiana Di Filosofia Del Linguaggio”, vol. VIII, fasc. 2, pp. 325-338
- WARNER M., *C'era una volta. Piccola storia della fiaba*, trad. it. di B. Lazzaro, Roma, Donzelli ed., 2021

Una *lex regia* sulla *verberatio parentis*. Il contributo interpretativo delle fonti letterarie

Mariateresa Carbone*

Abstract

[*A lex regia on the verberatio parentis. The interpretative contribution of the literary sources*]. Festo's work (*De verborum significatu*) refers, under the voice *plorare*, to the content of a *lex regia* at the basis of which the king Servio Tullio would have punished with the *sacertas*, following the *parent's ploratio*, the guy guilty of having lashed the parent. The truth about this disposition, considered its extreme dating, is confirmed by numerous textual references, conserved in literary sources, that allow, in some cases, the clarification of interpretative doubts on the constitutive elements of the criminal case in point.

Key words: Lex regia - Puer - Verberatio parentis - Parens

1. L'autenticità del disposto della *lex regia* sulla *verberatio parentis*.

Le *leges regiae* vengono considerate le più antiche fonti del diritto criminale romano¹. Sul contenuto di questi provvedimenti, ormai ritenuti espressione del potere di ordinanza del *rex*, poco ci è giunto. Si trattava probabilmente di precedenti *mores* per i quali, considerata la loro particolare importanza, ricorreva l'opportunità di enunciarli attraverso uno specifico atto al fine di assicurarne il massimo rispetto².

Tra le testimonianze pervenute riguardo alle disposizioni contenute nelle cd. *leges regiae*, ve n'è una che sanziona esplicitamente il comportamento delittuoso di un *puer*.

* Professore Associato presso l'Università degli Studi *Magna Græcia* di Catanzaro, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia – mtcarbone@unicz.it.

¹ Così, per tutti, Santalucia 1998: 5.

² Cfr., tra i più recenti contributi, su questo tipo di provvedimenti: Laurendi 2013; Di Trollo 2019, ove un quadro della letteratura precedente sull'argomento.

In occasione della spiegazione del termine *plorare* Festo ci informa che il re Servio Tullio³ avrebbe punito con la *sacertas*⁴, in seguito alla *ploratio*⁵ del *parens*, il ragazzo colpevole di aver frustato⁶ il genitore:

Fest. s.v. *plorare* (Lindsay 260): *plorare, flere [inclamare] nunc significat, et cum praepositione inplorare, id est invocare: at apud antiquos lane inclamare. in regis Romuli et Tatii legibus: 'si nurus ... , <nurus> sacra divis parentum estod'. In Servi Tulli haec est: 'si parentem puer verberit, ast olle plorassit parens, puer divis parentum sacer esto'. Id est <in>clamarit, dix<erit diem>'.*

La veridicità di tale disposizione regia è confermata da numerosi riferimenti testuali conservati nelle fonti letterarie.

Esaminiamo i più significativi in ordine cronologico.

Anzitutto un passaggio di Plauto dallo *Pseudolus*.

Al culmine dell'elenco di insulti che Calidoro rivolge a Ballione⁷, il lenone che gli ha appena comunicato di aver venduto ad un soldato macedone la ragazza di cui egli è innamorato⁸, viene proferita l'accusa:

Plaut., *Pseud.* 367 CA : *Verberavisti patrem atque matrem!*

L'uso del termine *verberare* rivolto ad entrambi i genitori non può che richiamare il disposto della *lex serviana*. Si noti che molte delle precedenti imprecazioni di Calidoro a Ballione erano consistite nell'accusarlo di comportamenti illeciti⁹; il che depone a favore del riferimento a una fattispecie criminosa anche per l'offesa che corona la scena.

Un altro cenno alla *verberatio* del *parens* ricorre nel *De finibus* di Cicerone:

III, 32: *Nam ut peccatum est patriam prodere, parentes violare, fana de peculiari, quae sunt in effectum.*

E poi anche nella *Rhetorica ad Herennium*:

Rhet. 4.28 – *Interpretatio est quae non iterans idem redintegrat verbum, sed id commutat quod positum est alio verbo quod idem valeat, hoc modo: "Rem publicam radicitus evertisti, civitatem*

³ Nonostante il dato testuale che verrà appena di seguito riportato nel testo vi è stato chi ha ritenuto errata l'attribuzione a Servio Tullio della norma in esame e l'ha considerata romulea. Sulla questione, non rilevante per profili dei quali intendo occuparmi in questa sede, rinvio al contributo di E. Tassi Scandone (2018: 227-230).

⁴ Per le varie fattispecie che, secondo le norme dell'antico 'sistema giuridico-religioso', integravano gli estremi della *sacertas*, cfr. Bassanelli Sommariva 1986: 325-377; Albanese 1988: 139-179; Cantarella 1998: 56-68; Ead. 2005: 287-297; Santi 2004: 66-80; Garofalo 2005: 13-30; Zuccotti 1998: 417-459; Id. 2010: 5; Id. 2016: 301-384; Id. 2019: 1-77; Fiori 1996; cui adde il più recente contributo: Fiori 2018: 171-228; Astolfi 2016: 87-122.

⁵ In cosa consistesse tecnicamente la *ploratio* e quale fosse la sua funzione nella fattispecie è abbastanza discusso. Sul punto, tra gli altri, cfr. Ramon 2013:154-187; Tassi Scandone 2018: 233-240 ed ivi ult. bibl.

⁶ Sulle possibili spiegazioni relative alla persecuzione esclusiva della *verberatio* e non di altre modalità di aggressione fisica nei confronti del *parens* cfr. Zuccotti 2016: 318-322. Attribuisce un significato più ampio al *verberare* perseguito dalla *lex Serviana* Ramon 2013:149 nt.9 ed ivi ult. bibl.

⁷ Anche Dario Mantovani (2002: 234 e nt.12) rileva come, nella fattispecie, l'accusa sia all'apice.

⁸ Nonostante Ballione avesse in precedenza solennemente promesso a Calidoro che avrebbe venduto la ragazza solo a lui, cfr. *Pseud.* vv. 351-352

⁹ Indico esemplificativamente i seguenti: *Sociofraude, Sacrilege, Periure, Legirupa, Fur, Fugitive, Fraudolente* (*Pseud.* vv. 363-366).

*funditus deiecisti.*¹² Item: "Patrem nefarie verberasti, parenti manus scelerate attulisti." *Necessum est eius qui audit animum commoveri cum gravitas prioris dicti renovatur interpretatione verborum.*

In entrambi i casi si sta effettuando l'elencazione di una serie di crimini atti a suscitare sdegno. Nella prima ipotesi si fa riferimento al tradimento verso la patria, alla violenza contro i *parentes*¹⁰ e allo spoglio dei templi, mentre nella seconda si citano soltanto il *crimen maiestatis* e la *verberatio parentis*.

Pure Virgilio nell'*Eneide*, all'interno del catalogo dei dannati del Tartaro, inserisce, tra coloro che odiano i fratelli e quelli che commettono frode nei confronti dei clienti, proprio chi percuote¹¹ il *parens*:

Verg., *Aen.* 6.608 s. – *hic, quibus invisi fratres, dum vita manebat, / pulsatusve parens et fraus innexa clienti*

E Servio nel suo commento all'opera virgiliana, al fine di sottolineare la gravità del *crimen* in questione, lo paragona al *parricidium*:

pulsatusve parens item quod levius est dixit parricidi comparatione.

Anche in Ovidio si trova un'allusione ironica alla antica *lex regia* sulla *verberatio*. Nella settima elegia, infatti, il protagonista si duole per aver "fatto muovere le braccia impazzite"¹² contro la sua signora e si giustifica dicendo:

Amores 1 7,5-6 ..*Tunc ego vel caros potui violare parentes
Saeva vel in sactos verbera ferre deos.*

In quel momento di pazzia, dunque, avrebbe potuto "maltrattare addirittura i cari genitori e prendere a furibonde sferzate gli dèi venerabili"¹³.

Come rileva molto efficacemente Dario Mantovani, Ovidio, versandola nell'elegia, destruttura e dilata la norma. Infatti, mentre nel componimento poetico gli dèi avrebbero

¹⁰ Nella fonte appena riportata, a differenza che nella precedente, non viene richiamato il termine *verberare* ma quello più generico di *violare*; dunque, potrebbero avanzarsi alcune perplessità sull'allusione da parte di Cicerone alla disposizione regia in esame. La circostanza però che la stessa espressione '*parentes violare*' ricorra, come si vedrà di seguito nel testo, in un passaggio di Ovidio, ove il cenno alla *lex regia* è assicurato dal riferimento ai *divi parentes*, depone a favore dell'idea che anche la fonte in esame riguardi la medesima fattispecie criminosa.

¹¹ Nel passaggio virgiliano, come in Cic. de fin. 3,32, non viene richiamato il termine *verberare* ma quello più generico di *pulsare*, dunque, anche in tal caso, potrebbero nutrirsi dei dubbi sul riferimento da parte del poeta alla disposizione regia. L'immediato successivo cenno, però, alla *fraus* del patrono nei confronti del cliente, reato risalente anch'esso all'epoca arcaica e punito con la medesima pena della *verberatio parentis*, la sacertà, potrebbe costituire un indizio a favore del rinvio da parte di Virgilio alla fattispecie criminosa perseguita dalla *lex Serviana*. Sul sottinteso riferimento da parte del poeta alla legge regia risultano molto interessanti le osservazioni formulate da Hassan 2009: 493-510. Sulla questione posta in apertura della presente nota cfr. anche quanto rilevato, supra nt.6, con riguardo all'opinione sostenuta da Ramon e relativa ad una interpretazione ampia del termine *verberare*.

¹² La traduzione è di Mantovani 2002: 231.

¹³ Cfr. nt. prec.

“corso il rischio” di essere battuti, nella disposizione regia sono richiamati come divinità alle quali deve essere sacrificato il colpevole¹⁴.

E da ultimo un autore, molto probabilmente del IV sec., Giulio Vittore¹⁵, nella sua *Ars Rethorica*¹⁶, ha l'occasione di richiamare più volte il contenuto della *lex regia* oggetto di esame:

Iul.Vict. reth. 54, 22 *Credo existimationem impudentiae verebitur, qui crimen impietatis suscipere non recusavit, aut leges verebitur, qui parente violato non solum humana, verum etiam divina iura permiscuit.* Et licet in quantum vis aliquid exsequi, deinde hoc probato et confirmato, tum demum imponere enthymemati conclusionem ita: 'deinde, cum ab hoc pulsatum patrem constet, ab eo non videbitur aliquid iniuriose circa hominem alienum et extraneum esse commissum?' et omnino, quia est tripartita, quae est minima collectio syllogismi (proponimus enim id, quod colligendum est, deinde confirmamus, deinde concludimus), illa ratiocinatio, quae est inter propositionem et conclusionem, enthymema dicitur.

Al fine di spiegare il significato dell'*enthymema*, figura retorica consistente in un sillogismo ellittico¹⁷, l'autore fa riferimento all'esempio di un individuo che, avendo colpito un genitore e dunque violato non solo le leggi umane ma anche quelle divine, è scontato che possa commettere qualcosa di oltraggioso nei confronti di un soggetto estraneo¹⁸. La circostanza che si faccia menzione della contestuale violazione di leggi umane e divine nella fattispecie riguardante la battitura di un *parens* vale come riferimento nemmeno troppo celato alla *lex Serviana*, perché la norma, sancendo come pena la consacrazione del reo ai *divi parentes*, coinvolgeva paradigmaticamente entrambe le sfere, quella del diritto umano e quella del diritto divino.

Tutto quanto premesso credo sia sufficiente per non nutrire più dubbi sull'autenticità della disposizione regia.

¹⁴ La ragione del richiamo destrutturato è spiegata sapientemente sempre da Mantovani: ciò dà l'abbrivio al poeta per comporre il seguito dell'elegia dove la sua donna è la dea Venere ed egli il novello Diomede (Mantovani 2002: 234 e nt.13).

¹⁵ L'appartenenza al IV sec. dell'autore appena nominato la si deduce dal fatto che Rufino di Antiochia, retore del V sec., lo inserisce in un elenco di retori latini che parrebbe ordinato cronologicamente (cfr. Rufin. Num. 32, 12-18).

¹⁶ L'opera, scoperta dal cardinale Angelo Mai, venne a sua cura pubblicata per la prima volta nel 1823. Era contenuta in un codice della Biblioteca Vaticana, l'Ottoboniano latino 1968 (sec. XII, ff. 12 v.-32 r.), e riguardava la storia dell'arte retorica. Lo scritto risulta essere interessante soprattutto perché tratta in modo approfondito dello stile epistolare, argomento difficilmente affrontato nelle opere dedicate alla retorica, v. sul punto Celentano 1994: 422-435.

¹⁷ Il termine *enthymema* in origine era stato attribuito da Aristotele al sillogismo retorico, deducendo “da verosimiglianze o da segni” (ἐξ εἰκότων καὶ σημείων), e cioè argomentando da premesse non del tutto certe o nei loro dati di fatto o nelle loro connessioni logiche. Fondamentale nella retorica, l'*enthymema* aveva con ciò scarso valore nella vera dimostrazione apodittica. Più tardi (il nuovo significato appare per la prima volta, sembra, presso Boezio) il nome passò invece a designare quei sillogismi ellittici, in cui una delle due premesse era sottintesa (p. es.: “sei uomo, dunque sei mortale”: dove è sottintesa la premessa maggiore “tutti gli uomini sono mortali”); e si comprende come mai, data la maggiore vivacità ed efficacia di tali sillogismi, essi potessero assumere il nome tipico dei sillogismi oratori.

¹⁸ Il medesimo concetto è ribadito anche nel passo appena precedente al brano riportato, infatti ivi si afferma *At vero hoc ipsum [quia] quasi parum probabile hoc modo proponat aliquis, deinde exsequatur: 'si ostendero, indices, ab hoc pulsatum patrem, dubitatis ab eo iniuriam extraneo factam? non opinor'; deinde longius prosequatur: 'etenim multi, quamvis petulantes in alienos essent, suis tamen temperaverunt: at vero, qui patrem non manu dico, sed vultu tantummodo laesit, quid est, quod non audere possit?'*

2. L'interpretazione del termine *parens*.

La norma ha incuriosito molto gli studiosi che se ne sono occupati anche relativamente di recente. Vari sono i profili tuttora discussi e riguardanti in particolare: l'identità del soggetto passivo del reato¹⁹, le ragioni di previsione della *ploratio*²⁰ e i motivi del ricorso alla *sacertas*²¹.

Mi soffermerò solo sulla prima questione, quella appunto riguardante l'individuazione del soggetto passivo del reato, collegata all'interpretazione del termine *parens*.

Tenterò di verificare se le fonti letterarie, appena riportate, riescano a chiarire se per *parens* debba intendersi solo il *pater*, e cioè colui che esercita la *patria potestas* sul *puer*²², o il *pater naturalis*²³ o anche gli altri ascendenti, in primo luogo la madre ed, eventualmente, gli ulteriori, uomini e donne, pure di grado successivo al primo²⁴.

Esaminiamo, dunque, le fonti nell'ordine in cui le abbiamo citate e verifichiamo se contengono indizi che permettano di rispondere alla questione appena sopra prospettata.

Plauto fa riferimento espressamente alla *verberatio* di padre e madre, dunque, stando alla sua affermazione (*Verberavisti patrem atque matrem!*), sembrerebbe che i soggetti passivi del reato siano indiscutibilmente entrambi i genitori.

Si potrebbe ipotizzare, però, che il riferimento alla madre sia effettuato dal commediografo per iperbole: ci si trova, infatti, in un momento della commedia nel quale Calidoro, essendo infuriato²⁵, ha l'intenzione di accusare Ballione di tutto il possibile, ed eventualmente, anche dell'impossibile. Non può del tutto escludersi, di conseguenza, che l'innamorato abbia voluto rincarare la dose ampliando la fattispecie del reato. L'*atque* sembrerebbe deporre in tal senso.

Occorre, dunque, proseguire nell'esame delle fonti per verificare il ricorso di altri indizi significativi a favore dell'una o dell'altra interpretazione del termine *parens* sopra prospettata.

Nel *de Finibus* di Cicerone il riferimento alla *lex regia* viene effettuato utilizzando precisamente il medesimo vocabolo ricorrente nel richiamo testuale alla disposizione normativa contenuta in Festo ma al plurale: *parentes violare*. La circostanza risulta confermare l'idea che i soggetti passivi del reato sarebbero potuti essere almeno entrambi i genitori se non addirittura anche gli altri ascendenti in linea retta altrimenti, appunto, l'uso del plurale apparirebbe piuttosto ingiustificato²⁶.

L'intento dell'autore della *Rhetorica ad Herennium* nel brano contenente il cenno al reato in esame consiste nell'evidenziare come sia necessario esprimersi affinché

¹⁹ Cfr. *infra*, immediatamente nel testo.

²⁰ Cfr. *supra* nt. 5.

²¹ Cfr. Ramon 2013: 145-154.

²² Nel momento di commissione del reato. Per i sostenitori di questa interpretazione ristretta di *parens* v., da ultimo, Pelloso 2022: 6 s. nt. 24.

²³ Così Tassi Scandone 2018: 243 s. che proprio per questo giustifica la necessità della *ploratio*.

²⁴ A favore del significato più ampio di *parens* vd. gli autori citati da Pelloso 2022: 8 nt. 29 e nt. 30.

²⁵ Come si è ricordato (cfr., *supra*, nt. 8) Calidoro aveva appena saputo della vendita a un soldato macedone della ragazza di cui era innamorato, nonostante la precedente promessa di Ballione di non cederla che a lui.

²⁶ Come nel caso del passaggio plautino, non si tratta tuttavia di un dato determinante. Nel contesto, infatti, l'ipotesi del *parentes violare* è associata a quella del *fauna peculari*. Dunque, è vero che l'autore usa due plurali, ma è chiaro che il secondo è un plurale semplicemente accrescitivo, nel senso che non può dubitarsi che sia peccato anche spogliare il singolo tempio. Non si può escludere, quindi, che anche il plurale *parentes* risponda ad una esigenza di amplificazione, piuttosto che a connotare i genitori di entrambi i sessi.

l'ascoltatore comprenda perfettamente quanto si intende affermare. Per questo egli ricorre all'iterazione esplicativa²⁷ ove il primo concetto viene reinterpretato nel secondo: dunque il riferimento alla *verberatio parentis* è duplice.

La prima volta si utilizza il termine *pater* (*Patrem nefarie verberasti*) mentre la seconda ritorna il vocabolo della *lex regia*, vale a dire *parens* (*parenti manus scelerate attulisti*). Dal passo sembrerebbe, quindi, potersi trarre qualche indizio a favore dell'interpretazione più ristretta: *parens* starebbe esclusivamente per *pater*²⁸. Se delle fonti facenti riferimento al *crimen* in questione ci fosse pervenuto solo il passaggio in esame probabilmente questa sarebbe stata la conclusione preferita. Alla circostanza, però, non pare possa attribuirsi valore determinante. L'uso di *pater* per *parens* potrebbe essere giustificato dalla necessità di evitare la ripetizione dello stesso vocabolo²⁹ e spiegato in quanto costituente l'esempio paradigmatico.

Nell'*Eneide* di Virgilio e poi anche nel commento di Servio ricorre esclusivamente il termine *parens* senza ulteriori precisazioni, quindi, entrambi i passaggi, a una prima valutazione, sembrerebbe non forniscano indizi importanti al fine di risolvere la questione prospettata. Al proposito, però, Elena Tassi Scandone ha rilevato che Servio paragona il reato in questione al *parricidium* e non al reato generico di *verberatio*, nonostante quest'ultimo fosse già previsto nelle XII Tavole, e che nel prosieguo fa esemplificativamente riferimento alla vicenda di Edipo uccisore del padre. Infine, sempre il grammatico, per chiarire l'assimilazione operata da Virgilio tra *verberatio parentis* e *fraus* commessa dal cliente nei confronti del *patronus*, evidenzia la somiglianza del rapporto che legherebbe i soggetti in questione paragonando il *patronus* al *pater* e il *cliens* al *filius*. Tutti questi sarebbero per la studiosa romana indizi dai quali desumere che "Virgilio e Servio, facendo riferimento specifico alla *verberatio parentis*, attribuiscono a *parens* il significato di *pater*"³⁰.

I rilievi della Tassi Scandone non mi sembra, però, colgano nel segno. Il riferimento al *parricidium* da parte di Servio, infatti, invece che deporre per l'interpretazione di *parens* per *pater* testimonia a favore dell'interpretazione più estesa e cioè di *parens* almeno come comprendente entrambi i genitori. Già alla fine del II sec. a.C., infatti, precisamente nel 101, Paolo Orosio usa il termine *parricidium* per indicare l'omicidio della madre³¹ da parte di un certo *Publicius Malleolus*, e da quell'epoca in poi il *parricidium* implica proprio l'uccisione dei *parentes*, degli ascendenti, innanzitutto quelli di primo grado e cioè i genitori³². Dunque, il parallelo effettuato dal grammatico tra *verberatio parentis* e *parricidium*

²⁷ Come sottolinea Mantovani, 2002: 234 nt.11.

²⁸ Così decisamente Tassi Scandone 2018: 238. L'autrice, peraltro, esamina, oltre a questa fonte letteraria, solo quelle di Virgilio e di Servio, che analizzeremo a momenti nel testo, mentre non tiene conto delle altre che pure, come ci si è sforzati di dimostrare, si riferiscono alla *verberatio parentis*.

²⁹ Pure nell'esempio precedente, infatti, per indicare il soggetto passivo del medesimo reato si ricorre a due vocaboli diversi: *Res publica* e *civitas*.

³⁰ Così Tassi Scandone 2018: 237. In senso simile, vd. Pelloso 2022: 14 nt. 62. Secondo Ramon (2013: 171 e nt. 49), in particolare, la *verberatio parentis* e la *fraus* del cliente sarebbero state accostate da Virgilio in quanto implicanti entrambe violazioni della *fides*, rispettivamente nei confronti del *pater familias* e in quelli del *patronus*. A mio giudizio il collegamento tra i due reati è dato dall'essere entrambi puniti con la *sacertas*, ciò non significa che non determinino gravi violazioni delle *fides* ma questo non vuol dire necessariamente che uno dei due rapporti sia caratterizzato dalla *patria potestas*.

³¹ V. *Historiae adversum paganos* 5.16.23.

³² Cfr. Biavaschi 2016: 172. In D.48.9.1 è riportato un frammento di Marciano ove vengono elencati tutti i parenti la cui uccisione permette di configurare *parricidium* secondo quanto disposto dalla *lex Pompeia* (sul punto cfr. Fanizza 1979:266-289). Un elenco più ristretto, invece, si trova in *Paul. Sent.* 5,24,1 e ancora nell'*incipit* della C.Th. 9.15.1 "*Si quis in parentis aut filii aut omnino affectionis eius*". Al proposito la Biavaschi fa

finisce addirittura per rafforzare la tesi secondo la quale i soggetti passivi del reato di cui ci stiamo occupando siano entrambi i genitori (se non addirittura anche gli altri ascendenti). D'altra parte, che Servio fosse perfettamente consapevole di ciò lo si evince in modo estremamente chiaro da un passaggio di un'altra sua opera di commento, e precisamente da:

Commen. ad Art. Donat. 430, 4 sic ergo dicimus patronymica non a patre tantum, sed a parentibus tracta, ut dicimus parricidam non eum qui patrem tantum, sed quemque parentum necaverit.

Il grammatico, infatti, in chiusura del passo appena riportato, precisa esplicitamente: il *parricidas* non è solo l'uccisore del *pater* ma chi uccide qualsiasi dei *parentes*.

Il riferimento poi alla vicenda di Edipo potrebbe comprendersi, trattandosi di un esempio particolarmente famoso di uccisione del genitore. Soltanto il commento serviano per chiarire il collegamento tra i due reati – *fraus patronis* e *verberatio parentis* – potrebbe invero far sorgere qualche perplessità sulla circostanza che per il grammatico, ma sicuramente non per Virgilio, *parens* coincida con *pater*. Quanto, però, si è appena sopra rilevato nel testo in relazione al significato assunto dal termine *parricidium* dall'epoca repubblicana in poi appare essere un elemento, sotto il profilo giuridico, molto più pregnante e dunque superiore rispetto al semplice collegamento tra *pater* e *patronus* e *cliens* e *filius*³³.

In Ovidio ricorre nuovamente il termine *parens* ma, come in Cicerone³⁴, al plurale *parentes*. La circostanza mi pare molto significativa nel senso che appare confermare il riferimento della norma ad entrambi gli ascendenti, almeno di primo grado. Dato il contesto, l'interpretazione più spontanea è infatti che il poeta, che presenta se stesso come (il solo) autore della potenziale violenza, si riferisca ad entrambi i genitori. Significativo è anche che la pluralità sia ribadita nel riferimento agli dèi. Proprio perché il poeta trasforma i *divi parentum* dalle divinità alle quali sacrificare il colpevole (come recita la *lex regia*) in metaforiche vittime della *verberatio*, si può ritenere che il plurale non sia casuale, ma voglia sottendere un riferimento corale al gruppo degli ascendenti in linea sia maschile che femminile. Come ha messo ben in evidenza da ultimo Pelloso³⁵, la *lex Serviana* dispone

giustamente notare (2016: 179) “la menzione del figlio si trova all’inizio, subito dopo quella, chiaramente principale, del genitore, mentre in questa costituzione ha un ruolo assolutamente residuale il riferimento ad altri parenti, unificati nell’espressione piuttosto vaga *omnino affectionis eius, quae nuncupatione parricidii continetur*”. L’*incipit* riferito viene ripreso quasi integralmente in I.4.18.6. Anche il titolo del Codice (*His qui parentes aut liberos occiderunt*) e quello quasi identico nelle *Institutiones* confermano che i soggetti passivi principali del reato di *parricidium* rimangono nel tempo entrambi i genitori e di questo un autore tardo come Servio ne era perfettamente al corrente, come si evidenzierà a momenti nel testo.

³³ Inoltre, il paragone tra *patronus* e *pater* viene formulato dal grammatico esclusivamente a commento della norma decemvirale riguardante la *fraus* del patrono che risulta essere nella fattispecie soggetto attivo del reato e non passivo come sarebbe stato, invece, il *pater* nella fattispecie precedente. Già questa circostanza tende ad escludere la possibilità che Servio intenda ancora mettere in parallelo i due crimini. Inoltre, a seguire pedissequamente il ragionamento della Tassi Scandone, considerato che il *cliens* viene paragonato esclusivamente al *filius*, dovrebbe per coerenza affermarsi che Virgilio e Servio intendano solo il *filius*, non la *filia*, come soggetto attivo del reato di *verberatio parentis*, nonostante la disposizione regia parlasse espressamente di *puer* che è, com’è noto, *ab antiquo*, termine epiceno per indicare sia il maschio che la femmina. Lo sdoppiamento si verificherà solo successivamente; così Zuccotti 2016: 317 nt.44. Che il *puer verberans* inglobasse entrambi i generi lo dimostra anche Pelloso 2022:17.

³⁴ Cfr. *supra*, nel testo.

³⁵ Pelloso 2022:14-18.

che il colpevole sia sacrificato ai *divi parentes* perché essi rappresentano coloro che, se in vita, sarebbero stati offesi dal reato.

Infine, sebbene la parafrasi di Giulio Vittore rechi, quando riporta il contenuto della norma, il termine *parens*³⁶, le successive esemplificazioni del retore vertono sulla figura del (solo) *pater*³⁷. Si potrebbe perciò intendere che la fonte vada piuttosto nel senso dell'interpretazione più ristretta e cioè di *parens* per *pater*. Però, a ben riflettere, la sostanza del ragionamento proposto dall'autore, per esemplificare le figura del sillogismo ellittico, potrebbe giustificare una conclusione diversa. Giulio Vittore potrebbe aver scelto di esemplificare la figura del sillogismo ellittico sulla sola figura del *pater* perché è quella che risulta essere la più efficace da un punto di vista retorico. Infatti, è necessaria molta più sfrontatezza a malmenare un padre, che un altro ascendente. In altri termini se è sicuro che uno che malmena un ascendente è certo che possa fare altrettanto verso un estraneo, ancora più sicuro è la conclusione se l'ascendente malmenato è proprio il padre.

In sintesi, valutando quanto traspare dai passi esplicitamente riferentesi alla *lex sulla verberatio parentis*, sembrerebbe potersi concludere che soggetto passivo del reato potessero essere entrambi i genitori, se non addirittura gli altri ascendenti in linea retta.

A favore di questa interpretazione di *parens* appaiono deporre alcune fonti giuridiche³⁸, tra le quali in particolare un passo di Gaio:

D.50.16.51. (Gai. 23 *ad ed. provinc.*) *Appellatione "parentis" non tantum pater, sed etiam avus et proavus et deinceps omnes superiores continentur: sed et mater et avia et proavia.*

Inoltre, attribuendo a *parens* il significato più ampio di ascendente, sia maschio che femmina, la possibilità che un *puer* potesse concretamente porre in essere la condotta incriminata aumenterebbe notevolmente. Essendo, infatti, la madre e i nonni, individui fisicamente più deboli del padre, sarebbe stato più facile assalirli da parte di un ragazzo e ancor di più da parte di una ragazza³⁹.

Ulteriore problema che comporterebbe poi l'interpretazione ristretta di *parens* come *pater* titolare della *patria potestas* sarebbe la concorrenza tra il disposto della *lex Serviana* e l'esercizio dello *ius vitae ac necis*⁴⁰.

³⁶ Iul.Vict. reth. 54,22 *Credo existimationem impudentiae verebitur, qui crimen impietatis suscipere non recusavit, aut leges verebitur, qui parente violato non solum humana, verum etiam divina iura permiscuit.*

³⁷ Iul.Vict. reth. 54,22... *deinde hoc probato et confirmato, tum demum imponere enthymemati conclusionem ita: "deinde, cum ab hoc pulsatum patrem constet, ab eo non videbitur aliquid iniuriose circa hominem alienum et extraneum esse commissum?"*

³⁸ Nel medesimo senso, vd. D.2.4.4 (Ulp. 5 *ad ed.*). Interessante risulta anche Paul.-Fest. s.v. *parens*: *parens vulgo pater aut mater appellatur, sed iuris prudentes avos et proavos, avias et proavias parentum nomine appellari dicunt.* La circostanza che sia proprio la voce *parens* delle note paoline di Festo, lo stesso autore che riporta il disposto della *lex Serviana*, a condividere il significato più ampio di *parens* appare un dato di particolare rilievo a favore della tesi preferita. Già Albanese (1988: 152 nt.21) aveva affermato come non fosse da escludere che il *parens* della *lex Serviana* avrebbe dovuto esser inteso con il valore ampio attestato in un altro passaggio delle note, s.v. *Masculino*: *masculino genere parentem appellabant antiqui etiam matrem.*

³⁹ Soggetto fisicamente più debole. Sull'antico significato di *puer* cfr. supra, nt. 34 in fine.

⁴⁰ Così Tassi Scandone 2018: 231-235. Al proposito è stato rilevato (Gioffredi 1980: 94) che il *pater* potrebbe trovarsi materialmente nell'impossibilità di esercitare lo *ius vitae ac necis* proprio perché l'attacco viene rivolto in quel momento alla sua persona e dunque l'unica possibilità per opporvisi sarebbe stata la *ploratio*. Una volta scoperto un crimine così grave potrebbe anche giustificarsi la scelta dell'ordinamento di considerare tale reato trascendente la sfera privata e dunque sanzionabile con la pena pubblica, vd., tra gli altri, Cantarella 1998: 56 ss.

E infine, un ultimo elemento a favore dell'interpretazione più ampia del termine *parens* deriva dalla circostanza che la violenza contro i genitori (e gli ascendenti) è un comportamento stigmatizzato in molte culture antiche⁴¹ e costituisce una sorta di crimine specifico, non riconducibile al reato comune di lesioni o percosse tra soggetti non legati da vincoli di discendenza diretta.

La *verberatio parentis* avrebbe costituito, infatti, pur prescindendo dall'effettiva messa in pericolo del *parens*, un comportamento molto grave in quanto sovversivo dell'ordine costituito⁴². Il *verber* rappresenta, nella cultura arcaica, un paradigmatico strumento di punizione e correzione. Lo si desume anche dalle fattispecie decemvirali riportate, rispettivamente, in Plin. *Nat.Hist.* 18.3.12⁴³ e in Gell. *N.A.* 11.18.8⁴⁴, ove una delle pene previste nei confronti dell'impubere colpevole è proprio la *verberatio arbitrata praetoris*.

Nell'ordine naturale delle cose dovrebbe essere il genitore a esercitare gli strumenti di correzione nei confronti del figlio mentre nella fattispecie prevista dalla *lex Serviana* si verifica precisamente il contrario; probabilmente è per questo che il comportamento criminoso offende gli dei familiari ai quali va sacrificato il colpevole al fine ristabilire la *pax deorum*.

Tutto ciò premesso credo possa comprendersi perché il termine utilizzato per indicare il soggetto passivo del reato sia quello di *parens*: ciò che si intende perseguire è il comportamento violento nei confronti dell'ascendente a prescindere dalla circostanza che questi eserciti o meno la *patria potestas* sul *puer*.

In conclusione, spero di aver dimostrato quanto le fonti letterarie costituiscano uno strumento veramente importante per la corretta interpretazione di una norma così risalente.

⁴¹ Il reato specifico di cui ci stiamo occupando era perseguito sia nel Codice di Hammurabbi §195 sia nel mondo greco, nel quale veniva definito κακῶς γονέων (cfr. Sen. Mem. 2.2, §13; Arist. Uccelli 757,1356). Le Leggi di Platone poi prevedevano una diversa possibilità di intervento sanzionatorio a seconda che le percosse inferte dai discendenti agli ascendenti venissero poste in essere in pubblico (880d-882a) o in casa (932c-d); sul punto cfr. Zuccotti 2016: 304 nt.8. Sulla disciplina vigente in Grecia vd. fonti e letteratura citata, sempre nel medesimo contributo, da Zuccotti 2016: 337-338 nt.94. Il romanista torinese recentemente scomparso già nella recensione alla monografia di Fiori- cfr. I.c. (1998) p. 453- aveva effettuato un collegamento tra la sanzione prevista per la *verberatio parentis* e la circostanza che secondo la mitologia greca i figli colpevoli di reati nei confronti dei genitori sarebbero stati sacrificati alle Erinni. La Tassi Scandone, nonostante come si è evidenziato sopra preferisca l'interpretazione ristretta di *parens*, nelle pagine finali del suo contributo (2018: 243) evidenzia: "le fonti affermano che i genitori sono inviolabili, *sancti*, per usare la terminologia degli antichi, e che è nefasto, cioè contrario al *fas* alzare le mani contro il genitore" e conclude riportando un passo di Valerio Massimo che definisce la violenza contro i genitori sacrilegium (Val. Max. 1,1,13).

⁴² Sul punto cfr. Cantarella 1998: 58; Zuccotti 2016: 318 nt.47 in fine.

⁴³ Nat.Hist.18.3.12(=XII. Tab.8.9) *frugem quidem aratro quae sitam furtim noctu pavisse ac secuisse puberi XII tabulis capital erat, suspensumque Cereri necari iubebant gravius quam in homicidio convictum, impubem praetoris arbitrata verberari noxiamve duplionemve decerni*.

⁴⁴ Gell. 11.18.8: *Ex ceteris autem manifestis furibus liberos verberari addicique iusserunt ei, cui furtum factum esset, si modo id luci fecissent neque se telo defendissent; servos item furti manifesti prensos verberibus adfici et e saxo praecipitari, sed pueros impuberes praetoris arbitrata verberari voluerunt noxiamque ab his factam sarciri*.

Riferimenti bibliografici

- Albanese B., 1988. 'Sacer esto', in *BIDR*, XXX: 139-179.
- Astolfi R., 2016. *Annotazioni storiche sulla figura di 'homo sacer'*, in *Scritti per A. Corbino*, I, Tricase, 87-122.
- Bassanelli-Sommariva, 1986. *Proposta per un nuovo metodo di ricerca nel diritto criminale (a proposito della sacertà)*, in *BIDR*, LXXXIX: 325-377.
- Biavaschi P., 2016. *L'ambiguo destino della poena cullei tra sopravvivenza e innovazione*, in *Ravenna Capitale. Codice Teodosiano e tradizioni giuridiche in Occidente. La terra, strumento di arricchimento e sopravvivenza*, Santarcangelo di Romagna, 169-186.
- Cantarella E., 2005. *I supplizi capitali. Origini e funzioni della pena di morte in Grecia e a Roma*, Milano: Feltrinelli.
- , 1998 *La sacertà nel sistema originario delle pene. Considerazione su una recente ipotesi*, in *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de A. Magdelain*, Paris, 56 ss.
- Celentano M.V., 1994, *La codificazione retorica della comunicazione epistolare nell'Ars rhetorica di Giulio Vittore*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 122: 422-435.
- Di Trolio G., 2019. *Le leges regiae in Dionigi d'Alicarnasso*, Napoli: Jovene.
- Fanizza L., 1979. *Il parricidio nel sistema della «Lex Pompeia»*, in *Labeo*, XXV: 266-289.
- Fiori R., 1996. 'Homo sacer'. *Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli: Jovene.
- , 2018. *La condizione di homo sacer e la struttura sociale di Roma arcaica*, in *Autor de la notion de sacer*, a cura di T. Lanfranchi, Roma, 171-228.
- Garofalo L., 2005. *Sulla condizione di 'homo sacer' in età arcaica*, in *Studi sulla sacertà*, Padova, pp.13 ss.
- Gioffredi C., 1980. *Funzioni e limiti della 'patria potestas'*, in *Nuovi studi di diritto greco e romano*, Roma, 75-112.
- Hassan R., 2009. *Tradizione giuridica romana antica e ideologia augustea. Il catalogo dei dannati del Tartaro virgiliano (Aen. 6.608-614)*, in *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e sanzione*, a cura di B. Santalucia, Pavia, 493-510.
- Laurendi R., 2013. *Leges Regiae e Ius Papirianum. Tradizione e storicità di un Corpus normativo*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Mantovani D., 2002. *Allusione poetica a una lex regia [Ovidio, Amores, 1.7.5]*, in *Athenaeum*, 90: 231-235.
- Pelloso C., 2022. *La sacertà ai divi parentum*, in *Romolo. La città, la legge, l'inclusione*, a cura di M. Bettini, nella Collana *I Re e il diritto*, Bologna: Il Mulino.
- Ramon A., 2013. *Verberatio parentis e ploratio*, in *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, a cura di L. Garofalo, Napoli: Jovene, 145-190.
- Santalucia B., 1998. *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano: Giuffrè (2 ediz.)
- Santi C., 2004. *Alle radici del sacro. Lessico e formule in Roma antica*, Roma: Bulzoni.

Tassi Scandone E., 2018. *Verberatio parentis e sacer esto*, in *BIDR*, 8: 227-230.

Zuccotti F., 1998. *In tema di sacertà*, in *Labeo*, XLV, pp. 417-459.

_____, 2016. *Ancora sulla configurazione originaria della sacertà*, in *Iura*, 64: 301-384.

_____, 2019. *Altre congetture sulla struttura arcaica della sacertà*, in *Rivista di Diritto Romano*, XIX: 1-77.

Law and literature: il fondamento personalistico della storia del burattino Pinocchio di Carlo Lorenzini (Collodi)

Francesco Zini*

Abstract:

[*Law and literature: the personalistic foundation of the story of the Pinocchio puppet by Carlo Lorenzini (Collodi)*] The novel “Le Avventure di Pinocchio” constitutes an unavoidable reference in the narrative of the formation of the modern Italian national state and an in-depth analysis of the political and legal philosophical plan makes it possible to bring out the essential characteristics of a personalistic foundation in the evolution of the narrative figure of the puppet Pinocchio. The birth and maturation of his personal history is intertwined with the convictions and biography of his author, prefiguring a novel of national education that lays the foundations for further reflection on Mazzini’s work on the duties of man.

Key words: Pinocchio – Personalismo – Mazzini – Doveri dell’uomo

1. La filosofia civile di Pinocchio

Le avventure di Pinocchio costituiscono certamente un racconto che interpella i lettori di ogni tempo riproponendo le domande fondamentali sull’educazione e l’esistenza e la crescita personale, perciò l’opera letteraria di Lorenzini diviene anche un romanzo filosofico sull’edonismo, sull’utilitarismo, sull’egolatria narcisistica, sull’individualismo consumista (che usa gli altri per i propri fini) o sulla dimensione comunitaria del bene comune e della responsabilità intergenerazionale che fonda il rispetto delle persone e il limite nella comunità politica.

Nella prima accezione per Turiello appare evidente che coerentemente con l’ideale risorgimentale per “fare degli italiani” un “popolo”, bisognasse disfarsi di tutte le forme di clientelismo, brigantaggio, faziosità e interessi di partito, promuovendo legami liberi e onesti tra gli individui, nel quadro di uno Stato unificato e autorevole (Turiello 1882). Ciò che serviva, quindi, era un duplice movimento che insieme legasse e sciogliesse le vecchie relazioni sociali così come erano tradizionalmente, aggiungendo evidenti richiami

* Francesco Zini, Professore Associato di Filosofia del Diritto, Dipartimento di Scienze e Politiche e Internazionali (DISPI), Università degli Studi di Siena: francesco.zini@unisi.it.

rousseauiani: «Il Rousseau, nel suo Emilio, immaginava che fosse un'ottima educazione del giovinetto quella che più lo sciogliesse dai vincoli morali delle leggi e delle convenienze (Stewart-Steinberg 2010). Ma come sostenuto da Fazio Allmayer sussiste una notevole differenza tra l'*Emilio* e *Pinocchio*:

«Emilio, pur dovendo celebrare l'autonomia dello spirito umano, è formato attraverso un processo che tende ad eliminare l'irrazionalità, dell'ambiente e ogni contrasto tra l'educazione e la natura dell'educando (supposta fundamentalmente buona); Pinocchio si forma attraverso il caos d'una serie d'avventure in cui l'irrazionalità del reale è sublimata nel favoloso. Emilio è isolato dalla società umana. Pinocchio è lanciato in una società umana e animale, ne è travolto e liberato, ed è solo sostenuto da una innata purezza di sentimenti». (Fazio Allmayer 1945: 4-5)

Con Pinocchio si passa da un'esperienza realizzata all'altra, con un cammino reale di autoconsapevolezza: hegelianamente da un processo sintetico di autocoscienza personale ad una presa di coscienza dei significati profondi e autentici del reale. Pinocchio entra in contatto con la realtà e diviene “sempre più reale” lui stesso, *realizzandosi nella sua liberazione*. La stessa misera povertà materiale di Pinocchio appare strumentale a questo cammino di redenzione, dove non la ricchezza, ma la semplicità di una vita regolata dai valori della famiglia, del rispetto e dell'amorevolezza reciproca, costituiscono il fondamento della libertà personale. Il primo ab-uso della libertà personale di Pinocchio (in cui si manifesta anche la dimensione giuridica della libertà soggettiva), poteva avere un significato di una pretesa indebita di invasione della sfera dei diritti altrui, per soggiogare l'altro alle proprie utilità e interessi, ma successivamente impara con la sua capacità di agire ad esercitare i suoi diritti di libertà.

Anche la menzogna diviene, nella narrazione collodiana, caduta e rimorso, andando ad esprimere il passaggio dal “legno storto” al “bambino dritto”, in cui il burattino Pinocchio sopravvive ai propri fantasmi del “bighellone capriccioso” che “ha fame” e i piedi gli si bruciano, che si dimena e che “bercia”, un termine del vernacolo fiorentino che indica una sorta di vocalizzo acuto, un tipico modo di urlare e gridare insieme ad un intercalare (Marcheschi 1995; Pierotti 1981).

Pinocchio passa da questa esistenza fatua, in cui la falsità si trasforma fin da subito in astuzia, raggiro e avidità. Il disubbidiente e ingrato Pinocchio accetta la retribuzione della “giusta punizione”, come “giusto castigo” e raggiunge un livello superiore relativo al pentimento interiore e alla richiesta di perdono, immersa nella solitudine (Itzcovich 2007). Una condizione imprevista e insolita, per certi versi cupa, ma foriera di una nuova rivelazione per “una persona dabbene” che compia finalmente buone azioni. Il burattino come monello impertinente si “incarna” nel bambino umano “in carne ed ossa” e “risorge” come persona (anche grazie all'aiuto sostanziale della “fata turchina”, che gli fa da sorella e da mamma). Pinocchio “mette giudizio” e onora gli impegni prendendo sul serio lo studio e la vita, seguendo finalmente i buoni propositi:

«Dunque i buoni propositi non servono a nulla, anzi Pinocchio arriva in porto, ragazzo per bene e, come dico io, uomo finalmente liberato dalla sua natura di burattino, più per le disavventure che per le buone venture, dandosi con il rimorso che li precede. Ma a guardar bene, *in interiore homine*, Pinocchio è salvato dai buoni propositi. Perché tutte le disavventure che gli capitano non possono domare il suo spirito, proprio perché non domano mai i suoi buoni propositi. E neanche i piaceri che l'afferrano con tanta tenacia possono domarlo. [...] Ma c'è sempre il

dolore a redimerlo, il suo sincero dolore sulla tomba della fatina, il dolore per i dispiaceri dati alla mamma alla vigilia di diventar uomo, il dolore per la perduta natura umana». (Fazio Allmayer 1945: 68-9)

In questo senso si può comprendere come la filosofia di Pinocchio sia di stampo personalista, anzi si potrebbe definire un “romanzo di formazione della persona”, perché Pinocchio cresce “come persona” confrontandosi con la durezza della realtà, delle sue contraddizioni e della sua tragica fine:

«Quante volte Pinocchio sente la terribile dea, la morte, bussare alla porta, prima di convincersi della necessità di piegarsi alla sua transitorietà in questo mondo [...] Ma il vero rimorso è padre dei buoni propositi. Dei quali è lastricata la strada dell'inferno, risponde la sapienza popolare. E Pinocchio sembra confermarlo. Perché egli sempre in virtù dei buoni propositi precipita nelle più complicate disavventure». (Fazio Allmayer 1945: 67)

Anche Pinocchio comprende come il dolore per la morte sia capace di dare all'uomo il senso della sua debolezza, della sua *fragilità* e della sua limitatezza, propria della natura umana, anche nel confrontarsi con l'altro da sé e subendo le sue delusioni che lo rafforzano nel processo di umanizzazione. La sua “trasformazione” da burattino indisciplinato a bambino consapevole della propria dignità personale, faticosamente conquistata, lo affranca dal paragone con un altro personaggio letterario: quel Peter Pan, con cui Bargellini condurrà un corposo *excursus* per distinguere nettamente le due figure. In Pinocchio si manifesta una intrinseca volontà di diventare uomo, credendo nell'operosità e nel “cambiamento”, mentre Peter Pan rimane vittima di se stesso e del suo mondo fantastico.

In Pinocchio il libero arbitrio appare sempre costantemente affermato non come autodeterminazione assoluta, ma celebrato nel sacrificio di chi “usa far di conto” per ritrovare la gioia autentica della vita e «riconguisterà l'umanità» (Fazio Allmayer 1945: 65). In questo senso Pinocchio rappresenta non solo un libro allegro o commovente, che può far ridere o piangere, ma rimane un libro serio che va “preso sul serio” fin dal suo inizio.

Le avventure di Pinocchio rappresentano quindi la costruzione di una complessa figura moderna di adolescente spaesato, che si mostra anche ingenuo, non meschino, in quanto subisce subito l'onta del contrappasso delle proprie bugie con la crescita esponenziale del naso che si allunga. Pinocchio come burattino “non è all'altezza della realtà” che lo circonda, che lo precede e che gli sfugge, perché la realtà parla una lingua estranea al suo codice:

«Dalla profondità del processo di nullificazione, dal fondo buio della spersonalizzazione, Pinocchio può parlare senza nominarsi, sparendo come soggetto sia della pratica che del linguaggio. Un'immagine estranea parla per lui e conferma una verità dentro la quale Pinocchio è soltanto un oggetto parlato. “Com'ero buffo, quand'ero burattino! E come ora son contento di essere diventato un ragazzino per benel!”». (Gagliardi 1980: 12)

Quando Pinocchio diventerà un ragazzo (persona) tutti lo tratteranno come tale, superando la precedente condizione di impertinente e capriccioso, una sorta di vagabondo simpatico e carismatico che si serve delle articolate bugie per creare sotterfugi:

«Le bugie di Pinocchio creano una dimensione psichica per lui stesso e sono quindi uno strumento per combattere un mondo folle nel quale il soggetto deve trovare le proprie origini e la propria provenienza, ma a dispetto del quale deve ricercare la propria autonomia [...]. I suoi incontri con il Gatto e la Volpe non gli insegnano immediatamente che i soldi non crescono sugli alberi, e questa mancata comprensione gli costa la prigionia, poi qualcosa di simile alla morte, quando viene appeso di nuovo alla Quercia Grande». (Stewart-Steinberg 2011: 61-3)

Pinocchio diviene il ragazzino per bene che matura e supera la “disfida” col potere costituito, ma sfida anche il potere criminale sfuggendo sempre alle sue grinfie, non si fa mai assorbire dal male, “sguscia e si sfilà” dalle situazioni pericolose approfittando sempre del provvidenziale aiuto. A Pinocchio può essere riconosciuta una sana furbizia di saper discernere le situazioni, saperne approfittare per correre verso l'imprevisto, ma alla fine Pinocchio non sembra più se stesso, appare trasformato e trasfigurato: si è incarnato. Non è più un “soffio vitale” che anima un burattino di legno, ma un bambino, una persona.

2. La teleologia di Pinocchio e l'educazione civile di Carlo Lorenzini

L'opera letteraria de *Le avventure di Pinocchio* di Collodi, oltre ad essere uno dei libri più tradotti della letteratura mondiale, porta a riconoscere un particolare fondamento filosofico personalista nella trama della narrazione, sia sul piano dell'analisi assiologica dei valori presenti nell'opera collodiana, sia per i suoi rimandi ad alcuni tra i più rilevanti e fondativi aspetti filosofico giuridici, che concernono il valore personale della maturazione “biogiuridica” di Pinocchio: il rapporto tra diritto e potere, diritto e morale, la soggettività umana e la capacità giuridica, la capacità di agire e principi fondamentali dell'ordinamento. Inoltre, da questa interpretazione teleologica dell'opera collodiana emerge non solo la inevitabile collocazione storica, ma soprattutto la prospettiva filosofico politica.

D'altronde tutta l'opera letteraria collodiana risente non solo della biografia del suo autore Carlo Lorenzini, ma soprattutto della formazione storico giuridica dello stato nazionale italiano. Sul piano storiografico le “Avventure di Pinocchio: storia di un burattino”, esce la prima volta a puntate su “Il Giornale per i bambini” tra il luglio del 1881 e il gennaio del 1883; viene poi pubblicato in volume a Firenze, nel 1883 e per quanto riguarda Lorenzini è necessario ricordare il suo attivismo politico con il suo impegno civile in prima persona nella battaglia di Curtatone e Montanara, seguita da una svolta più di “retroguardia” e impiegatizia, come ricordato da Bargellini:

«Allora il volontario di Montanara, il cavalleggero del reggimento Novara, per vivere, si infila le mezze maniche dell'impiegato di prefettura». (Bargellini 1942: 35)

Inoltre lo si ricorda come fervente mazziniano e da questo punto di vista appare necessario un collegamento ineludibile e implicito con l'opera mazziniana *Dei doveri dell'uomo*, poco frequentata nell'esame fondativo del costituente stato nazionale italiano,

ma decisiva per comprendere l'educazione filosofico giuridica del Lorenzini, sin dal piano familiare:

«il vero padre di Pinocchio è l'ottimo figlio di Angela Orzali, è il mazziniano convinto, il giornalista incorruttibile, il volontario di due guerre». (Bargellini 1942: 31)

Inoltre, bisogna sempre tenere a mente che l'opera bibliografica del Lorenzini attraversa la Firenze Capitale del Regno dal 1865 al 1871 e solo nel febbraio del 1883, a poche settimane di distanza dalla fine delle puntate uscite ne "Il Giornale per i bambini", le avventure di Pinocchio venivano pubblicate in volume dalla casa editrice Paggi di Firenze. Il libro, nel piccolo formato in sedicesimo e dalla copertina verde in brossura viene messo in vendita nella Libreria Paggi di Via del Proconsolo, 7. Il volumetto faceva parte della sezione dei "Libri per letture" della collana "Biblioteca scolastica" dell'editore Paggi e vi figuravano altri libri di Collodi come il *Giannettino*, il *Viaggio per l'Italia di Giannettino* e opere di Ida Baccini e Pietro Thouar. Come vedremo, questo aspetto biografico condiziona molto l'interpretazione filosofico politica della sua opera, ma l'altro aspetto fondativo dell'analisi filosofica di *Le avventure di Pinocchio*, è costituito dalla percezione netta di un orizzonte condiviso di valori civili formalizzati pubblicamente intorno alla piena realizzazione della persona di Pinocchio.

In questo senso il dovere pubblico di realizzare dei fini universali, precede il singolo diritto individuale e "privato" all'autorealizzazione personale, perché nel racconto collodiano sembra prevalere progressivamente una "responsabilità sociale e civile" generalmente più elevata rispetto ai singoli diritti individuali. Anche nel testo di Mazzini la nuova comunità politica nascente si dovrebbe affermare nel *riconoscimento* di un supremo "dovere di avere doveri": un dovere come fondamento giustificativo dell'obbligo politico e giuridico, che dia forza ai "valori di giustizia" costitutivi della nuova nazione.

Nell'opera di Pinocchio si affermerebbe quindi una "primazia dei valori sugli interessi soggettivi": prima dei diritti civili individuali, intesi come esercizio concreto della libertà personale, sussistono e prevalgono, *a fortiori*, dei doveri nei confronti della patria, della comune umanità, di se stessi, del proprio lavoro e della propria famiglia di origine.

Nella trama di Pinocchio si rivede lo stesso esercizio continuo di limitazione della libertà e del desiderio soggettivo, che implica un riconoscimento del "senso del limite" all'agire individuale come agire pre-politico. In questo contesto va letta la scelta del "nome semplice" del burattino Pinocchio, che deriva da *pinuculus*, «piccolo pino», il legno povero, da cui il padre Geppetto ricava l'essenza della "nuova soggettività" nazionale. Nella nascita del protagonista c'è l'emergere della "generazione di Pinocchio", come un emblema del liberalismo risorgimentale: i nuovi italiani che si affrancano da una condizione di indigenza e arretratezza per progredire verso un miglioramento delle loro condizioni, materiali e spirituali.

Carlo Lorenzini condivide personalmente l'idea risorgimentale della "redenzione dell'uomo italiano": dalla rozzezza alla piena coscienza nazionale, attraverso il valore del sacrificio personale e del lavoro che "nobilita" l'uomo. Una sorta di "cammino iniziatico", di emancipazione dalla miseria e dai propri errori infantili e adolescenziali per giungere ad una completa maturazione, conquistando un'autentica dignità personale. Dalla biografia di Lorenzini emerge non solo la nostalgia di una famiglia e di un figlio, (il rimpianto di

una paternità delusa), ma la passione civile e la condizione di un percorso attivo e partecipato nel “fare l’Italia facendo gli italiani” attraverso un’*opera letteraria edificante* come Pinocchio.

Per tale motivo ad un’attenta pinocchiologia non possono sfuggire tutti gli aspetti biografici del Lorenzini per cogliere l’origine e il fondamento della sua epopea pinocchiesca. Carlo Lorenzini torna a Firenze dalla guerra nell’Agosto del ’48, da “mazziniano sfegatato” in lotta per l’indipendenza nazionale nell’atmosfera un po’ sonnolenta del Granducato. Nel 1859 si arruola nell’esercito sabaudo del Re di Sardegna e serve la causa annessionistica e unitaria del Governo Piemontese. Quando rientra dalla seconda guerra d’indipendenza, il suo mazzinianesimo è tuttavia edulcorato, tanto che, nel 1860, quando Pinocchio comincia ad apparire su *La Nazione*, il Lorenzini, nel frattempo diventato Collodi (dal nome del paese di origine della mamma), arriva a scrivere:

«Tutto è favola in questo mondo, tutto è invenzione, dall’idea di Mazzini all’Ippogrifo dell’Ariosto... Che il cielo mi perdoni, ma l’anarchia regna nello Zodiaco...». (Traversetti 1993: 65)

Un ruolo fondamentale, di sostegno e di supporto alla prostrazione psicologica del Lorenzini, che influì sulla sua vicenda letteraria, sarà giocato da Ferdinando Martini, il quale il 7 luglio 1881 pubblica su “Il Giornale per i bambini”, fino al 25 gennaio 1883, “La storia di un burattino” (ossia il Pinocchio) a puntate. Altra figura importante per il successo di Pinocchio fu quella del bibliotecario fiorentino Guido Biagi, direttore della Biblioteca medicea Laurenziana che fece la fortuna di Pinocchio, invitando l’autore a insistere in quella che Lorenzini considerava una “bambinata”.

La delusione per le vicende risorgimentali generò in Lorenzini dei sentimenti controversi, facendo emergere un realismo disincantato. La misura della sua profonda inquietudine qui pare raggiungere addirittura una dimensione esistenziale. Il 3 agosto 1860, recensendo sarcasticamente la commedia di Pietro Thouar, il *Dovere*, così annotava: «I doveri sono sempre un peso! Ed io, che non sono mai stato troppo appassionato per i pesi né per i doveri, avrei fatto volentieri a meno di sentire per la seconda volta il Dovere e il peso in tre atti del sig. Pietro Thouar» (Bertacchini 1993: 203). Sembra allora allontanarsi dal mazzinianesimo, come sembra allontanarsi dall’ideale risorgimentale, verificando con le proprie esperienze sul campo le contraddizioni e le utopie. A partire dal 1860 il suo malessere è così intenso da trasparire anche all’esterno e da essere percepito da chi gli sta attorno: «Non era più del suo umore di una volta - appariva chiuso, taciturno, malinconico, per quanto avesse sempre pronta la barzelletta e la facezia quando si animava un po’» (Petrini 1976: 486). Per comprendere l’ontogenesi di Pinocchio bisogna sempre ripartire dal fondamento biografico e familiare di Carlo Lorenzini, che era nato in un contesto decoroso, ma “umile” a Firenze in via Taddea 21 nel 1826 e poi morì in via Rondinelli, 7 il 26 Ottobre 1889. Il padre di Carlo Lorenzini serviva in qualità di cuoco in casa Garzoni nel paese di Collodi e la madre, Angela Orzali, come domestica, nel palazzo Ginori a Firenze dove abitavano i suoi datori di lavoro.

La crisi spirituale e politica del Collodi coincide col suo “ritorno a casa” dopo le epiche battaglie risorgimentali, con la delusione dei miti della gioventù e il pessimismo realistico in cui fu avvolto, che lo convince dell’inutilità di un simile orientamento militante:

«Egli decide allora di cambiare destinatari e di spendere le sue fatiche non più per gli adulti, non più per i personaggi importanti sì sulla scena pubblica ma ormai ideologicamente fissati e sclerotizzati senza rimedio, bensì per i ragazzi che possiedono un'umanità ancora nativamente fresca aperta alla verità». (Bertacchini 1993: 183)

Per tale motivo una lettura attenta dei *Doveri dell'uomo* di Mazzini appare necessaria per ricomprendere l'ambiente filosofico e politico dell'etica dei doveri del “nuovo popolo italiano”, poiché proprio una lettura non apologetica dell'opera di Mazzini aiuta a comprendere un aspetto fondamentale della narrazione “gius-fondativa del dovere”, in cui la stessa rinascita dell'Italia risorgimentale passa da una nuova presa di coscienza popolare della “vocazione all'italianità” per i nuovi doveri sociali.

Il riferimento ineludibile va alla summa mazziniana dei *Doveri dell'uomo*: il saggio iniziato nel 1841 e completato nel 1860, dedicato “agli operai” e che espone il pensiero politico di Mazzini. Nella prima edizione stampata a Lugano, ma riportante Londra, (perché Mazzini ufficialmente si trovava ancora a Londra in esilio, ma in realtà era a Genova dove sperava di raggiungere i Mille), in seguito sarà pubblicato come *I doveri dell'uomo*, Roma, Tipografia Alle Terme Diocleziane nel 1875 e successivamente ripubblicato nell'ultima edizione aggiornata *Dei doveri dell'uomo*, con la Presentazione di Giovanni Spadolini, nelle Edizioni Costa & Nolan, a Genova del 1990. L'opera va studiata nel contesto di un'altra lettura di Giuseppe Mazzini, *La Giovine Italia. Serie di scritti intorno alla condizione politica, morale e letteraria dell'Italia, tendenti alla sua rigenerazione*, fascicolo III, pubblicata a Marsiglia nel 1932 e soprattutto va “confrontata” con l'altra opera risorgimentale di Silvio Pellico, *Dei doveri degli uomini*, pubblicata con la Casa Editrice Italiana di M. Guigoni, a Milano nel 1873. Proprio nei *Doveri dell'Uomo*, Mazzini ricordava come:

«L'avvenire, della Patria è vostro, voi non lo fonderete se non liberandovi da due piaghe che oggi purtroppo, spero per breve tempo, contaminano le classi più agiate e minacciano di sviare il progresso Italiano: il Macchiavellismo e il Materialismo. Il primo, travestimento meschino della scienza d'un Grande infelice, v'allontana dall'amore e dall'adorazione schietta e lealmente audace della Verità: il secondo vi trascina inevitabilmente, con il culto degli interessi, all'egoismo ed all'anarchia». (Mazzini 1860: VII)

Mazzini credeva inoltre in un “disegno della Divina Provvidenza”, a un principio religioso che governava l'Umanità, con una primazia dei doveri sui diritti:

«Voi dovete sottrarvi all'arbitrio e alla prepotenza degli uomini. E nella guerra che si combatte nel mondo tra il Bene e il Male, dovete dare il vostro nome alla Bandiera del Bene e avversare, senza tregua, il Male, respingendo ogni dubbio insegna, ogni transazione codarda, ogni ipocrisia di capi che cercano maneggiarsi fra i due; sulla via del primo, voi m'avrete, finché io vivo. [...] Ascoltatevi con amore com'io vi parlerò con amore. La mia parola è parola di convinzione maturata da lunghi anni di dolori e d'osservazioni e di studi. I doveri ch'io vi indicherò, io cerco e cercherò, finché io viva, adempirli, quanto le mie forze concedono. Posso errare, ma non di core. Posso ingannarmi, non ingannarvi». (Mazzini 1860: VIII)

I valori risorgimentali della libertà e dell'educazione di se stessi divengono allora i doveri dei nuovi italiani:

«Voi vivete. La vita che è in voi non è opera del Caso; la parola Caso non ha senso alcuno, e non fu trovata che ad esprimere l'ignoranza degli uomini su certe cose. La vita che è in voi viene da Dio e rivela nel suo sviluppo progressivo un disegno intelligente. La vostra vita ha dunque necessariamente un fine, uno scopo». (Mazzini 1860: 86)

In questo senso se si supera lo stereotipo del brigante distratto e capriccioso o del bighellone spensierato, che passa "errando" da uno sbaglio all'altro, come sottolineato da Frosini, "Le avventure di Pinocchio" potrebbero essere: «La storia del burattino, dopo tutto, è la storia di un piccolo ribelle contro la società, di un anarchico in erba, di uno spirito irrequieto e libertario» (Frosini 1990: 53).

Più che di una *ad-ventura* si tratta di una evoluzione formativa verso la maturazione del senso di una nuova responsabilità sociale. La stessa analisi del passaggio evocativo dall'esperienza del male, onnipresente nelle avventure sregolate di Pinocchio e la sua trasformazione in un "bene nuovo", ordinato e moralmente fondato sull'obbedienza al dovere, ci porta oltre un'etica retributiva, quasi un contrappasso verticale in cui ad ogni errore corrisponde una punizione/redenzione:

«Quante disgrazie mi sono accadute!... E me le merito, perché io sono un burattino testardo e piccoso... e voglio far sempre tutte le cose a modo mio, senza dar retta a quelli che mi voglion bene e che hanno mille volte più giudizio di me... Ma da questa volta in là faccio proponimento di cambiar vita e di diventare un ragazzo ammodo e ubbidiente. Tanto ormai ho bell'e visto che i ragazzi, a essere disubbidienti, ci scapitano sempre e non ne infilano mai una per il su' verso [...] Mi sta bene! pur troppo mi sta bene! Ho voluto fare lo svogliato, il vagabondo; ho voluto dar retta ai cattivi compagni, e per questo la sfortuna mi perseguita sempre [...] io sono un testardo, un caparbiaccio: lascio dir tutti e poi fo sempre a modo mio. E dopo mi tocca a scontarle». (Collodi 1883: XX)

D'altronde Pinocchio non può nascondere la sua disobbedienza che viene sempre svelata, raccolta e "detta" come esempio da non seguire, per mostrare come alla fine non ci sono salti o fortune improvvise, ma piccoli gesti di "risparmio quotidiano": quei piccoli passi che con la fatica e la determinazione servono a costruire un futuro di cui si agevoleranno forse le nuove generazioni che verranno dopo.

In questo senso una interpretazione teleologica de *Le avventure di Pinocchio* consentirebbe l'oltre passaggio dal semplice romanzo nazional popolare in cui si prefigura solo una qualche forma di giustizia sociale (laddove il corrispettivo per la colpa viene sempre individuato e scontato), per giungere ad un livello di comunicazione "superiore", in cui si insinua una trama sotterranea che ci riporta al tema del "sacro dovere per il bene", che non si manifesta solo come un bene individuale, ma un "bene comune", che passa attraverso le vicende personali del protagonista:

«Che sarà di me?... Dove fuggirò?... Dove anderò a nascondermi?... Oh! quant'era meglio, mille volte meglio che fossi andato a scuola!... Perché ho dato retta a questi compagni, che sono la mia dannazione?... E il maestro me l'aveva detto!... e la mia mamma me l'aveva ripetuto: — Guardati dai cattivi compagni! — Ma io sono un

testardo... un caparbiaccio... lascio dir tutti, e poi fo sempre a modo mio! E dopo mi tocca a scontrarle... E così, da che sono al mondo, non ho mai avuto un quarto d'ora di bene». (Collodi 1883: XXVII)

Il bene di Pinocchio acquista allora una rilevanza pubblica passando dall'impertinente vagabondare del protagonista che "volteggia" da un'esperienza ad un'altra. Infatti, ad una prima lettura uno degli aspetti più rilevanti del racconto di Collodi risiede proprio nel rappresentare una specifica filosofia del diritto pubblico, come filosofia del rapporto tra il potere pubblico e le singole scelte private e individuali. In tutto il racconto si cela una inevitabile condivisione dei valori nazionali popolari che costituiscono i beni pubblici a cominciare da quelli della famiglia e del lavoro. Questa impronta giuspubblicistica risulta onnipresente e costituisce il presupposto dell'emergere della prima comunità personale e familiare (di Pinocchio), attraverso il passaggio intergenerazionale nel rapporto tra il figlio e il padre, nell'adozione di una sorella che diviene madre, dall'esercizio dei diritti/doveri di libertà personali (compresi il diritto di sbagliare) e di scegliere liberamente senza condizionamenti familiari o sociali.

Nell'ottica di Lorenzini, come ricorda Mazzi: «il figlio è un dono, va vissuto nella gratuità; è un mistero a cui attingere[...]» È da questa premessa che sgorga l'unica possibilità di non produrre burattini che per tutta la vita debbano rincorrere un'identità che non è mai stata loro offerta» (Mazzi 1993: 83-4). Da questo punto di vista il babbo Geppetto (il padre) rappresenterebbe il padre della "ri-nascita del nuovo italiano", che si deve costituire rafforzandosi dalla immatura fanciullezza verso una un'età adulta e matura, sicura e consapevole della sua missione "civilizzatrice" della nuova coscienza nazionale. Si pensi al rimando "predittivo" di quello che sarà il futuro art. 4 della Costituzione Repubblicana: «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto. Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società». Un tale fondamento giuslavoristico che scaturisce anche dall'art.1 della Costituzione laddove si afferma solennemente che l'Italia è una Repubblica democratica fondata «sul lavoro».

In questo senso il romanzo diviene civilmente "edificante", poiché *Le avventure di Pinocchio*, svolgono *ab origine* una funzione di edificazione della formazione nazionale, tesa a promuovere una morale condivisa sui valori dell'onestà, della laboriosità e della correttezza sociale, in cui il lavorare duramente e il "comportarsi bene", il dire la verità, l'obbedire all'autorità (da *ob-audere*), ascoltare i genitori e "i più grandi", appaiono come i doveri che andranno a costituire i nuovi valori della patria. Il *dovere di obbedienza* doveva allora essere raccontato e insegnato, non solo per formare il popolo ad una funzione edificante della norma morale, che andava a costituire e innervare quella giuridico positiva per promuovere il miglioramento di se stessi, attraverso i diritti di libertà.

Da questo punto di vista sembra possibile ravvisare nell'ecdótica collodiana una *lectio* davvero per-formativa, sempre presente nella sua "comunità educante" dei personaggi collodiani, che ricordano come il valore del sacrificio e della fatica personale costituiscano la vera *mission* della promozione sociale del nuovo stato nazionale. Il "duro lavoro" svolto con impegno e dedizione viene finalmente ripagato dal successo, mentre il divertimento fine a se stesso (inteso come la "svogliataggine" termine fiorentino per indicare il "lavativo", colui che non ha voglia e non si impegna in niente, per mancanza

di interesse o di forza di volontà), porta inevitabilmente alla dissoluzione della precedente condizione.

La dedizione al lavoro si contrappone all'ignavia della "bighellonaggine" e dell'accidia, intesa non solo come pigrizia, ma come tempo "inutile" e foriero di sventure, mentre il lavoro "faticoso", viene alla fine della vicenda narrativa sempre premiato e valorizzato come parte integrante di una progressiva civilizzazione. Pinocchio nelle sue avventure ricorda al "giovane lettore italiano" il suo dovere di lavorare, come *dovere di impegnarsi in qualcosa*, di non lasciarsi prendere dal mero *divertissement*, ma di prendere la vita (e il suo tempo) "sul serio", per concentrarsi nel "fare un lavoro faticando", per realizzare qualcosa di costruttivo, che renda migliori se stessi e la società nella quale si è inseriti, a cominciare innanzitutto dalla scuola dove si impara a conoscere e a studiare sui libri, a capire come funzionano i diversi aspetti della libertà.

La scuola dovrebbe essere il primo "lavoro" di Pinocchio, ma lui preferisce "bighellonare" e "scappare" dalla scuola per non durare fatica: la scuola gli appare come qualcosa di inutile per ottenere subito quello che desidera. Per capire il "dovere di studiare" (ricompreso nel diritto allo studio) richiamato dal Collodi, bisogna osservare come l'obbligo dell'istruzione elementare, il primo diritto/dovere che costituisce lo sfondo in cui si colloca l'opera del Lorenzini, si manifesta nel rimando alla c.d. legge Coppino, varata il 15 luglio 1877 che introdusse alcune novità rilevanti rispetto alla legge Casati: elevò da due a tre gli anni di obbligo scolastico per fanciulli e fanciulle, imponendo alla fine del biennio un anno di corso serale o festivo e introdusse delle sanzioni per le famiglie che non ottemperavano a tale obbligo. I programmi prevedevano l'insegnamento dell'italiano e della matematica e nozioni in merito ai "doveri dell'uomo e del cittadino". Infatti un'inchiesta sulle condizioni della pubblica istruzione nel Regno d'Italia, proposta nel 1864 da Carlo Matteucci, vicepresidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, confermò il sostanziale fallimento della legge Casati nella lotta all'analfabetismo soprattutto nel Mezzogiorno: i bambini disertavano la scuola perché lavoravano nei campi, i comuni non avevano i mezzi per fornire libri e quaderni ai più poveri, i maestri insegnavano in classi sovraffollate di età diverse e diversi livelli di apprendimento, ed erano spesso precari e sottopagati, costretti a fare altri lavori per mantenersi.

Le avventure di Pinocchio si inseriscono in questo contesto sociale, così il burattino cerca di vivere di espedienti sempre al confine tra lecito e illecito; cerca di guadagnarsi da vivere senza lavorare, cercando fortuna nel gioco o in improvvise fortune economiche ai limiti della disonestà.

Nell'esegesi collodiana Frosini coglie un aspetto non indifferente sul campo dei miracoli (Frosini, 1990: 56):

«Un campo assai simile a quello dei giochi in borsa, degli investimenti edilizi e delle operazioni finanziarie. Il termine onestà dal latino *honestus*, affine a "onore", risulta qualificare l'azione nella sua dimensione verticale, intesa come correttezza e corrispondenza ad un valore superiore alle azioni stesse. Da questo punto di vista l'onestà e la correttezza si presentano all'antitesi della corruzione e della furbizia che cerca di accaparrarsi denaro e proventi senza costruire un futuro solido (e onesto), ma accontentandosi delle "scappatoie" contingenti del presente, spesso rischiose e autodistruttive».

Per tale motivo l'azione "negligente" di Pinocchio deve essere sanzionata, riconosciuta e valutata nella sua evoluzione personale e nella sua dimensione di pubblico

esempio e modello da promuovere per tutti i cittadini. Si prefigura questo elemento indiscutibile del fondamento giuslavoristico, già presente nell'esegesi fondativa del mazziniano Lorenzini. Successivamente solo con la nuova Repubblica Italiana, nell'assetto istituzionale, l'Italia sarà "per il lavoro" e considererà il lavoro, e non la fortuna economica o la rendita improduttiva, l'elemento costitutivo e strutturale della comunità nazionale.

Da questo punto di vista Collodi raccoglie un principio personalistico fondamentale: il "valore sacro della persona" che si realizza nel tempo del lavoro, (che può certamente essere un lavoro intellettuale o anche meramente spirituale, pensiamo solo alla scelta della vita religiosa o contemplativa vissuta nel seminario di Colle Val d'Elsa dallo stesso Lorenzini), ma sempre con l'idea attiva tipica dell'*homo faber* che si costruisce una professione e un'attività, in contrapposizione alla passività accidiosa del "lasciarsi vivere passivamente" tentando la fortuna.

La "laboriosità" viene a costituire il principio fondamentale della filosofia politica di Pinocchio: laboriosità che viene difesa e promossa come pubblica virtù in contrapposizione alle diverse sfumature dei "vizi privati", associati alle furberie per soddisfare un desiderio o un bisogno "senza faticare".

In questo senso l'etica del dovere precede quella dei diritti, poiché i desideri soggettivi e gli stessi bisogni, risultano secondari e strumentali, rispetto alla dimensione pubblica della nuova e "Giovine" Italia, del nuovo stato nazionale, in cui ognuno aveva il dovere di concorrere portando il proprio contributo per il miglioramento sociale.

3. La questione dell'origine di Pinocchio

La questione dell'origine di Pinocchio consente di affrontare anche il problema del "principio" narrativo, non tanto sul lato procreativo della sua nascita come espediente narrativo, ma sull'aspetto ontologico del principio originario di Pinocchio. Quando Bargellini rifletteva su chi fosse la madre di Pinocchio, rispondeva che non era necessaria, perché in qualche modo la fata turchina ne rappresenta quella adottiva che sostituisce quella reale:

«Risvegliandosi da questa visione Pinocchio è ormai ragazzo. Con lui è il babbo Geppetto. La fatina dai capelli turchini no. [...] Ma la Fata invece non li abbandona. Fa loro da sorella; intercede per loro, per loro prega. Essa è immacolata, è buona, è bella. Muore e rinasce con chi pecca e si redime; soccorre quando la morte minaccia; si rivela quando c'è bisogno di un avvertimento o di un incoraggiamento. Sempre serena e dolce, ammantata di celeste, umile e alta soccorritrice». (Bargellini 1942: 86)

Ritrovare il padre e la madre appare ad una prima lettura il passaggio del superamento dalla divisione all'unità generativa: Pinocchio viene salvato dalle acque e dalla balena con la sua rigenerazione. Se prima era in balia degli eventi delle situazioni dei domatori, ora è libero di guadagnare e di spendere i suoi pochi soldi guadagnati col sudore e con la fatica. Non più in balia delle passioni, ma padrone di se stesso e della sua vita. Anche il "paese dei balocchi" che rappresenta una sorta di "bengodi", di paradiso terrestre

materiale, (solo divertimento edonistico e desideri soddisfatti), si rivela un'illusione e una vanità, perché prima o poi arriva il conto della consumazione di quel tempo prezioso, senza un progetto duraturo.

La stessa storia finisce con un nuovo inizio in cui Geppetto lo chiama “figlio” e diventa suo “padre” dopo che averlo cercato lo ritrova “diverso e cambiato”:

«Vuole un figlio per farsene un burattino, un essere come lo vuole lui, che faccia quello che lui ha pensato, che raggiunga fini non propri, ma del padre; ed il figlio gli sfugge, mostra la sua autonomia, vuol raggiungere fini propri, vivere la sua vita». (Fazio Allmayer 1945: 11)

Dal miracolo dell'apparizione di Pinocchio con la trasformazione di un “pezzo di legno” di origine vegetale in una materia animata, un burattino dalle “sembianze umane”, scaturisce inevitabilmente una domanda sul senso stesso della vita. In questa direzione va il ruolo di Geppetto che aiuta la vita (*bios*) ad uscire dal legno, dà forma alla sostanza della materia che comincia a vivere di vita propria, come se nel legno fosse già imprigionato lo stesso Pinocchio.

Finché rimane dentro quella materia vegetale (apparentemente inerte) non può muoversi e nelle mani di Geppetto giunge alla liberazione per poi controbattere e divincolarsi dal suo creatore. Pinocchio si ribella al suo padre scultore che gli dona la vita: sembrerebbe la sua una forma di *hybris prometeica*, ma la storia di Pinocchio non rappresenterebbe solo una storia di liberazione dai vizi e dai difetti, ma una “sacra redenzione laica”, nel senso di universale. In questo senso già lo stesso Biffi ricordava:

«L'inverosimile traguardo è raggiunto alla fine, e così l'odissea di questo nuovo e stravagante Ulisse si conclude. Con la trasnaturazione si risolve anche il dramma della libertà ferita». (Biffi 1977: 4)

I rimandi sono riconosciuti anche dallo stesso Biffi sia nella grande rilettura della parabola del figliol prodigo con i suoi echi biblici, sia nei numerosi episodi improvvisi e “non necessari” all'economia della narrazione, ma decisivi per il salto verso la nuova natura, come ad esempio l'episodio nel ventre del pescecane dove Pinocchio ritrova Geppetto (la redenzione), mentre vi poteva incontrare la morte.

Lorenzini ha voluto dunque scrivere una storia che, per parlare alla mente e al cuore dei giovani italiani, trovandoli dove di fatto stavano, nel loro mondo spirituale con le loro persuasioni e convincimenti. Risulta necessario tenere sempre presente che l'educazione ricevuta da Lorenzini dalla madre Angiolina Orzali: donna religiosissima dalla “fede intemerata”, alla quale egli rimase sempre legatissimo. Poi la sua permanenza per cinque anni (dal 1837 al 1842) nel Seminario di Colle Val d'Elsa; infine la frequentazione a Firenze dei corsi di retorica e filosofia dei Padri Scolopi. Per tale motivo la filosofia politica di Pinocchio mostra una vera e propria promozione positiva, inclusiva di tutti gli aspetti della persona. Inoltre la narrazione risulta innovativa poiché non invade o manipola la sfera privata, né vuole “normalizzare” o giudicare, i comportamenti dei nuovi cittadini, ma premia semplicemente l'impegno e la dedizione per le pubbliche virtù con un “encomio” letterario, coerente con i valori fondanti del nascente stato nazionale italiano.

Riferimenti bibliografici

- Bargellini P., 1942. *La verità di Pinocchio*, Brescia: Morcelliana.
- Bertacchini R., 1993, *Il padre di Pinocchio. Vita e opera del Collodi*, Firenze: Camunia.
- Biffi G., 1977. *Contro maestro Ciliegia. Commento teologico a «Le avventure di Pinocchio»*, Milano: Jaca Book.
- Fazio Allmayer V., 1945. *Divagazioni e Capricci su Pinocchio*, Firenze: Sansoni.
- Frosini V., 1990. *La filosofia politica di Pinocchio*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Gagliardi A., 1980. *Il burattino e il labirinto. Una lettura di Pinocchio*, Torino: Tirrenia stampatori.
- Itzcovich G. 2007. *Pinocchio e il diritto*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 37/1, pp. 239-268.
- Marcheschi D., 1995. *Introduzione a C. Collodi. Opere*, Milano: Mondadori.
- Mazzi A., 1993, *Pinocchio e i suoi fratelli*, Casale Monferrato: Piemme.
- Mazzini G., 1860. *Dei doveri dell'uomo*, Londra: Vallecchi editore.
- Petrini E. 1976. «Collodi com'era», in *Studi Collodiani. Atti del I Convegno Internazionale (Pescia 1974)*, Pescia: Fondazione della Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, pp.475-490.
- Pierotti G.L., 1981. *Ecce Puer*, in AA.VV., *C'era una volta un pezzetto di legno. La simbologia di Pinocchio*, Milano: Emme Edizioni.
- Stewart-Steinberg S., 2010. *L'effetto Pinocchio. Italia 1861-1922 la costruzione di una complessa modernità*, Roma: Elliot.
- Traversetti B., 1993. *Introduzione a Collodi*, Roma-Bari: Laterza.
- Turiello P., 1882, *Governo e governati in Italia*, Bologna: Zanichelli.

La dimensione abitativa tra fiaba e realtà: una lettura circolare

Ivan Allegranti*

Abstract:

[*The meaning of "home" between fairy tales and reality: a circular reading.*] Property rights are an element in every narrative, including fairy tales. This article takes as its starting point the cartoons "UP" and "The Emperor's New Groove" in order to trace - in fairy tales as well as in reality - the boundaries within which this right can be enjoyed. With regard to real estate - in particular - the paper delves into the issue of the existence of a right to remain in your own homeland. The scopes of the paper are two. The first one is to demonstrate how even fairy tales can change - in the light of the cultural and social function performed by them - the perception of the right to property and access to property. The second one is to demonstrate how the use of explaining law through fairytales can be a replicable methodology effective for all type of ages and education.

Key words: property law, fairy tales, language and law, law and literature

1. Introduzione

Il diritto di proprietà, e più in generale il diritto alla proprietà con tutto ciò che ne consegue, sono sempre stati un elemento chiave della società umana.

In particolare la proprietà privata era così importante tanto essere considerata, nelle moderne codificazioni, un diritto fondamentale ed assoluto. Si pensi in proposito all'articolo 544 del Codice Civile del 1804¹ (Boistel 1844), all'articolo 436 del Codice Civile italiano del 1865² (Tarello 1988: 175) o all'articolo 903 del BGB tedesco del 1900³ (Wieaker 1980: 175).

* Ivan Allegranti, Dottorando di Diritto Civile dell'Università di Camerino e Fondatore di Diritto e Fiabe® (www.dirittoefiabe.it). – email: ivan.allegranti@unicam.it.

¹ Il testo originale del Codice Napoleone recitava: «La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements.» (tradotto: «La proprietà è il diritto di godere e disporre delle cose nel modo più assoluto, purché non se ne faccia un uso vietato dalle leggi o dagli statuti.»)

² Il testo originale del codice civile italiano adottato nel 1865 recitava: «La proprietà è il diritto di godere e disporre delle cose nella maniera più assoluta, purché non se ne faccia un uso vietato dalle leggi o dai regolamenti.»

³ Il testo originale del BGB tedesco adottato nel 1900 recitava: «Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen. Der Eigentümer eines Tieres hat bei der Ausübung seiner Befugnisse die besonderen Vorschriften zum Schutz der Tiere zu beachten.» (tradotto: «Il proprietario di un oggetto può, a meno che la legge o i diritti di terzi non siano in contrasto, portare avanti l'oggetto a suo piacimento ed escludere altri da qualsiasi influenza. Il proprietario di un animale deve osservare le norme speciali per la protezione degli animali nell'esercizio dei suoi poteri.»)

Il contesto storico in cui sono stati sviluppati e promulgati i codici civili moderni era un'epoca in cui molti Paesi si erano da poco unificati trasformandosi da tanti piccoli regni in una nazione unita (Grossi 1988: 39; Latini 2016: 15). In particolare, è durante la fine del XIX secolo che l'intera scena culturale europea si è evoluta fino a realizzare per ogni Paese una cultura nazionale -comprendente anche una lingua nazionale- che si è diffusa in ogni settore del sapere umano (Popoff 1869: 32-33). Lo scopo di questa unità culturale era infatti anche la creazione di una "nuova lingua" destinata ad affermare un "orgoglio nazionale" (Zipes 2016: 19). Ed è proprio in questi anni che i Fratelli Grimm pubblicano il loro celebre vocabolario (Grimm 1854; Roll 2013) ed in Italia Niccolò Tommaseo e Tommaso Bellini il loro altrettanto celebre dizionario della lingua italiana (Marazzini 2009: 282). Come vedremo nelle pagine che seguiranno, le fiabe hanno svolto un ruolo di primaria importanza nel plasmare la sovranità nazionale di un popolo.

2. Metodologia

Partendo da questa premessa storica, il presente scritto - utilizzando una metodologia empirica e qualitativa nonché un approccio interdisciplinare - dimostrerà come i bambini e gli studenti possano trarre beneficio dall' apprendere il diritto ed i suoi principi attraverso la lettura, l'ascolto o la visione di fiabe.

Verranno quindi analizzati testi di letteratura interdisciplinare che spaziano dalla sociologia e dalla psicologia cognitiva al diritto, mentre attraverso l'analisi di singole fiabe verrà evidenziato il loro legame con il diritto ed anche i possibili risvolti educativi⁴.

Quando si affronta un discorso o una lezione, infatti, l'obiettivo principale di chi parla è che il messaggio espresso sia chiaro per l'uditorio (Dolan 2017: 2). Ciò assume maggiore rilevanza se l'oratore è un insegnante in una classe piena di bambini o un professore di fronte ad un pubblico di studenti desiderosi di imparare. Tuttavia, la cosa che risulta cruciale, soprattutto nell'insegnamento del diritto, è che gli studenti ottengano, come affermato «qualcosa di più duraturo, più versatile e muscolare della mera conoscenza delle regole del diritto» (Fuller 1950: 36). Inoltre, l'insegnante deve permettere agli studenti ed ai bambini di pensare in modo creativo e produttivo, il quale li aiuterà in futuro a risolvere problemi mai affrontati prima (Wertheimer 2020: 252).

Allo stesso tempo, è fondamentale che gli insegnanti ed i professori diano strumenti ai bambini ed agli studenti per comprendere la società attuale e costruire un senso di comunità (Adelson, O'Neil 1966: 295), perché ciò influirà il processo di consolidamento della loro identità personale (Erikson 1968), politica e sociale (Berman 1997). Il "senso di comunità" e la comprensione del diritto sono quindi strettamente legati e intrecciati (Young 1917: 20).

Tuttavia, come molti studi hanno dimostrato, sia nei bambini sia negli adolescenti c'è una mancanza di conoscenza del concetto di legge, sistema giudiziario e politica (Berti, Guaranaccia, Lattuada 1997: 532; Berti, Ugolini 1998: 221), anche se in molti sistemi educativi l'educazione civica è stata introdotta nei curricula (Commissione Europea 2017). Dato che i bambini sono stati i loro principali destinatari, in quanto sono diventati i destinatari di "raccomandazioni morali con intento didattico diffuso" (Barsotti 2015: 70), il genere letterario delle fiabe può essere uno strumento utile per implementare

⁴ Si vedano paragrafi 3 e 4 di questo lavoro.

efficacemente la conoscenza della legge e il senso della comunità in un significato e in una prospettiva più ampi.

Le fiabe ed i racconti popolari hanno permesso ai bambini di raggiungere "una coscienza più matura" della società (Bettlenheim 1989: 2), facendoli così comprendere il mondo degli adulti (Propp 1989). Come sottolineato, «le fiabe sono lo specchio dell'ordine sociale in un determinato periodo storico, e come tali simboleggiano i sogni e i bisogni del popolo» (Carpi 2016: 6) e, soprattutto nei bambini, le fiabe possono svolgere un ruolo centrale nel sostenere il loro sviluppo socio-emotivo, cognitivo e conativo (Vučković 2018: 336).

E se l'evoluzione della cultura è continuata nel tempo, anche se i metodi di comunicazione sono cambiati (Lull, 2020; Antonelli 2016: 11) così le fiabe sono migrate in questi nuovi strumenti di comunicazione, rimanendo così nella coscienza del pubblico (Schwabe 2016: 2) e reinventandosi nella nuova era (Haase 2016: 1010).

A questo proposito, i film d'animazione - soprattutto quelli dipinti da Disney a partire dall'inizio degli anni '30 - hanno permesso a bambini, adulti e ragazzi di ripensare la società e hanno sostituito le fiabe scritte (Mollet 2020: 6).

Per capire il potere educativo che le fiabe possono avere per la comprensione dei concetti giuridici, vale la pena fare qualche esempio. L'obiettivo delle pagine che seguono è quello di evidenziare come l'utilizzo di esempi presentati nelle fiabe, soprattutto nella nuova forma di film d'animazione oggi più diffusa, possa permettere a bambini e adolescenti di comprendere il concetto di proprietà nelle varie forme in cui è presente nel quadro giuridico contemporaneo.

Gli esempi presi in considerazione sono quelli di due fiabe/cartoni animati: Up⁵ e Le Follie dell'Imperatore⁶. Le trame saranno riassunte prima di considerare le case dei protagonisti delle due fiabe, che saranno rilevanti per la successiva discussione.

3. Le fiabe di “Up” e de “Le Follie dell’Imperatore”

3.1. Trama di “Up”

Carl Fredricksen, un timido bambino di otto anni negli anni Trenta, è un ammiratore del famoso esploratore Charles F. Muntz, che si dice abbia scoperto le Cascade Paradiso, il posto più bello della terra.

Una volta cresciuto, Carl incontra Ellie, un'altra amante di Muntz, si innamorano e si sposano con il sogno di trasferire la clubhouse di Ellie su una scogliera che si affaccia sulle Cascade. Si trasferiscono nella clubhouse di Ellie e decidono di vivere lì per il resto della loro vita prima di trasferirsi vicino alle Cascade Paradiso. Ma non realizzano mai questo piano. La vita passa sia per Carl che per Ellie, che si ammala all'improvviso e muore rapidamente.

Allo stesso modo, nel loro vicinato, col passare degli anni le case erano state vendute ed al loro posto erano stati costruiti grattacieli e centri commerciali. Tuttavia Carl non ha mai ceduto, e si rifiuta ostinatamente nel vendere la sua casa. Il tribunale locale lo dichiara un pericolo per il pubblico dopo che ha involontariamente ferito un operaio edile e gli ordina di andare in una casa di riposo. Carl, però, ha altre idee.

⁵ Il cartone animato è stato prodotto da Walt Disney nel 2002.

⁶ Il cartone animato è stato prodotto da Pixar nel 2009.

Insieme a un adolescente boy scout di nome Russell, affigge la sua casa con centinaia di palloncini ad elio che ha accumulato grazie al suo precedente lavoro di venditore di palloncini. Dopo numerose peripezie i due riescono finalmente ad arrivare con la casa alle Cascade Paradiso, dove la casa atterra dolcemente sul terreno accanto alla scogliera, proprio dove Ellie l'aveva sempre immaginata, permettendo così a Carl mantenere la promessa fatta ad Ellie.

3.2. La casa di Carl

I protagonisti della storia di Carl sono Carl stesso e la sua casa.

Infatti, come ha dichiarato la Pixar all'uscita del film, «il team Pixar ha trattato la casa di Carl come un personaggio cinematografico, girando per i quartieri d'epoca di Oakland e Berkeley per trovare il giusto mix di comfort e familiarità, con un tocco di malinconia» (Pixar 2023) Per esempio, vale la pena notare che l'intera storia è legata alla casa.

Infatti, la casa rappresenta la vita personale e professionale di Carl (in quanto vi ha sempre vissuto e ha creato i suoi palloncini dentro le sue mura), la sua vita sentimentale (in quanto è il luogo in cui ha vissuto con Ellie) e anche il suo futuro (dopo l'avviso di sfratto e l'ordine del tribunale di trasferirsi in una casa di riposo, il protagonista decide di voler vivere ancora lì).

Nel film, la casa di Carl è un elemento fondamentale della sua identità di essere umano. È quindi qualcosa di più di un bene "immobile", come viene descritto in molte disposizioni di legge. Ad esempio, se prendiamo in considerazione l'articolo 832 del Codice Civile italiano, che afferma che il proprietario ha il diritto di «godere e disporre delle cose nel modo più assoluto, purché non ne faccia un uso vietato dalle leggi o dagli statuti», è possibile notare che all'interno del testo non è possibile cogliere la forma "personale" che il diritto di proprietà può avere, soprattutto se riferito alla propria casa (Faré 1991: 91).

3.3. Trama de “Le Follie dell’Imperatore”

La trama de "Le Follie dell'Imperatore" ruota attorno all'imperatore Kuzko, sovrano egocentrico che vive in un antico regno del sud america (Silverman 2002: 298).

L'imperatore Kuzko progetta di costruire la grande villa estiva con scivolo e piscina Kuzkotopia, proprio dove sorge la casa del capo villaggio e allevatore di lama Pacha. Kuzko convoca quindi Pacha a corte per informarlo dell'imminente esproprio. Sempre in quello stesso giorno, l'imperatore licenzia Yzma, la sua consigliera reale. Quest'ultima però, insieme al suo assistente Kronk, per vendetta progettano di uccidere Kuzko con un veleno, consentendo così a Yzma di succedergli al trono. Il piano dei due quasi riesce quando tentano di avvelenare l'imperatore durante la cena organizzata quella stessa sera.

Invece di morire, però, Kuzko viene trasformato in un lama. Perciò, nel tentativo di disfarsi del corpo del lama, Kronk finisce per mettere accidentalmente l'imperatore in un sacco sul retro del carro di Pacha che stava ritornando piano piano verso il suo villaggio e dalla sua famiglia dopo l'udienza con l'imperatore quella mattina.

Quando nel tragitto Pacha si rende conto di avere un lama nel suo carro e che per giunta questo è l'imperatore Kuzko non si lascia perdere l'occasione di aiutarlo. Insieme stringono un patto per cui Pacha aiuta l'imperatore a riacquisire le sue sembianze umane

ed il trono mentre quest'ultimo non esproprierà la casa dell'allevatore e costruirà la sua villa con piscina altrove.

I due quindi decidono di ritornare verso il palazzo imperiale, mentre Yzma, proclamata imperatrice, si gode il suo tempo sul trono. Un giorno però questa scopre che Kuzko non è morto ma è ancora vivo, in quanto Kronk sbadatamente aveva scambiato la bottiglia contenente il veleno mortale con quella che conteneva l'estratto di lama (in grado quindi di trasformare in lama chiunque lo bevesse). Yzma e Kronk lasciano quindi immediatamente il palazzo alla ricerca di Kuzko.

Dopo aver incontrato alcuni ostacoli ed aver avuto (e successivamente risolto) alcune incomprensioni lungo la strada, Kuzko e Pacha finiscono per risolvere le loro divergenze e diventare buoni amici. Quando Kuzko e Pacha arrivano finalmente al palazzo, Yzma tenta di ucciderli entrambi, usando una varietà di pozioni e le guardie imperiali per combatterli.

Nello scontro finale fra Yzma e Kuzko, la consigliera accidentalmente prende e beve quella che lei pensava essere l'ultima pozione in grado far tornare le sembianze umane all'imperatore ed invece si trasforma in un adorabile ma feroce gattino. Kuzko, invece, ha il flaconcino esatto e riesce a tornare alla sua forma umana. L'impero è di nuovo suo.

La fiaba si conclude con Kuzko che decide di mantenere la parola data e di lasciare (all'oramai diventato amico) Pacha la sua casa ed il suo villaggio, mentre Kronk diventa capo scout di una piccola pattuglia di boy scouts, che comprende anche Yzma, rimasta nella sua forma di gattino.

3.4. La casa di Pacha

Le Folie dell'Imperatore si concentra soprattutto sull'analisi della personalità egocentrica di Kuzko, mentre la storia personale di Pacha e della sua famiglia ha valore marginale.

Quel poco che sappiamo di Pacha viene svelato durante l'udienza a corte. Quando l'imperatore comunica all'allevatore di lama la sua intenzione di sfrattarlo dalla sua casa per costruire Kuzkotopia, Pacha esprime il suo disappunto per il progetto e gli dice che:

Questa casa è quella in cui sono cresciuti anche i miei genitori... la mia famiglia si è stabilita da almeno sei generazioni.

Queste proteste non smuovono Kuzko e il sovrano continua a rimanere convinto della sua scelta di espropriare l'allevatore e dice:

Tranquillo, ora ti spiego. Domani, quando festeggerò il mio compleanno, darò un semplice ordine e il tuo villaggio sarà distrutto, per fare spazio... a questa! [Preme un pulsante che attiva dei coriandoli su Kuzcotopia in miniatura] Quindi al posto tuo uscendo, passerei in comune per fare il cambio di domicilio.

Quando Pacha sta tornando a casa sua per annunciare alla famiglia la decisione dell'imperatore, c'è una scena toccante in cui è possibile percepire la sua rabbia e il suo dolore per essere costretto a lasciare per sempre la sua casa a causa dell'ordine di Kuzko.

Nel prosieguo della storia il personaggio dell'allevatore viene meglio delineato ed è possibile vedere che vive nella sua casa con la moglie (incinta) e i due figli piccoli.

Dal cartone si capisce anche che la casa di Pacha è anche il suo luogo di lavoro, poiché alleva lama e produce il raccolto consumato a palazzo.

Possiamo concludere che ciò che risalta in tutta la storia è il rapporto e l'attaccamento che Pacha ha con la sua casa, in quanto essa rappresenta più di un semplice luogo in cui vivere. La storia ci riporta alla mente le parole di Karjalainen, il quale ha affermato che «la casa è un oggetto materiale, ma la casa è una relazione... la casa è una relazione emotivamente basata e significativa tra gli abitanti e i luoghi di abitazione» (Karjalainen 1993: 71). Ed è proprio questa la relazione tra Pacha e la sua casa che viene evidenziata nel cartone.

4. I nuovi orizzonti del diritto di proprietà alla luce della giurisprudenza comunitaria

Nelle pagine precedenti è stato possibile evidenziare, da un punto di vista squisitamente letterario, il rapporto tra ciascun protagonista e la propria casa.

È così emerso chiaramente come sia Carl sia Pacha hanno un rapporto sentimentale ed affettivo con la propria dimora, che va oltre la loro relazione fisica con la *res* quale entità fisica. Per il primo, infatti, la sua casa in città gli ricorda la sua giovinezza e il suo matrimonio con Ellie. Per il secondo, invece, la sua abitazione sulle colline simboleggia il suo rapporto affettivo con la propria famiglia ed il proprio passato, oltre che il luogo in cui esercita il proprio di lavoro di allevatore di lama e contadino. La casa è il centro del micro-cosmo in cui ruota la vita di Pacha.

Inoltre, entrambi sono vittime di ordini di espropriazione. Carl Fredricksen è perseguitato dall'impresa - probabilmente vincitrice di una gara d'appalti per l'acquisto del terreno su cui poggia la casa di Carl - per vendere la sua proprietà al fine di consentire l'espansione economica di quest'ultima. Pacha, invece, riceve un ordine di espropriazione per pubblica utilità (la costruzione della villa con piscina e scivolo) da parte dell'imperatore Kuzko, unico rappresentante dell'autorità pubblica.

Tramite queste due fiabe, che con un linguaggio elementare sottolineano problematiche giuridiche di primaria importanza sociale (il diritto di proprietà ed i confini entro cui può essere esercitata l'espropriazione per pubblica utilità) è possibile far riflettere i bambini ma anche i ragazzi delle superiori, sul nuovo significato di proprietà privata alla luce dell'evoluzione della giurisprudenza comunitaria.

In base a quanto fino ad ora esposto, risulta palese che i nostri due protagonisti possano essere stati vittima, da parte delle rispettive normative nazionali, di una violazione dell'articolo 8 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo «Diritto al rispetto della vita privata e familiare» e dell'articolo 1 Protocollo 1 «Protezione della proprietà» della Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU 2022: 49)⁷.

La protezione estesa al diritto di proprietà - soprattutto grazie all'articolo 8 dedicato alla vita privata e familiare - ha ampliato i confini entro i quali la proprietà immobiliare è oggi considerata un diritto tra gli esseri umani. Infatti, è anche grazie alla Corte europea dei diritti dell'uomo che, oggi, la proprietà ha perso il suo significato solo come bene

⁷ La guida all'articolo 1 Protocollo 1 CEDU, sancisce che la differenza sostanziale fra i due articoli risiede nel legame che il soggetto ha con il bene. Quanto più il legame con la proprietà sarà di natura affettivo, tanto più la violazione sarà relativa all'articolo 8 CEDU.

materiale, ma è diventata qualcosa che va oltre la proprietà fisica ed economica (Nieborak 2021: 106).

La funzione sociale attribuita ai diritti di proprietà ne ha accresciuto la rilevanza nell'ambito degli operatori e della dottrina giuridica, consentendo di sviluppare il concetto che il diritto di proprietà vanno oltre il bene materiale vero e proprio (Tenella Sillani 2013: 1060; Sirgiovanni 2017: 240). La proprietà privata è diventata qualcosa di più, ed è ora intesa come «uno strumento in grado di soddisfare le esigenze umane» (Perlingieri 2011: 6).

Analizzando il diritto di proprietà nel testo della CEDU, è necessario iniziare la nostra riflessione definendo il concetto di "casa" nell'ambito della vita privata e familiare di cui all'articolo 8, paragrafo 1, della CEDU. A questo proposito, la copiosa giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo ha contribuito a rimodellare il significato proprietà privata.

Oggi, infatti, la Corte di Strasburgo non intende come "casa" esclusivamente gli appartamenti e le case tradizionali, ma include nel significato di "casa" anche roulotte, altre case mobili⁸, nonché quei luoghi in cui una certa persona svolge la propria attività professionale e/o lavorativa⁹ e tutte quelle attività che possono essere incluse nella sua vita privata e familiare¹⁰. È opinione comune della Corte EDU che al giorno d'oggi il legame tra il domicilio e la persona che lamenta una violazione debba essere duraturo e significativo in modo materiale e affettivo.

Per quanto riguarda le storie considerate in questo articolo, sia la casa di Carl sia quella di Pacha rientrano nel significato di "domicilio" evidenziato dalla Corte di Strasburgo. Entrambi i protagonisti, infatti, svolgono nelle rispettive case un'attività personale e professionale che può essere collegata al significato dell'articolo. Inoltre, per entrambi, quella casa è il centro dove si svolge la loro vita familiare (la relazione fra Carl ed Ellie, o la moglie di Pacha e i suoi figli) ed entrambi vi svolgono un'attività professionale, come gonfiare palloncini o allevare lama.

Tuttavia, è grazie al concetto di "vita privata", legato a quello di domicilio, che l'articolo 8 della CEDU fornisce piena protezione a coloro che lamentano una violazione della proprietà ai sensi della Convenzione.

La "vita privata (e familiare)" di cui all'articolo 8 della CEDU è un concetto ampio per il quale non sembra possibile dare una definizione esaustiva o addirittura univoca. La definizione di "vita privata e familiare" include nella sua nozione sia l'integrità fisica sia l'integrità psicologica di una persona¹¹, il diritto di stabilire e sviluppare relazioni con altri

⁸ CEDU, 29 settembre 1996, Buckley v. Regno Unito, n. 20348/92, par. 52; CEDU, 18 Gennaio 2001, Chapman v. Regno Unito, n. 27238/95, par. 71; CEDU, 24 Settembre 2012, Yordanova et al. c. Bulgaria, n. 19009/04, par. 103

⁹ Sul rapporto tra attività professionale e articolo 8 si veda: CEDU, 30 Marzo 1989, Chappell c. Regno Unito, n. 10461/83, par. 26; CEDU, 16 Aprile 2002, Société Colas Est et al. c. Francia, n. 37971/97, par. 41; CEDU, 25 Aprile 2005, Buck c. Germania, n. 41604/98, par. 31; CEDU, 9 Settembre 2016, Popovi c. Bulgaria, n. 39651/11, par. 1.

¹⁰ CEDU, 18 Dicembre 1996, Loizidou c. Turchia, n. 15318/89, par. 66, secondo cui quanto fino ad ora scritto non può trovare applicazione se l'immobile è in ristrutturazione o disabitato in maniera continuativa o temporanea.

¹¹ CEDU, 26 Marzo 1985, X e Y c. Olanda, n. 8978/80, par. 22.

esseri umani¹² e altri aspetti riguardanti l'identità fisica e sociale di un soggetto¹³, nonché il suo diritto alla realizzazione personale ed il suo diritto all'autodeterminazione¹⁴.

Anche in questi casi, i nostri protagonisti rientrano nell'accezione di "vita privata e familiare", in quanto entrambi dentro le mura di casa mandano avanti una relazione affettiva e carica di significato.

Soprattutto, per quanto riguarda il presente lavoro, il concetto di vita privata comprende i legami affettivi di una persona¹⁵ (ad esempio il rapporto tra Carl Fredrickson e sua moglie Ellie) ma anche quelli professionali (ad esempio Pacha e il suo allevamento di lama). Pertanto, oggi, una violazione del diritto di proprietà ai sensi dell'articolo 8 della CEDU e dell'articolo 1 del Protocollo 1 della CEDU comprende non solo il danno effettivo o la violazione del diritto nel rapporto diretto tra l'individuo e la proprietà, ma anche il rapporto emotivo, personale e professionale tra la *res* e l'individuo. Infatti, la dottrina ha affermato che oggi non esiste solo un diritto alla proprietà, ma anche un diritto a rimanere nella propria patria, sottolineando così la relazione affettiva tra un bene immobile e il suo possessore (Vicente-Ruggeri-Kashiwazaki 2021: 13; Allegranti, 2022, 354).

5. Conclusioni

Alla luce della presente analisi, è emerso chiaramente come l'esempio delle fiabe possa essere utile per consentire a quasi tutti di comprendere concetti giuridici difficili quale quello di proprietà privata ed espropriazione nonché i risvolti negativi che possono essere legati alla perdita della propria casa.

L'efficacia di questo mezzo risiede nel fatto che le fiabe hanno la funzione sociale di consentire ai bambini di comprendere il mondo degli adulti e di unire le culture (Zipes op.cit; Viskoknox Johnson 2016: 78).

In secondo luogo, è necessario sottolineare che molti studi hanno concordato sull'utilizzo dei video come strumento educativo. Il potenziale del mezzo video (e quindi dei cartoni animati e delle fiabe animate) è molto elevato, in quanto il messaggio espresso può essere integrato in elementi come il suono, l'immagine, il testo e il parlato (Makita 2022: 6; Choi 2002: 885) democratizzando così il messaggio che si vuole esprimere (Allegranti 2021: 1).

Si può quindi suggerire questa metodologia: la spiegazione dei concetti giuridici attraverso le fiabe (comprese quelle rappresentate in cartoni animati). L'utilizzo di un mezzo quale la fiaba - che racchiude nell'immagine (se cartone) o nell'immaginazione dell'ascoltatore (se scritta o narrata) sia la fattispecie giuridica sia il caso concreto - facilita chiunque a comprendere concetti giuridici. Le fiabe infatti, in base alle esigenze didattiche del docente, possono essere adattate per il percorso formativo prescelto: da una prima comprensione dei principi costituzionali alla base della nostra società (per i più piccoli) alla recente riforma del processo civile per gli studenti delle superiori e delle università. Così facendo, gli scolari non solo comprenderanno i concetti giuridici spiegati a lezione ma avranno una conoscenza migliore della società e della comunità che li circonda.

¹² CEDU, 16 Dicembre 1992, Niemietz c. Germania, n. 13710/88, par. 29.

¹³ CEDU, 4 Settembre 2002, Mikulić c. Croazia, n. 53179/99, par. 53.

¹⁴ CEDU, 29 Aprile 2004, Pretty c. Regno Unito, n. 2346/02, par. 61.

¹⁵ CEDU, 24 Gennaio 2017, Paradiso-Campanelli c. Italia, n. 25358/12, par. 159.

A questo proposito, si possono portare all'attenzione dei lettori due progetti che adottano questa metodologia. Il primo è Diritto e Fiabe®¹⁶, una rivista giuridica italiana che spiega, soprattutto agli studenti universitari, i concetti giuridici del diritto civile, del diritto penale, del diritto amministrativo, del diritto costituzionale, del diritto commerciale e della filosofia del diritto con le fiabe.

Il secondo è il progetto lanciato nel 2023 da Diritto e Fiabe® e dall'European Law Student Association (ELSA Italia)¹⁷ "Elsa 4 Schools", che mira a portare l'educazione giuridica ai ragazzi delle scuole superiori attraverso la spiegazione di concetti giuridici e di problemi sociali attuali, quali la responsabilità penale minorile, attraverso le fiabe¹⁸.

L'importanza di questi due progetti si basa sul fatto che entrambi sono facilmente replicabili in ogni Paese del mondo. Le ragioni sono molteplici. Il primo è che, come è stato dimostrato, le fiabe e i film d'animazione fanno parte del sapere culturale comune di oggi. La seconda è che, poiché le fiabe ed i film d'animazione sono ampiamente conosciuti dalla maggior parte delle società, il loro utilizzo come mezzo per spiegare concetti difficili quali quelli giuridici faciliterà la loro comprensione ed il loro successivo apprendimento da parte di bambini e adolescenti.

Riferimenti bibliografici

Allegranti I., 2021. *Diritto e Fiabe: la famiglia*, Milano.

Allegranti I., 2022, 'The Right to Remain and Produce in your Homeland' in *Light of Article 8 of the European Convention on Human Rights, The European Court of Human Rights Case Law and the Italian Constitution*, *Athens Journal of Law*, vol. 8., 349- 360.

Antonelli G., 2016. *L'e-taliano fra storia e leggende*, in S. Lubello (ed.) *L'e-taliano. Scriventi e scritture nell'era digitale*, Firenze, pp. 11–28.

Barsotti S., 2015. *The fairy tale: recent interpretations, female characters and contemporary rewriting. Considerations about an "irresistible" genre*, *Ricerche di Pedagogia e Didattica Journal of Theories and Research in Education*, vol. 10, 69-80.

Berman S., 1997. *Children's social consciousness and the development of social responsibility*, Albany.

Berti A.E., Guaranaccia V., Lattuada R., 1997. *Lo sviluppo della nozione di norma giuridica*, *Scuola e città*, vol. 48, pp. 532 - 545.

Berti A.E., Ugolini E., 1998. *Developing knowledge of the judicial system: A domain specific approach*, *The Journal of Genetic Psychology*, vol. 159, pp. 221–236.

Bettelheim B., 1989. *The Uses of Enchantment: the Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York.

Boistel A.B.M., 1844. *Le Code Civil et la philosophie du droit*, Parigi.

¹⁶ Diritto e Fiabe, www.dirittoefiabe.it (visitato il 20 maggio 2023).

¹⁷ Elsa Italia, <https://www.elsa-italy.org> (visitato il 20 maggio 2023).

¹⁸ Il Progetto ha visto impegnata la sede Elsa di Bologna e Diritto e Fiabe i quali, insieme, hanno svolto più ore di lezione presso diversi licei bolognesi spiegando, tramite l'utilizzo delle fiabe, la responsabilità penale minorile.

- Carpi D., 2016. *Fables of the Law. A literary perspective*, in D. Carpi, M. Leiboff (eds.), *Fables of the Law. Fairy Tales in a Legal Context*, Berlin/Boston, pp. 3–33.
- Choi J.H. e Johnson, S.D., 2008. *Effect of Problem-Based Video Instruction on Learner Satisfaction, Comprehension and Retention in College Courses*, *British Journal of Educational Technology*, vol. 38, pp. 885–895.
- Dolan R., 2017. *Effective presentation skills*, *FEMS Microbiology Letters*, vol. 364, pp. 1–3.
- Diritto e Fiabe, www.dirittoefiabe.it.
- Erikson E.H., 1968. *Identity, youth, and crisis*, New York.
- Commissione Europea/ EACEA/ Eurydice, 2017. *Citizenship Education at School in Europe, Eurydice Report*, Lussemburgo, disponibile su: https://eurydice.indire.it/wp-content/uploads/2017/11/Citizenship_education_Final-Report-2017-1.pdf. (visitato il 20 maggio 2023).
- Corte Europea dei Diritti dell’Uomo, 2021. *Guida all’Articolo 1 Protocollo No. 1 della Convenzione Europea sui diritti dell’Uomo*, Strasburgo.
- CEDU, 29 settembre 1996, Buckley v. Regno Unito, n. 20348/92.
- CEDU, 18 Gennaio 2001, Chapman v. Regno Unito, n. 27238/95.
- CEDU, 24 Settembre 2012, Yordanova et al. c. Bulgaria, n. 19009/04.
- CEDU, 30 Marzo 1989, Chappell c. Regno Unito, n. 10461/83.
- CEDU, 16 Aprile 2002, Société Colas Est et al. c. Francia, n. 37971/97.
- CEDU, 25 Aprile 2005, Buck c. Germania, n. 41604/98.
- CEDU, 9 Settembre 2016, Popovi c. Bulgaria, n. 39651/11.
- CEDU, 18 Dicembre 1996, Loizidou c. Turchia, n. 15318/89.
- CEDU, 26 Marzo 1985, X e Y c. Olanda, n. 8978/80.
- CEDU, 16 Dicembre 1992, Niemietz c. Germania, n. 13710/88.
- CEDU, 4 Settembre 2002, Mikulić c. Croazia, n. 53179/99.
- CEDU, 29 Aprile 2004, Pretty c. Regno Unito, n. 2346/02.
- CEDU, 24 Gennaio 2017, Paradiso-Campanelli c. Italia, n. 25358/12.
- ELSA Italia, <https://www.elsa-italy.org>.
- Farè I., 1991. *Il discorso dei luoghi*, Napoli.
- Füller L.L., 1950. *On teaching law*, *Stanford Law Review*, vol. 3, pp. 35–47.
- Grossi P., 1988. *Modernità e ordine giuridico*, *Quaderni fiorentini*, vol. 27, pp. 13–39.
- Grimm J., Grimm W., 1854. *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig.
- Haase D., 2016. *Television*, in D. Haase, A. Duggan (eds.), *Folktales and Fairy Tales: Traditions and Texts from around the World*, 2nd ed. 4 vols, Santa Barbara, pp. 1007–1011.
- Karjalainen P.T., 1993. *House, home and the place of dwelling*, *Scandinavian Housing & Planning Research*, vol. 10, pp. 65–74.

- Latini C., 2016. *Dei progressi del diritto civile in Italia. Una causa celebre sui versi di Giovanni Pascoli e l'emersione del diritto d'autore*, in R. Favale, C. Latini (eds.), *La codificazione nell'Italia post unitaria 1865–2015*, Camerino, pp. 15–33.
- Lull J., 2020. *Evolutionary communication: an introduction*, New York.
- Makita J., 2022. *An Effect of Democracy Education Using a Cartoon Video and Mock Voting: a comparative study between Japan and Papua New Guinea*, SSRN, pp. 1–33.
- Marazzini C., 2009. *L'ordine delle parole: storia di vocabolari italiani*, Bologna.
- Mollet T.L., 2020. *A Cultural History of the Disney Fairy Tale: Once Upon an American Dream*, Cham 2020.
- Nieborak N., 2021. *Human Rights in the Light of the Process of Financialisation*, *Bialystok Legal Studies*, vol. 26, pp. 161–185.
- Perlingieri P., 2011. *Introduzione alla problematica della proprietà*, Camerino.
- Pixar Feature Films – Up, disponibile su: <https://www.pixar.com/feature-films/up> (visitato il 20 maggio 2023).
- Propp V., 1986. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki (The Historical Roots of the Wonder Tale)*, Leningrado.
- Popoff S. 1869, *Du mot et de l'idée de nation*, Le Havre.
- Roll B., 2013. *Die Brüder Grimm Pioniere deutscher Sprachkultur des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh/Munich.
- Schwabe C., 2016. *The Fairy Tale and Its Uses in Contemporary New Media and Popular Culture Introduction*, in C. Schwabe (ed.), *The Fairy Tale and Its Uses in Contemporary New Media and Popular Culture*, Basilea pp. 1–8.
- Silverman H., 2002. *Groovin' to Ancient Peru: A critical analysis of Disney's The Emperor's New Groove*, *Journal of Social Archeology*, vol. 3, pp. 298–322.
- Tarello G., 1988. *Cultura giuridica e politica del diritto*, Bologna.
- Tenella Sillani C., 2013. *I diversi profili del diritto di proprietà*, *Rassegna Diritto Civile*, vol. 4, pp. 1058–1076.
- Sirgiovanni B., 2017. *Dal diritto sui beni comuni al diritto ai beni comuni*, *Rassegna Diritto Civile*, vol. 1, pp. 229–246.
- Vicente L., Ruggeri L., Kashiwazaki K., 2021. *Beyond Lipstick and High Heels: Three Tell-Tale Narratives of Female Leadership in the United States, Italy, and Japan*, *Hastings Women's L.J.*, vol. 32, pp. 1–34.
- Viskoknox Johnson L., 2016. *The Positive Impacts of Fairy Tales for Children*, *University of Hawai'i at Hilo Hobonu*, vol. 4, pp. 77–80.
- Vucković D., 2018. *A fairy tale (r)evolution: the value and the critical reading of fairy tales in the contemporary educational context*, *History of Education & Children's Literature*, vol. 13, pp. 309–336.
- Young J.E., 1917. *The law as expression of community ideals and the lawmaking functions of courts*, *Yale Law Journal*, vol. 18, pp. 1–33.

Wertheimer M., 2020. *Productive thinking*, Springer, New York.

Wieaker F., 1980. *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, vol. II, Milano.

Zipes J., 1988. *The Changing Function of the Fairy Tale, The Lion and the Unicorn*, vol. 12, pp. 7-31.

Gli “anime” verso la pedagogia dei diritti e dei valori fondamentali

Massimo Farina*

Abstract

[*The “anime” towards the pedagogy of fundamental rights and values*]. In the mid-1970s, just as the Italian Constitutional Court was affirming the legitimacy of private television stations for the first time, the monopolist state television (Rai) included in its programming the animation works of Japanese production better known under the denomination “anime” (アニメ). Strongly criticized in the period of their first programming, due to the contents, according to some, not suitable for children, “anime” were subsequently accepted by most, albeit mainly confined to the context of entertainment. This report, briefly retracing the most compelling plots of the anime revolution of the 70s, pursues the intention of stimulating some reflections on the contents of greatest interest to the jurist and which can be placed in the pedagogy of fundamental rights and values.

Key words: Anime – Japan – Manga – Fundamental Rights – Fundamental Values – Peace – Environment

1. Il tramonto del monopolio pubblico nel sistema radiotelevisivo italiano

Il 28 luglio 1976 è una data assai significativa per il servizio radiotelevisivo italiano¹. Quel giorno, infatti, la Corte Costituzionale², con la storica sentenza n. 202, avviava la nuova era dell’attuale sistema misto³, che pian piano si lasciava alle spalle l’assoggettamento al

* Massimo Farina PhD, ricercatore di filosofia del diritto, Università degli Studi di Cagliari – e-mail: m.farina@unica.it.

¹ Le trasmissioni televisive iniziarono ufficialmente il 3 gennaio 1954.

² In passato l’orientamento della Consulta fu sempre di segno favorevole, e quindi di compatibilità con l’art. 21 della Costituzione, per l’«avocazione allo Stato di quei mezzi di diffusione del pensiero che, in regime di libertà di iniziativa, abbiano dato luogo, o siano naturalmente destinati a dar luogo, a situazioni di monopolio, o – che è lo stesso – di oligopolio». In particolare, con la sentenza n. 59 del 13 luglio 1960, la Corte giustificò la necessità del monopolio statale a causa della limitatezza delle risorse frequenziali (nota anche come *physical scarcity*). In assenza di regolamentazione, infatti, le frequenze sarebbero cadute «nella disponibilità di uno o di pochi soggetti, prevedibilmente mossi da interessi particolari»; è proprio in tali circostanze che lo Stato si presenta come idoneo a svolgere il servizio «in più favorevoli condizioni di obbiettività, di imparzialità, di completezza e di continuità in tutto il territorio nazionale». Dopo circa quindici anni di immutato orientamento, la Consulta si pronunciò con due decisioni (Sentenze del 10 luglio 1974, n. 225 e n. 226) che presentavano i primi spiragli di apertura considerando, da una parte, illegittime le modalità (e non la sussistenza) con cui era esercitato il monopolio e la sua estensione, e, dall’altra, le norme che riservavano allo Stato l’installazione e l’esercizio di impianti televisivi via cavo in ambito locale, in quanto non caratterizzati dalla limitatezza dei canali realizzabili via etere.

³ A voler essere precisi, il primo caso, di valore più che altro simbolico, di messa in discussione del monopolio RAI ebbe luogo a Reggio Calabria nel 1947, quando la prefettura autorizzò una stazione radio non monopolista a radiotrasmettere la stagione lirica che si teneva al Teatro Comunale “Francesco Cilea” (Cfr.

monopolio pubblico⁴.

In quell'occasione, la Consulta dichiarava l'illegittimità Costituzionale degli articoli 1, 2, 14 e 45 della legge 103/1975⁵ - quindi, del monopolio televisivo su scala locale (mentre se ne confermava la legittimità in ambito nazionale) - per violazione degli artt. 3 (non era più giustificato il trattamento differenziato fra trasmissioni via etere e trasmissioni via cavo), 21 (era ormai venuto meno l'unico elemento - il monopolio - giustificativo della compressione del principio di libertà di pensiero) 41 (la libera iniziativa economica privata doveva essere garantita anche per il settore audiovisivo) e 43 (relativo alla riconosciuta possibilità, per fini di utilità generale, di riservare, a determinati soggetti pubblici o privati determinate imprese o categorie di imprese, che si riferiscono a servizi pubblici essenziali o a fonti di energia o a situazioni di monopolio ed abbiano carattere di preminente interesse generale») della Costituzione. Parallelamente, la Corte, per scongiurare le tipiche interferenze di segnale della cosiddetta "occupazione selvaggia" (Barile 1984, 251) dell'etere, si esprimeva anche sulla necessità di una disciplina organica, che disciplinasse il rilascio delle autorizzazioni a trasmettere, in ambito locale, per gli operatori privati. Un invito, rispetto al quale, il legislatore rimase inerte per lungo tempo, determinando un disordine (Amato 1976: 3) più volte mitigato con diverse sanatorie⁶, fino alle riforme Mammi, del

Cipriani 2000: 232 e ss.; Nano 2000: 31 e ss.). Sempre dalla Calabria, il 16 febbraio 1976, con una sentenza istruttoria, che anticipava quanto poi affermato dalla Corte costituzionale qualche mese dopo, il Pretore di Cosenza Michele Quagliata apriva, di fatto, la liberalizzazione dell'etere prosciogliendo i due titolari di Radio Bruzia Cosenza e rilevando le criticità presenti nella legge n. 107 del 14 aprile 1975 (successiva alle Sentenze della Corte costituzionale n. 225 e 226 del 1974 già sopra richiamate) relative alle norme che vietavano la ripetizione in Italia di trasmissioni straniere, e di quelle che sottoponevano in ogni modo a riserva le trasmissioni locali (Cfr. Amato 1976: 4-5).

⁴ Con l'art.1 della legge n. 395 del 30 aprile 1910 (ispirata alla Convenzione di Berlino di quattro anni prima) si riservava lo «stabilimento e l'esercizio di impianti radiografici e radiotelefonici ed in generale di tutti quelli che per i quali nello Stato e nelle colonie dipendenti, a terra o sulle navi, si impiega energia allo scopo di ottenere effetti a distanza senza l'uso dei conduttori». In quel periodo la radio era ancora in fase sperimentale. A partire dal 1924 lo Stato italiano affidò la gestione del monopolio ad alcuni enti concessionari: dapprima l'Uri (Unione radiofonica italiana), successivamente (dal 1927) l'Eiar (Ente italiano per le audizioni radiofoniche) e dal primo dopoguerra alla RAI (Radio Audizioni Italia).

⁵ La Legge n.103, dal 14 aprile 1975, recante Nuove norme in materia di diffusione radiofonica e televisiva, si basava su tre pilastri principali: la riserva allo Stato della diffusione dei programmi su scala nazionale, a patto che fosse assicurato il massimo livello di pluralismo possibile; la garanzia di decentramento e di rispetto delle esigenze locali; la ripetizione sul territorio nazionale di televisioni straniere. Si vedano, tra i tanti: Bartolomei-Bernabei 1983; Grasso 2004; Monteleone 2021.

⁶ Tra i vari interventi in tal senso si ricorda il D.L. 6 dicembre 1984, n. 807, convertito in L. 4 febbraio 1985, n. 10, stimolato dalla Consulta con la sentenza del 14 luglio 1981, n. 148, la quale nel confermare la perdurante legittimità del monopolio pubblico in ambito nazionale, ne subordinava il superamento dello stesso mediante adozione di efficaci misure dirette a impedire concentrazioni monopolistiche od oligopolistiche.

1990⁷, e Maccanico⁸, del 1997⁹.

Grazie alla sentenza n. 202/1976 il pluralismo informativo si apprestava a conquistare il contesto nazionale¹⁰, che fu, circa un decennio più avanti, meglio circoscritto attraverso la constatazione che “non potrebbe in ogni caso considerarsi realizzato dal concorso tra un polo pubblico e un polo privato che sia rappresentato da un soggetto o che comunque detenga una posizione dominante nel settore privato”¹¹.

La parziale liberalizzazione dell'emittenza diede luogo al proliferarsi di emittenti radiofoniche e televisive che mutarono in profondità le abitudini del pubblico italiano¹². Si moltiplicò l'offerta di programmi televisivi e radiofonici dai contenuti altamente innovativi per l'epoca (programmi musicali, aste televisive, telefono in diretta, erotismo ecc) tra cui spiccarono gli “anime”¹³: quei “cartoni animati giapponesi”, a basso costo, dai contenuti inusitati e rivoluzionari, che presto avrebbero rivelato la loro vera natura.

2. Le prime reazioni politico-sociali

Era il 1976 l'anno in cui la RAI trasmetteva per la prima volta un cartone animato giapponese, che veniva, però, presentato come prodotto europeo. Si trattava di Vichy il

⁷ Legge 6 agosto 1990, n. 223, «Disciplina del sistema radiotelevisivo pubblico e privato». Con tale riforma fu consentito ad uno stesso soggetto di essere titolare del 25% delle concessioni nazionali disponibili. Quattro anni dopo, la Corte costituzionale, con la sentenza n. 420 del 7 dicembre 1994, dichiarò l'illegittimità costituzionale di tale previsione in quanto «anziché muoversi nella direzione di contenere le posizioni dominanti già esistenti così da ampliare, ancorché gradualmente, la concreta attuazione del pluralismo» non fece altro che sottodimensionarne «il limite alle concentrazioni» con «l'effetto di stabilizzare quella posizione dominante esistente».

⁸ Legge 31 luglio 1997, n. 249, «Istituzione dell'Autorità per le garanzie nelle comunicazioni e norme sui sistemi delle telecomunicazioni e radiotelevisivo». La soglia del 25% prevista dalla riforma Mammi fu ridotta al 20%, con la parallela riduzione a due del numero di concessioni assenti ad un soggetto privato. Anche l'applicazione della riforma Maccanico non riuscì ad incidere, come dichiarato, sullo stato dell'arte al punto che la Corte costituzionale, nel 2002 (con la sentenza n. 466 del 20 novembre), accogliendo parzialmente la questione di legittimità costituzionale relativa ai limiti previsti della legge Maccanico, ebbe a constatare che «la formazione dell'esistente sistema televisivo italiano privato in ambito nazionale ed in tecnica analogica trae origine da situazioni di mera occupazione di fatto delle frequenze, al di fuori di ogni logica di incremento del pluralismo» e indicò il 31 dicembre 2003 quale «termine finale assolutamente certo, definitivo e dunque non eludibile» entro cui quei medesimi nuovi limiti avrebbero dovuto trovare applicazione.

⁹ Le riforme del sistema radiotelevisivo italiano non si fermano a quegli anni. Successivamente intervenne la Legge del 3 maggio 2004, n. 112, cosiddetta “legge Gasparri”, che ridisegnò il quadro dei limiti posti a tutela del pluralismo nel settore radiotelevisivo. Si rimanda, però, ad altra sede l'approfondimento su tale ulteriore riforma in quanto relativa ad un periodo storico successivo a quello di interesse per la tematica trattata nel presente contributo.

¹⁰ In quella stessa sentenza veniva affermata la legittimità del monopolio pubblico in ambito nazionale, poi ribadita anche qualche anno dopo con la sentenza n. 148 del 14 luglio 1981, che ne subordinava il superamento mediante adozione di efficaci misure dirette a impedire concentrazioni monopolistiche od oligopolistiche.

¹¹ Si tratta della Sentenza n. 826 del 14 luglio 1988. In dottrina, sul pluralismo televisivo, si veda per tutti Apa 2004: 337 e ss.

¹² Il processo di migrazione verso un sistema misto pubblico-privato si diffonde, ben presto, in altri Paesi europei, quali Francia, Germania e Spagna. Sul punto, si vedano Richeri 1986: 20; Sartori 1985: 8-9; Barberio-Macchitella 1992; Ostergaard 1992.

¹³ La denominazione «anime» (アニメ) è frutto della traslitterazione abbreviata della parola inglese *animation*.

Vichingo¹⁴. Due anni dopo, la monopolista italiana presentava, per la prima volta come tale, un prodotto di animazione interamente nipponico¹⁵ basato sul romanzo per ragazzi scritto nel 1880 dall'autrice svizzera Johanna Spyri. Si trattava della storia di Heidi, un'orfanelletta spedita a vivere con il nonno tra i monti svizzeri e le caprette¹⁶. La spiccata umanità (sotto il profilo dello spessore psicologico e caratteriale) di Vichy e di Heidi è un grande elemento di novità, rispetto ai personaggi dei cartoni animati conosciuti fino a quel momento¹⁷, che li rende molto più realistici ed affascinanti. Tuttavia, la vera forza rivoluzionaria degli *anime* arriva due anni più tardi con la prima messa in onda di Atlas Ufo Robot¹⁸. Il grande successo che riscosse tra il pubblico dei più piccini fu il segno del cambio d'epoca¹⁹, che inaugurò la divulgazione del vastissimo campionario delle cosiddette serie robotiche (Cordella 2016), quelle caratterizzate, appunto, da una nuova tipologia di protagonisti, i *Robot*: composti da leghe più dure dell'acciaio e dotati di armi potentissime in grado di sconfiggere i più crudeli nemici provenienti talvolta da pianeti lontani e talaltra dalle viscere della terra o dall'aldilà. I contenuti erano assai diversi dalle classiche trame che, fino a quel momento, erano state proposte dalla Warner Brothers, da Walt Disney o

¹⁴ Vicky il vichingo (*Chiisana Viking Vikeke*), il cui titolo originale tedesco era *Wickie und die starken Männer*, fu una serie televisiva coprodotta nel 1974 dalla tedesca Taurus Film e dalla giapponese Zuiyo Eizo (poi confluita nella Nippon Animation diretta da Isao Takahata e disegnata da Hayao Miyazaki) e ispirata ad una serie di libri per bambini degli anni Sessanta dello scrittore svedese Runer Jonsson. Vicky è un bambino vichingo di 10 anni figlio Halvar, il capo vichingo del villaggio di Flake, che, a differenza di tutti gli altri membri della sua comunità, non ama la violenza e preferisce risolvere le situazioni quotidiane senza l'uso della forza. Grazie alla sua straordinaria intelligenza, con le sue idee più geniali riesce sempre a tirar fuori dai guai i guerrieri vichinghi, che, inizialmente scettici, poi imparano ad apprezzarlo e considerarlo un vero punto di riferimento.

¹⁵ In quel periodo alcune compagnie di produzione televisiva e società d'animazione europee di co-produssero alcune serie animate a condizione che fossero basate su tradizioni, storie e personaggi europei ed in stile prevalentemente europeo ma interamente realizzate negli studi di animazione giapponesi secondo i loro criteri e le loro tecniche di produzione. Le prime serie ad essere co-prodotte furono: Barbapapà, Heidi, Vicky il vichingo e l'Ape Maia, che furono messe in onda in Francia, Spagna, Germania, Italia, Olanda, Svizzera, Belgio ed in altri Paesi europei. Il fenomeno si estese anche alla produzione di merci di vario genere (pupazzi, giocattoli, abbigliamento e accessori, articoli da cartoleria, fumetti, dischi con le sigle ecc.). Per una dettagliata descrizione del fenomeno, si vedano Pellitteri 2018; Cofano 1999; Ghilardi 2003.

¹⁶ Heidi (Arupusu no shōjo Haiji) è un *anime*, diretto da Isao Takahata e disegnato da Hayao Miyazaki, tratto dal romanzo per ragazzi scritto nel 1880 dall'autrice svizzera Johanna Spyri. Rimasta orfana in tenera età, viene affidata dalla zia materna Dete (con la quale aveva vissuto fino a quel momento), che non poteva più occuparsi di lei, all'unico parente ancora in vita, il nonno paterno, che inizialmente prende in casa la bambina di malavoglia, Heidi si abitua molto velocemente alla vita della montagna con la sua natura incontaminata e stringerà una forte amicizia con Peter, un pastorello che ogni giorno porta al pascolo le due capre del nonno e quelle degli altri abitanti del villaggio. Anche il nonno si abituerà velocemente alla presenza di Heidi e si affeziona tantissimo alla nipote ma la zia Dete presto ricomparirà per riprenderla e portarla a Francoforte presso la famiglia Sesemann. Qui Heidi conoscerà Clara, una ragazzina di 12 anni costretta su una sedia a rotelle. Heidi non riuscirà a sopportare la lontananza dal suo mondo bucolico e anche su consiglio del medico della famiglia Sesemann riuscirà a tornare a casa dal nonno. Qualche tempo dopo fu Heidi, a portare la sua amica Clara nelle sue montagne per una vacanza e qui, rinvigorita dall'aria salubre e dal cibo sano, riuscirà anche ad abbandonare la sedia a rotelle e a camminare.

¹⁷ Si tratta delle serie americane della Warner Brothers, di Walt Disney o di Hanna e Barbera.

¹⁸ Frutto dell'ingegno del famoso fumettista e scrittore giapponese Kiyoshi Nagai (noto come Gō Nagai), il titolo originale era Ufo Robot Grendizer (*UFO Robo Grendaizā*), che in Italia divenne Atlas Ufo Robot, meglio conosciuto successivamente semplicemente come Goldrake. Sul fenomeno Goldrake e robottoni si veda Teti 2018; Cordella 2016; Maselli 2019: 41-60.

¹⁹ Per una chiara narrazione del fenomeno, si vedano: Sangalli 2012: 80 e ss.; Ghilardi 2010. Da quel momento si poté parlare di un'epoca "prima di Goldrake" e "dopo Goldrake, usando il celebre robot come personaggio per antonomasia quale capostipite del filone robotico. Si veda anche, Nicora 2016.

da Hanna e Barbera e i personaggi erano di tutt'altra portata, nell'aspetto e nel carattere, rispetto all'orso Yoghi e a Gatto Silvestro. Attraverso queste narrazioni, il popolo giapponese presentò i più futuristici risvolti di quello sviluppo tecnologico di riscatto dalla sconfitta della Seconda Guerra mondiale e dagli orrori della bomba atomica. L'interesse suscitato fu ben oltre le aspettative e, a dir poco, stupefacente²⁰ ma non tardarono ad arrivare anche aspre critiche dall'opinione pubblica²¹ e dalla politica²² per quei contenuti ritenuti troppo violenti, intolleranti verso il diverso e antidemocratici²³. Non si fecero troppo attendere, dal versante opposto, le controcritiche²⁴ a queste posizioni definite di natura censoria verso la televisione pubblica e verso i suoi contenuti o, più in generale, di repulsione nei confronti dei mezzi di comunicazione di massa. Il dibattito si accese addirittura, seppur *a latere*, anche nelle aule parlamentari, dove gli *anime* (non solo Goldrake) divennero uno degli elementi di discussione su tematiche sociali più ampie quali la violenza presente nella società italiana, la difesa dei diritti civili, il terrorismo, la libertà personale inviolabile di ogni individuo e, addirittura, la pena di morte²⁵.

²⁰ Confermativa, in tal senso, fu la dichiarazione di Giorgio Carnevali, funzionario responsabile RAI per quella fascia oraria di programmazione, a detta del quale «Goldrake andava in onda insieme ai cartoni animati di Superman-Nembo Kid. E noi eravamo sicuri che le vicende dell'uomo di acciaio venuto da Krypton avrebbero entusiasmato i bambini d'oggi così come ieri avevano appassionato noi. Si è verificato invece l'opposto: Superman è passato quasi inosservato. La sua vista radioscopica e la sua superforza sono state battute sei a zero dal *robot* extraterrestre di nome Goldrake» (Jarach 1978: 155). Con entusiasmo più moderato, invece, si espresse Carlo Scaringi, ex-responsabile delle testate ERI per ragazzi, per il quale «il successo dei cartoni animati giapponesi fu una sorpresa per tutti, ma in fondo prevedibile perché venivano ad occupare uno spazio che la produzione italiana ed europea in genere non era in grado di colmare» (Aa. Vv. 1999: 65).

²¹ Nell'aprile 1980, fu avviata una singolare protesta da un consistente gruppo di famiglie di Imola che scrisse un esposto, il cui contenuto fu reso pubblico, indirizzato agli allora ministri delle Poste e Telecomunicazioni e della Pubblica Istruzione, alla RAI, all'ANSA e a buona parte delle testate giornalistiche. Si chiedeva espressamente l'interruzione di quei cartoni animati giapponesi che propongono «un uso della scienza e della tecnica, della stessa fantascienza legata alla guerra»; «strumenti sempre più moderni al servizio di una società dominata da lotte feudali e nelle mani di un uomo che regredisce dominato da bassi istinti di avidità e di dominio». Furono numerosissime le testate che dedicarono spazio alla notizia, tra i tanti si ricordano Martinat 1980: 8; Marozzi 1980: 1; Pesenti 1980a: 16; Pesenti 1980b: 17; Golinelli 1980a: 3; Golinelli 1980b: 1; Golinelli 1980c: 1; Tasselli 1980: 28-29; De Bernardi-Pieghi 1980: 19.

²² Silverio Corvisieri, all'epoca Deputato Parlamentare e membro della Commissione Parlamentare per l'Indirizzo Generale e la Vigilanza dei Servizi Radiotelevisivi (meglio nota come Vigilanza RAI), parla di «orgia della violenza annientatrice», di «delega al gran combattente» e di «rifiuto viscerale del diverso» (Corvisieri 1979: 6). La sua posizione è riportata anche in Verger 2012. Nella stessa direzione si espresse Bini 1979: 9, che non risparmiò critiche neppure sulla «canzonetta scema della sigla».

²³ Le critiche dell'Onorevole Corvisieri apparvero, da egli stesso, ancora sostenute, seppur con toni più pacati, fino circa un ventennio dopo, come documentato dalla trasmissione radiofonica Lampi di Primavera condotta da Loredana Lipperini su Radio Tre, che il 17 aprile 1988 ebbe modo di intervistarlo. La trascrizione della puntata è riportata in Raffaelli 1998: 18.

²⁴ In questa direzione, si espressero Altarocca 1979: 1 e Stella 1979: 3.

²⁵ Nella seduta del 4 febbraio 1981 tenutasi alla Camera dei Deputati, in ben due interventi furono citati i più famosi robot in programmazione in quegli anni. L'onorevole Roberto Ciccimessere (anch'egli, come l'onorevole Corvisieri, membro della Vigilanza RAI) citò incidentalmente Goldrake, in un discorso relativo alla pena di morte, che in quel periodo veniva da alcuni proposta come mezzo di contrasto al terrorismo. Nell'esprimere la sua avversione a tale orientamento sosteneva che alla base di certe scelte vi è l'influenza della comunicazione di massa mediante la radiotelevisione di Stato e gli altri organi di informazione privata: «oggi la vera scuola di informazione è la televisione di Stato» e «i bambini, da quando sono piccoli, accendono la televisione, vedono Goldrake o altro del genere». Nella stessa seduta parlamentare l'Onorevole Adele Faccio si scaglia contro Mazinga, definito con l'appellativo di «imbecille» e individua, quale mezzo di lotta al terrorismo, alternativo al «fermo di polizia», la creazione di una «cultura alternativa, diversa, laica, libertaria, autonoma, che crei una coscienza indipendente nelle persone, nei bambini, nei giovani». Da qui

Anche i più illustri intellettuali dell'epoca ebbero modo di esprimere il loro punto di vista e tra le Voci più autorevoli contrarie a questo nuovo genere di TV per i ragazzi (D'Amato 1989, 2002) alcune si collocarono con moderazione (Fo 1980), non tanto nella critica ai "robottoni", che fu altrettanto asprissima, ma nei metodi per contrastarli: gli *anime*, messaggeri di violenza, non dovevano essere combattuti con altra violenza, la censura, bensì con la critica, mediante gli strumenti della satira e dell'ironia, e con la tecnica del "controspectacolo"²⁶, così da giungere alla loro demistificazione.

Tra gli intellettuali dell'epoca non mancarono, però, anche le Voci schierate "dalla parte di Goldrake" (Rodari 1980: 19-20)²⁷ e a difesa di Mazinga (Cardini 1987: 203-207) che, pur nelle loro ampie diversità di vedute²⁸, ripudiarono quelle accuse di educazione alla violenza, sostenendo, al contrario, la positività dei messaggi contenuti nelle serie animate giapponesi: la figura dell'eroe buono che sconfigge le forze del male.

Altre posizioni (Vinciguerra 1980: 2; De Rosa 1980: 12; Sangiorgi 1980: 12; Voglino 1980: 7-10), senza invocare l'estremo rimedio della censura, si soffermarono sul ruolo fondamentale della famiglia e della scuola ritenute capaci, se ben organizzate, di neutralizzare quell'effetto di istigazione alla violenza da tanti dichiarato.

Così, per almeno un triennio, tra dure critiche e approcci più moderati, si sviluppò il dibattito intorno ai nuovi prodotti²⁹ che la TV liberalizzata proponeva ai telespettatori

la proposta di una programmazione televisiva «un po' meno imbecille che in realtà li diventerà [i bambini] di più senza bisogno di indurli alla violenza e al terrore». Il resoconto stenografico completo della seduta parlamentare è disponibile sul sito web della Camera dei Deputati all'indirizzo https://documenti.camera.it/_dati/leg08/lavori/stenografici/sed0279/sed0279.pdf. A favore di una programmazione più costruttiva, accanto a quella dell'evasione, si espresse anche Simeoni 1981a: 32, il quale auspicava una regolamentazione delle Tv private, sul modello americano, già da allora improntato al rispetto, per disposizione di legge, di specifiche proporzioni percentuali tra la programmazione di svago, di intrattenimento e commerciale, da una parte, e i programmi culturali e di informazione dall'altra. Varie fonti dell'epoca riportano, sempre troppo genericamente, anche la notizia di una interrogazione parlamentare che sarebbe stata presentata dall'Onorevole Corvisieri contro Goldrake e i cartoni animati giapponesi. Di tale interrogazione non v'è, però, traccia sul portale storico della Camera dei Deputati (le attività istituzionali dell'Onorevole Corvisieri sono consultabili all'indirizzo <https://storia.camera.it/deputato/silverio-corvisieri-19380815>) ma ciò non significa che non sia mai stata presentata ma semplicemente che non sia stata documentata in quanto rimasta senza risposta per la conclusione anticipata della legislatura: così si espresse Sorgi 1980: 17.

²⁶ «Se Goldrake è l'angelo sterminatore, il vendicatore che si sacrifica per il povero uomo della strada (in fondo c'è dentro la stessa idea dei terroristi), se Goldrake è un personaggio creato da un prestigiatore dello spettacolo, ci vuole un altro prestigiatore che sveli l'arcano, che demistifichi la macchina, che ne mostri il ridicolo» (Fo 1980: 8).

²⁷ L'Autore considera Goldrake una sorta di riproposizione del mito di Ercole (per metà uomo e per l'altra metà Dio) in chiave moderna (metà uomo e metà *robot*) e, come tale, capace di affrontare grandi imprese e superarle.

²⁸ La posizione di Rodari e quella di Cardini, in effetti, hanno poco in comune ma entrambi si distanziano dalle posizioni di chi vuole vedere negli *anime* robotici (e non solo in essi) la veicolazione di messaggi che inducono alla violenza. Se non può affatto negarsi che le "nuove" serie televisive sono, per lo più, inscenate in contesti bellici, ciò non significa necessariamente insegnare la violenza; talvolta la lotta violenta dell'eroe buono contro l'antieroe malvagio trasmettono un messaggio positivo di giustizia.

²⁹ In breve tempo il dibattito andò ben oltre il capostipite delle serie robotiche fino a coinvolgere tutte le numerosissime serie di *anime*, che si presentarono nel piccolo schermo domestico. Ai *kodomo* (così si chiamano gli *anime* prodotti per i bambini), si affiancarono gli *shōnen* (per ragazzi e adolescenti e con trame di azione, fantascienza e *fantasy*) e i *shōjo* (fatti di storie sentimentali e rivolti alle ragazze) ma anche i *seinen* e i *josei* dai contenuti per un pubblico, rispettivamente, maschile e femminile, che ha già raggiunto la maggiore età. Le novità non si fermarono alla programmazione delle serie animate giapponesi ed ecco comparire una rilevante programmazione di telefilm americani (tra cui *Happy Days* e *Charlie's Angels*), che non tardano ad essere altrettanto dibattuti. Si veda, per tutti, Geminiani 1979: 17.

più giovani, e in grado di influenzarne la formazione mediante la proposizione di veri e propri modelli comportamentali³⁰.

3. Il Giappone post-bellico: breve analisi del contesto di riferimento.

Le serie *mecha*³¹, che si diffusero in Italia – e anche in altri Paesi europei – furono tutte caratterizzate, al netto delle peculiarità delle singole trame, da un comune denominatore: la presenza di giovani piloti di enormi *robot* supertecnologici impegnati nella difesa del pianeta Terra da chi cercava di conquistarla o distruggerla. Il tutto si svolgeva quasi sempre nell'ambito di scenari tragici di guerra – che poi si evolvevano positivamente verso la pace – e con il costante uso della tecnologia – i cui effetti, positivi o negativi, dipendevano dal modo di farne uso da chi quell'uso lo facesse. Non è semplice comprendere la vera essenza dei messaggi contenuti in queste trame senza avere un minimo di conoscenza del contesto culturale che gli ha prodotti. Una breve indagine sul Giappone di quegli anni potrebbe essere di grande utilità per il superamento di quei luoghi comuni che non sono andati oltre (oppure lo hanno fatto troppo timidamente) il giudizio di disvalore per quella gratuita violenza che fu somministrata ai bambini degli anni '70-'80 (Pellitteri 2007: 31-59). Per fare un po' di chiarezza si deve retroagire almeno alla metà degli anni '40, quando il Giappone, che aveva preso parte al secondo conflitto mondiale bellico, dichiarò la sua resa³². Lo scoppio delle due bombe atomiche, avvenuto pochi giorni prima, fu l'epilogo più disastroso della Seconda Guerra Mondiale e il Giappone, che ebbe la disgrazia di esserne il protagonista passivo, vide tramontare definitivamente l'epoca del mito della creazione di un impero coloniale governato dalla figura "divina" dell'imperatore (Farina 2022: 150-154). Gli occupanti imposero, con la forza, una nuova costituzione democratica³³ che portò all'erosione di tutto il precedente assetto istituzionale autoritario (interamente basato sul militarismo) e dell'identità di quel popolo, insieme alle sue sicurezze economiche e politiche.

Questa grande rivoluzione dell'apparato politico-istituzionale giapponese influenzò anche l'assetto socio-economico e portò al rilancio di settori produttivi (come quello della

³⁰ È unanime, anche tra le posizioni più distanti, il riconoscimento del fondamentale ruolo della TV nel percorso di formazione dei fanciulli. Tra i tanti, che si sono espressi in questa direzione, si vedano Carminati 1981: 20; Simeoni 1981b: 25; Geminiani 1980: 26.

³¹ *Mecha* è quell'ideologia che si sviluppò in Giappone, negli anni della ripresa economica successiva alla Seconda guerra mondiale basata sull'abbinamento tra la componente meccanica (tipica delle macchine e quindi dei *robot*) e quella umana. La narrazione, attraverso le più varie forme d'arte, delle gesta di *robot* ultra-tecnologici che, allo stesso tempo, dimostrano di provare sentimenti umani ha suscitato suggestioni relative ad aspetti sociali, sentimentali e giuridici sulla convivenza tra esseri umani e *robot*, che ancora oggi sono di forte attualità. In stretta connessione con l'ideologia sopraccitata, con il termine *mecha* si indica anche quel genere narrativo dei *robot* (di dimensioni straordinarie e pilotati dall'essere umano) presenti negli *anime* ma, ancor prima, nei manga e, più in generale, nelle opere letterarie di fantasia. In questo punto del testo, sta ad indicare il filone degli *anime* robotici, cui appartengono, tra gli altri, Goldrake, Mazinga e Jeeg Robot.

³² L'annuncio fu fatto dall'Imperatore Hirohito il 15 agosto 1945.

³³ Cfr. Henderson 2006; Maki 1980; Koseki 1998; Ward-Shulman 1974; Aa.Vv. 2021.

produzione dei giocattoli³⁴ e quello cinematografico³⁵) che per tutto il periodo della Seconda guerra mondiale furono abbandonati, fino al collasso, per favorire l'industria bellica militare.

Riaffiorarono immediatamente quelle rinomate capacità produttive (Allison 2006: 37), che caratterizzano l'industria giapponese del secondo decennio del secolo scorso³⁶, grazie anche allo spazio creatosi dal parziale abbandono di quei settori da parte della Germania, fino a quel momento *leader* ma poi troppo impegnata nella produzione di armamenti.

Il primo giocattolo prodotto fu la *Kosuga Jeep* e dimostro la grande capacità del popolo giapponese di voler riemergere nonostante la grande carenza di materie prime e la scarsità di risorse in generale. Si trattava di una piccola Jeep (del tutto simile a quelle utilizzate dagli occupanti americani) prodotta con la latta delle scatolette utilizzate per confezionare le razioni di cibo destinate al *Supreme Command of Allied Powers* (SCAP)³⁷ e che sarebbero state scartate come rifiuti dopo il loro utilizzo. Così quei rifiuti metallici divennero la principale materia prima per la produzione di un giocattolo a bassissimo costo, acquistabile anche dalle famiglie giapponesi più indigenti, che inaugurò il primo *business* del rilancio dell'industria giapponese che ben presto (1947) avviò l'esportazione verso il mercato americano³⁸.

Pochi anni dopo (1954) anche il settore cinematografico cominciò a risollevarsi con dei connotati assai peculiari e fortemente influenzati dal crescente interesse del popolo giapponese per la tecnologia. Il grande interesse per lo sviluppo tecnologico, che andava sviluppandosi in quegli anni, era un riflesso della condizione sociale del popolo giapponese, che si trovava ad affrontare una difficile fase di ricostruzione. Quella tecnologia, fino a poco tempo prima sviluppata soltanto per scopi di natura bellica, veniva, ora, intesa come l'elemento imprescindibile per la riemersione dalle ceneri della sconfitta. L'ideale *gijutsu rikkoku* (nazione basata sulla tecnologia) divenne il fattore primario del progetto di rilancio industriale del Giappone. Una tecnologia teleologicamente orientata verso le nuove finalità consumistiche.

Fu chiamato *Gojira* (per il mondo occidentale Godzilla) il primo prodotto cinematografico postbellico di successo, che in breve tempo divenne identificativo del suo genere

³⁴ Il metallo, insieme ad altre materie prime, poteva essere impiegato per la produzione di manufatti di utilità diretta per il Paese (e quindi certamente per la produzione di armi) con conseguente divieto di produzione di oggetti non altrettanto utili, come i giocattoli. Prima di questo divieto, l'industria dei giocattoli era considerata, ed effettivamente costituiva, uno dei settori di *élite* della macchina industriale giapponese: rinomata per la straordinaria qualità dei suoi prodotti, essa aveva avuto un ruolo d'importanza vitale nell'economia nazionale. Infatti, la Germania nazista in quegli anni aveva dovuto abbandonare la propria produzione per concentrarsi sulla creazione di armamenti e in quel momento il Giappone ebbe l'opportunità di subentrarle e divenire *leader* produttore: triplicò le vendite nel periodo tra il 1914 e il 1918 e portò i guadagni da otto a venticinque milioni di *yen*.

³⁵ Come accadde in Italia all'Istituto Luce, la Tōhō Studios, famosa casa cinematografica giapponese fu prevalentemente sfruttata come mezzi di propaganda e fu obbligata ad una ingente produzione di opere patriottiche, con l'intento di rafforzare le ideologie istituzionali militaristiche.

³⁶ Nel periodo intercorrente tra il 1914 e il 1918, il Giappone triplicò le vendite dei giocattoli e raggiunse standard qualitativi straordinari. Il segreto del successo stava nelle capacità artistiche dei produttori, spesso provenienti dal mondo artigiano della produzione di elementi decorativi ed ornamentali presenti nei templi buddisti. In breve tempo, grazie all'invenzione del torchio a mano, la produzione manuale si trasformò in produzione di massa. Sul punto si vedano Tomiyama 2000: 60-61; Allison 2006: 37.

³⁷ Questo era il nome dell'insieme di uffici e *staff* che guidarono l'occupazione americana del Giappone successiva alla Seconda guerra mondiale.

³⁸ Si veda la dettagliata descrizione del fenomeno in Saitō 1989.

di appartenenza³⁹. Per l'attento osservatore, erano immediatamente percettibili gli elementi storico-culturali dell'epoca, che poi molti anni più avanti si ritroveranno anche negli *anime* che conquistarono l'Europa alla fine degli anni '70.

Gojira, prodotto da Tōhō Studios, narrava la storia di un gigantesco mostro anfibio (una specie di dinosauro) risvegliato dalla sua millenaria ibernazione a causa di test nucleari condotti dagli americani nel vicino atollo di Bikini (Kerner 2006: 109-123). Le radiazioni alle quali fu sottoposto *Gojira* gli causarono delle mutazioni che lo resero capace di emettere raggi di energia atomica con una forza distruttiva e annientatrice.

Ancora una volta, come durante il secondo conflitto mondiale, la cinematografia giapponese si presentava collegata a scenari di guerra ma in una modalità e con uno scopo totalmente diversi. Se fino a qualche anno prima le sale cinematografiche furono, infatti, sfruttate per stimolare sentimenti patriottici e guerrafondai ora lo scopo era totalmente diverso. La guerra, ormai ripudiata anche a livello costituzionale (articolo 9 della nuova costituzione giapponese)⁴⁰, era divenuto un mero strumento narrativo utile a far scaturire risposte emotive (Ōshita 1995) negli spettatori: in primo luogo, la paura e l'ansia, che lo spettatore pativa guardando una creatura animata da una tale furia distruttiva, difficilmente arginabile, venivano percepite chiaramente come forme di minaccia alla propria vita; *Gojira*, vittima di una mutazione dovuta all'esplosione atomica, portava lo spettatore all'immedesimazione, scatenando il ricordo della recente esperienza atomica e di occupazione da parte di una forza straniera che stava erodendo l'identità del polo giapponese; il continuo accostamento tra elementi di pura fantasia all'interno di un *background* basato su fatti storici realmente accaduti⁴¹ era fortemente coinvolgente per lo spettatore, che quei fatti li aveva vissuti, e permetteva una migliore comprensione del messaggio dell'autore; infine, quegli scenari di guerra venivano presentati con un cambio prospettiva, tale da fornire al popolo giapponese un'occasione di redenzione rispetto al peso e alla responsabilità per la recente devastazione patita. Il successo di *Gojira* durò per un arco temporale di circa 50 anni e da prodotto inizialmente pensato per un pubblico adulto fu destinato anche ai più piccoli, con gli opportuni adattamenti che resero la creatura più docile e talvolta alleata dell'uomo.

Lo sviluppo commerciale del Giappone di quegli anni non si fermò soltanto all'industria del giocattolo e della cinematografia ma diede nuova linfa anche ad una forma d'arte dalle radici antichissime, il *manga*, con lo scopo di trasformarla in un mezzo di

³⁹ È denominato *kaijū* (che in giapponese significa "strana bestia" o "mostro") il genere cinematografico (ma anche fumettistico, televisivo e letterario) cui appartiene *Gojira*. Le trame sono generalmente incentrate sulla presenza di giganteschi mostri, che scatenano la loro furia sul mondo e sulle città. Per una panoramica illustrativa, si veda l'opera di Barr 2019.

⁴⁰ Costituzione del Giappone 3 Novembre 1946 - in vigore dal 3 maggio 1947, art. 9: «Nella sincera aspirazione alla pace internazionale, basata sulla giustizia e l'ordine, il Popolo Giapponese rinuncia per sempre alla Guerra quale sovrano diritto della nazione e alla minaccia o all'uso della forza come mezzo per la risoluzione delle dispute internazionali.

Allo scopo di raggiungere l'obiettivo di cui al precedente paragrafo, le forze di terra, di mare ed aeree, così come le altre potenzialità belliche, non saranno mai mantenute. Non sarà riconosciuto il diritto dello stato alla guerra». La presente traduzione è tratta da Losano 2020: 169. In argomento, tra gli altri, si vedano anche Ramaoli 2016: 100-127; Ward 1998: 815-830.

⁴¹ Nella sceneggiatura di *Gojira*, i test nucleari che risvegliano e contaminano il mostro furono ambientati nell'atollo di Bikini. Appariva palese il riferimento storico all'infausta vicenda che coinvolse l'intero equipaggio del peschereccio Daigo Fukuryū Maru (Drago Fortunato) al largo delle isole Marshall nel 1954. La nave e le 23 persone dell'equipaggio furono contaminate dalle radiazioni provocate da un esperimento nucleare statunitense effettuato nell'atollo di Bikini. Si veda Yamazaki 2009: 132-145; Yagasaki-Hayakawa 2015: 127; Bruno 2017.

comunicazione attraente e rivoluzionario. Semplicisticamente etichettato, dai più, come fumetto giapponese⁴², presenta le sue tracce più lontane fin dal 745 a. C. nella forma di *emakimono*, (rotoli caratterizzati dalla compresenza di immagini e testi scritti) ma soltanto nel 1814 viene, per la prima volta, appellato come *manga*, per intitolare una raccolta di disegni satirici del pittore Hokusai Katsushika. All'inizio del Novecento, grazie all'incontro con la cultura statunitense delle cosiddette *strip* (strisce a fumetti), nacquero i primi esemplari moderni, la cui vera fase di sviluppo si ebbe negli anni '50. In quella già citata fase di ascesa dell'economia giapponese gli autori di *manga* conobbero finalmente la possibilità, seppur con risorse economiche assai limitate, di poter esprimere liberamente il proprio estro artistico. La rinascita delle case editrici portò alla creazione di riviste destinate ai bambini contenenti appassionanti storie a fumetti, tra cui, la serie di denominata *Tetsuwan Atomu* (per il mondo occidentale *Astro Boy*), pubblicata a partire dal 1952, alla quale va riconosciuto il merito dell'incredibile ascesa di questo settore industriale e la trasformazione del *manga* in vero e proprio fenomeno culturale.

La trama di *Tetsuwan Atomu*, ambientata nel 2003 in un centro urbano futuristico, rivelava chiaramente i due elementi dominanti, e inscindibilmente connessi, della società giapponese dell'epoca: la grande laboriosità del popolo intrisa della concezione *mecha*. Tra tecnologia e duro lavoro, *Atomu*, *robot* diligente e grande lavoratore, affianca gli uomini e con loro persegue l'obiettivo di rendere il mondo un posto migliore. Il quel contesto futuristico si aprivano le porte alla meccatronica (crasi di meccanica ed elettronica) e si presentavano le prime forme di macchine intelligenti, capaci di prendere decisioni, di convivere con gli esseri umani e di somigliargli fino al punto di ottenere il riconoscimento della carta dei diritti dei *robot*⁴³. Così, le tematiche contenute nell'opera anticipavano questioni giuridiche che ancora oggi, e soprattutto oggi, sono di grande attualità. Prime fra tutte è quella relativa al rapporto tra esseri umani e macchine e, quindi, in primo luogo allo status giuridico di queste ultime. La presenza delle macchine che lavorano duramente al fianco degli uomini per uno scopo comune palesava anche l'impegno dell'autore di voler raccontare il valore positivo dell'integrazione sociale⁴⁴, che andava affermandosi in quegli anni, in un Giappone mutato nei valori e nell'assetto istituzionale.

⁴² Il significato di fumetto della parola "*manga*" compare a partire dal 1914, ossia cento anni dopo il suo primo utilizzo. Il termine originariamente deriva dalla fusione di due caratteri cinesi: 漫 (abbondanza) e 画 (immagine o illustrazione). Nella sua accezione moderna, in Giappone la parola *manga* indica indistintamente tutta la produzione fumettistica, nazionale e straniera. Nell'accezione diffusasi in Italia, invece, con il termine *manga* ci si riferisce prevalentemente alle opere disegnate e prodotte da autori giapponesi. Va peraltro evidenziato che negli anni più recenti, lo stesso appellativo è sempre più utilizzato per indicare tutte quelle prodotte che, seppur prodotte fuori dal Giappone, hanno i connotati tipici dei *manga* asiatici.

⁴³ La carta dei *robot* di Tezuka ricorda le "tre leggi della robotica" di Isaac Asimov, pubblicate in un racconto del 1942 intitolato *Runaround* ("Circolo vizioso" è il titolo della versione italiana), in particolare nel suo art. 1, ove è previsto che «i robot devono contribuire alla felicità degli esseri umani» e nell'art.13, per il quale «non devono ferirli né ucciderli». Si vedano Schodt 1988: 77 e Di Fratta 2007: 17.

⁴⁴ Le vicende narrate nei vari episodi si presentavano spesso con connotati discriminatori. Il *robot*, quasi umano ma non umano, diventa il simbolo del diverso, è quell'essere inferiore, che proprio per la sua condizione naturale, non potrà mai diventare uomo. La scelta del protagonista *robot* conferisce peraltro un carattere di universalità alla narrazione e di riconduzione ai più disparati comportamenti discriminatori dell'epoca, compresi quelli patiti dagli immigrati giapponesi negli Stati Uniti. Tra i racconti più significativi in tema di discriminazione si ricorda "La Tragedia di Bayley" (1967-1969), nel quale si scorgono i connotati della lotta condotta dal "Movimento per i Diritti Civili" negli Stati Uniti. Bailey, un *robot* che si batteva per i diritti civili dei suoi simili, un giorno si recò presso il Municipio di Los Angeles, accompagnato da Atom, per registrarsi e godere di tutti i diritti di cui godevano gli umani. La risposta alla gioia e alle esultazioni di Bailey per il conseguimento del suo nuovo status fu la sua uccisione per mano di una folla di cittadini

La trasformazione sociale in atto veniva rivelata anche attraverso la proposizione di nuove figure di riferimento per l'intera società giapponese. Quei *leader* militari, idolatrati durante il periodo bellico, erano ormai sostituiti dagli scienziati, indiscussi dominatori della nuova forza del Paese: la tecnologia. Uomini con una divisa non militare, il camice bianco da laboratorio, e la cui autorevolezza (e non autorità) derivava dalle capacità tecniche (e non belliche). La completezza dell'opera, nel dimostrarsi figlia della sua epoca, arrivò fino a presentare la progressiva erosione della società patriarcale giapponese⁴⁵ che a partire dal 1947, fu rimodellata con l'introduzione di nuovi principi costituzionali contrari allo *status* del "padre-padrone"⁴⁶.

Così, ad un certo punto del loro percorso, le rivoluzionarie tematiche trattate nei *manga* incontrarono quella straordinaria invenzione chiamata televisione e furono attratte, nella nuova forma denominata *anime*, nel ciclone della *masukomyunikēshōn*⁴⁷. A causa della grande povertà del Paese, il nuovo elettrodomestico arrivò circa sei anni dopo (1953) del suo primo lancio negli Stati Uniti (1947) e divenne velocemente quel compagno di vita imprescindibile delle famiglie. La versione animata di *Tetsuwan Atomu* fu trasmessa dalla TV giapponese a partire dal 1963 e si affermò come il primo esempio di *anime* a livello mondiale (Cordella 2016: 44 e ss.; Murakami 1998).

Gli *anime* si affermarono ben presto come produzioni autonome rispetto agli antesignani cartacei e spesso totalmente scollegati da questi ultimi.

4. Varietà di trame e contenuti convergenti

Negli anni '70, periodo successivo alla ripresa economica del Paese, il Giappone fu attraversato da forti contestazioni, riguardanti, tre grandi temi fortemente interconnessi. Il primo, di natura politica, riguardava la sottomissione nei confronti degli Stati Uniti, derivante dalla lunga occupazione post-bellica, che fu la principale causa dell'occidentalizzazione del Paese del sol levante. Da questa condizione si originò il secondo grande

inferociti intolleranti per il diverso. Una situazione resa ancor più tragica per il fatto che Atom, vincolato alle regole della carta della robotica, non poté proteggerlo. Si veda, Schodt 2007: 124-125.

⁴⁵ Nella figura del Dottor Tenma, scienziato che ha dato vita all'androide Atomu, converge anche la figura di padre. Quel padre che restituisce una nuova vita al figlio, morto prematuramente in seguito ad un incidente automobilistico, trasformandolo in un *robot* altamente tecnologico e dalle sembianze umane. Questo accoppiamento di ruoli nella produzione giapponese non è raro e lo si ritrova spesso anche negli *anime*.

⁴⁶ Il libro IV del Codice civile giapponese del 1898 si incentrava su una famiglia dominata dal capofamiglia, che esercitava il controllo su tutti gli aspetti della vita familiare. I rapporti all'interno del nucleo familiare erano gerarchici (Oda 2021: 201). Questo assetto venne meno con l'entrata in vigore della Costituzione del 1947 che rese incostituzionale la maggior parte del diritto di famiglia (De Bary-Gluck-Tiedemann 2001: 1036). Con l'art. 14 della costituzione giapponese «tutte le persone» divennero uguali secondo la legge senza «alcuna discriminazione di [...] origine familiare» e quindi spariva la figura del capofamiglia maschio. Con l'articolo 13, nasceva il diritto di «tutte le persone» ad «essere rispettate come individui» e «alla ricerca della felicità». Questa previsione aveva le sue ripercussioni anche in ambito familiare verso quei figli ai quali, in precedenza, non era permesso, entro una certa età, di sposare la persona desiderata senza il consenso del capofamiglia. Infine, con l'articolo 24, dedicato al matrimonio, si richiama l'uguaglianza tra i sessi (Cavallieri-Castellucci-Colombo-Sempi 2019: 106). Questa occidentalizzazione del diritto di famiglia giapponese ha creato anche un divario generazionale tra padri e figli, per effetto del quale, ai primi, si contestava la mancanza di fiducia negli antichi valori, soppiantati dalla cultura occidentale e, ai secondi, di non essere in grado di proporre di nuovi (Doi 1991).

⁴⁷ Si tratta della traslitterazione in giapponese dell'espressione inglese "*mass communication*", ossia quella comunicazione di massa che caratterizzerà la più grande rivoluzione comunicativa dell'epoca.

problema, il divario generazionale tra padri e figli, per cui, ai primi si contestava una mancanza di fiducia negli antichi valori, ormai schiacciati dal peso della cultura occidentale, laddove ai secondi si rimproverava di non proporre di nuovi (Doi 1991). Il nuovo assetto politico-istituzionale, inoltre, fu causa della terza grande problematica dovuta alla eccessiva rapidità del processo di urbanizzazione delle città, in particolare di Tokyo, e alla conseguente deturpazione del territorio⁴⁸ (causa di abbruttimento estetico del Paese e del peggioramento della qualità di vita dei cittadini).

Questo contesto ispirò gli autori giapponesi di *anime* a raccontare, in una modalità insolita per il mondo occidentale, il malessere del loro tempo con prodotti di animazione dalle trame assai variegata e fantasiosa ma composte da elementi di base ricorrenti: terribili scenari di guerra e di devastazione dai quali, però, emerge un forte bisogno di pace e armonia. Goldrake - cronologicamente la prima serie televisiva italiana - rientra a pieno titolo in questa produzione e, con un'abile opera di riadattamento del *manga*, presenta un eroe schierato, in prima linea, a difesa del pianeta Terra e dei suoi abitanti. Duke Fleed (Actarus nella versione italiana) era il pilota di origine extraterrestre - di sembianze umane - costretto a combattere per salvare il pianeta Terra ed i suoi abitanti. Abile guerriero moderno, colto e ragionevole e mai orgoglioso delle sue imprese belliche, odiava la guerra e combatteva per scongiurare il pericolo della distruzione, che già travolse la sua Stella Fleed. L'autore presenta un chiaro riferimento al modello dell'uso della forza legittima di Kelsen (Nitsch 2012: in part. cap. I; Losano 2011: 253-258; Kelsen 2009) e ripropone la cosiddetta guerra giusta del diritto primitivo disciplinato dall'autotutela (Greco 2022: 205-222).

Duke Fleed è, inoltre, un principe saggio, che esercita il suo potere con saggezza e moderazione al pari del re filosofo di Platone (Platone 2007): un "sovrano" (se si considera la sua provenienza) che non è spinto dal desiderio di potere e che quindi è capace di esercitarlo con raziocinio. È qui che si scorge l'idea pacifista e la ricerca dell'armonia tra l'uomo e tutto ciò - in generale, la natura - che lo circonda. Il crudele nemico, Re Vega, marcatamente imperialista e capace di far valere esclusivamente la legge del più forte, rappresenta l'alterità. Egli persegue la politica dell'appropriamento delle risorse altrui e dello sfruttamento indiscriminato delle popolazioni sottomesse: i suoi obiettivi sono la conquista e la distruzione degli altri Pianeti. Il modello proposto da Re Vega nega qualsiasi forma di diritto tra i popoli, contrapponendosi al Cosmopolitismo kantiano (Kant 1978: 123-139; Marini 1998) di Duke Fleed, eroe che parte dalla Stella Fleed e che viaggia nello spazio per raggiungere la Terra, così da superare le divisioni territoriali e politiche e, contemporaneamente, affermare il diritto a definirsi cittadino del cosmo.

Parallele produzioni animate di quegli anni proponevano, in buona parte, i medesimi valori attraverso percorsi più sofferti dei protagonisti, che arrivarono, come in *Kyashan*⁴⁹, anche a sacrificare irreversibilmente la propria natura umana per affermare quella degli altri terrestri. In una trama di confine, tra passato e futuro e tra umano e oltreumano, si narra di un ipotetico pianeta Terra ridotto allo stremo a causa dello scarso rispetto

⁴⁸ Il rapporto tra l'uomo e la natura ha radici profonde che derivano dalla cultura Shintoista - politeista e animista - per la quale l'anima (*kami*) è presente in ogni essere (non soltanto umano). Mentre nella cultura occidentale l'ordine naturale è di tipo gerarchico-piramidale e si esprime nella cosiddetta *scala naturae*, il modello shintoista è di tipo orizzontale e considera qualunque essere (animali, oggetti, divinità e perfino i Robot) come parte dello stesso ordine ontologico (ciascuno di essi può elevarsi ad un piano superiore pur rimanendo nella sua individuale specificità).

⁴⁹ *Kyashan* - Il ragazzo androide (*Shinzo ningen Kyashan*) è una serie animata ideata da Tatsuo Yoshida e prodotta dalla Tatsunoko nel 1973.

ambientale che gli hanno riservato gli esseri umani. È un pianeta che necessita di purificazione, di boschi verdi e mari puliti ed è per questa ragione che il miglior scienziato giapponese nel campo della robotica, il Dottor Azuma, ha progettato e costruito androidi specializzati, così "intelligenti" da apparire con un barlume di autocoscienza.

A causa di un fulmine, che si abbatte sul laboratorio dello scienziato, gli androidi impazziscono e si ribellano al loro creatore, che, per contrastarli si troverà costretto ad accettare il volontario sacrificio del figlio Tetsuya di volersi irreversibilmente trasformare in cyborg. L'uomo che diventa un super robot rappresenta il punto più avanzato del potenziamento e contemporaneamente l'apice del conflitto tra evoluzione biologica e culturale. Da questo punto di vista le produzioni giapponesi rievocano la capacità prometeica dell'uomo di alterare l'equilibrio instaurato tra la specie a cui egli appartiene e il resto del regno vivente. La trama offre spunto per una profonda riflessione anche sul rapporto dell'uomo con sé stesso, relativamente alla propria costituzione biologica e alla propria autopercezione.

Dall'incontro fra il biologico e il meccanico nasce l'oltreuomo, che rappresenta l'unica possibilità di salvezza per l'umanità ma, per questa sua condizione meticciosa, è condannato alla solitudine, è solo contro tutto e tutti. Dagli umani è visto con sospetto, perché il suo corpo è di metallo (come quello dei robot cattivi) ma anche gli androidi lo odiano, perché lo considerano un traditore che semina morte tra i suoi "fratelli".

Anche Kyashan, come Actarus, combatte una guerra giusta ed esercita il suo potere con saggezza e misura ma è la sua condizione di solitudine che lo distingue dal Principe della stella Flead. Kyashan incarna la condizione del Giapponese del dopoguerra, costretto a rappacificarsi con la tecnologia, che mal impiegata, ha distrutto il suo Paese. I nemici del genere umano, ancora una volta, mostrano evidenti connotati imperialisti. Bryking, il capo degli androidi ribelli, persegue l'obiettivo della distruzione totale della razza umana, ritenuta inferiore a quella robotica e pericolosa per la natura. Lo scopo ultimo perseguito dagli androidi si discosta, però, dalla crudele fame distruttiva e di sottomissione perseguita dal Re Vega. A modo loro, infatti, i folli robot intelligenti, vogliono portare avanti quel nobile progetto del Dottor Azuma, di migliorare le condizioni di vita sul pianeta. Per raggiungere lo scopo, i loro cervelli in avaria, in piena trasgressione della prima legge della robotica di Asimov, scelgono la strada della totale eradicazione del problema alla radice: lo sterminio della razza umana, responsabile della distruzione del proprio habitat naturale.

È palese, in entrambe le trame, che la guerra "giusta" sia l'unico strumento possibile per il raggiungimento degli obiettivi pacifisti e ambientalisti del Giappone postbellico. Ma non è soltanto questa la ricetta proposta negli *anime*. In tal senso, è interessante citare una terza e ultima trama capace di dimostrare come, per l'affermazione di quegli stessi valori, sia possibile un percorso più mite e totalmente privo dell'uso della forza distruttiva tipica delle serie *mecha*.

L'impresa è stata compiuta da Hayao Miyazaki, che attraverso un libero riadattamento del romanzo *The Incredible Tide* (1970) di Alexander Key ha prodotto la serie animata intitolata "Conan il ragazzo del futuro"⁵⁰. L'antefatto è ormai noto, ancora una volta ci viene presentato uno scenario apocalittico, di disastro ambientale, nel quale l'umanità è prostrata, stavolta a causa di un recente conflitto mondiale (il terzo), combattuto dagli uomini con bombe elettromagnetiche. In quella realtà distopica, lo scoppio del conflitto mondiale è cronologicamente collocato nel 2008 e la narrazione comincia vent'anni dopo

⁵⁰ Conan, il ragazzo del futuro (*Mirai shōnen Konan*) è una serie animata del 1978 ideata e diretta da Hayao Miyazaki e prodotta dalla Nippon Animation.

(nel 2028). Lo scenario è più disastroso dei precedenti racconti, più che altro caratterizzati da devastazioni *in itinere*. Stavolta la devastazione è giunta all'apice, l'uso di quelle armi ha già devastato tutto, ha addirittura causato lo spostamento dell'asse terrestre e ha sconvolto il pianeta con maremoti e fratture di continenti, fino a ridisegnarne totalmente la mappa territoriale e ridurne drasticamente la popolazione. L'opera concentra, nel medesimo contesto, due opposte declinazioni del rapporto uomo-natura. La prima, conflittuale, è metaforicamente presentata con la città di Indastra: una terra arida dagli edifici metallici con colori freddi e cupi, alimentata dall'energia nucleare creata con derivati della plastica e sottoposta alla dittatura orwelliana del crudele dittatore Lepka. La seconda - di polarità diametralmente opposta alla precedente - è rappresentata dall'isola di *High Harbor*: una terra florida, piena di vegetazione e di vita animale oltre che umana. In un pianeta reduce dagli sconvolgimenti elettromagnetici, *High Harbor* rappresenta il modello sostenibile e da difendere ma con il giusto equilibrio.

Nell'opera di Miyazaki convergono i destini di tre generazioni: la prima è composta da coloro che hanno provocato il disastro ecologico, ovvero i politici, i capi di Industria e gli scienziati che hanno aggredito il pianeta con le armi elettromagnetiche, ormai vecchi decrepiti; la seconda è la generazione di mezzo, che ha conosciuto nell'infanzia il mondo pre-apocalittico per poi essere costretta a sopravvivere e adattarsi al nuovo, ambiguamente in bilico tra sottomissione e ribellione; la terza è quella dei bambini nati e cresciuti dopo il disastro, di cui fanno parte i due principali protagonisti, Conan e Lana.

Attraverso le vicissitudini di questi giovani ragazzi, l'autore propone un pacifismo integralista attraverso il quale si giunge alla sconfitta dei "cattivi" limitando allo strettissimo indispensabile il ricorso alla forza. È una vittoria morale quella che si ottiene attraverso la proposizione del nuovo modello sociale di *High Harbor*, improntato alla serena convivenza e contrapposto all'organizzazione fallimentare di Indastra.

In tutto ciò, il pericolo da combattere è palese: la minaccia di un ritorno a un passato di una società senza ideali, in cui la follia delle armi prevaleva sulla ragione del dialogo, caratterizzata soltanto da mire politiche di dominio ed espansione, irrispettosa della civiltà, della natura e profondamente sorda di fronte ai valori di serena convivenza fra i popoli. Un modello sociale che, se fosse tornato a imporsi, avrebbe portato nuove guerre, nuovi lutti, e una distruzione questa volta probabilmente irrimediabile.

Per questi suoi connotati, l'opera può essere definita un vero inno alla pace, alla fratellanza fra i popoli, al ritorno alla natura in contrapposizione alle nefaste derive della scienza e della modernità; un invito all'amicizia incondizionata, alla vita da condurre in piena solidarietà, collaborazione e unione d'intenti.

5. Considerazioni finali

Ai messaggi pacifisti e ambientalisti contenuti in queste trame – rappresentative di tutta la produzione nipponica dell'epoca – va riconosciuto il merito di aver anticipato le principali questioni emergenziali dell'umanità, per le quali è necessario individuare opportuni strumenti di garanzia. Soltanto attraverso un nuovo patto sociale⁵¹ possono essere evitate catastrofi ecologiche dalle conseguenze irreversibili. I valori espressi nell'animazione

⁵¹ Hans Kelsen, nella sua opera *Peace through Law* del 1944 (Kelsen 1990: 42 ss.), nel distinguere tra il contratto sociale interno e il patto internazionale, basa sulla consapevolezza della loro differenza la concreta possibilità che si possa stipulare un patto che abbia come obiettivo la pace tra gli Stati.

giapponese degli anni '70 sono fortemente ispirati al patto di convivenza pacifica stipulato all'indomani della Seconda guerra mondiale e grazie al quale si riaffermarono le democrazie nazionali – con principi ben vincolati attraverso carte costituzionali rigide – e quel generale ripudio della guerra, accompagnato al rispetto e all'attuazione dei diritti umani contemplati, a livello internazionale, dalla Carta dell'Onu e dalle tante Carte sui diritti umani.

La condizione dei tempi che corrono impone addirittura di andare oltre il costituzionalismo tradizionale, ancorato alla forma dello Stato nazionale, per dirigersi verso l'integrazione con il costituzionalismo sovranazionale – o di diritto internazionale – dotato di proprie funzioni e di istituzioni sovra-statali di garanzia all'altezza dei poteri economici e politici globali (Ferrajoli 2021). In tale direzione, è auspicabile lo sviluppo del costituzionalismo dei beni fondamentali (in *primis* la pace)⁵², tramite opportuni strumenti diretti a garantire l'accesso di tutti al godimento di beni vitali (alimentazione di base, farmaci salva-vita e altri beni comuni), che si collochi a fianco del più datato Costituzionalismo dei diritti fondamentali.

I diritti fondamentali, la pace e il rispetto della natura sono concetti interconnessi e complementari. Tutti e tre hanno come obiettivo la promozione del benessere dell'umanità e dell'ambiente in cui viviamo. La pace è un prerequisito per la realizzazione del diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza personale. Parallelamente, il rispetto della natura – che implica la considerazione e la tutela dell'ambiente, delle risorse naturali e della biodiversità – è basilare non soltanto per la sopravvivenza delle specie viventi, ma anche per garantire un equilibrio ecologico globale, che a sua volta è essenziale per la sopravvivenza dell'umanità. Il diritto a un ambiente sano e sicuro è un diritto fondamentale che è riconosciuto in molte costituzioni nazionali e convenzioni internazionali sui diritti umani. Il rispetto della natura è anche importante per garantire la sicurezza alimentare e la salute delle persone.

Nonostante le cupe tematiche di guerra e di devastazione ambientale i prodotti giapponesi di animazione sono indiscutibilmente portatori di una forma primordiale di messaggi pacifisti e ambientalisti: il pericolo da scongiurare è sempre la minaccia del ritorno alla follia delle armi, che ha creato devastazione ambientale e sociale. La pace, raccontata dagli “anime” nelle modalità più disparate, è presentata come principio universale che riassume l'idea di armonia tra i consociati e tra questi e l'ambiente circostante. Può apparire, a prima vista, fuorviante la presentazione di trame nelle quali la pace è assente e costituisce il principale obbiettivo (*rectius* valore) da raggiungere. Quel bene, invece, risulta assente soltanto perché l'umanità non è riuscita a preservarlo. La conoscenza difettosa della realtà è all'origine della crisi ulteriormente accentuata dall'errata convinzione che la pace riguardi soltanto il rapporto tra esseri umani e non anche le loro relazioni con il resto del pianeta. L'impronta shintoista della cultura giapponese è portatrice del messaggio di pace universale tra tutti i componenti della biosfera (Farina 2022: 161-163) e la scelta di veicolarlo attraverso gli anime, rievoca la metafora “del miele e dell'assenzio” espressa da Lucrezio nel suo “*De rerum Natura*”. Con lo strumento della poesia egli riuscì ad addolcire la durezza della filosofia epicurea, che per i suoi contenuti, volti al raggiungimento della felicità da parte degli uomini, doveva essere diffusa il più possibile e non essere confinata alla conoscenza di pochi eletti. Allo stesso modo, attraverso gli anime, che la massa appellava semplicemente come cartoni animati giapponesi, gli autori raggiunsero ogni fascia

⁵² Per il significato di pace quale bene, e quindi principio, da tutelare e preservare si veda Zagrebelsky 2008: 206-208; in tema di pace come principio, Greco 2012.

d'età della popolazione, compresa quella dei più piccoli. Il disegno, infatti, elemento di base dell'animazione, permetteva (e permette) di raccontare temi forti - opportunamente addolciti con colori accesi e forme morbide - e impegnativi - con l'uso della metafora e dell'allegoria - in una modalità totalmente diversa dalla cinematografia tradizionale e dalla letteratura e consentiva anche di raggiungere una parte di pubblico prima irraggiungibile. È questo il motivo per cui l'animazione giapponese, giunta in Europa a metà degli anni '70, può essere considerata una efficace forma di sensibilizzazione e anche di educazione civica extra-scolare, ai valori e ai diritti fondamentali, per i fanciulli di quel tempo.

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., 2021. *Introduzione al diritto giapponese*, Torino: Giappichelli.
- Aa. Vv., 1999. *Mangamania. 20 anni di Giappone in Italia*, Milano: Epierre.
- Allison A., 2006. *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*, Berkeley: University of California Press.
- Altarocca C., 1979. *L'eroe dei piccoli turba i grandi*, in *Il Giorno*, 10 gennaio 1979.
- Amato G., 1976. *Monopolio e pluralismo: un dilemma che non doveva proporsi*, in *Il diritto delle radiodiffusioni e delle telecomunicazioni*.
- Apa E., 2004. *Il nodo di Gordio: informazione televisiva, pluralismo e Costituzione*, in *Quaderni costituzionali*.
- Barberio R., Macchitella C., 1992. *L'Europa delle televisioni*, Bologna: Il Mulino.
- Barile P., 1984. *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna: Il Mulino.
- Barr J., 2019. *Godzilla e altri kaijū. Guida ai mostri giganti del cinema*, trad. it. A. Guarnieri, Città di Castello: Odoya.
- Bartolomei A., Bernabei P., 1983. *L'emittenza privata in Italia dal 1956 a oggi*, Torino: Eri.
- Bini G., 1979. *Programmi per bambini e industrie da grandi*, in *L'Unità*, 16 gennaio 1979.
- Bruno T., 2017. *From Hiroshima to Tokaimura (1945-1957): a Cultural History of the Genesis of Japanese Civilian Nuclear Project Through the Newspapers Asahi Shinbun and Yomiuri Shinbun*, Lyon: Université Jean Moulin Lyon.
- Cardini F., 1987. *E io difendo Mazinger*, in Id., *Testimone a Coblenza*, Milano: Camunia.
- Carminati G., 1981. *La televisione nella vita dei bambini*, in *La Discussione*, 2 novembre 1981.
- Cavalieri R., Castellucci I., Colombo G. F., Sempi L., 2019. *Diritto dell'Asia orientale*, Venezia: Cafoscarina.
- Cipriani F., 2000. *Storia di una vita*, Reggio Calabria: Rexodes Magna Grecia.
- Cofano D., 1999. *Nipponcartoon. Immagini, miti, strategie*, Milano: Franco Angeli.
- Cordella C., 2016. *Anime robotiche*, Milano: Delos Digital.
- Corvisieri S., 1979. *Un ministero per Goldrake*, in *La Repubblica*, 7-8 gennaio 1979.

- D'Amato M., 1989. *Lo schermo incantato. La tv dei ragazzi in Italia*, Roma: Editori Riuniti.
- D'Amato M., 2002. *La TV dei ragazzi: storie, miti, eroi*, Roma: Rai Eri VQPT.
- De Bary W. T., Gluck C., Tiedemann A. E., 2001. *Sources of Japanese Tradition: 1600-2000*, New York: Columbia University Press.
- De Bernardi G., Pieggi B. (a cura di), 1980. *Basta con la televiolenza spaziale*, in *La Domenica del Corriere*, n. 17.
- De Rosa L., 1980. *I mostri-guerrieri del pomeriggio*, in *Il Popolo*, 15 aprile 1980.
- Di Fratta G., 2007. *Introduzione. Che cos'è un robot?*, in Id (a cura di), *Robot. Fenomenologia dei giganti di ferro Giapponesi*, Caserta: L'Aperia.
- Doi T., 1991. *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Farina M., *Il fascismo attraverso gli anime: tra Porco Rosso e Conan*, in *politica.eu*, Anno 8, Numero 2, Dicembre 2022
- Ferrajoli L., 2021. *Perché una Costituzione della Terra?*, Torino: Giappichelli.
- Fo D., 1980. *E io sono pronto ad andare in televisione per battere quel robot*, in *L'Unità*, 13 aprile 1980.
- Geminiani E., 1979. *Fonzie è più dannoso di Goldrake*, in *La Discussione*, 22 gennaio 1979.
- Geminiani E., 1980. *Il padre dei nostri figli è Mazinger*, in *La Discussione*, 14 aprile 1980.
- Ghilardi M., 2003. *Cuore e acciaio. Estetica dell'animazione giapponese*, Padova: Esedra.
- Ghilardi M., 2010. *Filosofia nei manga. Estetica e immaginario nel Giappone contemporaneo*, Milano: Mimesis.
- Golinelli L., 1980a. *A Imola continua la guerra stellare. Senza scampo Goldrake, Mazinger & C.*, in *Il Resto del Carlino*, 9 aprile 1980.
- Golinelli L., 1980b. *Topolino è lettura sana ma Goldrake è il diavolo*, in *Il Resto del Carlino*, 10 aprile 1980.
- Golinelli L., 1980c. *Si spara contro Goldrake ma l'imputata vera è la TV*, in *Il Resto del Carlino*, 11 aprile 1980.
- Grasso A., 2004. *Storia della televisione italiana. I 50 anni della televisione*, Milano: Garzanti.
- Greco T., 2012. *Pace: principio o valore?*, in *Scienza e Pace*, 3.
- Greco T., 2022. *Il sogno di Einstein. Una rilettura del pacifismo giuridico*, in *il Mulino*, 3.
- Henderson D. F. (a cura di), 2006. *The Constitution of Japan*, Seattle: University of Washington Press.
- Jarach D., 1978. *Goldrake meglio di Furia*, in *La Domenica del Corriere*, n. 22.
- Kant I., 1788. *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (1784)*, tr. it. in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino: Utet.
- Kelsen H., 1990. *La pace attraverso il diritto [1944]*, trad. it., Torino: Giappichelli.
- Kelsen H., 2009. *Diritto e pace nelle relazioni internazionali. Le Oliver Wendell Holmes Lectures, 1940-41*, a cura di C. Nitsch, Milano: Giuffrè.

- Kerner A., 2006. *Gojira vs Godzilla: Catastrophic Allegories*, in *Ritual and Event. Interdisciplinary Perspectives*, a cura di M. Franko, London: Routledge.
- Koseki S., 1998. *The Birth of Japan's Postwar Constitution*, London: Routledge.
- Losano M., 2011. *Gli anni americani di Hans Kelsen*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1.
- Losano M. G., 2020. *Il Rifiuto Della Guerra Nella Costituzione Giapponese Del 1947*, in *Le Tre Costituzioni Pacifiste: Il Rifiuto Della Guerra Nelle Costituzioni Di Giappone, Italia e Germania*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, p. 169, www.jstor.org/stable/j.ctv18gfz5b.5.
- Maki J. M. (a cura di), 1980. *Japan's Commission on the Constitution*, Seattle: University of Washington Press.
- Marini G., 1998. *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici.
- Marozzi M., 1980. *Seicento genitori sfidano l'invincibile Goldrake*, in *La Repubblica*, 10 aprile 1980.
- Martinat G., 1980. *Riusciranno Goldrake e Mazinga a battere i genitori di Imola?*, in *La Stampa*, 10 aprile 1980.
- Maselli V., 2019. *Magbette, fancy idols e campioni olimpici. Gli anime giapponesi nella TV per ragazzi dell'Italia degli anni '80*, in *ZoneModa Journal*, 9 (1).
- Monteleone F., 2021. *Storia della radio e della Televisione*, Venezia: Marsilio.
- Murakami S., 1998. *Anime in tv, storia degli anime prodotti per la televisione*, Milano: Yamato Video.
- Nano P., 2000. *40 anni di Rai in Calabria*, vol. I, Cosenza: Edizioni Memoria.
- Nicora M., 2016. *C'era una volta... prima di Mazinga e Goldrake. Storia dei robot giapponesi dalle origini agli anni Settanta*, Youcanprint.
- Nitsch C., 2012. *Diritto e forza nella comunità degli stati. Studi su Hans Kelsen e la teoria del diritto internazionale*, Napoli: Satura Editrice.
- Oda H., 2021. *Japanese Law*, New York: Oxford U. P.
- Ōshita E., 1995. *Nihon hīrō wa sekai o seisu* (Gli eroi giapponesi stanno invadendo il mondo), Tokyo: Kadokawa Shoten.
- Ostergaard B. S. (a cura di), 1992. *The media in Western Europe*, London: Sage.
- Pellitteri M., 2007. *Rileggere la storia con Goldrake e Lady Oscar: ethos e riflessione storica nel fumetto e nell'animazione giapponesi*, in *Storia e problemi contemporanei*, vol. 20, Aprile-Giugno.
- Pellitteri M., 2018. *Mazinga nostalgia. Storia, valori e linguaggi della Goldrake generation*. Edizione ampliata, vol. 1, Latina: Tunuè.
- Pesenti R., 1980a. *Guerra agli "Ufo robot"*, in *Il Messaggero*, 9 aprile 1980.
- Pesenti R., 1980b. *Non vogliamo figli storditi*, in *Il Messaggero*, 10 aprile 1980.
- Platone, 2007. *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, Bari: Laterza.

- Raffaelli L., 1998. *De press*, in *Kappa Magazine*, n. 72.
- Ramaoli F. L., 2016. *Addio alle armi. L'articolo 9 della Costituzione giapponese*, in *Rivista della Cooperazione Giuridica Internazionale*, n. 53.
- Richeri G., 1986. *Evoluzione dei sistemi televisivi in Europa*, in V. Monaco, M. Bernandini, A. Vignudelli (a cura di), *Libertà di antenna. Aspetti tecnici e giuridici della emittenza radiotelevisiva*, Rimini: Maggioli.
- Rodari G., 1980. *Dalla parte di Goldrake*, in *Rinascita*, n. 41, 17 ottobre 1980.
- Saitō R., 1989. *Omocha bakubutsushi* (L'enciclopedia dei giocattoli), Tokyo: Sōjinsha.
- Sangalli L. E., 2012. *Al momento giusto. L'animazione seriale giapponese nella televisione italiana*, in *Bianco e nero*, 73 (1).
- Sangiorgi G., 1980. *Emblemi di un'età violenta*, in *Il Popolo*, 15 aprile 1980.
- Sartori C., 1985. *La tv commerciale: mistificazioni, realtà, prospettive*, in *Comunicazioni di massa*, 1.
- Schodt F. L., 1988. *Inside the Robot Kingdom: Japan, Mechatronics and the coming robotopia*, Tokyo-New York: Kodansha International.
- Schodt F. L., 2007. *The Astro Boy Essays: Osamu Tezuka, Mighty Atom, and the Manga/ Anime Revolution*, Berkeley: Stone Bridge Press.
- Simeoni S., 1981a. *Tom Sawyer è meglio di Mazinga, ma non basta*, in *La Discussione*, 7 dicembre 1981.
- Simeoni S., 1981b. *La tv baby-sitter nuoce ai ragazzi*, in *La Discussione*, 2 marzo 1981.
- Sorgi M., 1980. *Corvisieri: "C'è una crisi di idee"*, in *Il Messaggero*, 10 aprile 1980.
- Stella G. A., 1979. *Goldrake è giusto censurarlo?*, in *Corriere d'Informazione*, 10 gennaio 1979.
- Tasselli D., 1980. *Questo Mazinga robotizza i nostri ragazzi*, in *Oggi*, n. 18, 30 aprile 1980.
- Teti M., 2018. *Generazione Goldrake: L'animazione giapponese e le culture giovanili degli anni Ottanta*, Milano: Mimesis.
- Tomiyama M., 2000. *"Sengo fukkō to burikikan no omocha"* (I giocattoli di latta e la ricostruzione nel dopoguerra), in H. TAKAYAMA (a cura di), *20seiki omocha bakubutsukan* (Enciclopedia dei giocattoli del ventesimo secolo), Tokyo: Dobun shoin.
- Verger M., 2012. *Silverio Corvisieri...contro gli "Ufo Robot"*, in *Rapporto Confidenziale. Rivista digitale di cultura cinematografica*, 2012, www.rapportoconfidenziale.org/?p=24833.
- Vinciguerra A., 1980. *Quei genitori di Imola...*, in *Il Popolo*, 10 aprile 1980.
- Voglino F., 1980. *Imputato Goldrake alzatevi*, in *Bollettino Salesiano*, 1° luglio 1980.
- Ward R. E., Shulman F. J., 1974. *The Allied Occupation of Japan 1945–1952*, Chicago: American Library Association.
- Ward B. L., 1998. *Peace in Theory and Practice Under Article 9 of Japan's Constitution*, in *Marquette Law Review*, vol. 81.
- Yagasaki T., Hayakawa K., 2015. *Japan: Japanese Nuclear Disarmament and Proliferation Strategy*, in *Asian Law Students' Association Academic Journal*.

- Yamazaki M., 2009. *Nuclear energy in postwar Japan and anti-nuclear movements in the 1950s.*, in *Historia scientiarum: international journal of the History of Science Society of Japan*, vol. 19, 2.
- Zagrebel'sky G., 2008. *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Bologna: Il Mulino.

Teorizzazioni e problematizzazioni

Contaminazioni e degrado del linguaggio giuridico: riflessi su principio di affidamento, certezza del diritto e partecipazione democratica

Paolo Ciocia*

Abstract:

[*Contamination and degradation of legal language: reflections on the principle of trust, legal certainty and democratic participation*]. The legal text must clearly communicate the legal rule. The ease of understanding of the rule by citizens is the condition for its effectiveness and legal certainty. The primary assumption of comprehensibility is the existence of a strong link with the matrix of common language. In Italy the legal language, for many reasons, is complex, imprecise, full of terms of other languages, increasingly distant from common language. A clear legal rule allows the citizen's understanding, certainty and participation in democratic life.

Key words: Juridical language – Degradation – Legal certainty

1. L'esigenza di comunicazione efficace (democratica) del testo normativo ed i suoi presupposti

La comunicazione attraverso il linguaggio è sempre relazione, processo che si realizza tra interlocutori, genera rapporti tra entità diverse e si connota in scambio consapevole, intenzionale, reciproco e osservabile tra le parti, fondato sulla condivisione di significati e sistemi convenzionali, in una data cultura e comunità. Essa richiede la simultanea presenza di due intenzioni: quella di comunicare qualcosa e quella di far riconoscere all'altro l'atto comunicativo in quanto tale.

Eguale nel sottosettore del linguaggio giuridico, la costruzione di un testo di legge è un atto comunicativo: come tale ha bisogno dello strumento tecnico di mediazione, ossia di un linguaggio appropriato alle specificità di quella comunicazione.

Il linguaggio giuridico, pur derivando dal medesimo contesto storico culturale nel quale si forma e trasforma il linguaggio comune, non si concreta, a differenza di quest'ultimo, in semplici enunciati o esposizioni, ma possiede la qualità di manifestare la forza del comando autoritativo. La parola del diritto, a differenza di ogni altra forma di

* Paolo Ciocia, docente a c. di Comunicazione Forense nel Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, paolo.ciocia@uniba.it.

comunicazione, rappresenta il potere autoritativo, funzionale al regolamento dell'ordinata convivenza della comunità.

Nel sistema democratico, il diritto utilizza per sua natura il potere del linguaggio comune per trasformarlo, inevitabilmente e legittimamente, in linguaggio del potere.

Ma il potere democratico del linguaggio richiede una condizione imprescindibile, al di là del rispetto delle regole tecniche di formazione, approvazione e pubblicazione della norma, quella legata all'efficacia "comunicativa" della parola del diritto, ossia della sua capacità di comunicare in modo chiaro la regola diretta a garantire la pacifica convivenza.

La scrittura legislativa democratica, infatti, sebbene dotata di legittima forza imperativa, si fonda su un patto comunicativo con il destinatario del regolamento dell'agire. Se si rompe questo patto comunicativo si disperde una parte dell'efficacia concreta della norma, si incrina il rapporto di partecipazione attiva a fondamento della delega democratica e lo stesso rapporto fiduciario che ne costituisce alimento.

Le leggi, per la loro forza istituzionale e simbolica, sono o dovrebbero essere dotate di esemplare chiarezza linguistica e stile comunicativo efficace, in sostanza, di manifestare, nella loro stessa struttura e contenuto, l'essenza del patto democratico che rappresentano; vi è infatti, una «significativa connessione tra buona scrittura delle leggi e principio di legalità, inteso non come astratta garanzia del cittadino attraverso la legge, ma come effettiva sussistenza dei presupposti (anche linguistici)» di conoscenza.

La rottura del patto comunicativo normativo, fondato sul presupposto di comprensione e condivisione del comando imperativo, inibisce o quantomeno limita in concreto l'efficacia della norma giuridica e tradisce la stessa delega democratica che lo sostiene.

Già la comprensione di un messaggio interpersonale coinvolge un processo complesso coinvolgendo una fase metacognitiva fondata sulla capacità di riflettere sul contenuto, anche attraverso un sistema di inferenze logiche, ed una di tipo linguistico cognitivo; a maggior ragione questo processo risulta più articolato nel caso di un testo giuridico, la cui compiuta comprensione, interpretazione, applicazione è finalizzata all'autodeterminazione dei comportamenti conseguenti. Il processo di comprensione del testo giuridico, che involge fattori multi-componenziali cognitivi, è condizionato dalla complessità del contenuto del precetto normativo, dalla sua collocazione all'interno della struttura dell'ordinamento ed anche, in misura non secondaria, dalla complessità linguistica della norma in sé considerata. Esso richiede l'utilizzo di conoscenze delle strutture linguistiche, del genere testuale, del riferimento al contesto linguistico comune, l'individuazione certa delle intenzioni motivazioni dell'autore (legislatore o autorità amministrativa) nonché capacità di rapportare il contesto al proprio sistema di conoscenze ed esperienze.

Nel caso di un testo normativo, l'esigenza (democratica) di chiarezza imporrebbe di evitare che ciò che è già concettualmente complesso sia reso addirittura inaccessibile al destinatario da un sistema linguisticamente ed immotivatamente complesso; perché questa esigenza - diversamente dai codici linguistici riferibili ad altri sottosettori scientifici - è richiesta dal patto democratico che avvince cittadino ed autorità per effetto della delega alla scrittura delle leggi ed alla finalità di partecipazione al processo politico democratico che è sottesa.

Vi sono dunque fondate ragioni logico-giuridiche perché la struttura del testo normativo ed il linguaggio, più che in qualsiasi altro ambito, debbano risultare semplici ed ampiamente comprensibili per il ricevente.

Purtroppo, negli ultimi decenni la complessità sintattica del testo normativo (più che la complessità intrinseca dei contenuti, al contrario di quanto sarebbe (anche costituzionalmente) doveroso) è degenerata in vera devastazione linguistica, con grave compromissione del principio di certezza del diritto, almeno nell'accezione più avanti specificata.

2. Elementi attuali di criticità nel rapporto tra lingua comune e linguaggio giuridico

In dottrina è largamente acquisita la considerazione che il linguaggio del diritto e la lingua comune siano generati nello stesso unico luogo, ossia nella coscienza popolare che si forma nella comunità associata (Scarpelli 1994: 11) ed entrambi sono fatti di parole utili per stare insieme (Andorno 2003 :15); il significato delle parole, la loro comprensione primaria è alla base dell'interpretazione e della stessa applicazione della legge.

Le parole del linguaggio comune e del linguaggio giuridico si intrecciano e condizionano reciprocamente nel tempo e nello spazio nonché nel contesto storico culturale in cui si formano perché entrambe hanno, su diversi piani, la funzione di saldare e regolare vincoli sociali (Dell'Anna 2017a: 16).

Lo sfaldamento in atto, sia pure con diverse connotazioni, del rapporto tra lingua comune e sottosettore linguistico giuridico, è motivato da diverse concomitanti ragioni, che si cercherà di richiamare; di fatto, ciò che rileva e che questa desintonizzazione di linguaggi conduce a minare il principio di certezza del diritto (almeno nella sua accezione pragmatica di prevedibilità) ed ad accentuare gli elementi di criticità del rapporto di partecipazione democratica tra cittadini ed autorità pubbliche.

A condizionare negativamente l'essenzialità del rapporto tra lingua comune e linguaggio giuridico vi sono ragioni primarie che potremmo definire di contesto generale ed altre attinenti l'impovertimento delle specifiche competenze culturali di chi ha il compito istituzionale di utilizzare le parole per costruire norme comprensibili ed efficaci.

Sotto il primo profilo, è evidente che questa criticità si innesta in una fase storica di destrutturazione degli schemi tradizionali della comunicazione, per molte ragioni non riassumibili in questa sede (Carofiglio 2010 :15); sono, infatti, rapidamente mutati sia gli strumenti di comunicazione interpersonale, sia la qualità comunicativa del linguaggio, quale elemento di mediazione; ossia sono mutati, oltre al significato delle parole, talvolta migrato verso diverso contesto, anche la stessa identità del segno comunicativo. Ciò ha comportato il sorgere di strutture linguistiche stratificate (ad esempio tra generazioni) già all'interno dello stesso contesto sociale e non sempre reciprocamente permeabili.

Ulteriore elemento riguarda l'impovertimento del valore significante delle parole, annegato nell'indifferenziato vuoto e generico (il "faccio cose, vedo gente" di morettiana memoria); impovertimento al quale si accompagna l'eccesso di contaminazione di espressioni linguistiche dall'esterno, oltre un livello fisiologico, spesso utilizzate per sintetizzare, ricomprendere più concetti, abbreviare i tempi della comunicazione, in una vaghezza senza sfumature di colore. Espressioni, come si avrà modo di vedere, largamente importate dal nostro legislatore e dalla nostra pubblica amministrazione oltre ogni limite di decenza (e forse di legittimità costituzionale).

I rapporti tra lingua comune e sottosettore linguistico normativo sono caratterizzati dalle strette analogie che si riscontrano tra lingua e diritto quali "istituti primari" nati dalla convenzione sociale e che permettono il sussistere della società; rapporti fondati altresì

sulla loro comune natura di “sistemi tendenti ad una forte organizzazione interna, ma anche in perpetuo riassetto nel divenire storico della società medesima” nonché da una “profonda consustanzialità tra la norma giuridica e la sua espressione linguistica”, fattore questo che comporta, come nell'applicazione della norma un'incessante opera di analisi del linguaggio sotto ogni aspetto, compreso quello puramente pragmatico (Sabatini 2011: 273 ss.). Nel tempo, questa relazione privilegiata ha consolidato nei cittadini, pur non particolarmente edotti tecnicamente in ordine alle norme giuridiche, una consapevolezza del confine tra lecito e illecito nel percorso giuridico utile ad orientarsi almeno in modo essenziale. E' stato perfino osservato autorevolmente che un elemento peculiare del rapporto tra il linguaggio comune e il linguaggio giuridico si può ritrovare nel rapporto tra sistema grammaticale del primo e sistema giuridico del secondo; secondo altri vi sarebbe addirittura la sussistenza di una analogia tra violazione delle norme grammaticali, della tecnica legislativa e l'*agere contra ius*, pur in presenza di ovvie, enormi differenze in ordine alle conseguenze della violazione delle prime rispetto alle seconde.

In sintesi, il linguaggio giuridico non può essere mai considerato separatamente da quello comune in quanto anche il primo, pur con tutte le sue peculiarità lessicali e con la singolarità di alcuni tecnicismi, non costituisce una lingua artificiale ma una lingua naturale; la norma giuridica seppure operi su un piano differente non può mai agire in un piano estraneo alla matrice comune. Per questa ragione è la stessa sua funzione democratica della norma ad esigere che essa sia il più possibile chiara e diffusamente comprensibile, seppure all'interno di un contesto normativo caratterizzato da quella ambiguità, genericità ed indeterminatezza, essenziali per la sua applicazione al caso concreto.

Il presupposto primario della comprensibilità della norma risiede dunque nella vitalità del legame con la matrice della lingua comune. Se questo forte legame forte ed essenziale si corrode, si incrina la certezza del diritto, almeno nella sua più semplice e concreta delle sue accezioni, e con essa si limita, di fatto, la partecipazione attiva all'attuazione delle norme ed alla vita democratica.

3. Profili e principali matrici del degrado del linguaggio normativo

3.1 Il perverso utilizzo del cd. itanglese nell'ordinamento giuridico italiano

Il degrado del linguaggio giuridico si evidenzia con immediatezza visiva nelle tante espressioni estranee alla lingua comune, nei neologismi creati per l'occasione che denotano quasi un dispregio della lingua italiana utilizzati negli atti ufficiali del nostro ordinamento giuridico a vantaggio di altri idiomi, anche quando non strettamente indispensabile. E' infatti invalso nel nostro ordinamento l'uso di termini stranieri, in particolare l'inglese sia nella forma classica sia in altra mutuata dall'anglo-americano e poi adattata in un nuovo idioma definito “itanglese”; il risultato è costituito da espressioni ai più incomprensibili, in una “nevrosi psico-sociale” che sta distruggendo il nostro lessico, incapace di evolvere secondo le proprie tradizionali regole, nonché il patrimonio di cultura, di bellezza, di storia, di idee che ci identifica.

Nonostante il meritorio impegno degli uffici per la qualità degli atti normativi presso le Camere e la Presidenza del Consiglio per limitare ogni uso linguistico improprio nella legislazione italiana e valorizzare l'esigenza di comprensione del testo normativo, un'enorme quantità di espressioni improprie, oppure mutate con discutibili adattamenti

da lingue diverse estranee al vissuto culturale comune, ha progressivamente devastato l'ordinamento normativo italiano (Lubello 2021).

Un uso esasperato di acronimi, spesso frutto di fantasiose ricostruzioni mutuato dal gergo americano anche nelle comunicazioni informatiche provenienti dalle nostre istituzioni pubbliche ha contribuito a peggiorare la situazione, aumentando il distacco tra autorità e cittadini invece che ridurlo.

Sempre più frequenti nei testi normativi e nelle comunicazioni istituzionali sono termini estranei alla lingua italiana (Zoppetti 2017). Solo per limitarci al diritto del lavoro si possono citare: mobbing, turnover, stalking, Jobs Act o job on call; tax, spending review, customer care, privacy welfare start up e così via; e poi recovery fund invece che fondo per la ripresa economica o Family Act, invece che Piano per le famiglie, approvato l'11 giugno 2020 dal Consiglio dei Ministri.

Davvero paradossale è l'inserimento di terminologia inglese (a volte anche in modo errato) in bandi pubblici ed in testi riguardanti la scuola; nei provvedimenti legislativi come "La buona scuola" e il "Piano nazionale scuola digitale", troviamo espressioni quali: good law, matching, co-design, jams, barcamp, social impact bonds, school guarantee, life-long e life-wide, fab lab, fluent typing, tech hire, open courseware, hacklab.

Non mancano esempi di inglese maccheronico (Corbolante 2016) persino nei siti ufficiali delle nostre istituzioni nel sito del MIUR, quali "orientamento long life" che tradotto vorrebbe dire "a lunga durata" (come le batterie) invece del corretto lifelong "lungo tutto l'arco della vita". Il decreto legge 31.5. 21 n. 77 è denominato ufficialmente "Governance del piano nazionale di ripresa e resilienza..." A parte l'ambiguità dell'espressione resilienza, ci sarebbe da domandarsi perché "governance" e quale sia l'utilità in termini di comunicazione di tale espressione.

Tra le tante anomalie linguistiche che caratterizzano la comunicazione delle nostre istituzioni basterà qui solo richiamare un caso emblematico. Alcuni anni addietro l'Agenzia delle Entrate, per designare un istituto fiscale che avrebbe potuto consentire ai cittadini di regolarizzare la loro posizione contributiva, utilizzò (e pubblicizzò ampiamente) il termine di "voluntary disclosure"; espressione assolutamente incomprensibile per la grande maggioranza dei cittadini destinatari, essa venne definita dall'Accademia della Crusca «un forestierismo crudo e oscuro, di difficile pronuncia per la maggior parte degli italiani, (...) inadatto alla trasparenza della vita civile, in una nazione amica dei suoi cittadini». Inutile dire che gli esiti concreti furono modesti.

Si è voluto sottolineare questo caso di abdicazione istituzionale all'uso della lingua italiana non per avversione preconcepita all'uso di termini anglo americani, talvolta indispensabili specie in ambito tecnico scientifico, né per ergere baluardi difensivi dell'italico idioma, peraltro non assistito da copertura costituzionale, quanto per anticipare lo sviluppo del ragionamento che conduce a valutare se l'inefficacia concreta del comando legislativo non corrompa lo stesso cardine del nostro ordinamento, quello della certezza del diritto, almeno nel senso che qui si intende proporre.

3.2. Utilizzo o conservazione di espressioni normative arcaiche

La costruzione di un atto normativo, primario o secondario si colloca, infatti, in un processo nel quale anche la norma linguistica di base evolve e con essa la stratificazione e rielaborazione di significati e assetti di valori all'interno della medesima espressione, per la naturale vitalità della/e lingue (Mortara Garavelli 2001). La sottosettorialità del linguaggio giuridico, benché dotato di propri canoni e strumenti, impone pertanto una lettura delle norme all'interno delle medesime dinamiche evolutive del sistema linguistico

complessivo le quali possono condurre, come avviene oggi a causa dell'evoluzione non parallela dell'uno e dell'altro ambito, generale o speciale, ad una desintonizzazione gravida di conseguenze.

Si pensi ad espressioni obsolete e difficilmente comprensibili che definiscono ancora attualmente istituti giuridici nei testi vigenti, quali soccidario o avulsione; oppure espressioni tecniche il cui significato è diametralmente opposto a quello impostosi nell'uso comune: "confusione", modo di estinzione delle obbligazioni che si verifica quando nella stessa persona si riuniscono le posizioni di creditore e debitore; "addizione", modo di acquisto della proprietà per opera eseguita dal possessore su un immobile altrui; "provvidenza", provvedimento assunto dalla pubblica amministrazione a favore di persone in stato di particolare necessità; "contraddittorio", principio giuridico di garanzia processuale, e così via. E' certamente vero che, per molteplici ragioni, in ogni tipo di interazione comunicativa si possono manifestare asimmetrie sostanzialmente fisiologiche; tuttavia, in campo giuridico, proprio l'esistenza e la consapevolezza di una potenziale desintonizzazione nella comunicazione normativa dovrebbe indurre alla costruzione di un ordito maggiormente adeguato alle specifiche esigenze di comprensione del destinatario, in questo caso coincidenti con le esigenze più generali dell'interesse collettivo.

L'ineludibile legame tra i due ambiti, quello comune e quello specialistico, concerne anche un ulteriore profilo fondato sulla trasposizione del sistema delle inferenze logiche dal processo di comprensione di un testo o di una comunicazione del linguaggio comune all'ambito prettamente giuridico; oggi anch'esso rischia di entrare in crisi con conseguenze assai gravi, poiché l'oggettiva difficoltà di individuazione del contesto semantico altera la struttura del ragionamento proprio in chi, il cittadino comune, sarebbe il destinatario della norma. Il testo normativo, in sostanza, non può sottrarsi alla "norma linguistica implicita" mutuata dal livello generale che, nel sottosistema giuridico, impone un insieme di regole, relative non solo alla sintassi al lessico ma all'ortografia, alla morfologia, che dovrebbero essere facilmente (e quindi democraticamente) riconoscibili dai destinatari in un determinato contesto storico; per tale ragione, così come la norma linguistica generale muta nel tempo, tutto il sotto-sistema deve evolversi in parallela continuità (Cavagnoli 2013: 79) essendo il contesto semantico generale particolarmente rilevante per individuare il significato di un enunciato giuridico e condurre all'individuazione di una regola di comportamento (Chiassoni 2007).

Dunque, la coerenza funzionale dei due settori inestricabilmente legati in approccio complementare risulta essenziale per la vitalità ed anche per l'effettività del comando giuridico.

Quando, come purtroppo avviene negli ultimi decenni, le regole della lingua comune e del linguaggio settoriale si frantumano e viaggiano su binari diversi ed il contesto non aiuta ad una ricostruzione dei frammenti dispersi, anzi amplifica la devastazione del quadro di riferimento con una produzione di segni, espressioni e significati, anche d'importazione, si determina una sorta di relativismo di contenuto per livelli stratificati non comunicanti e si alimenta una desintonizzazione gravida di conseguenze.

3.3. Limiti, errori, contraddizioni nella comunicazione normativa. La norma ingannevole: il "varco attivo" che non lo è

Il distacco, che si colora talvolta di incomunicabilità, tra linguaggio del diritto e lingua comune si può manifestare sotto molteplici aspetti. Può trattarsi di un uso improprio, persino ingannevole delle espressioni adoperate, oppure di espressioni sintattiche errate, oppure ancora di un linguaggio talmente contorto da parte del legislatore e della Pubblica Amministrazione da risultare incomprensibile alla maggioranza dei destinatari.

Viene in mente, un esempio di “comunicazione ingannevole”, quale l’indicazione luminosa “varco attivo”, spesso collocata all’imbocco di una strada che verosimilmente conduce al centro storico di una città; essa costituisce un precetto normativo che consente o vieta la circolazione. Ebbene, nella lingua italiana varco significa passaggio; se si vuole indicare l’azione, ossia l’atto del passare, si può specificarne il significato in attraversamento (varcare, valicare). Sui nostri comuni dizionari, il “varco” è il luogo per cui si può passare; la parola “attivo”, intesa quale aggettivo può avere diverse sfumature di significato: uomo attivo e vitale, lavoratore attivo ossia operoso, non pensionato; vulcano attivo; ed ancora, in medicina ed in chimica, artrite in fase attiva, reazione attiva. Nel diritto commerciale o fiscale ritroviamo “attivo in bilancio”, “attivo fallimentare”. Tuttavia, proprio queste due parole insieme che sembrano così positive, quasi rassicuranti nell’invitare, sollecitare l’azione del passaggio del conducente (“vai tranquillo, c’è un varco ed è pure attivo, passa senz’altro di qui) assumono – nell’astrusa costruzione delle nostre amministrazioni municipali - il senso opposto : “stai bene attento che questo passaggio è vietato e lo è tanto che addirittura abbiamo installato un sistema video di controllo che rileva il tuo attraversamento e ti inchioda alla multa. Anzi ti dico di più...questo sistema di controllo è pure attivo, ossia funzionante quindi regolati”.

Un esempio solo, purtroppo non isolato.

3.4. L’impoverimento della competenza linguistica del legislatore e dei funzionari della Pubblica Amministrazione e l’inutile complessità della struttura dei testi normativi.

Altro profilo riguarda il degrado della competenza tecnica linguistico-giuridica del legislatore e dei funzionari della pubblica amministrazione che contribuisce alla costruzione di testi normativi disarticolati e confusi.

I testi normativi italiani degli ultimi decenni sono, in generale disomogenei; le frasi sono lunghe, complesse, spesso subordinate le une alle altre, contengono frequenti richiami ad altre fonti normative; risultano incomprensibili al cittadino comune e, spesso, agli stessi operatori del diritto (Dell’Anna 2017b: 39). Questa farraginosità è molto spesso artificiosa, ossia indipendente dall’intrinseca complessità del contenuto.

Gli esempi possono essere numerosi. Un aspetto paradossale è offerto dalla copiosa normazione primaria e dall’ancor più copiosa normazione secondaria in materia di semplificazione, razionalizzazione e riorganizzazione della macchina pubblica. Volendo (almeno nelle intenzioni) semplificare, il legislatore è riuscito quasi ovunque nell’impresa di complicare in modo inverosimile l’azione dei pubblici uffici, fino a paralizzarne in molti casi l’operatività. Ad esempio, il d.P.R. 20.3.2009 n. 81 Norme per la riorganizzazione della rete scolastica e il razionale ed efficace utilizzo delle risorse umane della scuola, ai sensi dell’articolo 64, comma 4, del decreto-legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito, con modificazioni, dalla legge 6 agosto 2008, n. 133¹ si apre con ben venti (20) “visto”, un

¹ Il decreto così dispone all’art. 1, commi 1 e 2 “Criteri e parametri relativi al dimensionamento delle istituzioni autonome. Alla definizione dei criteri e dei parametri per il dimensionamento della rete scolastica e per la riorganizzazione dei punti di erogazione del servizio scolastico, si provvede con decreto, avente

“sentito”, un “udito” (sarebbe da domandarsi qual è la sottile differenza giuridica tra “sentito” ed “udito”) per tornare ad un altro “visto” prima di giungere finalmente al testo di “esemplare” chiarezza.

Davvero illuminante per linearità e sinteticità è l’ordinanza del Ministro della Pubblica istruzione per lo svolgimento degli esami di Stato per l’anno 2022., O.M. n. 65 del 14.3.2022. Il testo si apre in premessa con quaranta (40) “visto” e “vista” (per parità di genere) cui seguono nell’ordine, un “attesa” un “ ritenuto” ed un “considerata”, poi nuovamente un “ritenuto”, poi un “informate”, ed ancora un “vista” e due “ritenuto”, che prelude attraverso un (esordiente) “acquisiti”, dopo ben sei pagine di testo, apre finalmente all’art. 1, il quale contiene una serie di definizioni per orientare l’interprete in un groviglio di sigle, acronimi ed altre amenità diversamente non comprensibili; esso così dispone : “Ai fini della presente ordinanza si applicano le seguenti definizioni: (omissis) g) decreto EsaBac techno: decreto del Ministro dell’istruzione, dell’università e della ricerca 4 agosto 2016, n. 614; h) USR: Ufficio scolastico regionale o Uffici scolastici regionali; i) PCTO: percorsi per le competenze trasversali e per l’orientamento di cui al decreto legislativo 15 aprile 2005, n. 77, come ridenominati dall’articolo 1, comma 784, della legge 30 dicembre 2018, n. 145; j) IeFP: Istruzione e Formazione professionale;(omissis).

Tra queste l’informazione più inquietante appare proprio nell’incipit “Ai fini della presente ordinanza...”, come ad avvisare che gli stessi acronimi in altro contesto possono avere (come spesso hanno) un significato diverso.

Ebbene, dopo sei estenuanti pagine di visti, ritenuti e definizioni, finalmente l’art. 2 dispone ciò che studenti e docenti attendevano: “La sessione dell’esame di Stato conclusivo del secondo ciclo di istruzione ha inizio il giorno 22 giugno 2022 alle ore 8:30, con la prima prova scritta”.

Non si tratta, purtroppo, di una eccezione, ma della regola che produce, tra l’altro costi elevatissimi per il funzionamento della macchina pubblica, lacci inestricabili per l’attività delle imprese private e dei singoli cittadini, nonché un contenzioso aberrante per mole e durata dei processi spesso inflazionati proprio dalla poca chiarezza delle norme (Fiorentino 2017: 88).

Le ragioni di questa deriva sono in larga misura legate all’impreparazione tecnica degli autori e dalla struttura della macchina amministrativa, sempre più paralizzata da intrecci di competenze, ristrutturazioni, accorpamenti o ridenominazioni inutili.

Quanto poi alle cause dell’oscurità del linguaggio normativo ed amministrativo, esse non sono purtroppo legate alla naturale, quasi immanente ambiguità della norma giuridica, che deriverebbe dalla stessa ambiguità della parola ma risiedono più banalmente

natura regolamentare, del Ministro dell’istruzione, dell’università e della ricerca, adottato di concerto con il Ministro dell’economia e delle finanze, previa intesa in sede di Conferenza unificata, di cui all’articolo 64, comma 4-quinquies, del decreto-legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito, con modificazioni, dalla legge 6 agosto 2008, n. 133. 2. Dall’attuazione del dimensionamento della rete scolastica e dei punti di erogazione del servizio, con particolare riferimento alla riduzione di quelli sottodimensionati rispetto ai parametri previsti ai sensi dei decreti del Ministro della pubblica istruzione in data 15 marzo 1997, n. 176, pubblicato nel supplemento ordinario alla Gazzetta Ufficiale n. 209 dell’8 settembre 1997, e in data 24 luglio 1998, n. 331, pubblicato nel supplemento ordinario alla Gazzetta Ufficiale n. 264 dell’11 novembre 1998, e del decreto del Presidente della Repubblica 18 giugno 1998, n. 233, rilevati per l’anno scolastico 2008/2009, deve conseguire una economia di spesa non inferiore a 85 ml di euro entro l’anno scolastico 2011/2012, che andrà condivisa con le regioni e le autonomie locali attraverso l’intesa di cui al comma 1”.

nel complessivo declino della cultura del legislatore; si è in proposito osservato icasticamente:

«La scarsa chiarezza e la non correttezza del linguaggio derivano, nella maggior parte dei casi, da una scarsa conoscenza della propria lingua madre da parte di chi dovrebbe padroneggiare il linguaggio (...)» (Zucchelli 2012: 81).

4. La dimensione pragmatica della certezza del diritto nel rapporto comunicativo tra norma giuridica e destinatari

L'incomprensibilità della lingua nel sottosettore giuridico non ha per il cittadino comune la stessa valenza dell'impenetrabilità di altri linguaggi scientifici, quali ad esempio il matematico, fisico o chimico. Qui il profilo linguistico si trasferisce sul piano giuridico-costituzionale perché il potere legittimamente espresso dal linguaggio delle leggi, se estraneo ad una relazione comunicativa democratica, rischia di divenire progressivamente, solo il potere di chi quelle parole scrive, svincolato dal dovere insito nella delega ricevuta dal popolo sovrano.

Una norma incomprensibile mina alla radice il rapporto democratico che ne sostiene la legittimazione.

Il cittadino destinatario dei precetti normativi possiede aspettative degne di tutela in ordine alla prevedibilità delle conseguenze che trae dalla lettura delle disposizioni normative (Gometz 2005); egli interpreta il testo per mezzo delle regole semantiche e sintattiche della lingua in cui esso è formulato e si orienta legittimamente, seppure in termini vincolati, tra i possibili significati di un enunciato normativo verso quello adeguato al contesto più generale nel quale esso si è formato. In sostanza, fa legittimo affidamento su quel significato che descrive una situazione, un comportamento e le possibili conseguenze positive o negative rispetto alla narrazione (Velluzzi 2008). In ciò si fonda, sostanzialmente, la certezza del diritto, nella più pragmatica delle sue possibili articolazioni.² Il diritto è certo se ognuno dei consociati destinatari della norma è messo in grado di sapere che cosa dal diritto è autorizzato, o meno, a fare e che cosa è libero di fare; il che accade quando il soggetto, esaminata la struttura ed il contenuto della norma, può fare ragionevole affidamento sulla riferibilità ad esso di un dato obbligo o diritto (Mantovani 2008 :17)

La certezza del diritto (Cotta 1993: 321) va intesa quindi anzitutto come conoscibilità e comprensione del dettato normativo, nel suo aspetto più "pratico" di trasferimento da un piano soggettivo a uno oggettivo, coniugate dall'atteggiamento fiducioso dei consociati nella effettività dell'ordinamento (Gianformaggio 1988).

D'altronde, sotto un profilo più generale, una delle condizioni per l'efficacia della norma svincolata dal dato formalistico è legata alla sua capacità di condizionare positivamente (o di scoraggiare concretamente) l'azione degli associati (Guastini 1986); ciò presuppone evidentemente la sua chiara comprensione, che condiziona a sua volta un sufficiente grado di condivisione e di affidabilità complessiva dell'ordinamento. L'efficacia

² L'idea della conoscenza e conoscibilità della norma, ossia della sua pratica comprensione, quale elemento caratterizzante la certezza del diritto nel suo aspetto più concreto, è già presente nei caratteri tipici dello Stato di diritto illustrati da T. Hobbes, *De cive*, ammoniva «È necessario all'essenza della legge che i cittadini siano a conoscenza di cosa dice la legge stessa. Infatti, chi non ha mai saputo verso chi o verso che cosa sia tenuto, non può obbedire ed è come se non fosse tenuto».

concreta di una norma è infatti ben differente dalla sua effettività che è riferita al meccanismo di produzione e pubblicazione (Corsale 1988: 10); l'efficacia si misura infatti nella capacità di incidere concretamente sulle dinamiche sociali, nel grado di consapevolezza che è capace di suscitare, nella capacità della norma di attendere alla sua "funzione democratica".

Al corto circuito comunicativo prodotto da norme lessicalmente incoerenti e strutturalmente inefficaci si accompagna un deficit di affidamento del cittadino verso le istituzioni con pericolose conseguenze sul piano democratico.

5. In conclusione. Deficit di efficacia comunicativa dell'atto normativo, della certezza del diritto e della partecipazione democratica

Sulla base delle considerazioni in ordine al rilievo della dimensione pragmatica del rapporto tra il diritto (quale insieme di enunciati normativi e di significati incidenti nella determinazione dei comportamenti) e i suoi destinatari (principalmente il cittadino) si può ulteriormente argomentare che se l'attività legislativa è libera nei fini, l'ambito del contesto linguistico possibile offerto al legislatore appare delimitato sulla base delle regole semantiche e sintattiche di funzionamento della lingua in cui l'enunciato è formulato; il legislatore può dunque muoversi, senza tradire la funzione affidatagli, solo all'interno di tale cornice condivisa di significati e costruzioni per cui, seppure intenda innovare profondamente sotto il profilo semantico, deve necessariamente inserire le nuove espressioni ed i nuovi concetti nella trama di relazioni sintattiche sono proprie del linguaggio comune (Scarpelli 1969).

Esiste dunque uno stretto collegamento tra grado di comprensione delle parole del diritto ed effettiva partecipazione democratica. La qualità delle regole grammaticali e sintattiche nella costruzione dell'ordito normativo è "un'entità immateriale essenziale", secondo la definizione del Consiglio di Stato³, per rendere effettivamente un testo di legge un atto comunicativo capace di orientare i comportamenti e rendere effettivi i diritti e le libertà costituzionalmente garantiti (Ruggieri 2006).

Linguaggio giuridico normativo e partecipazione democratica sono intimamente connessi in un rapporto di interdipendenza reciproca (Pino 1998: 517); quando il legame che ne è a fondamento si dissolve o non si rintraccia con immediatezza, viene meno anche uno dei requisiti del patto sociale e politico tra il soggetto delegante alla scrittura delle leggi ed il delegato politico, per la semplice ragione che il primo non riesce a comprendere ciò che egli stesso (cittadino) ha incaricato di scrivere.

La "lealtà comunicativa"⁴ nella relazione tra autorità e cittadini è l'elemento per rendere l'impianto normativo un elemento caratterizzante lo statuto di cittadinanza in senso moderno. Come la lingua è un mezzo per costruire una comunità ed al contempo anche un indice rivelatore dell'esistenza di una identità comune, così ogni cittadino titolare della sovranità popolare deve necessariamente potersi riconoscere nel linguaggio giuridico poiché la comunicazione di cui si alimenta appartiene in modo ineludibile al processo democratico.

³ Cons. St., Ad. Gen., 25 ottobre 2004, n. 2/2004.

⁴ L'espressione è di Pietro Calamandrei.

Riferimenti bibliografici

- Andorno C.M., 2003. *Linguistica testuale. Un'introduzione*, Roma: Carocci.
- Carofiglio G., 2010. *La manomissione delle parole*, Milano: Rizzoli.
- Cavagnoli S., 2013. *Linguaggio giuridico e lingua di genere: una simbiosi possibile*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Chiassoni P., 2007. *Tecnica dell'interpretazione giuridica*, Bologna: Il Mulino.
- Corbolante L., 2016. *Le comunicazioni istituzionali e il rischio dell'inglese farlocco*, in Treccani, www.treccani.it.
- Corsale M., 1988. *Certezza del diritto*, (voce) I, *Profili teorici*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma: Treccani, 2 ss.
- Cotta S., 1993. *La certezza del diritto: una questione da chiarire*, in *Riv. dir. civ.*, 3, 321 ss.
- Dell'Anna M.V., 2017a. *In nome del popolo italiano, Linguaggio giuridico e lingua delle sentenze in Italia*, Firenze: Franco Cesati.
- Dell'Anna M.V., 2017b. *Linguaggio, processo, semplificazione degli atti processuali*, in *Il linguaggio del processo, una riflessione interdisciplinare*, a cura di N. Triggiani in *Quaderni del Dipartimento jonico dell'Università di Bari*, vol. 6, Taranto: Ed Djsge, 39 ss.
- Fiorentino G., 2017. *Semplicità e chiarezza nei testi giuridici*, in *Rivista del Dipartimento di Scienze giuridico-sociali e dell'amministrazione Annali* vol. 7 a cura di V. Petrucci, Campobasso: Artigrafiche, 88-110.
- Gianformaggio L., 1988. *Certezza del diritto*, in *Digesto/ discipline privatistiche*, II, Torino: Utet, 274 ss.
- Gometz G., 2005. *La certezza giuridica come prevedibilità*, Torino: Giappichelli.
- Guastini R., 1986. *La certezza del diritto come principio di diritto positivo?* in *Le Regioni*, 5, 1090 ss.
- Lubello S., 2021. *Parole straniere. Il diritto d'altri*, in Treccani, www.treccani.it.
- Mantovani D., 2008. *Lingua e diritto. Prospettive di ricerca tra sociolinguistica e pragmatica*, in G. Garzone, F. Santulli, *"Il linguaggio giuridico. Prospettive interdisciplinari"*. Milano: Giuffrè, 17 ss.
- Mortara Garavelli B., 2001. *Le parole e la giustizia. Divagazioni grammaticali e retoriche sui testi giuridici*, Torino: Einaudi.
- Pino G., 1998. *La certezza del diritto e lo Stato costituzionale*, in *Diritto Pubblico*, 2, pp. 517-544.
- Ruggieri A., 2006. *La certezza del diritto al crocevia tra dinamiche della normazione ed esperienze di giustizia costituzionale*, in Aa.Vv., *Giornate di studio in onore di Alessandro Pizzorusso*, Pisa: Plus.
- Sabatini, F., 2011. *Analisi del linguaggio giuridico. Il testo normativo in una tipologia generale di testi*, in *L'italiano nel mondo moderno. Saggi scelti dal 1968 al 2009*, II, a cura di V. Coletti et al., Napoli: Liguori.
- Scarpelli U., 1969. *Semantica, morale, diritto*, Giappichelli, Torino.

Paolo Ciocia, *Contaminazioni e degrado del linguaggio giuridico: riflessi su principio di affidamento, certezza del diritto e partecipazione democratica*

———, 1994. *Scienza del diritto ed analisi del linguaggio*, in U. Scarpelli, P. De Lucia (a cura di), *Il linguaggio del diritto*, Milano: Led.

Velluzzi V., 2008. *Interpretazione degli enunciati normativi, linguaggio giuridico, certezza del diritto*, in *Criminalia. Annuario di scienze penalistiche*, Pisa: ETS, 493 ss.

Zoppetti A., 2017. *Diciamolo in italiano. Gli abusi dell'inglese nel lessico dell'Italia e incolla*, Milano: Hoepli.

Zucchelli C., 2012. *Riflessioni sulla qualità del linguaggio normativo*, in R. Zaccaria, *La buona scrittura delle leggi*. Roma: Camera dei Deputati, 79 ss.

Literature as law. Un accostamento istituzionalistico-letterario dal “mezzo”

Alessandro Campo*

Abstract

[*Literature as law. A literary-institutionalist approach from the “middle”*]. The link between law and literature can be addressed from different perspectives. In this paper, I analyze the link from a specific point of view, attempting to argue how the two forms of knowledge behave similarly with respect to their foundation. Law and literature, albeit differently from each other, proceed as if they were true or grounded. This “as if” is crucial. The paper reflects on the fact that it constitutes the non-avoidable outcome of an interrogation on the foundation carried out by the “middle” and analyses what consequences this “middle” produces in a philosophical-literary-legal-anthropological sense and leads in the direction of a “literary” institution of law.

Key words: Middle – Deleuze – Fictionalism – Anthropology – Literature

1. Introduzione. La questione del fondamento

Il legame tra diritto e letteratura può essere affrontato da diverse angolazioni, come è ricavabile dall'ampia bibliografia ormai esistente sul tema *law and literature*. In questo contributo vorrei analizzare il legame da un punto di vista specifico, provando ad argomentare come i due saperi si atteggiino in modo simile rispetto al proprio fondamento. Diritto e letteratura, seppure in modo diverso l'uno dall'altra, procedono *come se* fossero veri o fondati. Questo “*come se*” è, nel ragionamento che segue, centrale. Si rifletterà sul fatto che esso costituisce l'esito non evadibile di un'interrogazione sul fondamento svolta dal “mezzo” e si analizzeranno quali conseguenze questo “mezzo” genera sul piano di una possibile antropologia filosofico-letterario-giuridica, nella direzione di un'istituzione “letteraria” del diritto.

2. Il “mezzo”

L'interrogazione sui due saperi in causa avviene sempre dal di dentro. Per usare un'espressione deleuziana, essa muove dal “mezzo”. La domanda sull'origine o sul

*Alessandro Campo, Assegnista di Ricerca presso L'Università degli Studi di Napoli Federico II. alessandro.campo@unina.it.

fondamento è sparsa nei testi, disseminata. Come è stato sostenuto, la letteratura è sempre domanda su che cosa sia la letteratura (Blanchot, 1983: 9). Lo stesso, secondo l'ipotesi che qui delinea, vale per il diritto. Questo domandare, questa pervasività della dimensione trascendentale non implicano un porsi dal di fuori rispetto all'oggetto della questione. Se la domanda sul fondamento è interna, il trascendentale va dunque interrogato internamente.

Per affrontare questo punto, propongo una lettura di Deleuze circa il “mezzo”, concetto che implica l'idea della differenza come ripetizione, dunque come (non) origine, quella che è una delle più importanti tesi deleuziane. Per Deleuze “Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa delle domande e delle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l'avvenire”; e ancora “Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta” (Deleuze-Parnet 2011: 31, 33). Se il mezzo emerge dunque come problema evaso dalle interviste, diverso è quanto accade nei *pourparlers*, come quello che Deleuze sviluppa con Claire Parnet, in cui, come nei sogni, ci si trova a chiacchierare senza conoscere il punto di partenza. Kant sostiene che la via di mezzo sintetizzi i vizi degli estremi, ma Deleuze aborrisce l'idea di una medietà aurea, piuttosto optando per la velocità assoluta. Questo estremismo di centro è una idea di “mezzo” come luogo geografico. Si è già sempre nel diritto, come si è sempre già nel mito, inteso in questo scritto come forma di conoscenza, come macchina mitologica in cui ci si trova gettati. C'è dunque subito da rilevare una questione epistemologica gigantesca: rispetto all'oggetto di analisi, ogni studioso del mito, e così ogni studioso del “mezzo”, si muove egli stesso in un mito e non a caso spesso è abbagliato dal proprio oggetto di studio, quanto Furio Jesi avverte senza sosta nella sua opera (ad esempio, Jesi 1968). Si è sempre *in medias res*, come indica l'esordio dei Cantos di Ezra Pound. La digressione, in questa ottica, è al cuore della letteratura, e in particolare del romanzo, come emerge ad esempio nell'archetipico Tristram Shandy (Rastello 2018). Addirittura si potrebbe smettere di parlare di digressione, se ci si muove da una digressione all'altra.

Secondo un'ipotesi un po' provocatoria, la metaletterarietà è il dato letterario originario, nel quadro di un ipertrascendentalismo, ma interno o, forzando ancora Deleuze, nell'ottica di un empirismo trascendentale, però letterario. L'*entrelacement*, la celebre tecnica a incastro di Ariosto, sarebbe in tal senso la normalità, a dispetto dell'unità poetica aristotelica. Con Ariosto si è sempre in centro, proprio grazie all'*entrelacement*, e alla metamorfosi (Donà 2020). Certo, nel quadro della storia della letteratura si dirà che l'elemento metaletterario emerge in alcune fasi e non in altre, caratterizzando soprattutto il modernismo letterario, ma ora non si propone una storia della letteratura, quanto un'idea di letteratura con cui pensare filosoficamente e con cui pensare filosoficamente il diritto. La metaletteratura, così ragionando, è dunque sì, come autonomia del letterario, un tratto modernista della letteratura, ma qui si sostiene l'idea di una letteratura metaletteraria in quanto tale. Il ripiegamento della letteratura che riflette su di sé è considerabile in un certo senso il discorso inevitabile sul fondamento letterario. Riprendendo Blanchot (1983), la letteratura è sempre la domanda su che cosa sia la letteratura, ciò che rende possibile allo stesso tempo l'idea che letto un libro si siano letti tutti i libri (l'ipotesi di Bolaño), e quella secondo cui c'è da disperarsi perché tutti i libri sono ormai stati letti (il lamento di Mallarmé). Questa circolarità letteraria è espressa dalla *Recherche* attraverso l'idea della vita che letterariamente intesa riflette su sé stessa.

Allo stesso tempo, con Deleuze, la ricerca proustiana è però da considerarsi l'analisi di ripetuti incontri con segni che vengono decifrati: segni amorosi, sociali e altri (Deleuze 1967). A partire dalla centralità di questi segni, Deleuze sostiene che la letteratura offra alla filosofia una possibile immagine del pensiero. L'immagine del pensiero alternativa a quella dogmatica del discorso filosofico è anzi, secondo questa prospettiva, necessariamente veicolata dalla letteratura, che è proprio l'operazione che si prova a svolgere in queste pagine. Se Deleuze vorrebbe in alcuni passaggi non solo cambiare al pensiero la sua immagine, ma eliminarla del tutto, non esiste invece, secondo la mia ottica, la possibilità di raggiungere l'agognato (da Deleuze) pensiero senza immagine. L'*antilogos* di cui si parla nel libro su Proust e i segni conduce a una iconoclastia filosofica infine retorica. L'immagine alternativa, secondo l'interpretazione proposta, viene disegnata *sub necessitate*, così come viene sempre disegnato il piano di immanenza, secondo un'altra nota grammatica deleuziana.

Venendo al punto, l'ipotesi qui avanzata, in direzione di una immagine del pensiero letterario-giuridico, è che la letteratura sia a un tempo *apprentissage* di segni, secondo la semiotica deleuziana, e, in forza della circolarità proustiana vista dal "mezzo" (la vita che riflette su di sé), discorso sul fondamento (inteso come tema antropologico e non metafisico). Se Deleuze scrive *La letteratura e la vita* (Deleuze 1996), indicando un punto di contatto tra le due, qui si sostiene l'interesse di una letteratura metaletteraria, autoreferenziale come la vita, ma in una autoreferenzialità complicata, secondo cui nell'*autos* si trova sempre l'alterità (seguendo l'ipotesi Derrida, altro autore permeato da un "desiderio di letteratura"¹).

Detto ciò, bisognerebbe riflettere di canoni letterari da critici o studiosi di estetica (e più avanti si prenderanno in considerazione alcuni grandi critici), ma qui si tenta un'altra operazione, pensando alla letteratura nel quadro di una teoria di *humanities as law*, *literature as law*, una letteratura fonte spuria del diritto. Al tempo del barocco giuridico, delle fonti da intendere come reti ripiegate, quando le metafore edili come quella di Kelsen non reggono più, la letteratura così pensata consente di riflettere sul diritto. Non è solo una questione di ermeneutica, di analisi testuali svolte con le dovute differenze all'interno di ciascuno dei due domini, ma piuttosto l'idea di una declinazione comune, che qui è affrontata tramite l'idea deleuziana del mezzo. Il mezzo vuol dire che è nel centro della letteratura, anche quella, soprattutto angloamericana, oceanica e spalancata sul fuori prediletta da Deleuze o nel centro del diritto, che si svolgono questi discorsi sull'origine, sul fondamento, o, rivolgendosi al futuro, sulla destinazione. Pertanto, come il fuori è sempre interno (Foucault 1998), l'origine o la fine sono sempre appunto nel mezzo. Questa, dunque, mi pare la vocazione trascendentale dei due saperi interrogati insieme, declinabile come metaletterarietà, e come metagiuridicità². D'altronde, sempre riprendendo Deleuze, se la vita è distribuita su una pluralità di piani, così deve essere per la letteratura. La trascendentalità è il piano che sempre si cerca di istituire dal mezzo dei tanti piani. Non si tratta in questo senso di replicare uno schema mimetico, pensando che la letteratura imiti la vita, ma di guardare ad alcune somiglianze. La letteratura che partecipa al piano della vita è da intendere immanentisticamente, così come, deleuzianamente, si intende la vita stessa. L'immanentismo del e dal "mezzo" prevede però un'autoriflessione. In questo senso dunque si dirà che la metaletterarietà — come nel diritto la metagiuridicità — è trascendentalmente originaria. Ciò discende da una

¹ Secondo un'espressione di Regazzoni 2018.

² In un senso ovviamente diverso da quello con cui in altri luoghi teorici si discute di metadiritto.

concezione filosofica secondo cui la vita è metabiologica, in un senso critico nei confronti di molti “nuovi filosofi”, come Coccia e Caffo³ (si vedano, ad esempio, Coccia 2016 e Caffo 2020), in cui l’elogio della pianta e dell’animale indicano un postumanismo che, secondo l’ottica qui seguita, non coglie il *proprium* antropologico. Questo *proprium*, individuato nel tratto autoriflessivo del vitalismo, raccordo tra l’idea di letteratura come vita e di vita come esperienza letteraria, sarà indicato nel seguito come finzionalismo.

3. Finzionalismo

L’interno, il mezzo inevitabile del diritto e della letteratura, è secondo questa prospettiva dominato dal finzionalismo, quanto deriva dal rapporto “letterario” con il fondamento. Una tecnica come la *fictio iuris* rinvia d’altronde all’origine finzionale del dispositivo giuridico. Le *fictiones* romanistiche hanno originato ipotesi teoriche sulla scaturigine finzionalistica del diritto tutto. Secondo queste ipotesi, è dal corpo/*corpus*, reale e metaforico, che promana originariamente il diritto occidentale, tema che qui viene solo accennato (cfr. il classico Kantorowicz 1989 e Heritier 2012a, 2012b), per concentrarsi sul fatto che la letteratura a sua volta è necessariamente fruita in un modo finzionalistico. Si è, nella pratica letteraria, sempre oltre il meccanismo di straniamento, anche in presenza di una letteratura straniante. Si tratta in un certo senso di sospendere la propria incredulità, così che il rovello epistemologico sul fondamento acquisisca un tratto antropologico. Credere nel diritto come credere nella letteratura implica questo movimento: la domanda sul fondamento rinvia alla dimensione finzionalistica del credere (nel fondamento stesso). Questa idea articolata dal “mezzo”, che prevede la centralità della differenza e altrove, nella filosofia deleuziana, è articolata come rizoma (Deleuze-Guattari 2003), può nel diritto come nella letteratura essere assunta per parlare di “rete”, con una grammatica diversa da quella gerarchizzante che soggiace all’idea delle fonti del diritto classicamente intese. Nella rete non c’è un centro e dunque si è sempre in un centro. La pietra di appoggio va pensata dal mezzo, non è data come punto di partenza. Il mezzo dunque è un luogo letterario, nel senso che è antropologicamente letterario. Muovendo al campo del giuridico, si potrebbe teorizzare una sorta di superfetazione del punto di vista interno di Hart (1961) e pensare a un punto di vista internissimo. In tal senso siamo come pesci nell’acqua, il nostro mezzo, o bruchi nella mela⁴: il rapporto letterario, cioè ultra-interno, meta-letterario, scandisce la nostra epistemologia.

4. Il “mezzo” come transito dall’epistemologia all’antropologia

Muovere dal mezzo, si diceva, consente di transitare da un accostamento epistemologico ad uno antropologico. Il mezzo diviene il luogo umano in cui la domanda filosofica sul fondamento tramuta in un’interrogazione umanistica sul senso della propria credenza. Utilizzando il mito di Orfeo, poeta e cantore, dunque figura mitica delle *humanities*, si potrebbe dire, giocando con la metafora, che, se ci si gira ad osservarlo, il fondamento svanisce proprio come Euridice. Se per Deleuze quello dell’origine, del fondamento,

³ Questi due filosofi, peraltro molto acuti, sono presi come esempio di una diffusa filosofia dell’immanenza, la quale sembra essere apparentata a un certo deleuzismo che qui tento di criticare. Per una critica simpatetica dell’immanentismo deleuziano cfr. Beistegui 2007.

⁴ La seconda similitudine è presa in prestito da Andronico 2012.

dell'immagine del pensiero è invero un falso problema, secondo questa ipotesi rileva proprio in quanto problema impossibile e dunque, derridianamente, indica la possibilità dell'impossibile: l'impossibilità è metaforicamente mostrata dallo svanire di Euridice e lo svanire non esaurisce il voltarsi di Orfeo.

Lo svanimento, tornando sul sapere giuridico, è la metafora che illustra la natura finzionalistica concernente la trascendentalità della *Grundnorm*. Pare dunque che l'inserirsi criticamente nel meccanismo formale astratto kelseniano giuridico (Kelsen, 2000) possa risultare un guadagno dell'accostamento di *law and literature* sotto il profilo della questione fondativa. La trascendentalità ha forse al suo intimo una natura letteraria, determinando essa stessa il movimento che dall'epistemologico conduce all'antropologico.

5. Letteratura come eteronimia

La letteratura serve a indicare questo credere e in tal senso la dimensione del nostro trascendentale letterario è, con Pessoa, declinabile come eteronimia (2020). Dunque distinguerei tra letteratura come *story-telling* e come mito, laddove lo *story-telling* (e su un altro piano, ma affine, la semiotica) rappresenterebbe l'elemento formalistico e il mito quello "sostanziale", così che, rispetto alla teoria generale del diritto, si potrebbe dire che la teoria delle fonti è *story-telling* più semiotica e il dato mitico è la giustizia. La letteratura come antropologia è, in questo schema, collocata sul secondo versante. Di antropologico-letterario a garantire il meccanismo eteronimico c'è la pluralità disegnata su uno sfondo generico, quanto secondo l'antropologia marxiana enfatizzata da Preve (1994) è mostrato dalla figura del *Gattungswesen*. Fondamentale è altresì il tempo come questione fenomenologica, così come emerge nella *Recherche*. Il soggetto trascendentalmente letterario è sempre plurale – generico – e, pessoianamente, finge di provare il dolore oppure, rovesciando l'amartiologia pessoista, la felicità che davvero prova. Se il gioco degli infiniti eteronimi è necessario all'uomo per comprendere ed esprimersi, l'individuo antropologicamente "letterario" è costitutivamente trascendentale. In tal senso, accogliendo la complicazione che Heritier (2012a) propone dell'epistemologia popperiana, la letteratura si atteggia come una sorta di mondo 0 della conoscenza. Il tempo mitico è lo sfondo in cui ci si muove, essendo tempo immemoriale, pura concezione del tempo, tempo delle *madeleine* e dei biancospini di *Méséglise*, secondo la concezione merlopontiana sviluppata da Carbone (1999: 104): "Lo sviluppo dovuto al distanziamento – il fungere "di una dimensione che non potrà più essere richiusa" - allontana insomma il passato da come effettivamente fu vissuto, per esplicitarne - collocandola in una temporalità mitica e perciò indistruttibile- l'"essenza carnale", l'"idea sensibile", l'essere *dimensione*, appunto: così il protagonista della *Recherche* finisce per avvertire incarnata nei biancospini della parte di *Méséglise* l'essenza di un passato che appartiene a un tempo mitico, al tempo precedente il tempo, alla vita anteriore", che qui si sostiene essere il tempo degli eteronimi. La memoria come questione fenomenologica è dunque sempre memoria dell'immemoriale. Così essa si rivela una forma di racconto: "L'atto del monumento non è la memoria ma la fabulazione. Non si scrive con i ricordi d'infanzia, ma per blocchi di infanzia che sono dei divenire-bambino del presente" (Deleuze-Guattari 1996: 172), ciò che conduce all'idea di tempo mitico, un tempo che permette il dispiegarsi di un racconto di sé diverso dalla mera autobiografia, che, forse, possiamo chiamare mitobiografia: "Ogni autobiografia, attingendo in profondità, si può riconoscere in una mitobiografia, in un racconto che la precede e la istituisce, quelle radici

in cui l'io è iscritto: l'io stesso può trovare il suo vero sé pensandosi e sentendosi come punteggiatura dell'intero, e in questa consapevolezza non regressiva può declinare nuove variazioni del mito stesso, le proprie variazioni individuali situate socialmente e culturalmente nel proprio tempo storico” (Madera 2019: 268). Questa idea fenomenologicamente letteraria di mitobiografia si fonda, secondo questa ipotesi, sul ruolo mai presente del soggetto a sé (eteronimia) e sull'impossibilità, dal centro o dal mezzo, di indicarne un'origine. Sempre seguendo Carbone, attraverso il meccanismo della memoria proustiana la realtà si trasforma nel proprio trascendentale e merleau-pontianamente l'inizio è sempre un'iniziazione, dunque una ripresa. “Se l'iniziazione può fondare un tempo mitico, è proprio perché essa avviene nel chiasma fra passato e presente e per questo risulta sempre già stata, essendo istituzione di un campo d'esperienza che -miticamente, appunto- è sempre dietro di noi” (Carbone 1999:106-107).

L'esperienza in quanto tale, secondo questa concezione di trascendentalità letteraria, “ha una iniziale narratività che non deriva, come si dice, dalla proiezione della letteratura sulla vita, ma che costituisce una autentica domanda di racconto. Per caratterizzare tali situazioni non esiterò a parlare di una struttura pre-narrativa dell'esperienza” (Ricoeur 2008: 121).

Se la domanda sul chi sia questo uomo (dunque in cosa consista il disegno complessivo dell'antropologia) è centrale, la paradossale iscrizione derridiana della follia al centro del cartesianesimo (Derrida 2002) rappresenta, sul piano del mezzo eteronimico, una traccia di risposta da prendere in conto. La Follia, secondo questo schema, atteggiandosi a condizione naturale dell'essere umano, si rivela follia trascendentale (Donà, 2020), quanto è mostrato in Ariosto dal Castello di Atlante. Secondo l'antropologia ariostesca, anticartesiana, siamo perfetti perché infiniti (sempre Donà, 2020), idea che si sposa con l'eteronimia trascendentale, la quale mostra una sorta di infinita pluralità di un soggetto, che tuttavia non evapora.

Anticipando un tema di cui parlerò più avanti, si potrebbe dire che, nel mezzo, in questa infinità, molto dipende dai momenti, laddove è oscillante la follia chisciottesca: ogni tanto il cavaliere crede nei mulini a vento, ogni tanto si esercita in un gioco consapevolmente finzionalistico. Eteronimia e tempo mitico prospettano una concezione antropologica della letteratura più che un discorso metafisico sul fondamento, stando a quanto invece sembra emergere dall'analisi del citato Donà. Se questi, proprio attraverso i grandi della letteratura (Chisciotte, Orlando, ma anche Prospero e altri eroi shakespeariani) mostra un fondamento in cui ogni differente è allo stesso tempo indifferente, e in cui ogni negazione nega anche sé stessa, restando nel quadro di un pur inquieto formalismo ontologico, qui, dal mezzo, si segue una strada parzialmente diversa. Per ora ci si limita a cogliere alcuni insegnamenti e si comincia a dire che l'antropologia letterariamente intesa, eteronimica e fondata su un tempo *out of joint*, mitico, può indicare qualcosa di come nel diritto si concepisca la giustizia.

6. Il “mezzo” qualifica la filosofia del diritto in senso antistoricistico

A proposito di insegnamenti, assumendo la natura letteraria di quanto chiamiamo giuridico, si può svolgere una critica allo storicismo che rischia di avviluppare altrimenti la filosofia del diritto. La filosofia del diritto si atteggia in questa lettura umanistica quasi come un'antitesi della filosofia della storia. In questo senso si può essere, pur criticamente, deleuziani: il divenire è opposto alla storia, ma, oltre Deleuze, non è contro il fondamento.

Piuttosto l'idea letteraria di divenire (sempre) implica l'immaginare un fondamento *che svanisce*. Il mezzo, antropologizzante, è il luogo in cui si immagina un fondamento che non sia storicisticamente o anche sociologicamente inteso. Il muovere dal mezzo, luogo deleuziano dell'immanenza, conduce secondo questa lettura alla trascendenza (finzionale).

7. “Mezzo” ed evento

Il mezzo non è un luogo in cui trovare dentro di sé la conoscenza: “La risposta è dentro di te ed è sbagliata”, come recitava un personaggio di Guzzanti, implicitamente critico dell'accostamento gnostico. Esso è piuttosto il luogo geografico dal quale guardare indietro e soprattutto avanti, luogo in cui osservare gli altri, che ci fanno segno. In un'ottica evenemenziale, anch'essa non certo estranea al deleuzismo, serve sempre Euridice, o chi per lei. Parafrasando 2 Timoteo 4, 6-7, si tratterebbe di inventare un motto, come vuole la tradizione estetico-giuridica: “Sono andato a prendere Euridice, è andata male, non ho perso la poesia” (o forse, l'umanità, la fede).

Venendo alla relazione tra concezione dell'evento e pensiero deleuziano, proporrei l'espressione “costruttivismo evenemenziale”. Deleuze d'altronde scrive che “quando la filosofia crea dei concetti, delle entità, il suo scopo è sempre cogliere un evento dalle cose e dagli esseri” (1996: 32). Qui, nel mezzo, guardando a questa ontologia contraddittoria, non si riesce a scegliere: viene prima il concetto o l'evento? Forse la domanda sfuma se diviene-letteratura: la letterarizzazione consente un accostamento antropologico. Anziché una teoria dell'evento, si avrà una tematizzazione umanistica del pensiero evenemenziale, e dunque, di nuovo, un transito dall'epistemologia all'antropologia.

8. Vitalismo finzionalista e antropologia

Per questo accostamento antropologico, che suggerisce la letterarietà come spiegazione della trascendentalità, e ancora la critica allo storicismo e l'emergere di una ragione evenemenziale, *Proust e i segni* del solito Deleuze è un testo fondamentale: la Ricerca, come mostrato da questo libro, è una questione di apprendimento semiotico, ma i segni/eventi sono raccontati attraverso la pratica letteraria, il che mi sembra indicare una primazia del letterario.

L'uomo, in questo senso trascendentale, antistoricista e aperto all'evento, crede — plesso epistemologico-antropologico — anche se si sospende la sospensione dell'incredulità. Senza certo sviluppare un elogio dell'autoinganno, si tratta piuttosto di coniugare il Chisciotte con l'Orfeo felice della preghiera apocrifa appena indicata e di non scordarsi del bello anche quando sopraggiunge la tragedia.

Secondo questo accostamento, il male esiste. Il finzionalismo non implica l'idea buddhista che anche esso sia solo apparenza, ma nemmeno quella gnostica della fuga. Il mezzo è il luogo “letterario” nel quale si prende consapevolezza parziale di questo “male” e si “comincia” a raccontare il mito. Il mito non è il mito della storia: quel mito o quella fenomenologia di un certo spirito. Il mito è piuttosto quel credere di credere (Vattimo 1996) finzionalistico, dal mezzo (si dirà: metodo del mito e mitico) entro il quale il fondamento, dunque la risposta al male, e nel diritto all'ingiustizia, e nella letteratura all'incredulità, prendono forma. La formalizzazione può essere la seguente: vitalismo-male-finzionalismo, schema del diritto e della letteratura.

Si tratta, ancora circa Deleuze, di criticarne il vitalismo come posizione ontologica in quanto figlio del concettismo come posizione di metodo (punto questo che verrà approfondito oltre). Il vitalismo non concettista è, secondo la mia ipotesi, quello della letteratura. Il realismo non concettista, non ideologico, nel diritto altresì è innervato dal meccanismo letterario, in cui non si caccia fuori il tema del fondamento, ma lo si recupera dal di dentro, dal mezzo. L'origine non si dà, ma è evocata, quanto avviene per il concettismo del realismo giuridico o per il concettismo trascendentale kelseniano. Lì, in quell'origine che kantianamente il solo evocare era sedizioso, il problema rimane aperto e in effetti Diritto e Letteratura, dal mezzo, si rivelano interrogazioni non ultimative. Tra le due vi sono differenze che non verranno enucleate. Certo l'ermeneutica giuridica si arresta poiché esistono le sentenze definitive, quanto non avviene in letteratura, ma vorrei precisare che se si pensa al diritto non solo in relazione al suo tratto patologico, ossia alla vicenda processuale, ma se ne ragiona in termini fisiologici, anche in questo campo è difficile immaginare una fine dell'interrogazione. Il giusnaturalismo occidentale è d'altronde istituito attraverso *L'Antigone* come tragedia, e come mito. Il diritto si sottrae sempre ad essere interamente essere positività, quand'anche costituzionalizzata, o al suo risolversi in una storicità *à la Hegel*. Esso è sempre qualche cosa che si struttura, ovviamente, in forme storiche date. Qui sostengo che il suo tratto specifico abbia qualcosa in comune con la letteratura, in un rapporto stretto con l'antropologia. La letteratura offre, lo ribadisco, un eccezionale punto di vista antropologico. La favola, in un certo senso, è la messa in scena del metodo del credere⁵. Vorrei qui sostenere che questo accostamento conduce ad una critica del vitalismo quale preteso spirito del deleuzismo. Se il finzionalismo del “mezzo” è un'alternativa all'epistemologismo trascendentale e allo storicismo, in quanto logica letteraria dell'evento esso è anche un'alternativa al vitalismo, e, nel diritto, al realismo giuridico. La via è quella antropologica. Non si tratta di un'antropologia dell'esonero *à la Gehlen* (2010) ma nemmeno, con Sloterdijk, di un'antropologia del lusso (2004). Si tratta, piuttosto, di un'antropologia della finzione esageratissima, sia per il diritto sia per la letteratura. Lo strabordamento è la cifra di entrambi. Eppure, c'è un di più, ossia la complessità di questo mezzo, terra del divenire e dell'abbondanza, ma anche luogo in cui ci si interroga. Le cose non vanno sempre bene. L'elemento finzionalistico dello schermo oscilla tra il fare da specchio deformante, caleidoscopio meraviglioso, rifrazione iperprospettivizzante e lo svolgere una funzione rassicuratrice, bordo sottile tra la fantasia e il *katekon*. Questo meccanismo giuridico è mostrato dalla letteratura (nell'oscillazione di Don Chisciotte), che dunque è una vicenda in primissima battuta antropologica.

9. Letteratura come sapere antropologico utile al diritto

Guardando più da vicino il sapere letterario al suo massimo, si vede subito come lo shakespeariano Falstaff sia vitalista e tragico al contempo, dovendo in ogni caso recitare un ruolo per vivere. Harold Bloom, nel sostenere che il vitalismo falstaffiano diventi ideologico quando non regge più (2019) avvicinandosi alla morte, ha una grande intuizione filosofica, cogliendo a livello di analisi teorica un problema del vitalismo. Se mi pare che il vitalismo più interessante sia quello letterario è proprio perché esso fa emergere ed espone questo problema filosofico, non tracimando nell'ideologia vitalista. Falstaff,

⁵ Sul rapporto tra favola ed educazione giuridica, cfr. Manderson 2003.

pur essendo vitalista davvero, pessoianamente recita il ruolo del vitalista. Anche il Chisciotte interpreta un ruolo, porta in scena un personaggio.

Vorrei a questo proposito provare ad approfondire un già evocato tema antropologico-filosofico: penso che l'uomo del mito sappia di fingere eppure necessariamente finga. La sospensione della sospensione della incredulità (Coleridge raddoppiato) genera struggimento e, per quanto riguarda il polo filosofico-giuridico, alimenta un possibile senso di giustizia. Questo fingere sapendo di fingere è il segreto non sporco della letteratura⁶, mostrato da Don Chisciotte, specie nel suo secondo libro in cui il cavaliere incontra persone che hanno letto il tomo contenente la prima parte delle sue avventure e che è quasi una teoria generale della *fiction iuris*. Questo fingere è una teoria letteraria dell'umano (certo, un po' calcando la mano) e del diritto, perché la letteratura è sì sperimentazione deleuziana ma anche, lo si diceva, riflessione su quella. Essa è inoltre sfida al concetto su un tentato piano non concettuale, pur rivelandosi una sfida che in parte fallisce. Tuttavia, nemmeno voglio fare un feticismo della letteratura: la letteratura necessita della filosofia, questa potenza del concetto deleuziana. Il punto è che allo stesso tempo consente l'emersione del non concettuale.

Venendo più precisamente a Chisciotte, bisogna dire che le interpretazioni si sono moltiplicate. Tralasciando grandi come Ortega y Gasset e Francisco Rico, cito due importanti tesi contrapposte: per Auerbach nel Chisciotte c'è gaiezza assoluta, mentre secondo Unamuno la battaglia del cavaliere è contro la morte. Si potrebbe fare un discorso sul vitalismo tragico che accordi un poco le due idee.

Ciò che mi preme sottolineare è però la tesi secondo cui "l'eroe impazzisce per spiare la nostra banalità, la nostra ingenerosa mancanza di immaginazione" (Deleuze 1996: 185) e ancora di più quella secondo cui "Don Chisciotte vive per fede pur sapendo, come mostrano i suoi momenti di lucidità, di credere in una finzione e, pur sapendo, almeno a sprazzi, che si tratta solo di una finzione. Dulcinea è una finzione suprema, e Don Chisciotte, un lettore appassionato, è un poeta d'azione che ha creato un mito grandioso" (Deleuze 1996: 190). Questa consapevolezza di credere in una finzione, che esplode nel secondo volume, è particolarmente significativa per il discorso filosofico-giuridico. Si potrebbe in un certo senso contrapporre antropologicamente questo chisciotismo al bovarismo. La fede nella letteratura sospende la sospensione di incredulità e non c'è un problema di straniamento, in questa sorta di girardiana verità romanzesca (Girard 2002). Nemmeno si tratta di credere di credere, ma di credere sapendo di non credere. Eppure, vista la complessità del fondamento evanescente ma insistente, nemmeno qui finisce il discorso, visto che invece capita eccome che si creda davvero (i momenti di vera follia di Chisciotte, interessanti per un'idea di ragione oltre quella cartesiana, o forse proprio cartesiana, secondo l'ipotesi di Derrida): il punto è che questo non si può stabilire in anticipo, come d'altronde emerge nel paradossale concettualismo evenemenziale di Deleuze, in cui non è decidibile se venga prima la creazione o l'evento, contraddizione che viene qui salvata seguendo l'ipotesi di una forma letteraria di vita.

10. "Il mezzo" e il concetto

Va accennata dunque la critica al concettismo di Deleuze.

⁶ Uso qui quest'espressione in relazione al "piccolo sporco segreto" che secondo Deleuze, il quale riprende Fitzgerald, è ciò attorno cui ruota molta letteratura. Cfr. Deleuze-Parnet 2011: 48.

Quest’ultimo usa sì tanto la letteratura, ma forse dovrebbe essere più letterario, per evitare un dominio altrimenti eccessivo del concetto. Credo si possa estendere questa critica al diritto, ciò che mi appare legato alla critica del concettismo trascendentale, storico e dell’evento. Si avrà così una antropologia criticamente deleuziana *law and humanities*, superando il concettismo come metodo e le sue vicende epistemologiche, di filosofia della storia ed evenemenziali. Dal “mezzo”, il giurista deleuziano si trova a fingere — mettere in forma — il vitalismo e può usare questa forma anche per correggerne i vizi, ciò che significa una critica al realismo attraverso l’introduzione del problema del male. Vedendo l’Euridice che svanisce (evento non concettualista, personalistico e letterario), ci si prepara dal mezzo alla destinazione più che rivangare l’origine, che rimane trascendentalmente cantata, in un divenire non storico.

Vorrei però qui sostenere che l’immagine di pensiero alternativa deleuziana può forse essere usata proprio per mostrare alcuni problemi in Deleuze. La letteratura, soprattutto, può in un certo senso frenare la deriva che mi pare esistere talora in Deleuze e nei deleuziani, consistente nel diventare filosoficamente, lo dico in modo un po’ ironico, più macchinosi che macchinici. Credo che questa deriva forse dipenda dal fatto che Deleuze individui una stringente centralità filosofica del concetto e proporrei dunque un divenire-letteratura di Deleuze per assottigliare questa centralità. Se pure in Deleuze il concetto è legato all’affetto, esso comunque rimane, in un certo senso, di nuovo un po’ ironico, troppo concettoso e se esiste, sempre accordando fiducia a Jesi, una mitopoiesi ironica, dovrebbe esistere pure un filosofopoiesi ironica: si pensi a Rorty (1989, ma non accogliendo in toto il narrativismo rortyano: dal nostro punto di partenza, si fa più attenzione a una idea di verità come evento, concezione che in Deleuze, lo si diceva, si affianca e battaglia con una tendenza costruttivista). Si tratterebbe, forse oltre Deleuze, di costruire personaggi letterario-mitologici e non solo concettuali. Superando il concettismo, il metodo del mito del deleuziano De Castro (2017, se ne dirà) dovrebbe farsi metodo mitico, ciò che conduce ad un modello antropologizzante.

11. Metodo mitico come forma dell’umano del “mezzo”

La nostra antropologia deleuziana va definita, precisata. Importante è secondo questa proposta il ruolo del mito. Questo mito, come si accennava, non deve essere storicamente assegnato. Esso risulta piuttosto un mito in cui si muove, con Jesi, tra materiali mitologici, entro macchine mitologiche. Secondo l’ipotesi seguita, in cui fingiamo di provare sia il dolore sia la felicità che davvero proviamo⁷ (in accordo con la versione di Pessoa e quella apocrita), si ha sempre bisogno del mito: il diritto vivente, come il vitalismo nella letteratura, ha bisogno di raccontare il proprio.

Il mito, sì, ma quale? C’è una pluralità di miti o un solo mito? Dove e come attestarne l’esistenza, la vigenza?

Il mito in rapporto al diritto non è solo una storia con alcuni snodi, dall’emersione greca agli spunti romanistici, la fondativa tecnica della *fiction* e poi il medioevo con la metafora del *corpus* e ancora il testo come istituzione (Heritier 2001), i miti della modernità giuridica (Grossi 2007) sino al nostro neo-barocco contemporaneo (Sherwin 2011; Siniscalchi 2017). C’è qui nel mito sottolineato un elemento antropologico. Il tratto

⁷ Mi riferisco al famoso verso di Pessoa che dice: “Il poeta è un fingitore. Egli finge così completamente da provare il dolore che davvero prova” (cfr. Pessoa 1979: 165).

mitologico, che emerge nella lettura orfica accennata, è il cuore del credere come finzionalismo che accomuna diritto e letteratura. Ritengo che quel credere vada indagato antropologicamente. Il mezzo, infatti, implica come tratto istituzionale “l’essere dentro” di chi parla. La letteratura come problema della forma del vitalismo indica anche questo. Falstaff, si diceva, è felice ma deve mostrare, fingere, esagerare la propria felicità (e il dolore sarà sempre in agguato). Pessoa (2020) stesso finge di essere felice (o triste).

Dunque, come posizione antropologica si dirà: il fingere è la messa in forma della felicità, ma anche la reazione all’infelicità. Così si ha uno schema non amartiologico: il poeta fingitore è suggerito come modello dell’umano e, più modestamente, del giurista. Nel diritto il fingere è dispiegarsi della fantasia, ma anche modalità di immaginare una giustizia da opporre al problema del male.

Questo tratto comune di letteratura e diritto implica il movimento da metodo del mito a metodo mitico. Il metodo del mito, decastriano, è qualcosa di opposto al mito del metodo cartesiano, ricavato dal sapere amerindiano e dunque risulta forma espressiva dell’anti-concettismo di cui si diceva⁸ (Blumenberg 2009 in questo senso forse parlerebbe di aconcettualità). Questo anticoncettismo, inteso come metodo, opponendosi alla storia come concettualità, alla trascendentalità come concettualità, all’evento come tentativo di teoria generale dell’evento, schiude la porta al semplice e umano incontro.

Il metodo mitico, nella teoria letteraria, è teorizzato, ed esercitato, da Thomas Eliot (1923). Il movimento dal mito al mitico è qui invece rilevante come tratto metodologico del mezzo, in senso ulteriore rispetto a quello eliotiano.

Da un lato questo passaggio consente l’utilizzo del registro comico e di quello tragico insieme, una sorta di serio-comico bachtiniano. Eliot si muove, con i suoi materiali mitologici, al fine di elaborare una strategia per dare senso al caos, che è d’altronde il problema del diritto di fronte alla realtà. Se, nei *Quattro Quartetti*, riflettendo di origini e quasi deleuzianamente, indica come dobbiamo sempre riprendere il lavoro per dare senso alle cose di prima vedendole come fosse la prima volta, ne *La terra desolata*⁹ propone “ravvicinamenti di cose disparatissime, tra le quali non è sempre agevole stabilire associazioni e analogie” (Praz 2003: 36). Il suo modernismo pare, in fondo, analizzato nel nostro mezzo, un antichismo travestito: certo le tecniche e le sensibilità sono cambiate, ma il metodo mitico come cifra di una metaletterarietà originaria non può essere secondo questa analisi un *novum* radicale. Non si discute infatti qui di critica letteraria di per sé, ma in un senso finalizzato ad una filosofia della letteratura in rapporto al diritto.

Come si anticipava, l’utilizzo del comico — che caratterizza personaggi richiamati, Falstaff e Don Chisciotte — è necessario dal “mezzo”, dove non c’è un’immediatezza rivelata dell’origine, in quanto tale seria, non c’è una profezia immediatamente fruibile (anche se complessa è la figura del profeta in rapporto alla postmodernità e in un certo senso il comico è un profeta senza profezia) e ogni simbolo cade sull’altro, con accostamenti eccentrici. Così è se si radicalizza la “originarietà” (e forse l’archioriginarietà o la trascendentalità originaria) del metaletterario.

Il metodo mitico, intriso di ironia e giustapposizioni anti-narrative (ma disngiuntivamente rimanendo nella narratività), indica soprattutto la valenza poetica del

⁸ Nel testo *Metafisiche cannibali* (De Castro 2017), l’antropologo brasiliano tematizza il ruolo che il mito esercita nell’epistemologia amerindia.

⁹ Per evitare di appesantirla, non indicherò in bibliografia i testi di Eliot, come quelli degli altri “grandi” citati (Cervantes, Shakespeare, Pessoa) e, più in generale, non indicherò le opere letterarie o cinematografiche, a meno che da queste siano tratte delle citazioni.

collocarsi nel mezzo e di più la valenza antropologica di un’immagine del pensiero veicolata da questa idea di letteratura.

12. Metodo mitico come discorso del centro del canone

Se il metodo mitico ha qui una volenza ultraletteraria, occorre all’inventario che si stila anche chi lo avversato, ossia Harold Bloom, e soprattutto per la sua idea di canone (1996). Essa muove da una lettura vichiana, la quale presuppone un susseguirsi delle età ed è quanto il critico americano teorizza come accostamento alla letteratura: qui viene utilizzato, in un ulteriore piano, per collocare il mezzo da cui si muove.

Bloom, il quale sostiene di essere ormai l’unico a difendere l’autonomia dell’estetico, idea che il critico stesso pare però non riuscire a sostenere fino in fondo, si contrappone, seguendo l’analisi di Cortellessa (Ivi: 9¹⁰), a Eliot ne *L’angoscia dell’influenza*, sostenendo che i poeti forti si travisino l’un l’altro liberando la propria immaginazione, attraverso il passato modificato dal presente: questa è la temporalità immaginata dal critico. Come Bloom (1997) opina però nella *Mappa della dislettura*, la formazione del canone non è arbitraria. I poeti sopravvivono infatti grazie a quella che definisce una “forza inerente” e divengono parte della tradizione. Contro l’idea eliotiana della trasmissione come vettore della tradizione, l’idea bloomiana è quella della dislettura dunque della misinterpretazione.

Scrivendo Bertinetti rispetto ai rapporti di Bloom con Eliot che “Nel suo primo fondamentale saggio, *L’angoscia dell’influenza* (1983), la presa di distanza non era ancor così netta, tant’è vero che vi leggiamo che non è così azzardato ritenere che se il presente (letterario) trova la sua guida nel passato, a sua volta il passato è modificato dal presente. Ma nei saggi successivi la rottura liberatoria si realizzò pienamente, contrapponendo al classicismo eliotiano l’idea anticlassicista di una tradizione fondata sulla discontinuità anziché sulla continuità. Il concetto di discontinuità implica il fatto che il grande scrittore trova la sua strada in contrasto con l’opera dei grandi autori che l’hanno preceduto.”¹¹ Va qui sottolineato che anticlassicismo e discontinuità non eliminano il fatto che il canone si dia comunque, anche se è un canone aperto, come in Eco si dà comunque all’opera, anche se aperta.

Il canone è importante per l’idea di mezzo. Si può immaginare in questo senso il centro come centro del canone, che però viene sempre rivisitato, secondo l’idea borgesiana per cui il dopo rilegge il prima, in un’ulteriore dinamica temporale oltre il tempo mitico. Se il centro è luogo dell’interrogazione epistemologica, luogo antropologico della non originarietà del soggetto (eteronimia), tempo mitico della non origine, luogo trascendentale del metodo mitico, esso è anche centro canonico di un canone in costante ridefinizione.

Oltre a edificare l’idea di canone (e altre, evidentemente), la teoria di Bloom, come si anticipava, è in prima battuta tesa a difendere l’autonomia dell’estetico, divenendo avversaria di quella che il critico definisce “scuola del risentimento”. Bloom, autonominatosi “ultimo arroccato sul fronte del sublime”, immagina però per la letteratura un ruolo che trabocca dal confine estetico, ad esempio scrivendo che “quando si legge, si affronta se stessi e altri e in ciascun confronto si va in cerca di potere. *Potentia*,

¹⁰ Cortellessa riporta nell’*Introduzione* una frase di Bloom secondo cui l’influenza di Emerson si esercita allo stesso modo su altri autori come Whitman e Hart Crane e sulla geopolitica americana.

¹¹ Tratto dall’*Indice dei libri del mese* del 15 febbraio 2020.

il *pathos* di una vita più intensa, o per esprimersi in modo riduttivo, il linguaggio del possesso”¹². Questa idea emerge nelle tesi sul ruolo della lettura come piacere forte: il valore estetico, d'altronde, già per Nietzsche, consiste nel rinunciare a piaceri più facili per più difficili (Bloom 1996: 75).

Secondo l'interessante suggestione di Gertrude Stein glossata da Bloom, noi leggiamo per noi stessi e per sconosciuti (Bloom 1996: 72). Il punto centrale di questa antro-psicologia foraggiata dal nostro è messa in scena attraverso Shakespeare, il quale insegna a origliare sé stessi.

Dunque, riassumendo, c'è in Bloom un'idea di canone aperto dominato da agonismo, effrazione, da poeti i quali, più che in rapporto alla realtà sociale, agiscono e pensano in relazione a una sempre rivista tradizione, ma emerge anche un purismo estetico. Se ci si chiede cosa soggiaccia filosoficamente a questa costruzione, si trova lo gnosticismo di una così definita “religione americana”¹³, in cui ogni poeta è uno gnostico in lotta con la tradizione e con la parte di sé legata alla tradizione. Contro il marxismo, per Bloom si lotta contro di sé prima e più che contro o per una classe sociale.

Pur criticandone l'ispirazione gnostica (in accordo con una teoria dell'evento o almeno un'etica degli incontri), si vuole qui sottolineare positivamente, e in accordo con Lagioia, il valore fondamentale antropologico di questa concezione bloomiana: “chi ama davvero la letteratura (...) lo fa per un desiderio di altrove che non ha nulla di evasivo. Al contrario è una brama che ci spinge verso una più piena umanità, un viaggio che ci può far trovare faccia a faccia con l'assoluto, e ancor meglio, (...) ci porta addirittura a confonderci con esso, per quanto l'assoluto e il sublime possano toccare gli umani”¹⁴.

Estetica-etica è dunque il raccordo che tramite Harold Bloom (e anche contro la sua autoanalisi) va rimarcato: l'origliare sé stessi mentre si parla, ossia la lezione amletica di Shakespeare, raddoppiata con la coppia Chisciotte-Panza, indica che proprio tramite l'estetico si sfugge al purismo letterario.

Qui sembra che questa filosofia della letteratura (una sorta di *tournant littéraire* in fenomenologia), questo origliarsi, questo drammatico fare i conti con la propria solitudine indichino ancora una modalità “letteraria” di conoscere, quella che si indagava come trascendentale, come metaletteratura, come antropologia, come metodo mitico.

Sembra di più, in un senso paradossalmente antibloomiano, e certamente antikelseniano, che possa restituire al diritto formalisticamente inteso il dominio dell'interrogazione di giustizia.

13. Conseguenze filosofico-giuridiche. Pensare affettivamente il diritto dal “mezzo” in un senso istituzionalistico ma letterario

La nostra antropologia filosofico-giuridica dal mezzo, finzionalistica (credere nel diritto), non storicista, evenemenziale, letteraria, mitologica e (come si accennerà) affettiva può farsi modo per pensare al diritto.

L'anticoncettismo mitico, dal “mezzo”, è un tentativo di riannodare, a livello di teoria, il rapporto tra diritto e giustizia. Tramite questo accostamento occorre ripensare

¹² Cfr. Bloom 1996 nell'Introduzione di Cortellessa, p. 11, contenuta ne *I versi infranti* di Bloom.

¹³ Questo è il titolo di un altro testo bloomiano.

¹⁴ L'articolo da cui sono tratte queste parole è comparso su *Repubblica* il 16 ottobre 2019 in occasione della morte del grande critico americano.

alle cose vecchie come se fossero nuovissime, à la *Thomas Eliot*. Il giurista melancolico garantisce il movimento, perché, installato nel tempo mitico, ha i biancospini di *Méséglise* sempre a portata di mano.

Questo giurista deve prendere posizione. C'è sempre una comparente/scomparente Euridice che fa segno, araldo della Giustizia. L'essere all'altezza di questo incontro diviene una predisposizione di finzioni, entro le quali sempre ci si domanda perché si stia dando seguito a quel certo segno. Collocati in questo agone, non c'è una teoria su cui sorreggersi o una Storia che indichi la via.

Nel mezzo, c'è spazio ampio per il paradosso: la scomparsa della stessa arte e della stessa letteratura, che tenderebbero essenzialmente alla non-arte e alla non-letteratura¹⁵, può a un tempo essere rifiutata e articolata come rapporto fra diritto e giustizia. L'opera d'arte – e il canone – con buona pace degli avanguardisti resistono, ma in effetti il buon diritto è quello che tende a scomparire nella giustizia. L'insistenza dell'opera (o del canone) serve dunque alla propria scomparsa finzionalistica, così come il diritto deve esserci per scomparire *finzionalmente* nella giustizia.

Ci si muove dal sublime, dal puro estetico e, come mostrato da Bloom, ciò conduce a un punto etico/politico e non ideologico, il luogo dell'interrogazione di giustizia. In tal senso l'arte garantisce un approdo *lato sensu* giuridico contro il formalismo estetico e la politicizzazione. Il questo mezzo, il diritto si situa tra la Scilla di Kelsen e la Cariddi del riduzionismo politico.

La letteratura, da Bloom a Fortini, consente un transito dal sublime alla verifica dei poteri, dal bello all'istituzionalismo letterario¹⁶.

Se sul versante trascendentale o fondativo si contrappone la letteratura/ narrazione come formalismo alla letteratura/eteronomia come giustizia, sul piano degli effetti è proprio il dominio della poesia, del sublime a suscitare l'interrogazione critica.

Questa interrogazione, coerentemente con le sue premesse, viene svolta non nel quadro di una teoria conclusa, ma in un senso umanistico, sapienziale. Se in letteratura il mezzo eccede il teorico invitando all'analisi idiosincratica e legata alle intuizioni del critico¹⁷, nella filosofia del diritto il passaggio è quello dalla teoria generale del diritto all'interrogazione umanistica e personale (ma sempre comunitaria: anche da soli, si è visitati dagli eteronimi) sulla giustizia.

¹⁵ Secondo l'analisi svolta da Pierre Zaoui, che riprende Blanchot, l'opera rende l'arte presente solo col suo dissimularsi e sparire (2015, ed. kindle, pos. 1141). Per Fortini invece il discorso poetico e artistico “anzi tutte le sue tormentose e ironiche negazioni si comporranno in una forma, nell'odiata e inevitabile opera” (1997: 80). Secondo la mia proposta, la resistenza del canone si dà proprio perché c'è uno scomparire finzionalistico dell'opera (o dello stesso canone). Questo finzionalismo si ravvisa anche nel movimento secondo cui il diritto scompare nella giustizia.

¹⁶ Secondo la mia analisi, il passaggio dal sublime alla critica è in sostanza mostrata dal “rovescio” di questi due autori. “Verifica dei poteri” è il titolo di una famosa opera di Fortini (1997). “Istituzionalismo letterario” è un'espressione fortiniana contenuta nell'opera. Non posso intrattenermi sulla prospettiva di Fortini: un approfondimento del ruolo fortiniano nel quadro teorico che delinea, come di altri snodi accennati nel testo, è contenuto in Campo 2021, 2022.

¹⁷ Oltre a Bloom, citiamo come critici del formalismo teorico nella critica letteraria, nonché come autori di bellissime, seppure diverse tra loro, critiche autoriali e idiosincratiche della letteratura, Bellocchio 2020 e De Benedetti 1970. Un'articolata riflessione critica su questo ruolo della critica (con particolare riferimento ai due autori appena citati oltre che a sé) è contenuta in Berardinelli 2021.

Ciò poggia su una concezione affettivista,¹⁸ che muove oltre Deleuze¹⁹ e si basa su un ri-articolazione del rapporto tra affettivo e cognitivo, forse adatta a quello che, superando Foucault, potremmo chiamare secolo post-deleuziano²⁰.

Secondo questo accostamento, il cognitivo è una declinazione, pur critica, dell'affettivo, come, per dirla in modo assai rapsodico, si vede con la sospensione della sospensione di incredulità che mantiene il darsi del sublime.

La relazione che si immagina è disegnata dalla letteratura. Essa infatti garantisce il pluralismo eteronimico, dunque il fingere anche il dolore – o la giustizia – che davvero si provano. Tuttavia, esiste anche la possibilità che l'affettivo (il dolore o giustizia sentiti, nel mezzo) venga prima e il dirlo in un senso cognitivamente debolista sia solo una modalità espressiva. “Solo” per modo di dire, dal momento che proprio questa espressività consente il meccanismo della critica – grazie all’eteronimo che non creda fino in fondo (o che si rappresenta a questo modo) –, garantisce un approdo pluralistico.

La letteratura è il luogo in cui esiste una possibilità di critica poetica, ove all’interno della sospensione di incredulità si possa credere senza divenire creduloni. La pluralità di eteronimi interpreti suggerisce invece una polifonia costitutiva, ossia un modo di credere (tra sublime e critica) letterariamente connotato, che produce incessantemente un’istituzione letteraria del giuridico.

Esiste un’indecidibilità del meccanismo di questa credenza che sorregge l’istituzione. Si può, cognitivamente parlando, uscire dal mezzo e, collocati in un “fuori”, svolgere una critica alla credenza. Si ritorna tuttavia per forza nel mezzo stesso, ove l’elemento affettivo è inemendabile (e forse, tema qui non affrontabile, pre-struttura il cognitivo).

Dunque, l’accesso al tempo mitico tramite il metodo mitico è un poter vedere nel diritto la giustizia, che scompare come Euridice: rimane, in questo senso, il sospetto che in qualche modo la giustizia la si veda davvero.

Con questi contorni, forse, il tema del fondamento smette di essere una questione formalistica. Intendendo la letteratura come diritto, (e sottolineandone la capacità istituyente), esso diviene o ritorna una grande questione antropologica.

Riferimenti bibliografici

- Andronico A., 2012. *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Torino: Giappichelli.
- Beistegui M., 2007. *L’immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell’immanenza*, Milano: Mimesis.
- Bellocchio P., 2020. *Un seme di umanità. Note di letteratura*, Macerata: Quodlibet.
- Berardinelli A., 2021. *Giornalismo culturale. Un’introduzione al millennio breve*, Milano: Il Saggiatore.

¹⁸ La svolta affettiva in metafisica, e il suo rapporto con le neuroscienze, a partire da autori come Panksepp e Damasio è tematizzata in Heritier 2016 e in successivi scritti dell’autore.

¹⁹ Una critica all’affettivismo immanentista deleuziano è svolta da Sherwin 2016.

²⁰ Il secolo deleuziano è un’espressione foucaultiana contenuta nella prefazione di Deleuze 1971.

- Blanchot M., 1983. *La letteratura e il diritto alla morte*, in Id., *Da Kafka a Kafka*, Milano: Feltrinelli.
- Bloom H., 1996. *Il canone occidentale*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1997. *Una mappa della dislettura*, Milano: Spirali.
- _____, 2019. *Il demone di Shakespeare. Cosa possiamo imparare da Cleopatra e Falstaff*, Milano: Rizzoli.
- Blumenberg H., 2009. *Paradigmi per una metaforologia*, Milano: Raffaello Cortina.
- Caffo L., 2020. *Il cane e il filosofo. Lezioni di vita dal mondo animale*, Milano: Mondadori.
- Campo A., 2021. *Da Deleuze all'eteronimia. Ontologia, mito: un percorso di diritto e letteratura*, Milano: Mimesis.
- _____, 2022. *Da Deleuze all'eteronimia. Per un istituzionalismo letterario-giuridico*, Milano: Mimesis.
- M. Carbone, 1999. “I veri biancospini sono i biancospini del passato”, in *The Contemporary Heritage*, Chiasmi International, Volume 1, Vrin-Mimesis-University of Memphis.
- Coccia E., 2016. *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris: Bibliothèque Rivages.
- De Benedetti G., 1970. *Il personaggio uomo. Saggi critici*, Milano: Il Saggiatore.
- De Castro E. V., 2017. *Metafisiche Cannibali*, Verona: Ombre Corte.
- Deleuze G., 1967. *Marcel Proust e i segni*, Torino: Einaudi.
- _____, 1971. *Differenza e Ripetizione*, Bologna: Il Mulino.
- _____, 1996. *La letteratura e la vita*, in Id. *Critica e Clinica*, Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze G. e Guattari F., 1996. *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi.
- _____, 2003. *Mille piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Roma: Cooper.
- Deleuze G. e Parnet C., 2011. *Conversazioni*, Verona: Ombrecorte.
- Derrida J., 2002. “Cogito e storia della follia” in *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi.
- Donà M., 2020. *Di qua di là. Ariosto e la filosofia dell'Orlando Furioso*, Milano: La nave di Teseo.
- Eliot t., 1923. *Book Reviews: Ulysses, Order, and Myth*, Chicago: The Dial.
- Fortini F., 1997. *Verifica dei poteri. Scritti di critica e istituzioni letterarie*, Torino: Einaudi.
- Foucault M., 1998. *Il pensiero del fuori*, Milano: SE.
- Gehlen A., 2010. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Mimesis.
- Girard R., 2002. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano: Bompiani.
- Grossi P., 2007. *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.
- Hart H., 1961. *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon.
- Heritier P., 2001. *L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno*, Torino: Giappichelli.

- _____, 2012a. *Estetica giuridica. Vol. 1 Primi elementi: dalla globalizzazione alla secolarizzazione*, Torino: Giappichelli.
- _____, 2012b. *Estetica giuridica. Vol. 2 A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Torino: Giappichelli.
- _____, 2016 (a cura di). *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities*, Torino: Giappichelli.
- Jesi F., 1968. *Letteratura e mito*, Torino: Einaudi.
- Kantorowicz E., 1989. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Torino: Einaudi.
- Kelsen H., 2000. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi.
- Madera R., 2019. *Una filosofia per l'anima All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Milano: Philo.
- Manderson D., 2003. "From Hunger to Love: Myths of the Source, Interpretation, and Constitution of Law in Children's Literature", *Law and Literature*, Vol. 15, No. 1.
- Pessoa F., 1979. *Una sola moltitudine vol. 1*, a cura di A. Tabucchi con la collaborazione di M.J. de Lancastre, Milano: Adelphi.
- _____, 2020. *Teoria dell'eteronimia*, a cura di V. Russo, Macerata: Quodlibet.
- Praz M., 2003. *Cronache letterarie anglosassoni, Storia e Letteratura*, Collana: Letture di pensiero e d'arte.
- Preve C., 1994. *L'eguale libertà Saggio sulla natura umana*, Milano: Vangelista.
- Rastello L., 2018. *Dopodomani non ci sarà. Sull'esperienza delle cose ultime*, Milano: Chiarelettere.
- Regazzoni S., 2018. *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Milano: Feltrinelli.
- Ricoeur P., 2008. *Tempo e racconto. Volume 1*, Milano: Jaca book.
- Rorty R., 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: University Press.
- Sherwin S., 2011. *Visualizing law in the age of digital baroque: arabesques and Entanglements*, New York: Routledge.
- _____, 2016. "Troppo tardi per pensare. La curiosa ricerca di un potenziale emancipativo in affetti senza senso e qualche implicazione giurisprudenziale", in Heritier P. (a cura di), *Deontologia del fondamento, seguito da Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities*, Torino: Giappichelli.
- Siniscalchi G., 2017. *Barocco Giuridico. Osservatori, osservanti, spettatori*, Napoli: Franco Angeli.
- Sloterdijk P., 2004. *Non siamo ancora stati salvati*, Milano: Bompiani.
- Vattimo G., 1996. *Credere di credere*, Milano: Garzanti.
- Zaoui P., 2015. *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, Milano: Il Saggiatore.

Berlin Alexanderplatz: paradigma narrativo della crisi costituzionale di Weimar

Stefano Guerra, Sirio Zolea*

Abstract:

[Berlin Alexanderplatz: *narrative paradigm of the constitutional crisis of Weimar*] *Berlin Alexanderplatz* deeply reveals the landscape of the human society from where this novel originates, with its anxieties, ambitions and deceptions, but, at the same time, it expresses universal contents, capable of surviving its own time and becoming an admonishment for the next generations and a source of inspiration for the jurists of our time. Our paper explores the relationship between social crisis and constitutional crisis of Weimar, scrutinizing narration and law on the trail of Döblin and highlighting how the literary legacy of this author shows all its newness in the current time of accelerated transformations, encouraging the interpretative sensibility of the jurist in the direction of an aware defense of constitutional solidarity as an antidote to the new threat of an imminent barbarity.

Key words: Crisis of Weimar – Law and Literature – Constitution – National Socialism

1. Premessa metodologico-disciplinare

Con il presente contributo intendiamo osservare come il romanzo di Döblin *Berlin Alexanderplatz* assurga a paradigma della crisi costituzionale di Weimar. Perciò, sarà necessario fare alcune riflessioni muovendo dalle seguenti premesse.

In particolare, andremo a delineare molto sinteticamente alcuni tratti caratteristici di “diritto e letteratura”. Questa premessa appare fondamentale per individuare o ipotizzare una prospettiva entro cui inserire la nostra analisi per cui un giurista può trarre ispirazioni dalla narratività letteraria. Ciò posto, faremo un affresco della Repubblica di Weimar, lasciando emergere fattori culturali e sociali di cui è intrisa la crisi costituzionale weimariana. Infine, entreremo nel vivo dell’opera di Döblin, mostrandone la forza rivelatrice e ispiratrice.

Preliminarmente, al fine di porre le basi disciplinari o quantomeno metodologiche sulle quali costruire le nostre riflessioni, riteniamo opportuno interrogarci circa l’ambito, l’oggetto e gli scopi di “diritto e letteratura”. Ispirandoci alla letteratura scientifica di

* Stefano Guerra, Assegnista di Ricerca, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, stefano.guerra@uniurb.it; Sirio Zolea, Ricercatore senior, Università Roma Tre, sirio.zolea@uniroma3.it. Il presente contributo attiene prevalentemente alla forma orale della relazione presentata al IX Convegno nazionale della ISLL (Italian Society for Law and Literature) “Le ispirazioni del giurista. Storie, miti, favole, archetipi e altre dimensioni della narratività” tenutosi il 30 giugno e il 1° luglio 2022 presso il Dipartimento giuridico dell’Università degli Studi del Molise a Campobasso.

riferimento, ci accorgiamo che le risposte a tali interrogativi non consentono di ottenerne una definizione delimitata, specifica e sempre valida a livello scientifico: “più che di una disciplina si tratta di un approccio di ricerca, che si avvale dell’accostamento del diritto alla letteratura impiegato da diverse scienze, le quali, pur interessate al diritto come prodotto culturale, lo osservano limitatamente al proprio campo e ai propri obiettivi di indagine” (Mittica 2009: 273).

D'altronde, addentrandoci nello studio dei rapporti tra diritto e letteratura e guardando in particolare al contributo che la letteratura può fornire alla ricerca giuridica, vediamo che nel dibattito accademico europeo e americano l'analisi dei predetti rapporti ha costituito nel tempo un campo di indagine specifico denominato “diritto e letteratura”, di cui sono state individuate, *ex multis*, diverse ipotesi di prospettive tematiche – di storia e antropologia giuridica, sociologico-giuridica, filosofico-politica, giusfilosofica – nel cui insieme è possibile scorgere il profilo dell'umanità del diritto che la letteratura può contribuire a fare risaltare (Sansone 2001). Ciò diventa realizzabile laddove, nella ricerca dei valori contenuti all'interno delle opere letterarie, si attribuisca innanzitutto alla letteratura “la capacità di orientare la visione del mondo, di definire forme e stili del vivere, di entrare nello spazio dei valori collettivi, di condurre il lettore all'interno di mondi possibili” (*Ivi*: 139).

Da tali considerazioni emerge con forza dapprima l'ingresso dell'interdisciplinarietà negli studi di diritto e letteratura e poi con l'evolversi della relativa ricerca scientifica la presa di coscienza della sua importanza, muovendo dall'assunto che “le grandi sfide del mondo contemporaneo possono trovare una soluzione solo attraverso l'incontro, lo scambio e la discussione tra le diverse discipline in un rapporto paritario” (Faralli 2010: 7). I frequenti sconfinamenti delle discipline scientifiche non sono casuali, atteso che “alla complessità intima della condizione umana e dell'uomo come essere sociale, un sapere isolato nella propria specializzazione – per quanto raffinato – non riesce più a rispondere in modo soddisfacente” (Mittica 2010: 10).

Venendo propriamente all'oggetto tematico della nostra indagine, riteniamo senz'altro possibile un collegamento tra “costituzionalità e narratività” (Vespaziani 2010). Affiancando la letteratura al diritto costituzionale – unitamente alla teoria generale del diritto, alla filosofia politica e alla filosofia del diritto che ne sono interpreti –, possiamo affermare che la prima non è fine a se stessa, ma può come in *Berlin Alexanderplatz* aiutare a comprendere più a fondo il processo della creazione del potere costituente, l'operato del potere costituito e il declino dell'impianto costituzionale, come a Weimar, e scavare tramite il racconto di un singolo in una comunità nel profondo della crisi costituzionale di una Repubblica. A tal proposito, il romanzo di Döblin assurge quasi a racconto costituzionale che fa da ponte tra le norme, gli organi politici, gli attori sociali e le narrazioni delle vicende dei personaggi immaginari *ivi* contenute, descrivendo appieno la realtà costituzionale di quegli anni. In questo senso, verrebbe da dire che siamo di fronte a un caso di letteratura come diritto, più che di diritto nella letteratura.

Giova sottolineare che per assolvere al meglio i propri compiti il giurista ha bisogno tanto di competenze tecniche quanto di sensibilità culturale, senza mai perdere curiosità e interesse per il dato umano e tutto ciò che vi inerisce. In generale, “la grande letteratura amplia l'orizzonte del «possibile», ricostruisce nel narrare la condizione umana percorsi sotterranei dell'evolversi giuridico, coglie mutazioni culturali che si riflettono nella sfera giuridica, affianca alla tecnicità delle nozioni giuridiche la narrazione delle vicende umane (con le sue passioni, i suoi tormenti, i suoi interrogativi esistenziali)”, così svelando

i turbamenti della contemporaneità e anticipando le questioni fondamentali su cui riflettere per la loro comprensione (Roselli 2016: 13).

In sintesi, la letteratura – e, nel nostro caso, *Berlin Alexanderplatz* – può aiutare l'interprete contemporaneo a renderlo più consapevole della condizione dell'essere umano in una società, e a comprendere meglio le dinamiche costituzionali di un'era decisiva della storia contemporanea europea; d'altra parte, la crisi costituzionale proprio di quella condizione umana è una fondamentale espressione.

2. Lo sfondo della crisi di Weimar

Entrando nello scenario storico-costituzionale del nostro romanzo, ci troviamo davanti all'esperienza costituzionale della Repubblica di Weimar: un laboratorio tramite cui è possibile analizzare la vita e la crisi costituzionali degli Stati europei continentali post-bellici, palesando i rischi e le criticità delle contemporanee democrazie.

Tale situazione costituzionale ha preso le mosse nel 1919 con l'avvento della Costituzione di Weimar, caposaldo del costituzionalismo moderno e simbolo della cultura giuridica tedesca a cui è inevitabilmente associata la memoria di molteplici eventi nefasti, quali un'incessante inflazione, un altissimo tasso di disoccupazione, un forte estremismo politico, turbolenti disordini istituzionali, sino a giungere alla crisi della prima democrazia tedesca.

Nello specifico, l'esperienza weimariana assurge a caso paradigmatico di questioni ricorrenti nelle dinamiche costituzionali dell'Europa continentale: la continuità con il regime precedente, la razionalizzazione politico-parlamentare, il rapporto tra centro e periferia, la ricerca di un bilanciamento tra le prerogative della governabilità e quelle della rappresentanza, tra pluralismo dei partiti e decisionismo politico, il rapporto tra sovranità e diritti, quello tra istituzioni e cultura, il ruolo svolto dal sistema assiologico, dai diritti fondamentali e dal garante della costituzione, lo stato d'eccezione e lo stato d'emergenza e la crisi costituzionale.

Sin dal principio, la democrazia di Weimar si è vista costretta a fronteggiare diverse situazioni di crisi: di mobilitazione sociale causata dall'enorme sforzo bellico, di legittimità collegata al declino del regime monarchico, di partecipazione del popolo legata alla prova democratico-repubblicana, di redistribuzione sociale, di matrice economica prodotta dalla staffetta tra inflazione e deflazione. Pertanto, Weimar diviene automaticamente da subito un esperimento per rispondere a questo coacervo di crisi nell'intento di operare una democratizzazione che attecchisca sui piani politico, sociale ed economico. In altri termini, la Germania degli inizi del '900 può essere inquadrata quale caso limite di una "crisi di sistema", al punto da far riemergere ciclicamente il "fantasma di Weimar" (Rusconi 1999: 27) ogni qualvolta si ravvisino situazioni politiche difficili.

A partire dal periodo weimariano sino alla contemporaneità, l'evoluzione della crisi degli Stati nazionali mostra la forte necessità di una rinnovata razionalizzazione dei poteri costituzionali e di una nuova idea di uguaglianza nel costituzionalismo europeo, in un'evoluzione da formale a sostanziale. D'altronde, le libertà e i diritti sociali restano condizioni imprescindibili che fondano i principi di uguaglianza e del valore della persona, senza i quali diviene impossibile fornire un'efficace risposta alla crisi dello Stato.

Weimar, inoltre, è anche testimone della fragilità del sistema democratico e dell'instabilità della società, che possono generare situazioni imprevedibili, mostrando i pericoli scaturenti dal disaccordo su questioni fondamentali di ordine culturale, politico e

sociale. Ne consegue che la sopravvivenza sana di una democrazia dipende anche dalla lealtà della maggioranza di un popolo ad un solido impianto valoriale, soprattutto quando è minacciata al suo interno da forze che servendosi della libertà costituzionalmente garantita intendono affossarne lo spirito (Weitz 2008), proprio come nella Repubblica di Weimar. Ecco perché il suo paradigma continua ad ammonirci nel diffidare dai soggetti che usando in modo subdolo le regole del sistema democratico puntano invero a sovvertirlo.

Tra gli elementi importanti della crisi weimariana rileva senz'altro la Carta costituzionale del 1919, la quale, pur prevedendo diritti fondamentali e sociali, non è riuscita a tenere saldo quell'equilibrio che i suoi fondatori avevano idealizzato. Il sistema di pesi e contrappesi previsto dal testo costituzionale nel bilanciamento dei poteri istituzionali, infatti, è stato travolto dalle logiche politiche e sociali allora in trasformazione.

Dunque, Weimar è sì un tentativo di risposta alla crisi dell'età liberale, ma anche l'emblema di una democrazia autolesionista che ha permesso ai propri nemici di salire legittimamente al potere, all'inizio vegliando sull'acquisizione dei valori di libertà e democrazia e alla fine assistendo supinamente alla propria crisi, provocando una frattura epocale a partire dalla quale è ineludibile riflettere sull'origine del totalitarismo (Bolaffi 2002: XV-XVII).

Berlin Alexanderplatz è lo specchio di quell'esperienza: riflette in tutta la sua profondità la società umana da cui scaturisce, con le sue tensioni, aspirazioni e delusioni, ma è al tempo stesso portatore di contenuti universali, capaci di sopravvivere alla propria epoca e farsi monito per le generazioni a venire e fonte di ispirazione per il giurista contemporaneo.

Nel prosieguo approfondiremo il rapporto tra crisi sociale e crisi costituzionale di Weimar, incrociando narrazione e diritto sulle tracce di Döblin e mettendo in luce come il lascito letterario dell'Autore mostri tutta la propria attualità in un nuovo periodo storico di trasformazione accelerata come quello che viviamo oggi, sollecitando la sensibilità interpretativa del giurista nella direzione della difesa cosciente della solidarietà costituzionale come antidoto al rinnovarsi della minaccia della barbarie imminente.

In sintesi, il nostro romanzo è pervaso dallo spirito di quella costituzione materiale che a Weimar non è stata in grado di trasferire se stessa nella costituzione formale, che a sua volta avrebbe dovuto stabilizzare e garantire l'equilibrio dei rapporti di forza e i fini politici, pur senza assorbire interamente e definitivamente l'ideologia sostenuta dalle forze politiche dominanti, che poteva sempre indirizzare lo svolgimento della costituzione positiva verso forme anche diverse dalla revisione del testo scritto. Cosa che a Weimar non venne a realizzarsi, causando, nell'insieme degli altri fattori scatenanti, una crisi costituzionale che coincise con l'avvento del nazionalsocialismo al potere e portò ad uno spartiacque nella storia.

3. *Berlin Alexanderplatz*, crisi sociale e crisi dell'ordinamento costituzionale

Con *Berlin Alexanderplatz* ci troviamo davanti a un testo frammentato, a un gioco di specchi ambientato tra i frantumi, permeato dell'angoscia dell'aspirazione irrisolta e irresolubile di rimetterli insieme. Anzi, ecco che, quando ci si focalizza sul singolo frammento, esso diviene quasi un cocciuccio informe, incapace di riflettere qualsiasi

immagine, in sé muto. È all'insieme che occorre guardare, all'atmosfera, rarefatta, soffocante, per comprendere il senso dell'opera, ovvero proprio la sua assenza di senso che è la mancanza di senso di una società, e quindi di una comunità giudica, che ha perso bussola e direzione.

La *via crucis* di Franz Biberkopf è la *via crucis* di tutta una comunità. *Berlin Alexanderplatz* precipita il lettore in una società costituzionale dilaniata da contraddizioni insanabili, in una Berlino, ambigua protagonista delle vicende, sconvolta dall'irrompere della modernità tecnologica, tra cantieri e nuovi mezzi di trasporto, dal rompersi di tutti i legami sociali ereditati dalla tradizione, nell'incapacità generale di ricostruire un nuovo orizzonte di senso collettivo: incapacità radicata nella doppia sconfitta della guerra e della Rivoluzione. Il formicaio del sottoproletariato, tra cui si annoverano i personaggi della vicenda, è uno sciamare solitario di monadi disperate di cui seguiamo i passi perduti. L'ostilità, la frustrazione, il senso di rivincita attraversano la vita pubblica e quella privata del Paese, fotografato da Döblin nei suoi impulsi più bassi; i rapporti sociali e giuridici si aggrovigliano intorno al senso di incompiutezza, all'insaziabilità degli appetiti scatenati.

L'espressionismo linguistico di Döblin si manifesta nei suoi accostamenti, nel "montaggio" che a ragione, secondo Walter Benjamin, costituisce un tratto fondamentale di questo romanzo, in cui fa irruzione la vita di tutti i giorni di un popolo disorientato, nelle sue mille sfaccettature: rumori della strada, stampati piccolo-borghesi, scandali, incidenti, eventi sensazionali del '28, canti popolari, inserzioni si insinuano dovunque nel testo (Benjamin 2005: 299 ss.). Il dedalo della topografia della Berlino che cambia e dei suoi abitanti, vero e proprio labirinto di dolore, assurge ad archetipo universale dell'unitarietà perduta e rimpianta in tempo di crisi, ci parla di quel bisogno di universale che sarà presto catalizzato dal miraggio del Nazionalsocialismo. Un'idea di fondo, il protagonismo di quella città, che ritroviamo, in tempi più recenti, ne *Il cielo sopra Berlino* di Wim Wenders: ancora una volta la metropoli e il suo popolo vittime e zimbelli della risacca della Storia. Come in quelle rimaste sulla battigia, ascoltiamo l'eco nelle conchiglie di Döblin e di Wenders, che ci parla delle macerie del passato: siamo ancora capaci di udire?

Il diritto, con i suoi meccanismi e i suoi bizantinismi, entra nel romanzo, tutt'altro che riparatore di ingiustizie, bensì sfondo dell'urbanizzazione violenta, rumore di sottofondo della città, incomprensibile mostro vivente che fagocita le persone: diritto disumanizzato, che registra la spersonalizzazione dei rapporti sociali e la solitudine irreversibile dell'individuo disancorato dalla comunità. La vicenda giudiziaria di Reinhold, assassino della compagna di Biberkopf, è narrato con un certo livello di dettaglio nella parte conclusiva, senza che ad essa sia attribuito alcun valore catartico, sistema di azione e reazione che mostra solo l'asettico operare della macchina amministrativa repubblicana, subentrata a quella imperiale e investita di sempre più ampie funzioni nella società, ma sempre contemplata come un corpo esterno, incombenza sulle dinamiche della vita del popolo minuto senza esserne un'espressione consapevole.

Alla lettura della condanna tra gli spettatori c'è qualcuno che urla e poi singhiozza forte. È Eva, il ricordo di Mieze l'ha sopraffatta. Dal banco dei testimoni, Biberkopf come la sente si volta. Poi anche lui rientra su sé stesso come un sacco e si tiene la mano dinanzi la fronte. C'è un falciatore, si chiama la Morte, io sono tua, piena d'amore ero venuta a te, ti ho protetto, e tu, ora, vergogna, vergogna (Döblin 1930: 652).

Deliberazioni di autorità, atti amministrativi, progetti di lavori pubblici a cui i controinteressati sono invitati a muovere obiezioni, insegne di avvocati e notai, memorie processuali sull'annoverabilità del coniglio selvatico tra la selvaggina nella normativa sulla caccia, le pratiche di un avvocato penalista, pamphlet anarchici contro il diritto di proprietà, il paragrafo 175 del Codice Penale tedesco che puniva l'omosessualità, sono tutti accostati ai fatti e al movimento nelle arterie della metropoli, a formare il caleidoscopico mondo in cui Franz Biberkopf, antieroe senza radici e senza autocoscienza, riceve un colpo dopo l'altro da un mondo che gli è estraneo, che egli non domina e non comprende.

“Dimmi sinceramente sulla tua parola – dicono a Biberkopf –, tu devi averlo imparato a Tegel, e devi sapere che cosa è il diritto e la giustizia. E il diritto deve restare diritto” (Döblin 1930: 99). Il diritto appare nel romanzo nel suo volto più repressivo e temibile: è il carcere, sono i poliziotti, è il meccanismo del riflesso condizionato con cui il potere costituito si rivolge alla massa anonima degli individui senza identità. “È vero” (Döblin 1930: 99), risponde Biberkopf, delinquente ma tutt'altro che anticonformista. Ci vuole ordine, un ordine, e in questo egli esprime a fondo la crisi dell'individuo perduto nella società che sta per aggrapparsi al Nazismo. Ed eccolo che lo ritroviamo a vendere giornali nazionalisti:

Non ha niente contro gli ebrei, ma è per l'ordine. [...] E ha visto che cos'è l'elmo d'acciaio, gli squadristi e i loro capi, e sa che non è roba da buttar via. [...] Verrà il giorno che dal campo della lotta con la spada del diritto e col lucido scudo si ergerà la verità per vincere i nemici (Döblin 1930: 123).

Il diritto, in *Berlin Alexanderplatz*, è soprattutto sopraffazione, quella sopraffazione che sta per farsi paradigma giuridico-sociale generalizzato. Lo scollamento tra una Costituzione molto avanzata e la sua incerta applicazione, a seguito della rivoluzione incompiuta e in una società dilacerata, si manifesta nelle parole di un anarchico comiziante:

Questa costituzione vuol far perdere la ragione a ogni uomo ragionevole; ma che fate voi, compagni, delle libertà che stanno scritte sulla carta, delle libertà scritte? Se volete concedervi una qualche libertà, ecco che capita una guardia e vi dà un picchio in testa; avete un bel gridare: – Che significa questo? Nella costituzione è detto così e così – e quello vi risponde: – Chetati, piantala, – e ha ragione; lui non conosce nessuna costituzione, ma soltanto il suo regolamento e per giunta ha anche un randello in mano e a te non resta che tenere la bocca chiusa (Döblin: 1930, 123).

La delusione per le aspettative sociali tradite, il fallimento di uno *ius scriptum* che non vive in simbiosi con il popolo e con la sua quotidianità, il sentimento di estraniamento: tutto nel romanzo porta lo stigma della catastrofe imminente e può aiutarci nella comprensione del fallimento della Repubblica di Weimar, al pari delle più valide trattazioni di storia politica e di storia costituzionale. La crisi di Weimar impregna i discorsi da osteria, le chiacchiere da strada, le contraddizioni della metropoli. Nel mietitore che è la morte, più e più volte evocato da Döblin, intravediamo pure l'ombra sopraggiungente del mietitore nazionalsocialista, il diritto-sopraffazione della pretesa “razza eletta”.

Dal diritto come fonte d'ispirazione di Döblin, veniamo a Döblin come fonte d'ispirazione del giurista. Oggi, leggere l'opera di Döblin è importante anche per interpretare la crisi costituzionale weimariana, in quanto angoscioso ritratto dal di dentro di una società che ha già imboccato un vicolo cieco e in cui stanno crescendo le larve

dell'incombente crisi generale, con l'implosione del suo modello giuridico. Filosofi, storici del diritto e giuspubblicisti continuano a discutere con particolare accanimento della vicenda costituzionale di Weimar, forse, consciamente o inconsciamente, non solo per il suo interesse storiografico. Oggi, sulla scia del rapido succedersi di fine della guerra fredda, globalizzazione e crisi della globalizzazione, stiamo vivendo un nuovo periodo di trasformazione accelerata, la cui direzione non appare a priori distintamente prevedibile. Certezze consolidate sono state repentinamente sgretolate, sostituite da altre, a loro volta subito infrantesi. L'informatizzazione e la digitalizzazione hanno rafforzato il senso d'incomunicabilità intergenerazionale e rescisso molti legami e identità sociali, a cui sono subentrati legami e identità estremamente effimeri, con l'individuo, soggetto di diritti, proclamato al centro e, al tempo stesso, abbandonato nella sua solitudine, in un mondo sempre meno comprensibile e comunicabile (Curcio 2018). La democrazia occidentale, orfana dei corpi intermedi, appare in affanno a fronte della concentrazione delle sedi decisionali reali in consessi sempre più ristretti e opachi, sotto l'etichetta del 'soft power' transnazionale. La tendenza del secondo novecento a un accrescersi dei salari (e dei diritti dei salariati) sui profitti si è drammaticamente invertita e il paradigma subito precedente all'avvento dei fascismi, di una società sempre più apertamente minacciata e sminuzzata dall'invasione dei mercati e delle loro istituzioni (Polanyi 1944), si sta riproponendo con un inquietante parallelismo.

Ebbene, alla luce di tutte queste considerazioni, il monito di Döblin, il suo grido di dolore a fronte di una società frantumata e privata della capacità di resistere a un'ondata di barbarie, a fronte di un sistema costituzionale non in grado di vivere nella quotidianità della sofferenza di un popolo sconfitto, impoverito e rimasto estraneo alle dinamiche reali del potere, a fronte di una democrazia dilaniata dalle contraddizioni e dai rancori del permanere delle disuguaglianze sostanziali... a fronte di tutto ciò, il monito di Döblin, forse giunto troppo tardi e inascoltato dai suoi contemporanei, può e deve parlare a noi, giuristi del nostro tempo, spingerci a non essere ciechi di fronte allo svuotamento delle istituzioni democratiche, alla disapplicazione della Costituzione sociale, alla prepotenza del più forte che si fa legge del mercato. Perché la barbarie imminente non è solo uno spettro libresco, bensì la fine della discesa ogni volta che i cittadini che dovrebbero essere più consapevoli, tra cui i giuristi, arroccandosi in un proprio mondo falsamente pulito e ordinato, non vedono e non sentono.

Riferimenti bibliografici

- Benjamin W., 2005. *The Crisis of the Novel*, in W. Benjamin, *Selected Writings*, edited by M. W. Jennings, H. Eiland, G. Smith, vol. 2, part 2, Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bolaffi A., 2002. *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Roma: Donzelli.
- Curcio R., 2018. *L'algoritmo sovrano*, Roma: Sensibili alle foglie.
- Döblin A., 1930. *Berlin-Alexanderplatz (storia di Franz Biberkopf)*, traduzione italiana, Milano: Soc. Anon. "Modernissima".

- Faralli C., 2010. *Presentazione*, in Faralli C., Mittica M. P. (a cura di), 2010. *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, Roma: Aracne.
- Mittica M. P., 2009. *Diritto e letteratura in Italia. Stato dell'arte e riflessioni sul metodo*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, a. XXXIX, n. 1.
- , 2010. *Introduzione*, in Faralli C., Mittica M. P. (a cura di), 2010. *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, cit.
- Polanyi K., 1944. *The Great Transformation*, New York: Farrar & Rinehart.
- Roselli O., 2016. *Diritti, valori, identità. Scritti di diritto e letteratura e sul linguaggio come strumenti di comprensione della dimensione giuridica*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Rusconi G. E., 1999. *Lezioni di Weimar*, in G. E. Rusconi, H. A. Winkler, *L'eredità di Weimar*, Roma: Donzelli.
- Sansone A., 2001. *Diritto e letteratura. Un'introduzione generale*, Milano: Giuffrè.
- Vespaziani A., 2010. *Costituzionalità e narratività*, in Faralli C., Mittica M. P. (a cura di), 2010. *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, cit.
- Weitz E. D., 2008. *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, Torino: Einaudi.

Musica, letteratura

“Be embraced, Millions!”: The Right to Fraternity, the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen and Beethoven’s Ninth Symphony

Nicole Leite Morais *

Abstract:

Can a song fill a legal gap? Or, more specifically, can Beethoven’s Ninth Symphony guide the interpretation to the point of filling the gap in the right to fraternity in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen? It can be seen that Beethoven, when using the poem *An die Freude*, by Schiller, in the composition of the fourth movement of the Ninth Symphony, conveyed the message contained in Schiller’s verses, that all men are brothers, in direct reference to the object of the present research, namely, the right to fraternity. In this sense, considering the exaltation of fraternity through Beethoven’s Ninth Symphony, the central objective of this research, therefore, is to analyze the possibility of bridging the gap in the right to fraternity in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen through Beethoven’s Ninth Symphony. The research reveals that the fourth movement of Beethoven’s Ninth Symphony, the Coral, can function not only as a work of art, but also as an instrument to address the right to fraternity as a symbol of unity between peoples.

Keywords: Law and Music – Fraternity – Beethoven’s Ninth Symphony

Introduction

In the context of the historical evolution of Human Rights, the 17 articles of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen were influenced by the motto of the French Revolution: *liberté, égalité, fraternité*. However, although the rights to freedom and equality are expressed in the text of the Declaration, more specifically in its article 1¹, the same cannot be said about the right to fraternity.

* Master’s degree in law from the Federal University of Paraíba – UFPB (2020); Researcher at the International Laboratory for Research in Transjuridicity – LABIRINT (since 2018); Lawyer. This researcher studied International Cultural Heritage Law at the University of Geneva – UNIGE (2018), nicoleleitemorais@gmail.com.

¹* “Men are born free and remain free and equal in rights. Social distinctions can be based only on public utility.”

Ludwig van Beethoven (1770-1827) composed the fourth movement of his Ninth Symphony, the Choral, using the poem *An die Freude*, written by Schiller, which exalts the fraternity and union of humanity and is currently the anthem of the European Union². Thus, he relayed the message that all men are brothers, in direct reference to the right to fraternity. In this sense, considering the exaltation of fraternity through Beethoven's Ninth Symphony, it is hypothesized that this symphony could guide the interpretation of the Declaration, thus filling the gap in the right to fraternity.

As verified, based on documentary research³ carried out in 2018 at the Beethoven-Haus Museum in Bonn and the Goethe und Schiller Archiv Museum in Weimar, Germany, it is possible to say that Beethoven had the intention of using Schiller's poem in a musical composition around 1793, therefore, more than 30 years before the premiere of the Ninth Symphony.

Thus, it is important to study the historical context of the French Revolution and the Enlightenment ideals that influenced artists, once artistic activity is not only reflected in a product for posterity nor can it be loaded only with the feelings and opinions of those who executed the work, but also represents what happened at that moment in history.

In addition, this work studies the role of the musician and the poet as heroes and their influences on politics and history.

1. First Movement: *Allegro* – a legal symphony: law, music and literature

It is possible to state that every work of art is, in itself, a signifier open to different meanings (Rocha 2013), once art essentially derives its value from its human origin, due to the fact that it is a product of the spirit (Lacoste 2011). For this reason, the different looks and perspectives that the same work can foster should not be discarded, once art helps to recognize how man has identified himself, because even when they break with established traditions, all artists reflect their time and place in history (Hodge 2018).

According to what Franca Filho (2011: 18) defines, art and law are cultural manifestations which have always maintained a great proximity throughout history, portraying man in relation to everything that surrounds him. Given this, Lopes (2010) emphasizes that it is possible to glimpse in all artistic manifestations the existence of space for conflict and the way in which it is governed by law. In the same way, music, as an art form, expresses feelings and emotions that often convey ideas that expose the themes of law, acting as a means of communication about law and voicing its concerns (Carneiro 2016).

²* As Sachs (2017: 6) pointed out, the fourth movement of Beethoven's Ninth Symphony "was officially transformed into an anthem of Europe in 1972, when the Council of Ministers of the European Union took the decision in Strasbourg".

³* There is a letter, dated 1793, in which a lawyer from the city of Bonn, in Germany, named Bartholomäus Fischenich, wrote to Charlotte Schiller, Friedrich Schiller's wife, about Beethoven's intention to perform a musical composition for the poem written by Schiller, *An die Freude*, the Ode to Joy, which extols in verse the Fraternity and the union of humanity. In that letter, Fischenich describes Beethoven as a young man of universally praised musical talents... he says he expects something perfect, because everything he does is dedicated to the grandiose and the sublime. What is curious is the fact that the Ninth Symphony premiered more than 31 years later, only in 1824, when Beethoven used Schiller's poem in the composition of the fourth movement of the Ninth Symphony.

In the work of Gadamer (1999), it is possible to adopt a critique of aesthetic consciousness as a starting point, the immediate result of which is the possibility of thinking about art while considering the horizon of meaning of the hermeneutic experience: openness, historicity, dialogue and finitude. The core of Gadamer's work, therefore, focuses on the concept of experience, whose structure allows its three levels to be interconnected: art, history and language. Thus, it is possible to develop and justify the experience of art and its relationship with history through transposition, which is due to the experience of a genius inspiration that, with the confidence of a sleepwalker, creates the work of art that, in turn, will become an experience for the one who receives it (Gadamer 1999).

Within the scope of historical understanding, it is necessary to move to the historical horizon about which tradition speaks in order to enable the understanding of the intended content in its true dimensions. Thus, the hermeneutic requirement of putting oneself in the place of the other[s] in order to understand them is justified (Gadamer 1999).

In other words, Gadamer (1999) highlights the reflections that the work of art is understood as the consummation of the symbolic representation of life, on the way to which all experience is already found. That is why it is characterized as an object of aesthetic experience; therefore, becoming an aesthetic experience is the determination of the work of art, which carries within itself the universe of the experience from which it proceeds.

In this order of ideas, Carpeaux (2013) clarified that, like all European pre-romanticism, that of the Germans also configured a revolt of sentimentalism against rationalism and, despite appearing to have been a reactionary movement against progressivism of the eighteenth century, it was a revolutionary reaction against the narrow life of intellectuals under the petty absolutism of the *Ancien Régime* in Germany.

Another relevant idea concerns what Ramos (2016) wrote about the work *On the Social Contract* (1762), in which he says that, for Rousseau, equality and freedom are inherent to human beings, who, with this, are able to express their will and exercise power. Thus, governments should represent the will of the majority, respect the values of the general will, and contribute to the consolidation of both representative democracy and the possibility of the supremacy of the general will in the face of violations of rights arising from the passions of the majority in moments of crisis. In addition, as pointed out by Hauser (1980), Rousseau highlighted a tendency in literature that culminated in the reader's intimate identification with the hero.

Following Rousseau, Immanuel Kant (1724-1804) influenced the conception of the hero in the literary and musical works of German pre-Romanticism and Romanticism. According to Swafford (2017), Kant became the bridge between the Enlightenment and the Romantic era – which means that, at the beginning of the 19th century, Kant occupied in philosophy the position that Goethe had in literature and Beethoven, in music. In this sense, it is pertinent to highlight that, for Kant, the “categorical imperative” would be the explanation for morality, through which each individual would find their own path, based on the understanding that each one should act only in accordance with the maxim which can wish at the same time to become a universal law. Every act needs to be carried out with the conviction that if everyone did the same, life would be better.

As underlined by Edelman (2011), the aesthetics to which Kant was referring had revealed that all men are brothers because they originate from a common humanity: a *humaniora*. On the one hand, because humanity means the universal feeling of empathy;

on the other hand, due to the faculty of being able to communicate in an intimate and universal way. And the combination of these qualities constitutes the intrinsic sociability of the human species, which differentiates it from the limitations of other animals. This sociability, revealed through aesthetics, forms the basis of freedom and equality. Without artistic communication, without this irreplaceable experience, people would never be aware of their unity.

Carpeaux (2013), in his turns, pointed out that Schiller – who was one of the greatest exponents of German literature –, was a student of Kantian philosophy and elaborated a new aesthetic of the autonomy of art. In this sense, the considerations of Carpeaux (2013) about the influence exerted by Kant on Schiller's works deserve to be highlighted, considering the rhetorical idealism of moralism, according to which Schiller disfigures the great historical conflicts and transforms History into court that judges according to the laws of Kantian ethics, making prevail a poetic justice that punishes the bad and glorifies the good.

In addition to the information provided, it is necessary to emphasize Hunt's (2009) considerations when explaining that all people are fundamentally similar because of their intimate feelings, mentioning empathy as the feeling of putting oneself in the place of others to imagine their suffering and, thus, describe the change in people's opinion even before the law approaches such matters of unacceptable disrespect for human rights, through art, particularly literature.

In view of this, there is the classic sentence by Dostoevsky (2020), when he stated in 1869 that beauty will save the world is closely linked to the function of art as the true key to freedom, defended by Schiller (1984), in 1793, when he pointed out that art is the daughter of freedom and that the construction of true political freedom would be the greatest of all works of art, pointing to the solution of the political problem as being the indispensability of walking through the aesthetic, because it is through beauty that one finds freedom.

2. Second Movement: (Scherzo) – Molto Vivace – a legal reading of Beethoven's Ninth Symphony

The absence of the right to fraternity in the text of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, of 1789, did not prevent that principle from being addressed both in Schiller's poem and in Beethoven's symphony, and in other forms of art, especially literature, so that it is possible to point out that the cultural consequences arising from the French Revolution led to a situation in which sociopolitical ideas were disseminated through artistic activities.

In this sense, according to Franca Filho (2019), music and law, far beyond shaping behaviors, are also expressions of language. Therefore, it is possible to argue that Beethoven, by using Schiller's poem to compose the Ninth Symphony, ends up identifying the context of the French Post-Revolution in terms of the fraternity of men, which can help in identifying the legal content of the fraternity in the context of this discussion. As Sachs (2017) underscored, Schiller's *Ode to Joy*, in Beethoven's transforming hands, became a subtle yet robust and unmistakable ode, and a prayer for the suffering of humanity.

In this perspective, among the idealistic truths proclaimed in Schiller's poem at the premiere of the Ninth Symphony, as Lockwood (2005) emphasizes, are celebrated joy and freedom above all, before a God who dwells above the stars at a time when political

dismay had discouraged society and political tyranny had returned to the European world after 1815, so that it is possible to consider that the Ninth Symphony originated from the effort to instill again some hope in a world so desperate for the affirmation of the survival of such ideals.

Although Beethoven evoked Schiller's message of brotherly love, or universal brotherhood, in 1824, the meaning was a powerful demonstration for the political freedom of mankind against the repressive police state that Prince Metternich had built up after the Congress of Vienna in 1815. His masterpiece, therefore, would be timeless.

From this angle, Rasmussen (2015: 43) pointed out that Beethoven's symphony was able to express the essence of Schiller's poem, particularly in relation to the words "Joy/*Freude*" and "Freedom/*Freiheit*", because the joy derived from the freedom in the development of the music also underlies it, so that the conclusion is explained as follows: "La-Rouche sees this *Freude/Freiheit* interrelationship as a generative principle of development".

In others words, Schiller's verses, when used by Beethoven in the composition of the fourth movement of the Ninth Symphony, began to carry a strong sense of humanistic formation, with the message that all men should be brothers. By the way, it is worth noting that on March 9, 2022, the musicians of the Kiev Symphony performed Beethoven's Ninth Symphony in order to convey a message of hope so that the population, which was, and still is, suffering from Russia's war against Ukraine, would not lose faith in better days.

Thus, by performing a musical composition for Schiller's poem, the poet of freedom, Beethoven, gave a gift not only to the Germans, but to all mankind (Rasmussen, 2015). This said, the universal principles of freedom, equality and fraternity possibly sensitized Beethoven and Schiller to the liberal aspects of 1789, leading them to honor the Revolution in their masterpieces: the Ninth Symphony and the Ode to Joy. It should be clarified that, at this historic moment, the Ninth Symphony appeals to the congregation of men, promoting peaceful coexistence with differences and harmony among peoples, emphasizing fraternity, even though this value is not expressly stated in the text of the Declaration.

3. Third Movement: *Adagio* – a (beautiful) melody – the construction of Human Rights

After the French Revolution, considered by Bobbio (2004) as the inaugural event of the Age of Rights, the triad *Liberté, Égalité et Fraternité* supported the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen in 1789. This was the starting point of the positive reinforcement of Human Rights, from a foundation present in several future regulations that all people are born free and with equal rights (Ramos 2016).

In this regard, Morais (2022) points out that, despite the motto of the French Revolution indicating freedom, equality, and fraternity as values, there is no express correspondence of this last element in the text of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen. That is, throughout its seventeen articles, there is no clear reference to the right to fraternity, nor to its legal content.

However, it is important to note that Mazzini (1863[1834]) recognized that the results of the Christian Era were summarized and placed beyond any doubt in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, elevating to political dogma the freedom conquered in the sphere of ideas of the Greco-Roman world, the equality

conquered by the Christian world, and the fraternity, which is the immediate consequence of the two previous terms.

Regarding the musical compositions of Romanticism, Lopes (2006) clarifies that, on the contrary to what occurred in Classicism, where musicians produced by order, in Romanticism, individual sponsorship gave way to audience sponsorship, placing the musician as a vehicle for expression of the individual's freedom, being the role of the composer to express the will of the people, rather than the themes chosen by the sponsoring nobility. As Carpeaux (1968) noted, the church, the monarchical court and the aristocrat's palace lost their role as patrons who commission works from the artist.

Carpeaux (1968) also highlighted that, in the 19th century, the composer faced a mass of unknowns as an audience, who had not commissioned anything, but who expected something new. The composer fulfilled his role, employing the Romantic artist's subjectivity for the new anonymous public, which was the bourgeoisie. Furthermore, as demonstrated by Sachs (2017), at the beginning of the 19th century, music made at home, *Hausmusik*, became the system of domestic entertainment, as, with the rise of the bourgeoisie, middle-class families were able to offer music lessons to their children.

It is important to point out that, after the French Revolution, it was observed that in Germany, a politically decentralized nation, writers played the role of spiritual leaders, and their productions were used by musicians in their compositions. In this way, the explanation for the interpretation of the legal text is envisaged, from the Latin adage *in claris cessat interpretatio*. In the same way, in the presence of a gap in the law, it is essential that interpretation takes place, which corroborates what Shelley meant when he called poets as unrecognized legislators of the world, considering that the Law is not limited to the will of the legislator.

Likewise, it became evident that fraternity was not included in the text of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen by the legislators. However, the true holder of power in the democratic state of law is the people, who did not allow that principle to be forgotten. That said, it can be said that the approach of this principle through Art captured the relevance of its meaning for the people, even before its inclusion in the text of the Universal Declaration of Human Rights after the Second World War, when the concept of fraternity came to be considered the pillar of the universality of human rights, promoting culture and education with an emphasis on the dignity of the human person.

It was also found that, in the contemporary context, the respect for minorities, the environment, and support for refugees are themes that deserve to be highlighted, with a view to promoting world peace and obedience to democratic ideals, considering that the spirit of fraternity must prevail in all legal systems. In addition, the world has gone through a sensitive period, before a pandemic, with irreparable human losses due to a deadly virus, in addition to the recent conflicts in Afghanistan, with the return of the Taliban to power, as well as the war of Russia against Ukraine, which gives greater relevance to the study of the right to fraternity, so that all human beings have the same guarantees and opportunities.

4. Fourth Movement: *Presto* - between the voices of the Choir and the silence of Human Rights

As already discussed, when Beethoven composed the Ninth Symphony, human voices were used for the first time in a composition, in this case, in the fourth movement of the

Symphony, as if the composer wanted to give concrete proof that instrumental music is absolutely incapable of speaking (Sachs 2017). In contrast to what Beethoven proposed, the silence of the voices not heard by the legislator, in the absence of fraternity as a legal principle, will be used as a metaphor to illustrate that, while these voices are silenced, respect for the human right of fraternity will not have been fully implemented.

In studying the gap in the right to fraternity in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, of 1789, it is necessary to reflect on the activity of the jurist, both as a legislator and representative of the French people, in the elaboration of the legal text. Comparato (2007) notes that, when analyzing the legal techniques used in the aforementioned Declaration and the Bill of Rights, North Americans gave more importance to judicial guarantees than to the pure and simple declaration of rights, while the French limited themselves to declaring rights, without mentioning the judicial instruments that guarantee them, emphasizing that law lives, in the last analysis, in human conscience, and that, even when subjective rights are not accompanied by their own guaranteeing instruments, they are still felt in the social environment as unpostponable demands.

In addition, the silence regarding fraternity, or as Baggio (2008) said the situation of forgetting fraternity in the text of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, did not prevent this principle from being identified by Mazzini (1863[1834]) in the interpretation of the fusion of freedom and equality, even if approached through art, in various ways, before it came to be received by the Universal Declaration of Human Rights in 1948. Therefore, 159 years after the French Revolution, the silence on fraternity had finally been broken.

In this continuity, it is important to emphasize that the observation that there was silence regarding fraternity in the text of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, of 1789, does not mean to attest that the debate on the inclusion of this principle did not take place, once it took part of many speeches proclaimed at the conventions, mainly those uttered by Robespierre, who did not remain silent in the face of the negatives received, and he continued to assert the forgotten principle, proposing a new text that would include fraternity in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen.

In this sense, attention is drawn to the speech of Robespierre (2018), delivered at the Convention of April 24, 1793, containing the proposal to be voted on for the new declaration of rights. Of the four articles present in the text proposed by Robespierre, Article 1 stands out, which expressly contains the definition of the ideal of universal fraternity, in the sense of considering all men of all countries as brothers, in addition to highlighting the responsibility of mutual help, which should prevail among all peoples.

The words written by Saramago (2017) about the collective blindness of the characters in his book *Ensaio sobre a Cegueira*, who are blind people who can see, but cannot see, also deserve to be highlighted. In an allusive way, it is possible to use a metaphor, questioning whether humanity would be affected by a collective deafness, which does not listen to the appeals of forgotten voices. If this is the case, human beings will need to learn from Beethoven, who, even without hearing, gave voice to the choir, which became a symbol of universal fraternity.

As the United Nations developed efforts to rebuild human rights after the violations occurred during the Second World War, the scope of human rights holders changed throughout history. Thus, once again, borrowing the teachings of Cunha (2014) and his words about fraternity and the role of art as an instrument for the education of

human beings, in the sense of educating everyone so that the law is fraternal and humanist, as indeed it should be, it is necessary to emphasize that all voices need to be heard.

If justice is blind, in the sense of not seeing differences between litigants and guaranteeing impartiality in judgments, the jurist cannot be deaf! Neither the legislator, nor the judge, nor society! Beethoven's example should serve as an inspiration, given that, even without hearing, the aforementioned composer gave voice to the choir, with the poem of joy, freedom, and universal fraternity written by Schiller, transmitting the message to humanity that all human beings are brothers. Thus, it is essential that forgotten, silenced, and unprotected voices be heard so that democracy and respect for the dignity of the human person can be fully exercised.

Conclusion

Music, like law, has cultural roots which are reflections of the history of a people and thus represents the spirit of the culture of a time. In this sense, this research found that a legal gap can be filled through music, such as Beethoven's Ninth Symphony, in relation to the gap in the right to Fraternity in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of 1789.

In addition, the artist's role and the message contained in art were considered as instruments for modifying the actions of groups, individual behaviors, and legislation, so that the spirit of Fraternity, in the sense of a universal bond of brotherhood of humans, can permeate the conduct of all in building a democratic society and a better world for current and future generations.

Thus, the transdisciplinary study of law and art served as a basis for observing the importance of artistic activity for approaching the right to fraternity, even though this topic had not yet been addressed by law. In this way, it is possible to envisage that art can be used as an instrument of social change and even as a reformulation of the legal model.

In other words, the importance of the change in the role of the musicians was verified: they stopped producing music only for the nobility and began creating compositions that reflected the interests of society, thus becoming a vehicle for the dissemination of these yearnings at a time when the respect for democratic/Enlightenment ideals was sought by those who wanted changes.

In view of this, it was observed that Rousseau's Enlightenment ideals and Kantian ethics exerted influence on the works of German Pre-Romanticism and Romanticism, contributing to guide people's behavior, including in the legal field, which had an impact on education and moral formation, based on the message transmitted through Kantian morality present in Schiller's literature and Beethoven's symphony, which portrays the triumph of the Kantian hero over the tyrant after fighting against the injustices of the *Ancien Régime*.

That said, this study recognizes that human beings are not isolated; the universal bond of brotherhood cannot be forgotten, and the care of looking to the other – to listen to the needs of all groups, joining the choir to speak louder, with a coral of all voices – can be the key to resolving conflicts between peoples and achieving world harmony. Art thus makes it possible for the voices of those whose rights have been disrespected, forgotten, and silenced to be heard.

Therefore, this article had the ability to represent, through music, the need for true respect for the right to fraternity, considering the emission of the sound of silenced voices which still do not have full support and guarantee for their human rights. In this sense,

silence was used as a metaphor for the legal gap and to honor the composer who, even without hearing, gave voice to the choir in the fourth movement of the Ninth Symphony, to express the message of universal fraternity contained in the poem *An die Freude* by Schiller.

Finally, using parameters of legal hermeneutics, before the existing gap in relation to the right to Fraternity in the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen enacted after the French Revolution in 1789, it was found that Beethoven's Ninth Symphony, for its breadth, can be considered as the true artistic-legal translation of this Declaration. In summary, the research reveals that the fourth movement of Beethoven's Ninth Symphony, the Coral, can function not only as a work of art, but also as an instrument to address the right to fraternity as a symbol of unity between peoples.

References

- Baggio A. Maria, 2008. *A Redescoberta da Fraternidade na Época do "Terceiro 1789"*, in Baggio A. Maria, *O Princípio Esquecido: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, vol. I, São Paulo: Cidade Nova, pp. 7-24.
- Bobbio N., 2004. *A Era dos Direitos*, 7. ed., Rio de Janeiro: Elsevier.
- Carneiro M. Francisca, 2016. *Direito & Estilo: primeiras conjecturas sobre a estilística jurídica*, 1. ed. Timburi: Editora Cia do ebook.
- Carpeaux O. Maria, 1968. *Uma nova história da música*, 2. ed., Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- _____, 2013. *A História Concisa da Literatura Alemã*, São Paulo: Faro Editorial.
- Comparato F. Konder, 2007. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, 5. ed., São Paulo: Saraiva.
- Cunha P. Ferreira da, 2014. *Direitos Fundamentais: fundamentos e direitos sociais*, Lisboa: Quid Juris.
- Dostoiévski F., 2020. *O idiota*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, e-book.
- Edelman B., 2011. *Tous Artistes en Droit: une petite histoire de l'esthétique à l'ère des droits de l'homme*, Paris: Hermann.
- Franca Filho M. Toscano, 2011. *A Cegueira da Justiça: diálogo iconográfico entre arte e direito*, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.
- _____, 2019. Suíte Músico-Jurisprudencial: pequenas considerações hermenêuticas para violino, violoncelo, piano e constituição, in *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 9, n. 3, p. 400-408, <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6469>
- France, 1789. *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Assemblée Nationale, Paris, 1789, <https://www.elysee.fr/la-presidence/la-declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen>.

- Gadamer H.-G., 1999. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 3. ed., tradução de Flávio P. Meurer, Petrópolis: Editora Vozes.
- Hauser A., 1980. *História Social da Literatura e da Arte*, v. I, São Paulo: Mestre Jou.
- Hodge, S., 2018. *Breve História da Arte*, tradução de Maria L. de A. L. Paz, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, SL.
- Hunt L., 2009. *A Invenção dos Direitos Humanos: uma história*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacoste J., 2011. *A Filosofia da Arte*, tradução de Álvaro Cabral, 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar.
- Lockwood L., 2005. *Beethoven: the music and the life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Lopes M. Sette, 2006. *Uma Metáfora: música & direito*, São Paulo: LTr.
- _____, 2010. A Ironia e a Imagem do Direito: a expressão da justiça na caricatura e na charge, in Lacerda, B. A.; Lopes, M. S., *Imagens da Justiça*, São Paulo: LTr, pp. 210-254.
- Mazzini G., 1863[1834]. *Dell'Iniziativa Rivoluzionaria in Europa*, in Mazzini G., *Scritti Editi ed Inediti di Giuseppe Mazzini*, v. V, Milão: Daeli, pp. 55-84.
- Morais N. Leite, 2022. *O Direito à Fraternidade e a Nona Sinfonia de Beethoven*, João Pessoa: Editora Porta.
- Ramos A. de Carvalho, 2016. *Curso de Direitos Humanos*, 3. ed., São Paulo: Saraiva.
- Rasmussen, M., 2015. *All Men Become Brothers: The Decades-Long Struggle for Beethoven's Ninth Symphony*, in *Executive Intelligence Review*, Vol. 42, nº 26, June 26, pp. 38-51.
- Robespierre, M., 2018. *Discours par Maximilien Robespierre: 17 Avril 1792 – 27 Juillet 1794*, [S.l.]: Édition Litres, e-book.
- Rocha, Ricardo, 2013. *As Nove Sinfonias de Beethoven: uma análise estrutural*, Rio de Janeiro: Ibis Libris.
- Saramago, J., 2017. *Ensaio sobre a Cegueira*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Schiller, F., 1984. *A Educação Estética do Homem numa Série de Cartas*, 7. ed., tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, Munique: Iluminuras, e-book.
- Sachs, H., 2017. *A Nona Sinfonia: A obra-prima de Beethoven e o mundo na época de sua criação*, tradução de Clóvis Marques, Rio de Janeiro: José Olympio.
- Swafford, J., 2017. *Beethoven: angústia e triunfo*, tradução de Laura Folgueira, Barueri: Editora Amarelis.

La fantascienza al servizio del diritto: l'esperienza del *Red Team*

Simone Scagliarini*

Abstract:

[*Science Fiction in the service of the Law: the experience of the Red Team*] The contribution of literature and of the overall field of the humanities is functional to jurists not only in order to interpret the law, but also in its planning and drafting phase. The reflection on legal drafting and on the stakeholders' participation in the elaboration of public policies and regulatory acts has long been mature, but, so far, it has neglected the opportunity of gathering inputs from actors engaged in these sectors, even outside the disciplines in which they are directly concerned. Especially interesting, in this connection, is the contribution that science fiction can provide, in a society characterized by swift technological developments and in which artificial intelligence is extending its possible applications to every area of activity. And indeed, science fiction often allows to imagine future scenarios that should be considered on time. Very significant, in this perspective, is the French government's experience that, through the Red Team project, involved writers, screenwriters and science fiction designers for the elaboration of military policy for the next decades. An example that could well also be used in other contexts of legislative drafting, where the contribution of the arts could be useful not only in the moment of application of the law, to define the terms of the scenarios in which the operator carries out his activity, but also in the initial stage of the law.

Keywords: Science fiction – Mystery – Legal drafting – Red Team

1. Il possibile apporto delle *humanities* alla progettazione legislativa

Il ruolo della letteratura – o, più in generale, delle *humanities* – nell'ispirazione del giurista è certamente innegabile con riferimento all'interpretazione (e quindi all'applicazione) della legge, come moltissimi interventi del Convegno hanno egregiamente dimostrato, seguendo un filo conduttore che muove dalla *call* della Società. In queste brevi note, tuttavia, proverò a spostare l'attenzione verso una fase precedente, ovvero quella della *progettazione* della norma e, quindi, della sua elaborazione e della sua scrittura nelle sedi a ciò deputate. In buona sostanza, l'interrogativo cui mi propongo di rispondere è se la letteratura (al pari del cinema, del teatro, dell'arte figurativa, ecc.) possa fornire un

* Professore ordinario di Istituzioni di Diritto pubblico nell'Università di Modena e Reggio Emilia – simone.scagliarini@unimore.it.

contributo di qualche utilità al *drafting* legislativo, anche allorché si discuta di provvedimenti normativi che nulla hanno a che fare con essa¹.

Ora, la consultazione degli *stakeholders* da tempo è indicata e (tendenzialmente) utilizzata, nell'ambito del cd. *drafting* sostanziale², come una parte fondamentale del procedimento che consente (o almeno dovrebbe consentire...) di giungere ad una migliore formulazione, sotto il profilo del contenuto, di una norma, primaria o meno che sia (in generale sul tema, per tutti, Valastro 2011: 137 ss., che evidenzia l'opportunità di fare ricorso alle consultazioni in relazione alle politiche pubbliche in generale, piuttosto che rispetto a singoli atti normativi). Al riguardo, si può citare l'art. 16 del d.P.C.M. 15 settembre 2017 n. 169, "Regolamento recante disciplina sull'analisi dell'impatto della regolamentazione, la verifica dell'impatto della regolamentazione e la consultazione", nel quale è disciplinata, appunto, la consultazione degli interessati nel corso dell'analisi preventiva di fattibilità di un provvedimento normativo. È vero che, testualmente, il tenore della norma fa riferimento ai *destinatari* dell'intervento, così a prima vista escludendo soggetti che non siano direttamente toccati dagli effetti dello stesso, ma, a mio avviso, se poniamo mente a quelle che sono le finalità di queste consultazioni, credo si possa pervenire ad una interpretazione meno letterale di essa, ma piuttosto teleologicamente orientata al miglior conseguimento dello scopo per il quale tale coinvolgimento di soggetti estranei al decisore viene previsto. Il citato articolo, infatti, individua chiaramente l'obiettivo delle consultazioni nell'acquisizione di «elementi che possono afferire agli aspetti critici della situazione attuale, alle opzioni di intervento, alla valutazione degli effetti attesi» (comma 2), laddove «i contributi forniti dai soggetti consultati sono finalizzati ad arricchire le informazioni a disposizione dell'Amministrazione, senza obbligo di riscontro per l'Amministrazione, e non costituiscono vincolo per l'istruttoria normativa» (comma 3).

In questo contesto, allora, a me pare che, almeno in alcune ipotesi, ai classici *stakeholders* quali, ad esempio, associazioni imprenditoriali, consumeristiche, ambientali o sindacali, si possano altresì affiancare autori, musicisti, registi, ecc., per offrire una prospettiva alternativa sulla realtà da disciplinare, che ben può rappresentare un tassello ulteriore in grado di arricchire il *puzzle* che il soggetto regolatore va componendo.

Pertanto, a ciò non ostano le ulteriori previsioni della disposizione citata, laddove prevedono la conoscibilità sul sito internet dell'Amministrazione delle osservazioni pervenute, giacché, semmai, mi pare che quelli *de quibus* si prestino anche maggiormente ad essere in tal modo pubblicizzati³, o allorché raccomandano che i contributi raccolti siano congruenti e compatibili con l'esigenza di speditezza del procedimento, perché ben si dovrebbe limitare anche l'apporto della letteratura e delle arti all'elaborazione dei soli atti normativi per i quali – e nella misura in cui – il tema da regolare sia oggetto di attenzione da parte di queste discipline ed esse possano pertanto offrire uno sguardo alternativo sul tema.

Credo sia utile, a questo punto, portare qualche esempio che possa valere a dimostrare quanto vado dicendo, in generale, per poi soffermarmi maggiormente, nello specifico, sul contributo che, in questa direzione, la fantascienza potrebbe offrire – e di

¹ Nel qual caso la risposta non può che essere affermativa, come ovvio, trattandosi del normale contributo che sempre gli interessati da un provvedimento possono fornire alla sua elaborazione.

² Intendo con questo concetto quella branca delle tecniche legislative, nota anche come analisi di fattibilità, che attiene alla verifica preventiva sulle possibilità di successo dell'atto normativo (così Rescigno 1993: 2).

³ Come del resto dimostra proprio l'esperienza del *Red Team*, secondo quanto avrò modo di meglio precisare *infra*, al paragrafo 3.

fatto già offre – nell’esperienza francese del *Red Team*, che ritengo assai significativa ed emblematica.

2. A mo’ di esempio: il contributo della letteratura alla definizione di politiche sociali ed alla lotta verso le discriminazioni e le vulnerabilità

L’esempio forse più immediato ed evidente del possibile contributo che la letteratura potrebbe fornire al legislatore nel senso qui suggerito è quello del romanzo poliziesco, dal quale potrebbero trarsi elementi utili all’elaborazione della politica criminale e, conseguentemente, della normativa penale. Ma i campi di azione della letteratura sono assai più vasti, anche se magari meno evidenti *ictu oculi*, e proprio i libri gialli consentono di averne la prova. D’altra parte, come ha dichiarato un autore del calibro di Petros Markaris:

Fin dal XIX secolo, il romanzo poliziesco ha rappresentato il genere letterario che meglio ha permesso di capire la società e cosa vi accade (Caldiron 2015).

In questa direzione, in dottrina, proprio alcuni libri dell’Autore da ultimo citato sono stati assunti a paradigma di come la narrativa avrebbe potuto offrire una prospettiva di riflessione per scelte di politica economica e finanziaria (Miniscalco 2021: 590). La “trilogia della crisi”, divenuta poi in realtà una tetralogia⁴, di Petros Markaris, nonostante la trama narrativa si dipani seguendo il filo delle indagini svolte dal commissario Kostas Charistos, contribuisce in modo efficace a descrivere, su uno sfondo che diventa parte integrante, se non protagonista, della narrazione, il contesto economico e sociale di una convulsa Atene – ma, più in generale, di una Grecia immersa in un baratro finanziario – nel quale emergono importanti spunti di riflessione tanto sulle gravi criticità della situazione (allora, ma forse non solo) attuale, quanto sulle loro cause e sulle possibili vie di fuga, ivi inclusa l’uscita dall’euro, della quale uno dei romanzi offre un possibile scenario.

Ancora lo stesso genere poliziesco può offrire altresì l’esempio di come la letteratura potrebbe giovare allorché si programmino politiche sociali per fronteggiare situazioni di vulnerabilità. È così, per citare solo un caso, senza alcuna pretesa di esaustività, per l’opera di Minna Lindgren, autrice finlandese di romanzi polizieschi con una forte carica ironica, la quale, con la trilogia di *Villa del Lieto Tramonto*⁵ ha tratteggiato un’immagine fuori dal coro dell’anzianità e delle politiche per la vecchiaia, sottoponendo ad analisi critica il, pur assai evoluto, sistema di *welfare* scandinavo. Non solo, ma nel fare ciò l’Autrice ha saputo anche toccare, sempre centrando il *focus* sulla prospettiva *dell’anziano* (e non *sull’anziano*), temi come l’eutanasia o il rapporto di questa fascia della popolazione con le tecnologie, aggiungendo ulteriori e più specifici elementi di riflessione. Peraltro, anche l’opera successiva della medesima Autrice – *Ricomincio da vedova*, uscito in Italia, con il medesimo editore, nel 2019 – è un utile punto di osservazione alternativo sulla vecchiaia e sulle difficoltà del *caregiving*, viste nuovamente da un’angolazione interna, dal punto di

⁴ Alludo, come facilmente intuibile, a: *Prestiti scaduti* (2011); *L’esattore* (2012); *Resa dei conti* (2013), cui mi riferisco più avanti nel testo, e *Titoli di coda* (2014). Per queste e tutte le altre opere citate d’ora in avanti farò sempre riferimento alla prima edizione italiana.

⁵ Per la precisione, le tre opere sono rappresentate da *Mistero a Villa del Lieto Tramonto* (2015), *Fuga da Villa del Lieto Tramonto* (2016) e *Assalto a Villa del Lieto Tramonto* (2017).

osservazione del diretto interessato, che sfata inesorabilmente stereotipi in materia, inducendo ad una ponderazione meno standardizzata e distaccata in sede di progettazione di misure di sostegno sociale per la terza età.

Sempre sul tema delle situazioni di vulnerabilità, anche sulla disabilità non mancano autori che hanno saputo portare un punto di vista alternativo, di cui probabilmente gioverebbe al decisore tenere conto.

Uno di essi è, a mio avviso, l'autore olandese Tommy Wieringa che, con *Le avventure di Joe Speedboat* (2009), romanzo di formazione sicuramente *sui generis*, ha descritto la disabilità al di fuori di luoghi comuni, evidenziando anche aspetti più trascurati, quali quello della sessualità.

Un'altra tra questi è Chimamanda Ngozi Adichie, autrice di origine nigeriana ma che vive tra il Paese natale e gli USA, il cui romanzo *Americanah* (2014) fornisce una prospettiva meno indagata sull'immigrazione, ovvero quella di chi abbandona il proprio Stato non per condizioni di povertà o a seguito di emergenze belliche o sanitarie, bensì semplicemente per inseguire un sogno e compiere un percorso scolastico o fare un'esperienza lavorativa. Del resto, a rendere più interessante l'opera, è anche la condizione femminile dell'Autrice, che pone il lettore nell'ottica di una possibile discriminazione incrociata, in grado di potenziare le criticità connesse a questa situazione. Peraltro, ella stessa, in una intervista, ha dimostrato ampia consapevolezza dell'utilità della sua opera nella direzione che vado indicando, nel dichiarare che:

«credo che se i nostri politici e altri uomini di potere leggessero tutta la letteratura avrebbe un impatto sul loro modo di fare politica, perché non penserebbero solo a cifre ma avrebbero a che fare con persone»⁶.

Ora, se questi esempi – mi pare – dimostrano che la letteratura potrebbe dare un significativo contributo alla elaborazione delle politiche pubbliche e, per conseguenza, alla progettazione legislativa, mi sembra che, *a fortiori*, se pensiamo alla realtà attuale, in cui, grazie alle nuove tecnologie, viviamo in una dimensione *onlife* (come ovvio mi riferisco a Floridi 2014: 47 ss.) in cui sfuma la distinzione tra realtà analogica e mondo digitale, inestricabilmente intrecciati e sovrapposti, la fantascienza e i romanzi che prefigurano mondi futuri, più o meno distopici, ben potrebbero aiutare il legislatore ad immaginare evoluzioni, prossime e remote, per avere una ulteriore prospettiva nel momento in cui esso si accinge ad elaborare valutazioni destinate ad impattare su contesti assai diversi da quelli attuali, in un modo che è difficile prevedere. Del resto, per limitarci a citare i principali protagonisti della stagione iniziale del genere nella Francia dell'Ottocento, autori come Jules Verne, il quale, come ben noto, ha immaginato *ante litteram* i sottomarini piuttosto che i moduli lunari⁷, o il meno noto Albert Robida, che pure nello stesso periodo prefigurava, con minore rigore scientifico ma maggiore attenzione all'impatto sociale delle nuove tecnologie, l'esistenza per esempio di giornali *on line* e di spettacoli in *streaming*⁸, non ci hanno offerto soluzioni all'epoca eccentriche e bizzarre che tuttavia hanno trovato concreta realizzazione? Di fronte ad un'intelligenza artificiale che si sta sviluppando verso

⁶ La (video)intervista, rilasciata per l'editore Gallimard, che ha pubblicato in Francia le opere dell'autrice, può essere visionata sul canale YouTube della Libreria Mollat, all'indirizzo https://www.youtube.com/watch?v=Rh5qNYU-_-jI

⁷ Scontata l'allusione a *Ventimila leghe sotto i mari*, del 1870, ed a *Dalla Terra alla Luna*, del medesimo anno.

⁸ Il riferimento è in particolare al romanzo *Il ventesimo secolo*, dato alle stampe nel 1883 (e pubblicato in Italia due anni più tardi), ma anche ai due successivi volumi della trilogia *La guerra nel ventesimo secolo*, del 1887, e *Il ventesimo secolo. La vita elettrica* del 1890.

un orizzonte dai confini tanto incerti quanto smisurati ed alla necessità di cercare di governare, anziché utopisticamente (e, forse, inopportunamente), arrestare, l'incessante sviluppo tecnologico, gli scenari che gli autori di *science fiction* possono cercare di prefigurare, con le loro potenzialità e le possibili esternalità negative, costituiscono, a mio avviso, un elemento molto utile cui il legislatore farebbe bene a prestare attenzione. E la Francia, con il *Red Team*, ce ne sta dando un esempio concreto.

3. L'esperienza del *Red Team*: la fantascienza al servizio del diritto

Il progetto del *Red Team* è stato elaborato nell'estate del 2019 dall'Agenzia per l'innovazione nella difesa insieme allo Stato maggiore della difesa e alle Direzioni generali dell'Armamento e delle Relazioni internazionali e della Strategia, nel quadro degli orientamenti emersi con la revisione strategica della difesa del 2017 e poi trasposti nella *Loi de programmation militaire* 2019-2025 (Loi n. 2018-607), così come nel *Document d'Orientation de l'Innovation de Défense* del 2019. Scopo del progetto è di coinvolgere, in una sorta di chiamata (virtuale) alle armi, autori e sceneggiatori di fantascienza nella previsione di possibili scenari bellici, per come potrebbero presentarsi nell'intervallo temporale che va dal 2030 al 2060, al fine di (cercare di) prevedere gli aspetti tecnologici, economici, sociali ed ambientali che potrebbero generare (ma anche essere generati da) un conflitto ed elaborare preventivamente possibili strategie in difesa della sovranità e dell'indipendenza del Paese. Insomma, per un settore chiave come la strategia militare, la Francia ha scelto di fare ricorso al mondo della letteratura (e non solo) per avere un ulteriore punto di vista dal quale provare ad immaginare ed osservare lo sviluppo di un futuro, per quanto prossimo, assai difficile da ipotizzare, stante la rapidissima evoluzione cui i tempi attuali stanno sottoponendo ogni settore della quotidianità⁹.

Beninteso, il progetto è ben lungi dall'essere un pittoresco esperimento di mera fantasia, quasi si trattasse di un *divertissement* inserito ad alleggerire drammatiche scelte militari, come dimostra – a tacer d'altro – la circostanza che il contributo richiesto alle discipline umanistiche è destinato, per un verso, a declinarsi in un contesto di rigore scientifico garantito dal partenariato con l'Università *Paris Sciences Lettres*, nonché, per altro verso, ad essere poi vagliato e contestualizzato da esperti di strategia militare incaricati di trarre le indicazioni utili dal lavoro svolto dal *Red Team*.

Quest'ultimo, infatti, annovera attualmente sette autori, uno sceneggiatore e tre disegnatori di fantascienza¹⁰, chiamati ad immaginare futuri scenari di guerra nell'ambito di sessioni creative, a monte delle quali vi sono sessioni di carattere più strettamente scientifico, affinché l'esercizio di fantasia si basi su dati non avulsi dalle conoscenze accreditate negli ambiti disciplinari interessati, ed a valle delle quali un apposito gruppo di lavoro è incaricato di indagare gli orizzonti prospettati e coglierne i riflessi strategici e operativi. Insomma, il *Red Team* è uno dei vari *teams* che compongono il progetto, che

⁹ Significativamente nel trailer di presentazione del *Red Team* si parla di *vedere diversamente* e di *cogliere dei segnali* come compiti ad esso affidati. Peraltro, in dottrina (Miniscalco 2021: 583) è stato rilevato come il *red teaming* sia in realtà già noto da tempo, essendo impiegato negli USA fin dal periodo della guerra fredda e sistematicamente dal 2000 in avanti, laddove la vera novità è tuttavia rappresentata dal coinvolgimento di autori di *science fiction*.

¹⁰ Si osservi che la composizione della squadra muta ad ogni stagione, all'esito di una selezione che segue un avviso pubblico a presentare la propria candidatura, cui mediamente risponde un numero piuttosto elevato di artisti del mondo della fantascienza (notizie in Alonso-Lechevallier 2022).

assume quindi un carattere ben più complesso e, al contempo, sistematico (maggiori dettagli in Miniscalco 2021: 584).

Aspetto interessante del progetto è anche l'ampia pubblicizzazione che esso ha avuto e tuttora ha. I risultati di quanto elaborato dal gruppo di autori e sceneggiatori sono infatti pubblicati sul sito *redteamdefence.org*, sebbene – come è del tutto ovvio – ciò non rappresenti che una parte del lavoro svolto, di cui l'altra parte è coperta dal segreto. Ciò non toglie che, grazie alla possibilità di navigare all'interno degli scenari di questi futuri immaginari, non solo i cittadini possono toccare con mano quanto realizzato dal *Red Team*, ma anche al di fuori della politica militare il dibattito pubblico ed anche accademico può giovare di spunti di riflessione estremamente attuali e problematici di cui il materiale pubblicato in rete¹¹ offre un catalogo estremamente ampio.

Una rapida rassegna delle tre stagioni (sulle quattro previste) sinora pubblicate¹² credo possa essere utile a fornire qualche esempio dell'utilità che gli scenari possono avere anche nella riflessione generale su problemi e prospettive relativi ad aspetti già presenti nella realtà attuale ed ai loro possibili sviluppi futuri.

I due episodi della stagione 0 ci presentano altrettanti scenari che ben descrivono quanto dicevo or ora. Nel primo, intitolato *P-Nation*, la migrazione causata dal cambiamento climatico conduce alla nascita di un nuovo Stato (la *P-Nation*, appunto) il cui territorio è costituito di imbarcazioni, all'occasione assemblabili tra di loro per creare città fluttuanti, nelle quali vivono coloro che rifiutano l'impianto di un *microchip* sottocutaneo: chiaro il problema dell'uso della tecnologia per scopi di sicurezza e dei possibili risvolti. In *Barbaresque 3.0* – ovvero il secondo episodio – si prospetta dal 2026 l'implementazione di un programma di interfaccia neurale (NETAM), entrando nel quale pirati informatici, già trasformati in pirati del mare, in grado di deviare la rotta di navi, finiscono per poter controllare anche il cervello di tutti i soggetti cui questa è stata impiantata, alterando i loro ricordi e, di fatto, asservendoli. Ancora una volta, dunque, un *warning* sulla natura della tecnologia come arma a doppio taglio, ai cui benefici si accompagnano inevitabilmente enormi rischi, specie a seguito dell'ibridazione uomo-macchina, tema assai caldo della riflessione etica e giuridica sulle nuove tecnologie.

Gli episodi della stagione 1 portano, a loro volta, all'attenzione temi connessi allo sviluppo tecnologico degni di non minore attenzione. In *Cronaca di una morte culturale annunciata* lo sfondo è quello di un mondo in cui si sono diffuse le cd. *safe spheres*, vere e proprie “bolle” con cui ognuno costruisce la realtà come la desidera: inventate per rimuovere dalla mente eventi traumatici (e relativo strascico in termini di stress), nello scenario immaginato la loro diffusione nel 2040 diventa ubiquitaria ed interessa il 90% della popolazione, con una enorme difficoltà per l'esercito incaricato di condurre una evacuazione a seguito di un'emergenza sanitaria, difficoltà acute dalla diffusione di *fake news* e di proteste per il rimpatrio di persone provenienti dalle zone infette. Il tema (principale) di riflessione è chiaro ed esplicito: di fronte alla balcanizzazione del reale come è possibile continuare a tutelare l'interesse generale? *La sublime porta si apre di nuovo*, invece, proietta il fruitore dello scenario negli anni '30 e '40, in un contesto bellico nel quale droni

¹¹ Costituito da brevi video, estratti di giornale o reportage, documenti, schede tecniche, ecc., ovviamente tutto frutto di fantasia, ma creato con una cura eccezionale al fine di dare un'idea quanto più concreta dello scenario immaginato.

¹² La stagione 0 è stata presentata il 4 dicembre 2020 in occasione del *Digital Forum Innovation Défense* alla presenza della Ministra Florence Parly, mentre il 7 luglio 2021 è stata pubblicata la stagione 1 ed il 24 giugno 2022 la stagione 2, sempre con cerimonie di presentazione di cui pure è possibile trovare in rete la registrazione.

e proiettili iperveloci affollano i campi di battaglia, trasformando, paradossalmente, il conflitto in una guerra di posizione, in cui assumono un ruolo centrale le iperfortezze, armi di difesa istantanea ma non mobili. Anche qui il tema principale di riflessione emerge chiaramente, ed è quello della problematica etica delle armi automatiche, specie ove raggiungano un grado di pervasività tale da rappresentare l'ordinarietà della situazione di battaglia.

La stagione 2, da ultimo, consta a sua volta di due episodi che introducono temi ulteriori di estrema attualità. *Dopo la notte carbonica* immagina (senza esagerare di inventiva, verrebbe da dire alla luce del contesto attuale del conflitto russo-ucraino) che, a seguito di tensioni internazionali, si giunga al contingentamento dell'energia anche sui campi di battaglia, laddove i soldati adottano, come una sorta di esoscheletro, un'armatura che recupera l'energia che essi disperdono dal corpo, e dove però le temibili *wenzis*, zanzare in grado di succhiare energia, infestano il campo di battaglia, nel quale la logistica dei rifornimenti appare di estrema difficoltà. Se questo episodio evoca il tema dell'approvvigionamento energetico come ulteriore fronte bellico e suscita riflessioni su come affrontare questa criticità, l'altro, *Guerra ecosistemica*, dedicando attenzione ad un ulteriore profilo della tematica ambientale (che, come la tecnologia, rappresenta uno dei fili rossi delle serie prodotte) ipotizza un mondo nel quale, a seguito di manipolazione genetiche, attuate anche mediante il ricorso a stampanti di DNA, si assiste ad una ribellione della natura, con la creazione di una zona verde mortifera sul terreno di battaglia: come uscire indenni da un ambiente in cui, a causa dell'operare dell'uomo, la natura e il nemico fanno un tutt'uno?

4. Un auspicio conclusivo

La rassegna, seppur estremamente sintetica, che ho sin qui condotto dimostra – credo – come l'attività del *Red Team* possa rappresentare un utile esercizio tanto per il decisore (militare, in questo caso), che ha a propria disposizione una prospettiva diversa su possibili scenari futuri per impostare le sue strategie, quanto per il dibattito pubblico, al quale vengono offerti spunti di riflessione sul presente, arricchiti da proiezioni di quella che potrebbe essere una evoluzione futura, con le sue virtù e le sue criticità. Di modo che, come il romanzo poliziesco abbiamo visto prestarsi a gettare luce più in generale sulla realtà sociale nella quale la storia è calata, così anche la fantascienza, se ha una naturale vocazione a immaginare mondi futuri, prossimi o remoti che siano, è tuttavia anche in grado di fornire spunti di analisi del presente, assolvendo una funzione *lato sensu* politica (come sostengono con forza alcuni autori francesi del genere, la cui intervista può leggersi in Thévenet 2019).

Certo, credo non si possa negare che, dietro all'esperienza su cui ci siamo soffermati, ci sia anche una sorta di “operazione di marketing” delle forze armate, come sembra dimostrare il clamore mediatico e la costante presenza attiva dei vertici militari alle iniziative di presentazione. Ciò non toglie, ad ogni modo, che il caso del *Red Team* assuma anche un valore paradigmatico del contributo che la letteratura e le arti possono utilmente fornire all'elaborazione delle politiche pubbliche e delle normative che ne costituiscono il portato. Il giurista, a ben vedere, ha bisogno di un'immaginazione creatrice (secondo l'insegnamento risalente già alle origini stesse dell'approccio *Law and Literature*, ed in particolare al noto saggio di White 1973), specialmente ove affronti fenomeni difficilmente riconducibili alle categorie giuridiche tradizionali, che è abituato a

maneggiare (in relazione all'esempio *de quo*, Miniscalco 2021: 586). Laddove ciò è tanto più vero quanto più il fenomeno da regolare presenta una connessione con l'ambito tecnologico, per il quale la fantascienza, avvezza – come è – ad immaginare un futuro, è in grado di fornire argomenti (se non nuovi quanto meno) declinati secondo coordinate inedite ed inusuali. La letteratura – giova ribadirlo ancora una volta – è talora in grado di far comprendere situazioni meglio di quanto non possa fare la cronaca o il (pur fondamentale e irrinunciabile) contributo scientifico di esperti del settore. Una qualche sperimentazione in questa direzione nel nostro Paese, anche alla luce del precedente già in atto e sul quale mi sono soffermato, sarebbe davvero interessante ed offrirebbe prospettive, a mio avviso, di grande utilità.

Riferimenti bibliografici

- Alonso P. – Lechevallier A., 2022. Avec les auteurs de la Red Team, l'armée anticipe les guerres de demain, *Libération*, 24 giugno 2022.
- Caldiron G., 2015. Un commissario anticrisi, *Il Manifesto*, 16 maggio 2015.
- Chimamanda Ngozi A., 2014. *Americanah*, Torino: Einaudi.
- Floridi L., 2014. *La quarta rivoluzione*, Milano: Raffaello Cortina.
- Lindgren M., 2015. *Mistero a Villa del Lieto Tramonto*, Venezia: Sonzogno.
- _____, 2016. *Fuga da Villa del Lieto Tramonto*, Venezia: Sonzogno.
- _____, 2017. *Assalto a Villa del Lieto Tramonto*, Venezia: Sonzogno.
- _____, 2019. *Ricomincio da vedova*, Venezia: Sonzogno.
- Markaris P., 2011. *Prestiti scaduti*, Milano: Bompiani.
- _____, 2012. *L'esattore*, Milano: Bompiani.
- _____, 2013. *Resa dei conti*, Milano: Bompiani.
- _____, 2014. *Titoli di coda*, Milano: Bompiani.
- Miniscalco N., 2021. La Science Fiction a difesa dello Stato. Un'iniziativa francese in prospettiva Law and Humanities, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2: 583-592.
- Rescigno G.U., 1993. Tecnica legislativa, *Enciclopedia Giuridica*, vol. XXXV, Roma: Treccani.
- Robida A., 1885. *Il ventesimo secolo*, Milano: Sonzogno.
- _____, 2013. *Il ventesimo secolo. La guerra nel XX secolo. La vita elettrica*, Senigallia: Fondazione Rossellini.
- Thévenet E., 2019. «La science-fiction aborde des enjeux planétaires»: entretien avec trois maîtres de la SF, *Le Monde*, 26 maggio 2019.

Valastro A., 2011. *La consultazione nelle politiche di valutazione della qualità normativa*, in P. Costanzo (a cura di), *La qualità della normazione nella dialettica Governo-Parlamento. Strumenti e tecniche nella XVI legislatura*, Quaderni della Rassegna parlamentare, Napoli: Jovene, 137-150.

Verne J., 1873. *Ventimila leghe sotto i mari*, Milano: Tipografia Editrice Lombarda.

_____, 1872. *Dalla terra alla luna*, Milano: Treves Editore.

White J. B., 1973. *The Legal Imagination: Studies in the Nature of the Legal Thought and Expression*, Boston: Little, Brown and Com.

Wieringa T., 2009. *Le avventure di Joe Speedboat*, Milano: Iperborea.

“Il destino di Gaetano”. Suggestioni narrative in tema di odio digitale

Maria Novella Campagnoli*

Abstract:

[“*Gaetano’s Destiny*”. *Narrative suggestions on the subject of digital hate*] Despite being a decidedly long-standing and controversial phenomenon, in recent times, hate speech has reappeared forcefully in the limelight, also due to the increased virulence conferred on it by the encounter with the Internet and – in particular – with Social Networks. Hence the need to reflect again on the issue of hate speech, in order to outline its contours, to underline its peculiarities and to envisage possible prevention and contrast strategies.

Key words: Internet – Social Networks – Hate speech – Right

1. Un racconto che anticipa dinamiche contemporanee

In una nota raccolta di novelle intitolata *Bar sport duemila*, Stefano Benni (2000), uno dei più apprezzati scrittori e drammaturghi italiani, con quella prosa amabile e con quel realismo ruvido che gli sono propri, narra la storia di Gaetano: un lavoratore onesto e una persona per bene, che però, pur non avendo particolari difetti e/o problemi dal punto di vista squisitamente materiale, denota un difetto e un limite che – ai suoi occhi e a quelli degli altri – appare intollerabile.

Diversamente dagli abitanti del quartiere e da tutti gli altri avventori del bar che frequenta, infatti, Gaetano è l’unico a non godere di alcuna visibilità mediatica, in quanto non è mai apparso per un qualche motivo in televisione.

“Pietro e Linda erano andati [...] a *Non ti reggo più*, trasmissione per coppie in crisi. Arturo era stato investito da un motorino, aveva vagato senza memoria una settimana e [...] [era stato riportato] a casa con *Scappa che ti prendo*, trasmissione di ritrovamenti in diretta. [...] La Nina e la Fernanda erano andate a *Processo per direttissima* perché il gatto di Nina aveva mangiato il basilico di Fernanda [e] si erano accapigliate [...]. Sandro il meccanico aveva partecipato a *Crazy record* [...]. Diego era stato testimone oculare di una rapina con morto e [era stato] intervistato da ben tre telegiornali. Tutti, dico tutti, nel bar erano apparsi in televisione almeno una volta. Tranne Gaetano. [...] [E proprio per questo motivo,] tutti lo guardavano storto. Quando entrava nel bar, i clienti facevano finta di non vederlo. Il barista lo trattava

* Ricercatrice a tempo determinato (RTDb) in Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Roma “Tor Vergata” – campagnoli@juris.uniroma2.it.

scostantemente. Le donne poi, neanche a parlarne. Non riusciva neanche a invitarle a bere un caffè. [...]” (Benni 2000: 28-29)

Vittima di pregiudizio e ingiustamente ghettizzato per via di questa sua assenza dai media, Gaetano – non riuscendo più a sostenere il peso di una simile situazione – si determina, così, al compimento di un gesto estremo.

“salì le scale e aprì la porta di casa, diede un’ultima volta da mangiare al pesce rosso, salutò le scarpe da calcio e il poster di Sharon Stone, e uscì sul terrazzo. Era un’alba fredda e rosea. Respirò una bella boccata di gas di scarico e volò, cantando come un tordo, giù dal terzo piano.” (Benni 2000: 35)

Una scelta tragica, che, nelle more di un contesto in cui reale e virtuale sembrano essersi scambiati ruoli e priorità, dà il via a una perversa spirale di reazioni inattese e insensate. Avendo fiutato il possibile *scoop*, infatti, alcuni conoscenti, anziché preoccuparsi dell’incolumità di Gaetano, pensano bene di filmarne la caduta dal terrazzo. Ed è così che – paradossalmente – il caso dell’*uomo-che-aveva-morire-perché-non-riusciva-ad-andare-in-televisione* alla fine diventa oggetto d’attenzione da parte dei media, anche solo per lo spazio di una misera settimana (Benni 2000: 35).

Scritto nel 1997 e incentrato prevalentemente sulle possibili ripercussioni della Televisione sui rapporti sociali, il racconto di Benni – com’era prevedibile – non fa alcun riferimento né a Internet né al mondo dei social network. Media digitali che, in quegli anni, iniziavano sì a diffondersi, ma certo non avevano ancora spiegato quegli effetti e quelle conseguenze alle quali stiamo assistendo oggi. Eppure, non si può non ammettere che la vicenda qui brevemente richiamata sembra quanto mai adatta a introdurre la riflessione sull’*hate speech*¹ e, in particolar modo, sull’*hate speech* online.

Le ragioni sono presto dette. Per un verso, il racconto di Benni ci aiuta a mettere subito a fuoco le particolari dinamiche che si generano all’interno di quell’ecosistema digitale che è la Rete. Un ecosistema, in cui la presenza sulle piattaforme e l’approvazione, riscossa anche semplicemente da un *Like* o da un *Tweet*, viene percepita come indice di valore e sinonimo di importanza, sortendo, sempre più spesso, delle conseguenze e dei riverberi positivi anche nella vita reale². E dove va da sé che – all’esatto opposto – l’assenza di visibilità e/o lo scarso seguito degli altri utenti vengano percepiti come sintomi di insignificanza, di disvalore, oppure di disapprovazione³. Una disapprovazione, che, come si vedrà, in seno al cyberspace – per via di quella de-territorializzazione e di quella decentralizzazione che sono proprie di questo ambiente⁴ – diviene pressoché istantaneamente urlata e dirompente⁵.

¹ Per una sintetica del fenomeno, mi permetto di rinviare a Campagnoli 2023.

² Si pensi, ad esempio, nel caso degli youtuber: figure la cui esistenza, almeno fino a pochi anni fa, non era nemmeno immaginabile. Self imprenditor, nati di recente, che producono video amatoriali su qualsiasi genere di tema e argomento, per le quali le visualizzazioni, i Like di supporto, oppure il numero di iscritti al canale che gestiscono, si traducono in guadagno. In tema, cfr., fra gli altri, Stokel-Walker 2019; Crespi-Perna 2016.

³ Paradigmatico quanto avviene, ad esempio, nel caso del *cyberbulling*, del *cyberstalking* o del *cyberbashing*. Cfr. Pennetta 2019; Shariff 2016; Tonioni 2014; Genta-Brighi-Guarini 2009; Coslin 2012; Danzi 2018.

⁴ Sulle caratteristiche del cyberspace, cfr., in maniera particolare, Amato Mangiameli 2020.

⁵ Tristemente esemplare, in tal senso, la nota vicenda che ha visto protagonista Tiziana Cantone, la cui storia, per altro, è riportata in Farace-Ribustini 2019.

Per un altro verso, le vicissitudini che coinvolgono Gaetano, implicitamente mettono l'accento anche sul possibile – e decisamente frequente – nesso che corre fra le *fake news* e i discorsi d'odio (Campagnoli 2023a, 2023b). Le c.d. bufale, infatti, non interferiscono solo sull'accesso e sulla diffusione delle informazioni, ma, oramai, rappresentano anche i più efficaci vettori di discriminazione e di astio nei confronti di chi – per le ragioni più disparate (nazionalità, lingua, cultura, religione, appartenenza politica, genere, orientamento sessuale, ecc.) – viene ritenuto diverso.

Possibili vettori di discriminazione e odio, le *fake news*, in certi casi, lavorano in forma *attiva*, generando e diffondendo notizie e dettagli inesatti e/o inventati che, a loro volta, sono prodromici a istigare e/o a rinverdire posizioni discriminatorie e atteggiamenti ostili. In altri casi, invece, queste stesse notizie possono agire in maniera ancor più subdola e larvata, mettendo in pratica una strategia *omissiva*, contraddistinta dalla rimozione di quei fatti oppure di quei dettagli che sono ritenuti inopportuni o particolarmente scomodi.

Tipico esempio di *fake news* per così dire *attiva*, il famoso post – poi tempestivamente smentito dalla stessa Trenitalia – che, il 12 febbraio del 2018, fece il giro del Web e nel quale veniva denunciata la mancanza di certezza della pena e la disparità di trattamento riservata a un passeggero straniero sprovvisto di idoneo biglietto. Un post che, ai nostri fini, è estremamente indicativo, perché dimostra con quanta facilità – a partire da una notizia falsa – sia possibile risvegliare e acuire latenti forme di intolleranza nei riguardi di alcuni individui e/o gruppi minoritari (nel caso di specie, nei confronti dei migranti)⁶.

Specularmente, fra i più noti casi di *fake news* di natura *omissiva*, non si possono non menzionare le cronache giornalistiche che hanno fatto seguito alla sparatoria, avvenuta in Belgio il 17 maggio, sempre del 2018, tra un'auto della polizia e un furgone con a bordo una trentina di migranti di origine curda (Klimis 2019). Una sparatoria nella quale accidentalmente perse la vita una bambina di soli due anni: Mawda Shawri. Evento di cui, però, la stragrande maggioranza delle testate di nazionalità belga – per evidenti ragioni di convenienza socio-politica – omise di dar notizia⁷. Un tipico esempio di *dis-*

⁶ Di seguito, il testo del post pubblicato in Rete che riporto nella sua – pressoché totale interezza – per riuscire a dar conto degli stilemi e delle retoriche, che sono tipiche e ricorrenti di questo genere di *hate speech*: "Lunedì mattina. Frecciarossa 9608, Roma Termini – Milano. Il signore in foto di cui non mi interessa nascondere la fisionomia si è seduto accanto a me, senza alcun bagaglio. In mano solo un telefono e un foglietto volante; ha preso il Frecciarossa ma con un biglietto per un interregionale. Stava parlando al telefono, ma appena ha visto la capotreno ha abbassato il cappuccio fingendo di dormire. La Capotreno (minuta, esile e giovane, nonché educatissima) gentilmente ha 'svegliato' il signore, e dopo aver appurato che non [parlava] italiano, [gli] ha spiegato in inglese che era sul treno sbagliato. Ha chiesto la differenza del costo, ma lui ha detto di non avere soldi (smartphone Samsung S8). La signora delle ferrovie gli ha chiesto un documento per poter elevare la contravvenzione, ma ovviamente [il tizio] ne [era] sprovvisto. Sempre con gentilezza, la signora [gli] ha chiesto se [aveva] un passaporto, e lui ovviamente ha detto di no. Quindi: non parla italiano (dice); non ha documenti; non ha soldi; non ha modo di fornire generalità; non ha bagaglio (strano no?). Prima che dimostrate di non aver letto il post per quello che è, accusando che sia un post razzista, riflettete. È l'esempio lampante della totale assenza di certezza della pena che il nostro Paese ha regalato a queste persone che non sono più disposti a chiamare 'rifugiati'. [Il tizio] arriverà a Milano, viaggiando su un posto che costa 86 euro, con 4 euro. Impunemente. Senza poter sperare che gli facciano neppure una multa, perché tanto quando [mai] l'avrebbe pagata? [...]" (Cfr. Paris 2019: 81-82).

⁷ In alcuni casi, si arrivò persino ad ipotizzare che il decesso di Mawda fosse imputabile ad altre cause e, in generale, a motivi che non erano direttamente riconducibili alla condotta del poliziotto belga: "alla bambina, che era accompagnata perlomeno da sua madre, è stata fatta l'autopsia in serata. L'unica certezza a questo punto è che non è morta in seguito ai colpi d'arma da fuoco dei poliziotti; Frédéric Bariseau, primo sostituto della procura di Mons, evocava giovedì pomeriggio scorso le cause possibili del decesso: una malattia, un incidente legato al comportamento del conducente del furgone – la testa della bambina avrebbe potuto

informazione basata sulla censura, che sortì un duplice effetto: *i)* quello di evitare che l'azione delle forze dell'ordine venisse criminalizzata e che l'ostilità verso curdi, in qualche misura, si potesse affievolire; *ii)* quello di fomentare ulteriormente – attraverso l'uso di particolari formule e di un'aggettivazione tutt'altro che imparziale⁸ – l'intolleranza, in questo caso, già ampiamente radicata, nei confronti dei migranti.

Cronache infedeli e partigiane⁹, quelle qui ricordate, che – fra l'altro – lasciano già intravedere la diversa portata e l'elevata pericolosità dell'*hate speech* online¹⁰. Discorsi e/o parole di odio che, oggi, sembrano colorarsi di una pervasività e di una lesività che, pur non essendo propriamente inedite, sono certo alquanto particolari, poiché – oltre a giovare delle potenzialità e delle infinite possibilità offerte dalla Rete e dalle più attuali ICT – vengono incrementate proprio dall'inquinamento¹¹ informativo prodotto all'interno dei social e dall'interazione viziosa e ricorsiva con le notizie false.

2. Una prassi diffusa anche in età classica

Ancor prima di esaminare le condotte riconducibili all'*hate speech* e di interrogarci su quali condotte possano essere concretamente riconducibili a questa particolare fattispecie, è fondamentale chiarire che quando parliamo di discorsi d'odio – diversamente da quello che potremmo essere portati a credere – non ci troviamo di fronte né a un fenomeno nuovo né, men che meno, a una questione nata con l'avvento di Internet e con l'affermarsi dei social network.

Al contrario, l'*hate speech*, dal punto di vista filosofico, politico e giuridico, rappresenta una questione decisamente annosa e dibattuta¹². Si tratta, infatti, di una particolare modalità di discussione che – sebbene sia estremamente conflittuale, moralmente intollerabile e giuridicamente deprecabile¹³ – ha attraversato e innervato la storia del dibattito pubblico sin dalla prima comparsa dei regimi democratici.

sbatte sulla parete del veicolo – o un colpo” (cfr. *Les trafiquants choisissent la stratégie du danger maximal*, in *Le Soir*, 17.05.2018)

⁸ Fra le espressioni maggiormente utilizzate, anzitutto, il binomio “Noi/Loro”, paradigmatico di una contrapposizione verbale che prelude all'esclusione socio-politica. Ma anche, termini come “gli approfittatori”, “gli invasori”, “gli aggressori”, “queste persone”, oppure, frasi che alludono ai “soldi spesi per l'accoglienza degli immigrati a discapito dei terremotati italiani”, alle “case popolari assegnate a questa gentaglia” o, ancora, alle “pensioni date agli immigrati” (Paris 2019).

⁹ Fra i resoconti giornalistici omissivi più recenti, impossibile non ricordare la notizia dello studente francese che, nel novembre del 2019, si è dato fuoco davanti all'Università di Lumière-Lyon-II, in segno di protesta. Notizia che, dopo un primo momento, è stata quasi messa a tacere e volutamente ignorata, salvo poi riapparire successivamente e in un momento ritenuto probabilmente politicamente meno scomodo (Cfr. C. Duncan, *Student sets himself on fire in France over struggle of living on £388 a month*, in *Independent*, 11.11.2019). Decisamente significativa, anche l'omessa notizia della protesta dei commercianti di Codogno che – durante l'emergenza da COVID-19 – hanno tappezzato le loro vetrine con cartelli recanti la scritta “Il silenzio degli innocenti”. Notizia alla quale, però, non è stata data particolare importanza (cfr. il video in rete *A Codogno la protesta dei commercianti*).

¹⁰ Per un interessante approfondimento rinvio a Ziccardi 2016. Inoltre, in tema, si veda Brown 2017. Interessanti anche le osservazioni di Cerquozzi 2018; Santerini 2019.

¹¹ Sull'inquinamento all'interno della Rete, cfr. Colombo 2020.

¹² Cfr., fra gli altri, Galeotti 2019; Bessusi 2019.

¹³ A proposito dell'importanza della comunicazione, non solo in una prospettiva morale, ma soprattutto dal punto di vista squisitamente giuridico, si vedano le sempre illuminanti e attuali osservazioni di D'Agostino, 2000, in part. 126-128.

Basti pensare che, nell'Atene del V secolo a.C. – vale a dire in quella che è unanimemente riconosciuta come la culla e l'effigie stessa della democrazia occidentale – capitava spesso che le dissertazioni e gli scambi di opinioni degenerassero, tramutandosi in impetuosi attacchi verbali e in scontri violenti¹⁴. Paradigmatiche, in tal senso, le parole di Platone, a detta del quale, il più delle volte le parti impegnate nella discussione pubblica

“si irritano e pensano che l'altro parli per malevolenza, di modo che la loro discussione, più che esame razionale di un problema, diventa [...] una disputa la cui molla è il desiderio di vincere. Tanto che alcuni finiscono col separarsi in modo assai villano, dopo essersi offesi, dopo aver lanciato e ricevuto insulti tali che gli stessi presenti restano umiliati e disgustati dall'aver dovuto ascoltare gente simile” (Pl., *Gorgia*, 457d e 461e)

L'autorevole testimonianza resa da Platone rende immediatamente evidente che l'aspetto veramente singolare e sorprendente dei discorsi d'odio è costituito dal fatto che – oltre a mostrare schemi, stilemi e invettive ricorrenti – queste particolari modalità espressive hanno sempre interagito con lo svolgimento della discussione pubblica¹⁵, che non di rado da questi stessi discorsi è stata anche intralciata e messa in pericolo.

E non è tutto, perché se è vero che già nell'*agorà* il confronto poteva degenerare in alterco e in lotta, è altrettanto vero che, ad Atene, per parlare in pubblico non era strettamente necessario *dire la verità*. Ciò che, invece, era richiesto – e che rappresentava una *conditio sine qua non* per poter avere accesso alle concioni – era la conoscenza dell'*arte della retorica*¹⁶: una particolare tecnica di discussione agonistica¹⁷, orientata alla persuasione dell'interlocutore e degli astanti, che non richiedeva prove e/o argomentazioni a supporto delle tesi esposte¹⁸. Ed è proprio quest'ultimo elemento – vale a dire la totale mancanza di prove e di argomentazioni – a individuare il minimo comune denominatore che accomuna tutti i discorsi d'odio, sia quelli passati, sia quelli attuali.

Nell'*hate speech*, difatti, l'attenzione non è rivolta ai contenuti esternati, ma è puntata soprattutto sull'interlocutore che li esprime, indipendentemente – e a prescindere – dalla ragionevolezza e dalla correttezza delle posizioni sostenute. Un *modus operandi*, questo, che lo stesso Platone – oltre che fazioso e socialmente pericoloso¹⁹ – giudicava sterile²⁰ e che invitava ad abbandonare in favore di un dibattito che, anziché essere semplicemente bello, lezioso e agonistico, si facesse anche passionato (cioè, privo di quei filtri e di quei

¹⁴ Anche per questo motivo “per tutti [...] Atene è la città dei processi, [...] una città malata di processi, in cui tutto passa per i tribunali [...]” (Bonazzi 2018: 15). Analogamente Canfora 2013.

¹⁵ “[...] non c'era la rete ai tempi di Platone, non c'erano nemmeno i mezzi di comunicazione di massa [...]”. Eppure, nell'*agorà* ateniese, luogo della discussione e delle decisioni politiche, il confronto verbale era già lotta” (Petrilli 2019: 52).

¹⁶ Per un approfondimento in tema, cfr., fra gli altri, Sagnotti 1999.

¹⁷ Platone, *Gorgia* 456c.

¹⁸ Questo anche perché “diversamente dall'obiettivo ideale del dialogo – che è la *saggezza* – quello della retorica è il *potere*” (Amato Mangiameli 2012: 58).

¹⁹ “Dobbiamo dunque metterci all'opera in questo modo, per curare lo stato e i cittadini (Platone, *Gorgia* 523e).

²⁰ “Gorgia, tu che sei esperto, [...] avrai osservato quanto sia difficile che gli interlocutori chiariscano bene l'uno all'altro i contenuti che intendono discutere, cosicché quando si lasciano avranno imparato qualcosa a vicenda” (ivi, 457c-d).

preconcetti legati alle identità e/o alle reciproche appartenenze dei parlanti)²¹ e divenisse argomentato e, quel che più conta, costruttivo. Un'esortazione, questa, che emerge anche dalle parole di Socrate:

“[...] con piacere mi lascio confutare se non dico la verità, [...] con piacere confuto, se altri non [dicono] il vero, e [...] senza dubbio, accetto d'esser confutato con un piacere non minore di quello che provo confutando. [...] ritengo l'esser confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. [...] non v'è male più grande per l'uomo, di una falsa opinione.” (Pl., *Gorgia*, 457-458).

Si badi però: le parole di Socrate, a ben vedere, ci dicono anche qualcosa di ulteriore e di più significativo ai fini della nostra disamina. Il filosofo ateniese, difatti, mette subito l'accento sul ruolo della *confutazione*: quale garanzia di un sano e corretto dibattito pubblico e quale spartiacque tra il confronto *agonistico*, che è tipico dei discorsi d'odio, e quello *cooperativo*, che, invece, è proprio del dialogo paritario e costruttivo.

Più nel dettaglio, mentre nel *confronto agonistico*, il principio al quale si rifanno gli interlocutori è quello *identitario*, lo scopo a cui mirano è quello di *prevalere sull'altro*, e lo strumento dialettico che viene utilizzato è quello dalla *persuasione*; nel *confronto cooperativo* – che si sviluppa e che avanza proprio grazie al susseguirsi e al continuo alternarsi di esposizioni e di confutazioni – il principio a cui si rifanno gli interlocutori è quello del *diritto di parola* (e della pari libertà di espressione), lo scopo è quello di *discutere i contenuti* e lo strumento dialettico utilizzato è dato dall'*argomentazione*.

Il fondamentale distinguo fra *discorso agonistico* e *discorso cooperativo* consente, inoltre, di individuare alcuni aspetti che sono tipici dell'*hate speech*. Aspetti, che lo contraddistinguono, sia da altre modalità espressive, come ad esempio la critica o la satira, sia da altre fattispecie criminose, come l'ingiuria, la diffamazione oppure la calunnia.

Si noti, nel discorso d'odio il parlante: *i)* punta a imporre se stesso e il proprio volere; *ii)* non tiene conto né della posizione né della persona dell'altro che non viene mai ritenuto un vero interlocutore; *iii)* esprime le sue opinioni liberamente, senza addurre prove; *iv)* mira a trascinare dalla propria parte il maggior numero di ascoltatori o di utenti; *v)* utilizza e sfrutta a suo favore le emozioni dell'uditorio²²; *vi)* non fa alcuna particolare fatica, né per sostenere le proprie posizioni, né, tanto meno, per approcciarsi a quelle altrui.

Del resto, si sa. A differenza di quanto avviene nello scambio cooperativo (che implica un impegno notevole e un apporto reciproco alla discussione da parte di entrambi i dialoganti, che si mettono reciprocamente in gioco *pronti a contestare le tesi dell'altro* e, al contempo, *disposti a farsi contestare dall'altro*), nell'alterco agonistico, chi parla non compie particolari sforzi, ma semplicemente: esterna la propria contrarietà, manifesta con toni accesi la propria opinione, dileggia l'altro e gli rivolge le proprie invettive. Ration per cui – a detta di Aristotele – “chi odia non soffre”²³, in quanto si limita a desiderare e a perseguire l'annientamento dell'odiato.

²¹ In pratica, già a detta di Platone, era necessario “mettere la sordina ai propri desideri, alle rivalità, agli interessi che separano persone di famiglie, clan, territori, interessi e schieramenti diversi, per dare importanza unicamente a ciò che l'altro ha da dire” (Petrilli 2019: 53).

²² Per un interessante approfondimento critico sull'uso delle emozioni in retorica, Rapp (2005: 323) sottolinea in particolare che – a detta di Aristotele – l'oratore cercherebbe sempre smuovere le emozioni favorevoli degli ascoltatori perché chi è amato non è giudicato allo stesso modo di chi, invece, è odiato.

²³ Aristotele, *Retorica*, II, 1382a.

3. Parole che persuadono all'azione

Sebbene si tratti di una questione risalente che ha sempre inframezzato l'andamento della discussione pubblica e nonostante, anche di recente, sia tornato prepotentemente alla ribalta e sia stato oggetto di specifica attenzione da parte della Comunità internazionale (con l'adozione, il 19 giugno del 2019, dell'*UN Strategy and Plan of Action on Hate Speech*²⁴) e dell'Unione europea (con l'adesione, nel maggio del 2016, al primo *Codice di condotta per lottare contro le forme illegali di incitamento all'odio online*²⁵), va detto che l'*hate speech* è – ancora oggi – privo di una definizione unanimemente condivisa²⁶. Mancanza che, come è intuitivo, determina tutta una serie di difficoltà, sia dal punto di vista teorico e dottrinale, sia dal punto di vista pratico e applicativo. Criticità, che emergono in maniera particolare nel momento in cui vi è l'esigenza di temperare e di controbilanciare il contrasto alla diffusione delle tendenze etero-fobiche e dei discorsi di odio incitanti alla discriminazione e alla violenza²⁷, con il pieno e effettivo godimento del diritto fondamentale alla libertà di espressione (*free speech* o *freedom of expression*)²⁸.

Ovviamente, ciò non significa che nel panorama internazionale e/o europeo non si rinvenivano definizioni ufficiali dell'*hate speech*, tutt'altro! Semmai, il problema è che le varie enunciazioni del termine disseminate qua e là – fra Dichiarazioni, Trattati, Convenzioni, Raccomandazioni e Decisioni – non sempre collimano perfettamente tra di loro e, per questo motivo, possono dar adito a interpretazioni più o meno estensive oppure restrittive, che contribuiscono a generare una situazione di indeterminatezza.

Un'indeterminatezza, che, per altro, si manifesta già dalla lettura e da un primissimo raffronto delle principali fonti di riferimento. Ad esempio, stando a quanto stabilito dall'articolo 20 della *Convenzione Internazionale sui Diritti Civili e Politici*, l'*hate speech* riguarderebbe i nazionalismi, il razzismo, la discriminazione religiosa e – in via generale – qualsiasi genere di incitamento alla discriminazione, all'ostilità e alla violenza²⁹.

²⁴ Per completezza, è interessante ricordare che – ancor prima dell'adozione di questo documento – la lotta all'*hate speech* era stata inserita fra gli obiettivi dell'*Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile* (cfr. *UN Sustainable Development Goals*, 21.10.2015 (A/RES/70/1), target § 5.1, § 10.3, §16.b).

²⁵ Codice al quale hanno aderito, dapprima Facebook, Microsoft, Twitter e You Tube, e successivamente, anche, Instagram, Google, Snapchat e Dailymotion. Sul punto, è importante sottolineare che “la sottoscrizione [di questo Codice] impegna le ‘aziende informatiche’ a reagire con maggiore prontezza per contrastare i contenuti di incitamento all'odio razziale e xenofobo che vengono loro segnalati”. In particolare, l'obiettivo perseguito “è quello di dare una risposta più adeguata agli utenti che segnalano tali contenuti e [quello di] garantire [una] maggior trasparenza [in ordine alle] notifiche e [alle] cancellazioni effettuate”. Tra l'altro, il Codice prevede anche l'istituzione di una rete di relatori *trusted flaggers* (vale a dire di segnalatori di fiducia), incaricati di trasmettere relazioni di qualità (Chirico-Gori-Esposito 2020: 7).

²⁶ Motivo per cui – come osserva Ziccardi (2018: 39) – può capitare che gli Stati stabiliscano, di loro iniziativa, i contorni e i confini di questa nozione, con la conseguenza che, nel passaggio da un ordinamento giuridico all'altro, possono rinvenirsi sensibili differenze.

²⁷ L'*hate speech* – come sottolineato di recente da Di Rosa – chiama in causa, simultaneamente “la possibilità di limitazione della libertà di espressione, che [...] [nei regimi democratici] trova in genere garanzia a livello costituzionale (formale o materiale) in quanto fondamento della stessa democrazia” e “l'impegno degli Stati della Comunità internazionale a lottare contro la discriminazione”. Impegno, da cui scaturisce progressivamente “un diritto individuale alla non-discriminazione [...] corollario del *rule of law* e del principio di uguaglianza” (Di Rosa 2020: 15).

²⁸ A proposito della complessa relazione fra la necessità di reprimere i discorsi d'odio e quella di garantire l'esercizio della libertà di espressione, cfr. Pitruzzella 2018: 15 ss.; Pollicino 2018; Gometz 2017.

²⁹ “1. Qualsiasi propaganda a favore della guerra deve essere vietata dalla legge. 2. Qualsiasi appello all'odio nazionale, razziale o religioso che costituisca incitamento alla discriminazione, all'ostilità o alla violenza deve essere vietato dalla legge”.

Passando alla lettura della *Raccomandazione del Consiglio d'Europa sull'hate speech* (R (1997) n. 20), invece, la fattispecie in esame sembra dettagliarsi e, al contempo, ampliarsi sino ad abbracciare “tutte le espressioni che diffondono, incitano, promuovono o giustificano l'odio razziale, la xenofobia, l'antisemitismo, inclusa l'intolleranza espressa attraverso il nazionalismo aggressivo e l'etnocentrismo, la discriminazione e l'ostilità nei riguardi delle minoranze e dei migranti”³⁰.

Ulteriore prospettiva è, poi, dischiusa da quanto riportato nella *Decisione quadro sulla lotta contro talune forme ed espressioni di razzismo e xenofobia mediante il diritto penale* (2008/913/GAI4). Decisione, che, all'articolo 1, invita gli Stati membri ad adottare le misure necessarie a perseguire “ogni comportamento consistente nell'istigazione pubblica alla violenza o all'odio nei confronti di un gruppo di persone, o di un suo membro, definito in riferimento alla razza, al colore, alla religione, all'ascendenza o all'origine nazionale o etnica”. Enunciato, questo, che sembra a suo modo propendere per una definizione volutamente generale, in maniera da riuscire a ricomprendere il maggior numero di condotte e di comportamenti lesivi.

Una definizione analoga si rinviene nella *Raccomandazione di politica generale della Commissione europea contro il razzismo e l'intolleranza* (ECRI) dell'8 dicembre del 2015, nella quale l'*hate speech* è definito in maniera ancor più particolareggiata e estesa come:

“l'istigazione, la promozione o l'incitamento alla denigrazione, all'odio o alla diffamazione nei confronti di una persona o di un gruppo di persone, o il fatto di sottoporre a soprusi, molestie, insulti, stereotipi negativi, stigmatizzazione o minacce tale persona o gruppo, e comprende la giustificazione di queste varie forme di espressione, fondata su una serie di motivi quali la ‘razza’, il colore, la lingua, la religione o le convinzioni, la nazionalità o l'origine nazionale o etnica, nonché l'ascendenza, l'età, la disabilità, il sesso, l'identità di genere, l'orientamento sessuale e ogni altra caratteristica o situazione personale”.

Interessante, anche l'approccio adottato dalla *Direttiva del Parlamento europeo e del Consiglio sui servizi di media audiovisivi* (2018/1808/UE), che – nello stabilire l'obbligo degli Stati membri di vigilare sui servizi media audiovisivi per scongiurare la presenza di istigazioni alla violenza e all'odio nei riguardi di individui e/o di gruppi³¹ – preferisce non definire nel dettaglio gli estremi dell'*hate speech* e rinviare, piuttosto, a quanto previsto dall'articolo 21 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (2000/C-364/01), relativamente al principio di non-discriminazione³². Principio e diritto fondamentale

³⁰ Nel dettaglio, si legge “the term ‘hate speech’ shall be understood as covering all forms of expression which spread, incite, promote or justify racial hatred, xenophobia, anti-Semitism or other forms of hatred based on intolerance, including: intolerance expressed by aggressive nationalism and ethnocentrism, discrimination and hostility against minorities, migrants and people of immigrant origin”.

³¹ Così l'articolo 6: “1. Fermo restando l'obbligo degli Stati membri di rispettare e proteggere la dignità umana, gli Stati membri assicurano mediante appositi mezzi che i servizi di media audiovisivi erogati dai fornitori di servizi di media soggetti alla loro giurisdizione non contengano: a) istigazione alla violenza o all'odio nei confronti di un gruppo di persone o un membro di un gruppo sulla base di uno dei motivi di cui all'articolo 21 della Carta; [...]”.

³² “1. È vietata qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali. 2. Nell'ambito d'applicazione del trattato che istituisce la Comunità europea e del trattato sull'Unione europea vietata qualsiasi discriminazione fondata sulla cittadinanza, fatte salve le disposizioni particolari contenute nei trattati stessi”.

sancito dall'articolo 7 della *Dichiarazione universale dei diritti umani (UDHR)*³³, che, a suo modo, costituisce l'ombrello e la cornice giuridica alla quale fanno capo e entro la quale si inseriscono – e trovano legittimazione – tutti i provvedimenti e tutte le norme a tutela delle vittime di *hate speech*³⁴.

4. *The power of words*

4.1 Dalle questioni linguistiche e logiche...

Accantonando quelle che, per altro, sono semplicemente alcune delle tante proposte definitorie e delle discrepanze che potrebbero emergere da una disamina ancor più estesa³⁵, è utile focalizzare l'attenzione sugli elementi comuni a tutte le formule e a tutte le diverse letture della fattispecie. Ciò ci consente di affermare che, perché possa parlarsi di *hate speech*, è indispensabile che si diano tre elementi imprescindibili:

i) anzitutto, da parte del soggetto parlante, deve essere presente la volontà di incitare all'odio, nella forma più consueta e diffusa, ossia, tramite le parole, oppure attraverso qualsiasi altro mezzo di comunicazione, sia esso analogico e/o digitale (ad esempio, con scritte, vignette, filmati, post...);

ii) secondariamente, è necessario che l'incitamento e l'istigazione siano "effettivi", cioè, che siano idonei a stimolare e a incentivare la realizzazione di atti d'odio e di violenza nei riguardi dei soggetti o dei gruppi presi di mira;

iii) da ultimo, le parole d'odio devono tradursi in azioni e in fatti concreti, altrimenti detto, ai discorsi devono fare seguito dei gesti violenti e/o discriminatori, o, in alternativa, deve comunque configurarsi un rischio reale, palpabile e imminente che ciò si verifichi³⁶.

³³ In modo particolare, l'articolo 7 afferma: "Tutti sono eguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad una eguale tutela da parte della legge. Tutti hanno diritto ad una eguale tutela contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione".

³⁴ "L'*hate speech* come fenomeno sociale non può essere compreso appieno se non in relazione al carattere profondamente discriminatorio che soggiace a tale pratica. In questo senso, l'insieme delle norme giuridiche volte a fornire protezione alle vittime del discorso d'odio, a sanzionare la condotta dei perpetratori e a stabilire margini di intervento statale e istituzionale di tipo positivo, deve essere concepito come un sottoinsieme del diritto anti-discriminatorio" (Di Rosa 2020: 207).

³⁵ Con riguardo alla normativa internazionale, si pensi alla definizione fornita dalla *Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale* del 1965, di cui, per il nostro percorso, meriterebbero attenzione l'articolo 1 ("*the term 'racial discrimination' shall mean any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin which has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life*") e l'articolo 4 *States Parties condemn all propaganda and all organizations which are based on ideas or theories of superiority of one race or group of persons of one colour or ethnic origin, or which attempt to justify or promote racial hatred and discrimination in any form*). Con riferimento al contesto europeo, invece, impossibile non far cenno alla *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (CEDU)*, che all'articolo 14, recita: "il godimento dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione deve essere assicurato senza nessuna discriminazione, in particolare quelle fondate sul sesso, la razza, il colore, la lingua, la religione, le opinioni politiche o quelle di altro genere, l'origine nazionale o sociale, l'appartenenza a una minoranza nazionale, la ricchezza, la nascita od ogni altra condizione". Alquanto significative, anche la *Direttiva del Consiglio sull'uguaglianza razziale* (2000/43/CE) e la *Risoluzione del Parlamento europeo sull'omofobia* (P6_TA(2007)0167).

³⁶ Elementi essenziali, sui quali insiste anche Ziccardi 2016: 21, 2018: 40.

Motivo per cui, laddove si diano affermazioni che – per quanto sconvenienti e crude – non vengano esternate con la volontà di incitare altri alla violenza e all’odio, non è possibile parlare di *hate speech*. Stessa cosa, dicasi anche nel caso in cui le parole utilizzate e le opinioni manifestate non appaiano effettivamente idonee a istigare l’odio e a tramutarsi (anche solo potenzialmente) in azioni violente e in comportamenti discriminatori.

Ma se così, è evidente che – oltre ad essere una fattispecie perniciosa, non foss’altro, perché coinvolge il diritto fondamentale all’uguaglianza, alla non-discriminazione e alla libertà di espressione³⁷ – l’*hate speech* si rivela anche particolarmente sfuggente e elusivo nel suo stesso manifestarsi. Aspetto questo, che ne complica non poco sia l’individuazione concreta, sia l’attività di contrasto. Di qui, la necessità di chiarire quale “tipo” di odio, o di avversione, sia richiesta perché possa configurarsi la condotta in esame e in quale maniera le parole possano incitare comportamenti e trasformarsi in azioni.

Va detto subito che, con riferimento ai discorsi d’odio, anziché utilizzare il vocabolo *hate* – anche ricordando la ben nota *Allport’s Scale*³⁸ – sarebbe più opportuno ricorrere al lemma *bias*. Difatti, parlare di *bias* e, dunque di pregiudizio anziché di odio, consente di ricomprendere nel *genus* dei discorsi d’odio anche quei comportamenti in cui l’elemento strettamente psicologico, non sembra essere presente soltanto perché non è immediatamente percepibile ed evidente.

Comportamenti che, alla base, hanno pur sempre una sorta di “negazione dell’altro come soggetto di diritti umani”. Ossia un’ostilità che si traduce “nella deplorazione della sua stessa esistenza” e, più in particolare, “nella riprovazione della sua appartenenza ad una categoria” (Di Rosa 2020: 71-72) che – rispetto a quella dei parlanti e/o a quella alla quale appartiene la maggioranza – più che essere ritenuta differente, è considerata *straniera*³⁹ nel senso deteriore del termine e, cioè, assiologicamente e irriducibilmente “Altra”⁴⁰.

³⁷ Di cui, agli articoli 2, 7 e 19 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* (UDHR).

³⁸ Elaborata dall’omonimo psicologo sociale statunitense nel 1954, l’*Allport’s Scale of Prejudice and Discrimination* era volta a mappare e a misurare le forme e il tasso di odio presente nella società. Nel dettaglio la scala va dal comportamento meno grave al più lesivo. Abbiamo, quindi: 1) l’*antilocution* (dileggio, uso di stereotipi negativi, impiego di immagini non veritiere); 2) l’*avoidance* (isolamento delle persone, xenofobia, odio nei confronti del diverso o dello straniero, esclusione); 3) la *discrimination* (negazione dell’uguaglianza e delle pari opportunità); 4) il *physical attack* (l’aggressione fisica, gli *hate crimes*); 5) l’*extermination* (genocidio, sterminio). Cfr. Allport, 1954. È interessante sottolineare che alla Scala di Allport si è rifatta anche la Commissione “Jo Cox” sull’intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni d’odio: commissione alla Camera dei Deputati, che, nel 2017, ha elaborato una Relazione finale dal titolo *La piramide d’odio in Italia*. Nel dettaglio, la piramide proposta dalla Commissione presenta quattro differenti livelli di comportamento: 1) gli *stereotipi* e le *false rappresentazioni*; 2) le *discriminazioni*; 3) il *linguaggio d’odio* (minacce, denigrazione); 4) i *crimini d’odio* (atti di violenza fisica).

³⁹ Impossibile, non ricordare le parole di Kristeva, che, con il consueto acume, coglie e tratteggia esemplarmente i termini della questione: “straniero: rabbia strozzata in fondo alla gola, angelo nero che ruba la trasparenza, traccia opaca, inesorabile. Figura dell’odio e dell’altro, lo straniero non è né la vittima romantica della nostra pigrizia familiare, né l’intruso responsabile di tutti i mali della città. Né la rivelazione attesa né l’avversario immediato da eliminare per pacificare il gruppo. Stranamente lo straniero ci abita: è la faccia nascosta della nostra identità, lo spazio che rovina la nostra dimora, il tempo in cui sprofondano l’intesa e la simpatia. [...] sintomo che rende il ‘noi’ problematico [...] lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri, ribelli ai legami e alle comunità.” (Kristeva 1990: 9).

⁴⁰ Tristemente paradigmatici gli atteggiamenti – anche recenti – rivolti agli stranieri e, in maniera particolare, ai migranti. Ospiti ritenuti scomodi e indesiderati, che, proprio in forza e a partire dalla cesura noi/loro

Passando a considerare la propensione e la predisposizione di questi discorsi a istigare il compimento di gesti d’odio e di violenza, è fondamentale sottolineare che si tratta di un’attitudine che, in buona parte, è da attribuirsi alla natura emozionale dell’*hate speech*. Il discorso d’odio, invero, avanza e procede con una modalità e con una strategia molto simile a quella descritta nella *Retorica* aristotelica, dove l’oratore – come commenta e chiarisce bene Rapp – era interessato prevalentemente a indurre

“[...] una determinata condizione emotiva [negli] ascoltatori perché [...] [consocio che essa avrebbe influenzato] direttamente la formazione [del] giudizio [...] Chi è in uno stato d’animo fiducioso darà il suo consenso ad un’impresa ardita più facilmente di chi invece è timoroso.” (Rapp 2005: 323)

Si osservi, però, che se la natura intrinsecamente emozionale dell’*hate speech* ha un peso decisamente significativo, non meno importante e decisivo è il ruolo che, nell’ambito di questi particolari discorsi, viene svolto proprio dalle parole e dalle affermazioni.

In tal senso – traendo le mosse dalle ricostruzioni di Austin (1962) – si può affermare che il discorso d’odio si struttura e si basa su enunciati che, anziché essere *constatativi* (e, dunque, anziché limitarsi a “dire” qualcosa e a dar conto di una condizione/situazione della realtà), sono *performativi*, poiché, attraverso l’espressione verbale, in un certo qual modo “fanno qualcosa”.

Si tratta, infatti, di discorsi che indirettamente “agiscono” sulle cose e sulla realtà stessa contribuendo a incentivare e a indurre dei cambiamenti. In particolare, riprendendo le parole del celebre filosofo e linguista inglese, possiamo affermare che nell’*hate speech*, “*there is something which is at the moment of uttering being done by the person uttering*” (Austin 1962: 60).

Ma non è tutto, perché, oltre ad essere performativi, i discorsi d’odio sono anche intrinsecamente *illocutori* e, più specificatamente, sono *perlocutori*. Sono discorsi illocutori poiché, a differenza del mero “parlare-dire” (atto locutorio “limitato” alla pronuncia di suoni ai quali sono tradizionalmente e convenzionalmente attribuiti dei significati), i discorsi d’odio sono connotati da una forza che trascende la valenza squisitamente lessicale dei singoli vocaboli utilizzati: una forza del tutto particolare che discende dall’intenzione sottesa del parlante. Sono, inoltre, discorsi *perlocutori*, in quanto persuasivi e prodromici all’azione da parte di chi ascolta. Chiarisce Austin:

“*saying something will often [...] produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or of the speaker, or of other person [...]. We shall call the performance of an act of this kind the performance of a perlocutionary act or perlocution*”. (Austin 1962: 101)

Altrimenti detto, ed in breve, con l’*hate speech* ci troviamo a misurarci con un *to say* che nasce e che è pensato specificatamente per tradursi in un *to do*.

4.2 ...ai possibili riverberi sociali

A tutti gli aspetti sin qui evidenziati, se ne aggiunge un altro: ulteriore e, se possibile, ancor più preoccupante. I discorsi d’odio, difatti, ci obbligano a confrontarci con parole ostili

sono prospettati alla stregua di nemici ontologici (Dal Lago 2004: 43, 47). Relativamente alla paura dello straniero, cfr. anche Pifferi 2019: 179-198.

che sembrano *stregate*⁴¹, poiché, trattandosi di *parole-in-atto*, sono espressioni che – oltre ad essere in grado di tramutarsi in azioni prevaricatorie e violente – possono anche attivare vere e proprie forme di segregazione e/o di subordinazione nei confronti delle vittime⁴². Cosa, che è avvenuta, ad esempio, nei riguardi degli stranieri, delle persone di colore, degli omosessuali e delle donne.

Impossibile non ricordare, in tal senso, la nota invettiva scagliata da Catharine MacKinnon contro i pericolosi effetti della retorica pornografica nei confronti del genere femminile:

“[...] *it is not new to observe that while the doctrinal distinction between speech and action in on one level obvious, on another level it makes little sense. In social inequality, it makes almost none. Discrimination does not divide into acts on one side and speech on the other. Speech acts. It makes no sense from the action side either. Acts speech, in the context of social inequality, so-called speech can be an exercise of power which constructs the social reality in which people live.*” (MacKinnon 1993: 29-30)

Denuncia, questa, particolarmente significativa proprio perché mette l'accento sui possibili danni sociali causati dai discorsi d'odio.

Danni che – è bene sottolinearlo – non si esauriscono nella subordinazione dei gruppi e delle categorie attaccate, ma possono manifestarsi anche nel c.d. *silencing* (Lawrence III 1993: 78-79)⁴³. Vale a dire in un autentico meccanismo di “silenziamento” delle vittime. Una subdola e perversa dinamica collaterale all'*hate speech*, che agisce su due diversi fronti. Per un verso, il *silencing* fa sì che le vittime preferiscano astenersi dall'esprimersi pubblicamente e desistano dal replicare e dal difendersi, per non incorrere in altre persecuzioni e per non scatenare comportamenti ancor più gravi e lesivi. Per un altro verso, invece, il silenziamento determina il fatto che, nel momento in cui le vittime decidono di parlare, siano esposte anche all'ulteriore beffa di non essere credute, oppure di non essere nemmeno ascoltate⁴⁴.

5. Ecosistema digitale ed *effetto doppler*

Quando Edward Lorenz, facendo eco ad un'osservazione di Alan Turing⁴⁵, affermò che *il battito d'ali di una farfalla in Brasile avrebbe potuto scatenare un tornado in Texas*, probabilmente, non immaginava nemmeno lontanamente che quella sua espressione sarebbe presto diventata una delle frasi più utilizzate e citate degli ultimi tempi. Certo è che il fortunato aforisma del matematico e meteorologo statunitense – con quel richiamo alla *teoria del caos*

⁴¹ Sul punto merita d'esser ricordata la campagna internazionale di sensibilizzazione *Words are stones* (lanciata l'8 gennaio e chiusasi il 29 febbraio 2020). Campagna promossa da Lunaria alla quale hanno aderito l'Austria, Cipro, la Francia, la Grecia, l'Italia e la Spagna, che, oltre a mappare l'andamento e la diffusione dell'*hate speech* nei paesi di riferimento, prospetta anche alcune possibili strategie di contrasto.

⁴² A proposito dell'*hate speech* come atto illocutorio, perlocutorio e di possibile subordinazione, si vedano, fra gli altri, le osservazioni di Bianchi 2017.

⁴³ Sempre a proposito del *silencing*, si vedano anche Baroncelli 1999; Jacobson 2004.

⁴⁴ Per un approfondimento sul *silencing* delle vittime (in particolare di quelle oggetto di discriminazione razziale), cfr. Pino 2008.

⁴⁵ Queste, nel dettaglio, le parole di Turing (1950: 433 ss.): “Lo spostamento di un singolo elettrone per un milionesimo di centimetro, a un momento dato, potrebbe significare la differenza tra due avvenimenti molto diversi, come l'uccisione di un uomo un anno dopo, a causa di una valanga, o la sua salvezza”.

e, in particolare, alla sensibilità alle condizioni iniziali mostrata dai sistemi dinamici non lineari – si presta meglio di qualsiasi altra formula e/o immagine a rendere immediatamente l’idea di come possa essere incontrollata e dirompente la propagazione dei discorsi d’odio all’interno della Rete.

Mano, a mano, che le parole d’odio vengono espresse online, infatti, queste si diffondono subito, rimbalzando – ripetute e condivise – non solo all’interno di quella stessa piattaforma che, per prima, le ha ospitate, ma ovviamente anche all’interno di tutte le altre e dell’intero ecosistema digitale. Si assiste, così, ad un’*escalation* imprevista e imprevedibile, che nel suo pressoché spontaneo accrescersi ricorda moltissimo proprio la rappresentazione di quel flebile battito d’ali che – a seguito di un inatteso concatenarsi di azioni e reazioni – si tramuta, infine, in un tornado.

Del resto, non si può non ammettere che – pur non rappresentando né l’origine né, tanto meno, la causa scatenante dell’*hate speech* – Internet e i nuovi network acquiscono ed estendono notevolmente l’offensività e la dirompenza del fenomeno. Anche perché, se è indubbio che lo scopo dell’*hater*, così come gli stilemi utilizzati e le strategie offensive attuate, rimangono invariati, la stessa cosa non può certo dirsi relativamente agli effetti sortiti e, soprattutto, all’ampiezza della platea degli uditori che – proprio per via della migrazione dal discorso offline e quello online – possono essere raggiunti da queste invettive e da queste istigazioni all’odio e alla violenza.

La ragione è presto detta e, a suo modo, è intuitiva. Il fatto è che l’incontro con quella simultaneità e con quell’ubiquità, che sono tipiche della dimensione digitale, fa sì che i messaggi d’odio riescano a diramarsi in maniera istantanea e capillare, con una sorta di *effetto doppler*. Cosa che – rispetto a quanto accade mondo e nella comunicazione c.d. reale – in Rete, si verifica con una facilità decisamente maggiore, anche per via di quella propensione al commento e di quella smania di consensi e di *Like*⁴⁶, che accompagna gli utenti dei vari social (Colombo 2013: 138 ss.; Riva 2016; Lovink 2016; Del Vigna-Cimino-Dell’Orletta, Petrocchi-Tesconi 2017), e che, talvolta, si traduce anche in una vera e propria patologia⁴⁷. Una tendenza socialmente e giuridicamente alquanto pericolosa, perché induce una sorta di deresponsabilizzazione e di anestetizzazione rispetto ai contenuti che vengono diffusi e/o ri-condivisi⁴⁸.

Più nel dettaglio, i discorsi d’odio *on the Net* si caratterizzano per la contemporanea presenza di quattro specifici elementi, vale a dire:

i) la *permanenza* e il *ritorno imprevedibile*, ossia, la capacità di tutte le informazioni digitalizzate di conservarsi attive per un lasso di tempo indeterminato e di riemergere inaspettatamente. Magari perché, come s’è accennato, vengono condivise all’interno di un’altra piattaforma, oppure perché si legano ad altri contenuti o si arricchiscono di altre informazioni. Cosa che, oltre a far venir meno il sollievo della dimenticanza (Amato

⁴⁶ Relativamente all’*appeal* dei Social Network e a quella peculiare smania di Like che – con un neologismo alquanto efficace – viene definita *mipiavismo*, mi permetto di rinviare a quanto ho recentemente sottolineato in Campagnoli 2020).

⁴⁷ A tal proposito, rinvio, fra gli altri, a quanto osservato efficacemente da Spitzer 2016.

⁴⁸ Sul punto, meritano, d’esser qui ricordate le parole di Han (2015: formato kindle), che osserva come il medium digitale trasformi anche i nostri approcci e il nostro stesso modo di pensare: “[...] [facendo] avvizzire le forme comportamentali che richiedono ampiezza temporale e lungimiranza” e facendoci disabituare e disimparare a “pensare in maniera complessa.”

Mangiameli 2020: 119), rende tutto ciò che viene “detto” o “fatto” online potenzialmente recidivo, tendenzialmente onnipresente⁴⁹ e pericolosamente immortale⁵⁰;

ii) la *volatilità* – o più propriamente l'*itineracy* – e, cioè, quella capacità che i dati⁵¹ hanno di migrare autonomamente di piattaforma in piattaforma, trasferendosi in contesti che sono anche molto diversi rispetto a quelli all'interno dei quali vengono inizialmente generati (Gardaglione-Gal-Alvez-Martinez 2015: 13 ss.). Meccanismo che, fra le altre cose, negli ultimi tempi ha iniziato ad essere acuito e favorito dall'azione autonoma degli algoritmi⁵² che, di continuo, analizzano i dati e le informazioni immesse nel Web, le processano e, poi, le *de-contestualizzano* e le *ri-contestualizzano* in maniera inedita;

iii) l'*anonimato*, ovvero sia quella specie di filtro magico che – dietro ai vari dispositivi, agli account, ai tanti possibili e fantasiosi nickname – cela la vera identità degli utenti⁵³. Elemento, questo, che induce soprattutto gli *bater* a sentirsi liberi di dar sfogo ai propri pensieri e alle proprie opinioni, senza alcun freno e nell'ingenua illusione di non essere identificati⁵⁴;

iv) la *transnazionalità della condotta*, vale a dire, il fatto che, quando viene realizzato all'interno di quello spazio de-territorializzato che è il cyberspace, l'*hate speech* diventa molto più difficile da perseguire e da punire. Tra l'altro, a complicare ulteriormente le cose, si aggiunge il fatto che l'approccio costituzionale degli Stati europei non collima con quello nordamericano. Difatti, in base a quanto previsto dal Primo Emendamento⁵⁵, il *Bill of Rights* sancisce una tutela particolarmente forte (e quasi sacrale) dalla *freedom of speech*, che viene garantita da qualunque interferenza da parte dei pubblici poteri. Motivo per cui, negli ultimi tempi, in Rete si sta diffondendo la tendenza al c.d. *forum-shopping*⁵⁶:

⁴⁹ Sulla fusione e sulla con-fusione fra passato e presente, sempre attuali e interessanti le osservazioni di Virilio 2000: 118.

⁵⁰ A proposito della singolare (e talvolta scomoda) permanenza regalata dalla Rete e dai social, imprescindibile il rinvio a quanto osservato da Ziccardi 2007.

⁵¹ A proposito dei dati e, in particolare, dei big-data, si vedano: Amato Mangiameli 2019; Palmirani 2020.

⁵² Emblematiche le riflessioni di Harari, autore che, per primo, ha parlato di *datismo* (quale nuova religione, forma di potere e/o dittatura tecnologica) e che, proprio con riguardo all'analisi dei nostri dati fatta dagli algoritmi, osserva che: “[...] oggi l'algoritmo di Facebook è un giudice delle personalità e delle inclinazioni umane perfino migliore della propria cerchia di amici, genitori e consorti. [...] l'algoritmo [infatti, ha] bisogno di un insieme di soli dieci Like per battere le previsioni dei colleghi di lavoro. [...] di settanta Like per superare i risultati forniti dagli amici, [di] centocinquanta Like per fare meglio dei membri familiari e [di] trecento Like per sconfiggere i coniugi!” (Harari 2018: 415). Inoltre, relativamente ai processi che contraddistinguono gli algoritmi, si vedano i recenti lavori di Faini 2019; Pagallo 2020; Romeo 2020.

⁵³ Impossibile non richiamare la nota stringa di Steiner secondo la quale *on the Internet nobody knows you're a dog!* (cfr. *New Yorker* il 5 luglio del 1993).

⁵⁴ In particolare, si sviluppa “la percezione di operare in un ‘Far West giuridico’ [...] dove in definitiva tutto sarebbe permesso” (Ziccardi 2017: 7; cfr. anche Id. 2015).

⁵⁵ “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances*”.

⁵⁶ Emblematico quanto avvenuto in Francia, già nel maggio del 2000, a seguito della comparsa sulla piattaforma Yahoo di un sito Internet (gestito da terzi negli Stati Uniti), nel quale si svolgevano aste di cimeli nazisti. Fatto, questo, che ha indotto l'organizzazione antidiscriminatoria LICRA (*Ligue Internationale Contre le Racisme et l'Antisémitisme*) ad agire in giudizio per ottenere l'oscuramento del sito in Francia e che è stato condannato dal Tribunale di Parigi che, infatti, ha ordinato a Yahoo di adottare misure idonee ad ostacolare l'accesso al sito dal territorio francese. Ciononostante, Yahoo si è poi rivolto alle corti statunitensi, eccependo che il Tribunale di Parigi aveva alcun titolo per imporre una concezione *freedom of speech* contrastante con quanto sancito nel Primo Emendamento. Cfr. Reidenberg 2002.

propensione a scegliere di pubblicare determinati contenuti nel paese il cui ordinamento giuridico garantisca un più esteso grado di tutela alla libertà di espressione⁵⁷.

Permanenza, ritorno imprevedibile, volatilità, anonimato e transnazionalità, sono tutti aspetti che invitano il giurista contemporaneo a prestare un’attenzione rinnovata e del tutto particolare all’*bate speech* online. Non foss’altro perché, riprendendo la metafora iniziale, grazie alla complicità di Internet e dei social (Abbondante 2017; Zannoni 2017; Roversi 2006), la farfalla oggi continua a non sapere con esattezza quali effetti seguiranno al suo battito d’ali, ma – come avverte Bauman (2015: 12-13) – sa per certo che le conseguenze potranno essere globali oltre che virali.

Un monito accorato e incisivo in questa stessa direzione può senza alcun dubbio essere tratto da un’altra narrazione e, nello specifico, dalla lettura delle lucide e amare riflessioni che Primo Levi affida all’appendice di *Se questo è un uomo*. Riflessioni che, sebbene si riferiscano a tutt’altro contesto storico, ancora oggi sono estremamente significative e utili in quanto ci mettono in guardia sulle modalità sottili – e, talvolta, apparentemente innocenti – con le quali, giovandosi della disattenzione sociale, della superficialità e del disinteresse generale, possono farsi strada, inizialmente, dei discorsi, ma, poi, anche delle vere e proprie azioni di discriminazioni e di odio

“nella Germania di Hitler era diffuso un galateo particolare: chi sapeva non parlava, chi non sapeva non faceva domande, a chi faceva domande non si rispondeva. In questo modo il cittadino tedesco tipico conquistava e difendeva la sua ignoranza, che gli appariva una giustificazione sufficiente della sua adesione al nazismo: chiudendosi la bocca, gli occhi e le orecchie, egli si costruiva l’illusione di non essere a conoscenza, e quindi di non essere complice, di quanto avveniva davanti alla sua porta.” (Levi 1998: 177)

Riferimenti bibliografici

- Abbondante F., 2017, *Il ruolo dei social network nella lotta all’hate speech: un’analisi comparata fra l’esperienza statunitense e quella europea*, “Informatica e diritto”, 1: 41-68.
- Amato Mangiameli A.C., 2012, *La parola: un signore molto potente! Saggezza o potere. Quale retorica?*, in Id., *Arte e/o tecnica. Sfide giuridiche*, Padova: Cedam, 57-68.
- Amato Mangiameli A.C., 2019, *Algoritmi e big data. Dalla carta sulla robotica*, “Rivista di filosofia del diritto”, 1: 107-124.

⁵⁷ Come osserva Pollicino: “la tutela della libertà di manifestazione del pensiero [...] rappresenta uno dei più importanti ed emblematici terreni di scontro tra Europa e Stati Uniti. I rispettivi paradigmi della libertà di espressione, infatti, sono assai differenti tra loro e sottendono un diverso grado di protezione. Il web [...] [da questo punto di vista] espone a un più frequente e probabile confronto queste differenti sensibilità, la cui intersezione non era certo impossibile in passato (si pensi alla diffusione di un periodico in uno stato diverso da quello di edizione, e alla relativa capacità di attingere la reputazione altrui anche al di fuori della giurisdizione di riferimento), bensì semplicemente meno frequente e [molto meno] agevole. Il web consente a un utente localizzato, per ipotesi, negli Stati Uniti di pubblicare contenuti che, pur non debordando dal perimetro di tutela garantito dallo stato di provenienza, potrebbero nondimeno risultare offensivi e illeciti secondo l’ordinamento di un altro Stato, per esempio europeo, in cui quel medesimo contenuto diventa visibile” (Pollicino 2018: 23).

- _____, 2020, *Un nuovo spazio: il cyberspace*, in A.C. Amato Mangiameli, M.N. Campagnoli, *Strategie digitali. #diritto_ educazione_ tecnologie*, Torino: Giappichelli, 3-28.
- Aristotele, *Retorica*, trad. a cura di Silvia Gastaldi, Roma: Carocci.
- Austin J.L., 1962, *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford: Oxford University Press.
- Baroncelli F., 1999, *Trent'anni dopo. Marcuse, la tolleranza repressiva e gli speech codes*, "Ragion pratica", 12: 31-56.
- Bauman Z., 2015, *Il secolo degli spettatori. Il dilemma globale della sofferenza umana*, trad. it., Frascati (RM): EDB Editore.
- Benni S., 2000, *Il destino di Gaetano*, in Id., *Bar sport duemila*, Milano: Feltrinelli, 28-36.
- Bessusi A., 2019, *Hate speech. Una categoria inattendibile*, "Biblioteca della libertà", 1: 39-54.
- Bianchi C., 2017, *Linguaggio d'odio, autorità e ingiustizia discorsiva*, "Rivista di estetica", 64: 18-34.
- Bonazzi M., 2018, *Processo a Socrate*, Roma-Bari: Laterza.
- Brown A., 2017, *What is so special about online (as compared to offline) hate speech?*, "Ethnicities", 18, 3: 297-326.
- Campagnoli M.N., 2020, *Nuovi media: i social network*, in A.C. Amato Mangiameli, M.N. Campagnoli, *Strategie digitali. #diritto_ educazione_ tecnologie*, Torino: Giappichelli, 245-276.
- _____, 2023a, *Fake News*, in A.C. Amato Mangiameli, G. Saraceni, *Cento e una voce di informatica giuridica*, Torino, Giappichelli, 204-208.
- _____, 2023b, *Hate speech*, in A.C. Amato Mangiameli, G. Saraceni, *Cento e una voce di informatica giuridica*, Torino, Giappichelli, 253-257.
- Canfora L., 2013, *La guerra civile ateniese*, Milano: Rizzoli.
- Cerquozzi F., 2018, *Dall'odio all'hate speech. Conoscere l'odio e le sue trasformazioni per poi contrastarlo*, "Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica", 1: 42-53.
- Chirico S., Gori L., Esposito I., 2020, *Quando l'odio diventa reato. Caratteristiche e normativa di contrasto degli hate crimes*, Roma: Polizia di Stato.
- Colombo F., 2013, *Il potere socievole. Storia e critica dei social media*, Milano: Mondadori.
- _____, 2020, *Salvare la comunicazione?*, in Id., *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, Milano: Vita e Pensiero, 9-11.
- Coslin P.G., 2012, *Adolescenti da brivido. Problemi, devianze e incubi dei giovani d'oggi*, trad. it., Milano: Armando Editore.
- Crespi P., Perna M., 2016, *Professione youtuber. Tutto quello che devi sapere per lanciare un canale di successo*, Santarcangelo di Romagna (RN): Maggioli Editore.
- D'Agostino F., 2000, *Diritto e giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo.

- Danzi B., 2018, *Cyberbullismo Cyberstalking, Cybercrime e reati informatici: riconoscerli e combatterli*, Brescia: Independently published.
- Dal Lago A., 2004, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli.
- Del Vigna F., Cimino A., Dell'Orletta F., Petrocchi M., Tesconi M., 2017, *Hate me, hate me not: Hate speech detection on Facebook*, in A. Armando, R. Baldoni, R. Focardi, *Italian Conference on Cybersecurity*, Venezia: Ceur, 86-95.
- Di Rosa A., 2020, *Hate speech e discriminazione. Un'analisi performativa tra diritti umani e teorie di libertà*, Modena: Mucchi.
- Faini F., 2019, *Data society. Governo dei dati e tutela dei diritti nell'era digitale*, Milano: Giuffrè.
- Farace R., Ribustini L., 2019, *Uccisa dal web: Tiziana Cantone. La vera storia di un femminicidio social. Dalla testimonianza diretta di Maria Teresa Giglio*, Sesto San Giovanni (MI): Jouvence.
- Galeotti A.E., 2019, *Hate speech. Un dibattito lungo due decenni*, “Biblioteca della libertà”, 1: 1-17.
- Gardaglion I., Gal D., Alvez T., Martinez G., 2015, *Countering online hate speech*, Parigi: Unesco.
- Genta M.L., Brighi A., Guarini A., 2009, *Bullismo elettronico: fattori di rischio connessi alle nuove tecnologie*, Roma: Carocci.
- Gometz G., 2017, *L'odio proibito: la repressione giuridica*, “Stato, Chiese e Pluralismo confessionale”, 32: 1-39.
- Han B.-C., 2015, *Nello sciame. Visioni del digitale*, trad. it., Milano: Nottetempo.
- Harari Y.N., 2018, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. it., Milano: Bompiani.
- Jacobson D., 2004, *The Academic Betrayal of Free Speech*, “Social Philosophy and Policy”, 24: 48-80.
- Klimis S., 2019, *Il “caso Mawda” in Belgio. Un caso per riflettere sulle strategie del discorso che legittimano la criminalizzazione dei migranti e su quelle che tentano di opporvisi*, in R. Petrilli (a cura di), *Hate speech. L'odio nel discorso pubblico. Politica, media, società*, Roma: Round Robin Editrice, 59-75.
- Kristeva J., 1990, *Stranieri a sé stessi*, trad. it., Milano: Feltrinelli.
- Lawrence III Ch., 1993, *If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus*, in M. Matsuda, Ch. Lawrence III, R. Delgado, K. Crenshaw, *Words That Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder: Westview Press, 53-88.
- Levi P., 1998, *Se questo è un uomo*, Torino: Einaudi.
- Lovink G., 2016, *Ossessioni collettive. Critica dei social media*, trad. it., Milano: Università Bocconi Editore.
- MacKinnon C., 1993, *Only Words*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Pagallo U., 2020, *Algoritmi e conoscenza*, “Rivista di filosofia del diritto”, 1: 93-106.

- Palmirani M., 2020, *Big data e conoscenza*, “Rivista di filosofia del diritto”, 1: 73-92.
- Paris O., 2019, *Nuovi razzismi: la struttura dei discorsi dell'odio su Facebook*, in R. Petrilli (a cura di), *Hate speech. L'odio nel discorso pubblico. Politica, media, società*, Roma: Round Robin Editrice, 77-88.
- Pennetta A.L., 2019, *Bullismo, cyberbullismo e nuove forme di devianza*, Torino: Giappichelli.
- Petrilli R., 2019 (a cura di), *Hate speech. L'odio nel discorso pubblico. Politica, media, società*, Roma: Round Robin Editrice, 41-58.
- Pifferi M., 2019, *Paure dello straniero e controllo dei confini. Una prospettiva storico-giuridica*, “Quaderno di storia del penale e della giustizia”, 1: 179-198.
- Pino G., 2008, *Discorso razzista e libertà di manifestazione del pensiero*, “Politica del diritto”, 2: 287-305.
- Pitruzzella G., 2018, *La libertà di informazione nell'era di Internet*, “Media Law”, 1: 1-28.
- Platone, 1988, *Gorgia*, in *Opere complete*, trad. a cura di F. Adorno, Roma-Bari: Laterza.
- Pollicino O., 2018, *La prospettiva costituzionale sulla libertà di espressione nell'era di Internet*, “Media Law”, 1: 1-35.
- Rapp C., 2005, *L'arte di suscitare le emozioni nella retorica di Aristotele*, “Acta philosophica”, II, 14: 313-326.
- Reidenberg J.R., 2002, *Yahoo and Democracy on the Internet*, “Jurimetrics”, 42, 3: 261-280.
- Riva G., 2016, *Selfie. Narcisismo e identità*, Bologna: Il Mulino.
- Romeo F., 2020, *Giustizia e predittività. Un percorso dal machine learning al concetto di diritto*, “Rivista di filosofia del diritto”, 1: 107-124.
- Roversi A., 2006, *L'odio in Rete. Siti ultras, nazifascismo online, jihad elettronica*, Bologna: Il Mulino.
- Sagnotti S.C., 1999, *Retorica e logica. Aristotele, Cicerone, Quintiliano, Vico*, Torino: Giappichelli.
- Santerini M., 2019, *Discorsi d'odio sul web e strategie di contrasto*, “Mondi educativi, temi, indagini, suggestioni”, 2: 51-67.
- Shariff S., 2016, *Sexiting e cyberbullismo. Quali limiti per i ragazzi sempre connessi?*, trad. it., Milano: Edra.
- Spitzer M., 2016, *Solitudine digitale. Disadattati, isolati, capaci solo di una vita virtuale?*, trad. it., Milano: Corbaccio.
- Stokel-Walker C., 2019, *YouTubers: How YouTube Shook Up TV and Created a New Generation of Stars*, London; Canbury Press.
- Tonioni F., 2014, *Cyberbullismo. Come aiutare le vittime e i persecutori*, Milano: Mondadori.
- Turing A., 1950, *Computing Machinery and Intelligence*, “Mind”, 59: 433-460.
- Virilio P., 2000, *La bomba informatica*, trad. it., Milano: Raffaello Cortina Editore.

Zannoni F., 2017, *Razzismo e xenofobia nei social network. La pedagogia interculturale tra tecnologie e nuove emergenze*, "Annali online della Didattica e della Formazione Docente", 13: 214-229.

Ziccardi G., 2007, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*, Milano: Utet.

_____, *Internet, controllo e libertà. Trasparenza, sorveglianza e segreto nell'era tecnologica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

_____, 2016, *L'odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Ziccardi G., 2017, *Social media. Uso sicuro di web, messaggistica, chat e social network*, Milano: Corriere della Sera.

_____, 2018, *Il contrasto dell'odio online: possibili rimedi*, "Lessico di etica pubblica", 1: 37-48.

La montagna e il diritto. Una lettura dell'archetipo tra scaturigine e conseguimento.

Rosa Palavera*

Abstract:

[*The Mountain and the Law. A reading of the archetype between source and achievement*] Starting from the archetypal dimensions of the mountain and the law, the paper aims at a cursory review of the thematic areas of intersection, identifying five possible pathways. The mountain landscape, overcoming liquid law. The mountain border, overcoming horizontal law. The mountain experience, overcoming symmetrical law. The mountain identity, overcoming instantaneous law. The mountain narrative, overcoming cost-effective law. A path is traced to a complementary vision of justice: based on silence, hope, needs, patience and exertion. In conclusion, looking at the many declinations of the mountain view on the law, the archetype is recognized as a fruitful research method, and a collector of inspirations for the jurist. A way, above all, to mutual recognition in the common humanity: shared achievement, but also a source of possibilities.

Key words: Law & Mountain; verticality; complementarity; dialogical boundary; silence.

0. Archetipo, montagna, diritto: tre archetipi in cinque sentieri.

Gli archetipi sono tanti quante le letture della *storia dell'uomo nel tempo del mondo* o forse più: tre di loro hanno *ispirato* questo percorso (e alcuni altri vi faranno capolino).

L'*archetipo* è esso stesso già archetipico, attrattore strano di innumeri significati: unità e molteplicità, remoto e presente, conseguimento e scaturigine. Una e molteplice è pure la *via per l'archetipo*: memoria ancestrale e immaginazione, analisi e sintesi, decostruzione e *trance*. Pensare l'archetipo *chiama a raccolta*, attraverso le epoche e i luoghi, tutti i saperi dell'umano. Prima ancora che *ispirazione*, è *metodo*: intrinsecamente interdisciplinare, plurale e unitivo. Così, *in questo modo distintivo del conoscere*, l'archetipo *ispira la ricerca*.

La *montagna* è archetipica per molte *sfaccettature*. Memore del mare, custode di immagini primordiali, è segno del complementare e immersione nell'infinito presente. Superando l'individuale e il contingente, agisce come simbolo per la realizzazione di chi da essa si trovi «irresistibilmente preso»:

ciò che gli parla e che lo muove, è il possente messaggio interiore direttamente evidente in tutto quel che la natura alpina ha di più non-umano, quasi di distruttivo

* Ricercatrice in Diritto penale, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo - rosa.palavera@uniurb.it. Il contributo costituisce una semplice “mappa dei sentieri” per alcune ricerche destinate a un più ampio scritto, di *non* prossima pubblicazione.

e di sgomentante nella sua grandezza, nella sua solitudine, nella sua inaccessibilità, nel suo immane silenzio, nella primordialità scatenata delle sue tempeste, nella sua immutabilità attraverso il monotono susseguirsi delle stagioni e il vano alternarsi delle caligini e dei liberi cieli solari: vicenda infondente il senso più immediato di quel che è caduco e che come tale si eclissa di fronte ad un presentimento dell'eterno. (Evola 1974: 54)

Soprattutto, la montagna è luogo esperienziale dell'impegno per il conseguimento di quel crinale, separante e congiungente, che raggiunto si fa scaturigine. La *fatica per l'archetipo*, come nella ricerca filologica del *testo originario*, consente di *rileggere tutto* con occhi nuovi.

Il *diritto*, infine, è archetipico già nel suo insieme, in quanto «tentativo che non cessa» (Cananzi 2017: 20). È il «tentativo che non cessa» dell'azione nell'agire «dominato dal fine plenario, dall'idea piena, dal dolore razionale e incessante», la cui essenza può cogliersi «solo seguendo la sua storia», cosicché l'esperienza giuridica «non fa che dare» un «abbozzo» della «volontà buona»: «una specie di tentativo di essa nel mondo dell'azione» (Capograssi 1930: 76 e 164). Al suo interno, gli archetipi giuridici potrebbero rinvenirsi nella ricerca degli *universali* (Cosi 1999, Lombardi Vallauri 1999, Menichetti 2010): per tutti, i paradigmi della responsabilità (Foddai 1999) e della *pacificazione* (Mazzucato 1999). Dal canto suo, la riflessione comparatistica riconosce nella molteplicità fisiologica delle soluzioni ordinamentali nello spazio e delle tradizioni giuridiche nel tempo – *jeunesse éternelle du droit* (Ost 1999b e 2003) – l'espressione di un *comune umano*.

Non è forse un caso, quindi, se, incamminandosi per la via della montagna, si incontrano – e si fissano nella memoria con un grato cenno del capo, come d'uso sui sentieri – i volti franchi di giuristi che sanno essere, anche quando non autentici alpinisti, sinceri amanti delle cime. Cosa li muove?

È forse l'istanza di *portare il diritto in montagna*, conquistando al normato le vette?

Nessuno è (...) così ingenuo da pensare che l'alpinismo si possa oggi svolgere in uno spazio di libertà paragonabile a quello dell'Ottocento o della prima metà del Novecento. Il nuovo contesto tecnologico, il numero di praticanti, il valore generalmente attribuito alla vita umana e la differente percezione del rischio creano una misura di controllo sociale e una normativizzazione prima impensabili, e che non è probabile tendano ad arretrare (...). Forse la «giuridificazione» dell'alpinismo è un processo inarrestabile. (Simoni, Romoli 2016: 1321)

Il fenomeno non è recentissimo (Golin 2011), né esclusivamente domestico: la Corte di Cassazione francese è arrivata a individuare nell'alpinista che prende ad appiglio una roccia il *gardien de la pierre*, con ogni responsabilità che ne consegue in caso di distacco (Cass. civ. 2^e, 24 aprile 2003, n. 00-16732). Tuttavia, l'*horror vacui* del diritto contemporaneo – che, fluidificati i *topoi* giuridici, si vota a estendere senza requie il *punibile* e l'*agibile in giudizio*¹, incapace di cogliere il messaggio di autoreponsabilità e solidarietà spontanea della montagna – non spiega l'anelito dei giuristi per le cime.

¹ Con effetti poco rassicuranti sulla tenuta degli istituti di parte generale. A titolo di esempio: le riflessioni in tema di assicurabilità (Durante 1975; Ferrato 1977; Antinozzi 1987; Candian 1998; Izzo 2019; Montalenti 2013) hanno conseguenze sulla connotazione del rischio, come pure i profili giuscivistici relativi al ruolo delle guide (Carreri 1998, 1999 e 2000; Lanotte 1999; Lenti 2007; Maviglia 1990; Mezzanotte 2019) hanno ricadute anche penali (Crucioli 2018 e 2020; Gizzi 2007; Melchionda 2019), giungendo a fornire casi paradigmatici in tema di accettazione del rischio (Ferrari 2006), contratto sociale, trasferimento di obblighi di garanzia e condizioni per una loro assunzione di fatto (Calcagno 2014; Camaioni 2010). La giuridificazione diventa davvero massiva, peraltro, quando si passa dall'alpinismo allo sci (Kleppe 1965;

È forse un desiderio di *fuggire dal diritto in montagna*, allontanandosi dal conflitto che nei secoli ha segnato l'esperienza giuridica, fino quasi ad apparirne l'autentico motore?

Voglia di andare sui monti con la semplicità che dà pace al cuore ed il diritto di entrare nelle valli dei silenzi. E dimenticare la nostra storia di aggressione. L'antica crudeltà dell'uomo sull'uomo. (Di Beaco 2018: 183)

Sarebbe comprensibile, ma inefficace. La montagna ha conosciuto l'orrore del *diritto applicato*, ha visto i boia e i roghi, ha sentito gli ordinamenti segnare la propria area di vigenza negli scoppi dei mortai e nel risuonare delle punte delle baionette. La montagna *non dimentica* e non consente al giurista di dimenticare.

È forse allora il bisogno di *cercare il diritto in montagna*, per trovare, in uno sguardo diverso, un *diritto possibile* solo intuito in pianura?

Chissà come Mario Romano pensa al suo lavoro quotidiano di studioso del diritto penale, quando guadagna le capanne alpine che tanto ama. E chissà se almeno una volta l'appunto di qualche scritto, o il testo di qualche norma, lo hanno seguito nello zaino. Lui, che nella pianura meno illuminata dal sole ha dissodato per anni il terreno della teoria penalistica, cercando di rendere la pianta che produce punizioni dominabile dal suo coltivatore e i suoi frutti, forse, un poco meno aspri, di certo ha trovato in quelle capanne, che altrove non a caso hanno il nome di *rifugi*, un respiro più largo e un appagamento più pieno. (Eusebi 2012: 219)

Questa sembra la via. Non il *ricorso al diritto dell'uomo in montagna*, bensì il *ricorso alla montagna dell'uomo di diritto*, spronato dal convincimento che il tentativo di *salire* possa insegnare al giurista un diverso e distintivo *modo della fatica per l'archetipo*: anche per il diritto, l'opera diurna per raggiungere promettenti sorgenti di un *comune umano in cui ritrovarsi* richiede, come un'ascensione, pazienza e tenacia, ritmo e asimmetria, rischio e responsabilità. Mira a un conseguimento *inutile* (Terry 1961) e al tempo stesso *essenziale*. Un *inutile in cui sperare*:

E speravo nell'alpinismo. Una innocente pratica inutile.

Hasler 1971) e, partitamente, dalla tradizionale analisi dell'attività sciatoria come «esercizio lecito di attività pericolosa» (Bonadonna, 1976) alla precoce e complessa rete della normazione multisorgente (Duvigneau 1973; [Redazionale] 1973; Giammarino 1982; Pradi 1988; Saltarelli 1998; De Simone 2000; Campione 2011), di talché anche gli interventi del legislatore (L. 363/2003, su cui Flick 2004; Campione 2004; Viglione 2004; Di Loreto 2008; D. Lgs. 40/2021 e successive modifiche) possono dirsi *pervasivi*, ma mai *esaustivi* rispetto a una rete sempre più fitta di obblighi. Ancor di più, l'*horror vacui* del diritto «vivente» si manifesta «scendendo» dal fuoripista (Vigotti 2018; Busato, Rossi 2018; Chieppa, Dellantonio 2005; Daisola 2018; Luini 1999) alle aree attrezzate. Qui – non certo ristrette alle ipotesi «in quota» dei fragorosi distacchi di valanghe e seracchi (Bramante 2004; Feno, Carosso, 2000; Helfer 2004; Rossi 2018) – le responsabilità penali e amministrative dei gestori (D'Apice 1971; Bertolini, 1989; Mantovani 2006; Musumarra 2016; Rossi 2015) sorgono preparate da una nutrita messe di precedenti della giurisprudenza civile (Berti De Marinis 2014; Bisanti 2016 e 2017; Busi 2012; Campione 2006; Caterbi 2008; Izzo 2011a, 2011b e 2012, Violante 2021), spesso collegati non tanto alla fruizione degli impianti di risalita (Bondoni 1984 e 1985; Chinè 1995; Beghini 2000; Di Mattia 2011; Bisanti 2013; Tripodi 2013; Ulessi 2013; Pardolesi, Simone 2020; Piraino 2020; Violante 2020) oppure, in concorso con arbitri di gara (Pittalis 2015), genitori (Bertini 2001.) o maestri e scuole di sci, per gli incidenti occorsi ai giovani allievi (Pasquili 2001; Ambrosio, Bona 2000), quanto piuttosto allo scontro fra sciatori adulti e indipendenti (Caterbi 2012; Izzo 2015; Pittalis 2014; Ratti 2015; Vernizzi 2008 e 2010), fino a ipotizzare la responsabilità per l'inciampo in un ciuffo d'erba (Carbone 2001) e a stigmatizzare qualsiasi diniego di responsabilità come «inopinato ritorno al passato» (Vernizzi 2013).

E credevo negli alpinisti. I cavalieri del sentimento. (Di Beaco 2018: 184)

In un territorio così ricco di intersezioni, si sono segnati appena cinque sentieri, i cui affacci si auspica propizino la continuità di orizzonte che offre, incomparabile, lo sguardo in quota. Un unico percorso, le cui tappe tracciano, ciascuna, un superamento della visione ricevuta o corrente: l'occasione, scelto una cima o un valico, di *offrire*² il proprio sguardo dalla linea di cresta all'*altro versante*, spesso precluso alla vista da fondovalle. Inizia il primo sentiero.

1. Primo sentiero. La montagna come paesaggio: una metafora ontologica per il diritto.

Il paesaggio della montagna invita a guardare al di là del diritto *liquido* (Bauman 2000; Pribán 2007; Paliero 2014), che i contemporanei definiscono anche fluido (Delmas-Marty 1986; Cartuyvels, Kaminski 1998; Tulkens, van de Kerchove 1998) o gassoso (Carneiro *et al.* 2014; Mandic *et al.* 2015).

Nella retorica giuridica liquida, resta in voga una sola immagine vagamente minerale: il *sofisma del sorite*, volto al diniego di ogni *chance* di conseguire il vero e della stessa possibilità logica di stabilire un *confine* tra il vero e il falso (Kosko 1993: 119; Puppo 2012: 12; Di Giovine 2009: 134; Fischer 1992). Il «mucchio» è composto da granelli di sabbia o, in altri esempi, da chicchi di grano:

Supponiamo di avere 10.000 chicchi di grano. Questo agglomerato verrà sicuramente considerato da tutti un “mucchio” di grano. Togliamo un chicco. Nessuno contesterà che quello è ancora un “mucchio” di grano. (...) D'altra parte, non è difficile accorgersi che non c'è – o, almeno, noi non siamo in grado d'individuare – un punto esatto in cui i “mucchi” cessano di essere tali. (Luzzati 1998: 516)

Persuasi dallo sfarsi del *mucchio*, a prescindere dalla «dannata ipotesi» circa l'origine del nome *iūs* e dalla sua corrispondenza accadica in *iisu* o *ussu*, «ordine, linea di demarcazione, dritto cammino» (Semerano 2004: 248), si dovrebbe prendere congedo dall'intera idea del diritto come «con-fine» (Lombardi Vallauri 1969: 124), come «*iungere et decidere*» (Capuzza 2012: 371; ma già Carnelutti 1947 e 1949).

Si dovrebbe farlo senza rimpianto, perché «che l'immagine del confine fosse inadeguata, in fondo, l'abbiamo sempre saputo»: il confine, «in fondo», *non esiste*. Nel diritto «la certezza non passa attraverso la libera ricerca dei fatti e delle ragioni, bensì attraverso una serie di atti ufficiali» e riveste, pertanto, «un carattere in ultima analisi convenzionale». Verrebbe, anzi, «quasi da dire che il diritto aborre la verità» e che «finiamo tutti coll'indossare una maschera: a volte, nei casi fortunati, una maschera su cui è impressa l'immagine del nostro volto» (Luzzati 2006, 36 e 58-59).

² La parola giapponese per valico di montagna è *toge*, da *tamuke*, ossia *offrire*, essendo il luogo in cui il viaggiatore, con una preghiera o deponendo una pietra, esegue la propria offerta per un cammino propizio (Hori 1966: 6).

La montagna, tuttavia, testimonia una genesi e una sostanza del tutto diverse da quelle dell'acervo. Pur potendo cedere, nei millenni, un cristallo-frattale alla volta³, resta prodotto dei moti di continenti interi, che in un memore spazio tettonico l'hanno sollevata quale poderoso, planetario *crinale di incontro*. Pur lambita dall'alternanza dei flutti nella marea o dal limite della vegetazione, che le specie pioniere⁴ sospingono verso le cime (Vacchiano 2019: 65-79), la roccia conserva la sua solida ontologia, mossa dal fuoco profondo a contenimento delle acque incostanti.

Il *fondamento geologico* del diritto ripercorre la contrapposizione tra «il tempo che scorre lineare e si compone di attimi sempre uguali e indipendenti uno dall'altro», in cui «il secondo successivo cancella e si sostituisce al precedente» senza lasciarne traccia, e sopra di esso, invece, «in movimento plastico, la storia», impegnata a «segnare la costruzione narrativa, a raccontare quell'accadere nel quale tutto si lega»: il darsi «*stratificante*» del diritto nella storia crea lo «spazio simbolico» in cui opera il giurista, «artigiano della ragione» (Cananzi 2017: 20 e XXX).

Lo stagliarsi dei contrafforti al di sopra del bosco, come quello delle terre emerse, si fa immagine di un diritto naturalmente e insopprimibilmente *arcipelagico* (il penalista lo direbbe *frammentario*). Del resto, nel paesaggio alpino, come in quello insulare⁵, le distese di neve e di ghiaccio, il dispiegarsi delle nubi nelle distanze, il disporsi degli elementi, il loro ritmo e il loro respiro, tutto educa ai silenzi, all'alternanza di vuoto e pieno.

³ A differenza del granello di sabbia, ogni cristallo evoca la montagna di cui è parte: per forma, sfumature del colore, rifrazione della luce. Il diritto può dirsi frattale perché omotetico su diversa scala: ripete, cioè, in ogni espressione normativa o giurisprudenziale, i caratteri che connotano una struttura ordinamentale nel suo insieme, di talché la sigla distintiva di questa può cogliersi anche nello studio delle più modeste manifestazioni del giuridico in un dato tempo e luogo (per riferimenti sia consentito il rinvio a Palavera 2018a: 308 n. 5 e 6).

⁴ «*De temps en temps, ces rochers arides et déchirés sont couronnés par quelques bouquets de petits sapins qui s'aventurent au bord du précipice*» (de Stendhal 1838: II, 127) e «*da zwischen den Steinen Tannen hängen*» (Hegel 1844: 475): là, le specie pioniere «colonizzano aree inospitali e preparano l'arrivo di altre specie più esigenti, che vogliono suoli più evoluti, terreni che si evolveranno con la trasformazione delle foglie, dei rami e delle radici dei "pionieri" in humus», perché a lungo a nessun albero «piace stare da solo». Il pino mugo, che spesso segna il limite alpino degli alberi, è «un valoroso pioniere»: avanza «su terreni fertili e ospitali, ma anche su quelli più ingrati e difficili, come i ghiaioni calcarei e dolomitici delle Alpi. Il suo portamento strisciante gli permette di sopravvivere anche al passaggio continuo di detriti e valanghe. La neve facilmente lo copre e lo protegge quando il gelo diventa insopportabile per le altre piante. Nelle estati assolate e ventose la bassa statura lo difende da un eccesso di evaporazione e gli permette di popolare terreni aridi, incoerenti e rocciosi, dove il recupero di acqua è estremamente difficile». Per la sua capacità riproduttiva, infine, precoce e generosa, «anche dove è stato tagliato a raso o distrutto da un incendio, sa tornare cospargendo di semi i suoli denudati e riconquistandoli nel giro di poco tempo» (Zovi 2018: cap. I). È notevole quanta *intelligenza vegetale* si tramandi in queste specie, ma il giurista potrebbe piuttosto osservare come nella metafora del diritto-montagna, i *pionieri* non aumentano l'estensione della roccia visibile, bensì, al contrario, espandono l'area della vegetazione: sono *pionieri*, cioè, quanti portano, con la loro resiliente tenacia, *la vita sopra al diritto*, fino a far progressivamente scomparire dalla vista la norma e lo scontro di continenti che l'ha innalzata. Non è tanto un pioniere chi agisce per primo un diritto in giudizio, quanto piuttosto chi per primo riesce a disinnescare il conflitto mobilitando risorse *diverse*, non necessariamente giuridiche e comunque non oppositive.

⁵ Ogni isola è montagna e ogni montagna è isola. A partire dall'Ararat: «*C'est une île ou une montagne, les deux à la fois, l'île est une montagne marine, la montagne, une île encore sèche*» (Deleuze 2002: 17). Così l'isola è archetipica e primordiale, *riduzione del mondo* (Dove-Rumé 1995: 375) e scaturigine di infinite *ri-nascite*: «Ci si aspetta di trovare una superficie emersa, ma a ben guardare ci si trova davanti a un mondo complesso. Geograficamente è solo terra con il mare intorno, ma oltre la geografia è libertà e prigionia, paradiso e inferno, verità e utopia, rifugio protettivo e precario. È un sentimento disperso nell'oceano» (Ugolotti 2018: 10; diffusamente Sedda 2019; su insularità e diritto, Battisti *et al.* 2022).

Il diritto liquido e militante ha orrore del vuoto (Giunta 2021), si vuole fluido e anontologico per colmare ogni lacuna. Il diritto-montagna è invece *scandito* e *rado*, riconosce al vuoto *meritevolezza di contemplazione*⁶:

La qualità dello spazio interposto fra il mio nido di sguardo e le pareti che lo fronteggiano è eccelsa. (...) È proprio la qualità del vuoto che ha preso forma tra i due, è la vibrazione estetica del concavo d'aria tra i due convessi. (...) Ancora una volta l'anima si nutre di spazio e così incontra sé stessa. (Lombardi Vallauri 2015: 194-195)

Nello spazio libero da rocce, in cui lo *sguardo dalle rocce* respira e si apre all'altro, è l'armonia dei monti e la possibilità stessa del reciproco *riconoscersi delle vette*:

I tuoi vicini, i tuoi pari sono le altre cime, e cioè i tuoi vicini sono le cose più lontane, più distanti tra loro. (Lombardi Vallauri 2015: 191)

Lo spazio che separa e unisce non è rotto dai rumori della valle. La musica della montagna è un ricamo sulla trama del silenzio, che è ritmo e alternanza:

Ascoltare la voce del torrente, sempre varia e sempre uguale; il rumore del vento nel bosco, gli urli, i sibili, gli schianti sulle altissime creste; lo scampanare delle mandre al pascolo, dai suoni gravi e acuti, più lontani e più vicini, che galleggiano sul disteso silenzio dei valloni. E soprattutto proprio quel silenzio, che tutto avvolge e penetra, e che solo si sente sui monti. Un silenzio che si fa veramente ascoltare. Sentite il rumore che viene dal ghiacciaio? Una pietra è caduta in un crepaccio; ora tutto è di nuovo silenzio. Qui l'aria è ferma, lassù il vento porta via dalle creste distesi pennacchi di nubi e di neve. Tutta fremente di vita la cascata piomba nelle rocce, si rifrange in un pulviscolo penetrato dal sole. Più in giù si riposta nell'immota tranquillità d'un lago. (Mazzotti 1946: 48)

Attraverso il *vuoto in ascolto* ogni suono del paesaggio, nella *lingua senza parole* della natura (Milani 2014: 17), può farsi testimone di mille incontri:

All sound heard at the greatest possible distance produces one and the same effect, a vibration of the universal lyre, just as the intervening atmosphere makes a distant ridge of earth interesting to our eyes by the azure tint it imparts to it. There came to me in this case a melody which the air had strained, and which had conversed with every leaf and needle of the wood, that portion of the sound which the elements had taken up and modulated and echoed from vale to vale. (Thoreau 1854: 134)

Qui risuona la lezione muta della montagna, *scuola e cattedrale* di illuminati manoscritti (Ruskin 1843-1860: vol. IV, pt. V, cap. XX, § 9), che ben presto insegna – anche piegando la baldanza del corpo (Felsch 2009) fino al *confine della vita* (Dentant 2021) – a *tacere*:

die Gebirge sind stumme Meister und machen schweigsame Schüler. (von Goethe 1821, II: 177)

Come nel «*dynamisch-erhaben*» (Kant 1790: §28) la *continuità di orizzonte montano* non è muraglia identicamente insolata, né la sua voce un suono ininterrotto e senza respiro, così

⁶ Verso il vuoto l'uomo guarda dal monte, allo stesso modo in cui, «essere di terra che calca il suolo», nondimeno trovandosi su una costa, volge il suo sguardo «naturalmente dalla terra verso il mare e non, al contrario, dal mare verso la terra» (Schmitt 1942: 6-8; cfr. pure Simmel 1912: 137-138).

la *continuità del giuridico* non è un *continuum* di punti inspaziatamente e irriconoscibilmente normati, bensì un *ritmo* (Mittica 2014 e 2017). È *possibile* immaginare un diritto che *si fa confine in dialogo*, scegliendo di confrontarsi con l'*ascolto del silenzio* e la *pienezza del vuoto*⁷.

È possibile e *necessario*, già perché il silenzio è il «costitutivo della dimensione giuridica dell'esistenza» in quanto «solido ed inconsutile terreno, sul quale possiamo edificare il nostro mondo» (Vitale 2018: 12 e 28; Goodrich 2014: 219) e perché radica, fuori dallo *ius* pronunciato o scritto, la sua incompressibile dimensione originaria «che vive nel fondamento del legame sociale» (Mittica 2012: 105; Constable 2005: 74-92; Sacco 1993 e 2015; Silvi 2012; Gusmai 2017): una normatività che la montagna conosce bene.

È possibile e *necessario*, soprattutto, perché il rispetto del silenzio consente di accettare i *limiti del diritto* come confini dialogici lungo i quali il giurista positivo può autenticamente mettersi in ascolto della realtà (Franca Filho, 2011: 12-19 e 2019: 247-248), di leggere vuoti legislativi e spazi non normati come luoghi dell'incontro: non solo con le istanze degli esclusi (Mittica 2012: 113-115 e 2013), ma anche con le prospettive dei soggetti che, non più *parti*, si affrancano dagli schemi difensivi e, superando la narrazione sempre incompleta dell'agire oppositivo, offrono alla riflessione giuridica condivisa nuovi *frammenti di verità* (Eusebi 2010: 646-647 e 2014: 158-159).

Vuoto e silenzio, quindi, sono connotazioni del giuridico dinamiche e relazionali.

Se il diritto postmoderno è *sempre più diritto*, il diritto-montagna è invece *recessivo*: il crinale di confronto è destinato ad appiannarsi, la nuda roccia a ritrarsi per dare dimora a sempre più estesi, *vuoti-vitali-abitati intervalli* di mare, di bosco, di neve. Un diritto che intende dare ascolto al silenzio si educa a tacere *in misura crescente*.

Se il diritto liquido nega il confine, il diritto-montagna è *intessuto di confine* e, perciò, costantemente e relazionalmente *in ascolto*. La pratica alpinistica è incontro e lavoro sul *proprio limite* (Boch 2008: 87) e con il *limite della natura*. La massa rocciosa è visibile a partire da un *confine con un'alterità ontologica*, sia onda marina o vegetale: il «tratto estremo di una valle alpina, quello del trapasso dalle piante ultime alla roccia finale» (Lombardi Vallauri 2015: 193). La cresta è poi *intrinsecamente confine*, ossia, già nell'orogenesi, crinale di incontro tra moti continentali. Infine, è *confine con il cielo*, il confine, cioè, del *pianeta* stesso,

Niente altro che sia ancora terra - solo ancora cielo.

La cima è la fine della terra. La cima è la fine della terra.

Sono giunto alla fine della terra.

Sono così esposto all'esterno del mio pianeta che, per proseguire,
dovrei precipitare verso lo spazio celeste. (Lombardi Vallauri 2015: 193)

l'incontro che dà senso al cammino:

⁷ Araldo dell'*incontro sulle cime*, lontano dalle dispute vane (Pio XII 1948: 220; Jaspers 1978: 263-264), il silenzio è sempre, anch'esso, *confine*, del dialogo e delle parole, di cui conchiude il significato: «*Si la possibilité du langage caractérise la condition humaine et fonde le lien social, le silence, lui, préexiste et perdure dans l'écheveau des conversations qui inéluctablement rencontrent à leur origine et à leur terme la nécessité de se taire. La parole est un fil tenu qui vibre sur l'immensité du silence. (...) Le silence interroge les limites de toute parole, il rappelle que le sens est contenu au sein de bornes étroites face à un monde inépuisable qu'il est toujours en retard sur la complexité des choses*» (Le Breton 1997: 19; cfr. pure Ephratt 2022). Nelle scene di montagna della poesia cinese il *vuoto cantato* è corrisposto dalla *non presenza* del poeta stesso, che diventa così un tutt'uno con lo *spazio libero da immagini* compreso tra gli elementi del paesaggio (Hinton 2005: xix-xx). Come il silenzio, dimensione interiore e relata, «vive dentro di noi» e allarga la percezione del mondo (Piva 2018: 17), così il vuoto, «regno del possibile», dell'assenza e della nostalgia, costituisce «uno strumento impareggiabile per manifestare le caratteristiche e le inquietudini delle più differenti culture, nello spazio e nel tempo»: solo il vuoto si può *abitare* (Espuelas 1999: 231-233).

Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! (...) In deine Höhe mich zu werfen - das ist meine Tiefe! (...) Und wanderte ich allein: was hungerte meine Seele in Nächten und Irr-Pfaden? Und stieg ich Berge, wen suchte ich je, wenn nicht dich, auf Bergen? Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Noth war's nur und ein Behelf des Unbeholffenen: - fliegen allein will mein ganzer Wille, in dich hinein fliegen! (Nietzsche 1883-1885, III: 25-26)

Nel paesaggio alpino il confine *esiste*: pare, anzi, non esistere *null'altro*. In tutta la loro carica simbolica⁸, gli alberi si slanciano, *ponti sul confine*, tra la terra e il cielo: il bosco è precursore della vetta, quasi un segnavia verticale per i crocefissi delle cime.

La neve, che insegna la musica del silenzio e le mille sfumature del non-colore⁹, è – dal punto di vista geografico, culturale e chimico-fisico – «necessariamente plurale» (de la Soudière, Tabeaud 2009) e, come la sua immagine, una stella celeste (Durand 1996: 27), è anch'essa *messaggero del confine*:

La neve inizia a cristallizzarsi intorno a un granello di polvere sospeso, a volte, sino a diecimila metri di altezza (...). La neve respira ad altezze per noi impossibili catturando un frammento di cielo che conduce sullo stesso suolo dove i miei passi sentono il cielo farsi terra. Le stelle sono i fiocchi riuniti a indicarci la via del cielo, perché sono la conoscenza dell'universo (...). Arrivato in fondo al cammino bianco la mia anima è diversa (...). È anche ciò che accade a un fiocco di neve. Il suo volo nevigia il cielo e incontra le circostanze della propria storia sino a posarsi dove questa storia verrà raccontata dalla terra. (Sapienza 2011: 21-22; cfr. pure Gasparini 2016: 17-25)

La viscosità del ghiaccio (Simonetti 2022) e persino i torrenti, che si trasformano nella loro corsa come le età della vita dell'uomo, sono stati descritti come ponti tra le montagne e il mare (Sone 2017: 18). Ancora, a volte naturali e più spesso *costruiti*, il paesaggio accoglie i *cairn*¹⁰: segnavia ecocompatibili, messaggeri *silenziosi*, invito diacronico al *riconoscersi umani* nel passaggio, dimostrano che il *ponte verso il cielo* può assumere *forma d'uomo*. Parrebbe potersi dire che la natura relazionale e la vocazione dialogica del confine è attestata dall'intero patrimonio archetipale delle terre alte. Il diritto-montagna è *integralmente confine* ed è *integralmente in dialogo*:

⁸ Per nulla estranea all'esercizio del diritto: la palma di Debora (Giudici 4:5), le «querce di giustizia» (Isaia 61:3), il «tamarisco sull'altura» (1 Samuele 22:6), l'Albero della decisione persiano nel racconto della sesta notte del Tūti-nāma (Nahšabī: 52-53), i martoriati 'adanan iraniani (Kashani-Sabet 1998: 423-425), gli *arbres a palabre* e i *justiciers* africani (Gorog-Karady 1980: 23-62; Westley 1900: 625-627; Frémont 2009: 154; Sone 2017: 19-20; Samatar 1996: 169; Imam 2015: 24, ove l'esigenza di cura dell'albero perché offra riparo; per il Sudafrica contemporaneo Martyn 2019: 231), gli ancestrali *trees of justice* europei (Bittar 2021: 137-139; Branco 2015: 97-98; Carbonnier 2001: 435; Garapon 2001: 9-10; Gélinas *et al.* 2015: 5-6; Gonzáles 2016: 59; Lewington 2012: *Lime*; Tedoldi 2017: 166-167; Goodrich 2014: 175-176). Sembra conservarne memoria il *codex* «corteccia d'albero» (Resta 2001: 49).

⁹ L'immagine richiama il grande Nord (Kovalevskaya *et al.* 2019), dove «per molti gruppi umani la sussistenza dipende (o è dipesa per secoli) proprio dall'accuratezza dei singoli contributi sensoriali» (Ligi 2002: 78). Se è vero che il colore *comunica* e, quindi, *può tacersi* (Pastoureau 2010), la varietà nelle *nevi* va «al di là del bianco» per farsi *annunciatore dei colori* (de la Soudière 1990: 428-434; una rassegna di rappresentazioni in Brevini 2019: 70-86). Nella sinestesia della neve il silenzio si fa luce, ascolto e sensazione tattile (Guillot 1999: 103-105). La neve è silente e *produce silenzio*: consente l'ascolto, ma tacita i suoni, inclassificabile «ostacolo epistemologico», «negatrice dei rumori e dei colori terrestri, il biancore silenzioso ci rivela dunque il carattere profondamente dialettico della neve», che «“disfa” il terrestre della terra» per affidarla rinata alla primavera (Durand 1996: 11 e 20).

¹⁰ *Bonhommes* o *moleldros*, *taalo* o *kerkour*, *tukiliit* o *inuksuit*, *ovoo* o *abu*: culturalmente ubiquitari, ma sempre identitari (Graburn 2004; Olstad 2019; Williams 2012; Pitches 2020: 48-52).

Lo spazio semplicemente respira in ogni punto il suo rapporto diretto col cielo.
(Lombardi Vallauri 2015: 200)

Qui, il *dialogo sul confine verticale* può farsi *legge di alleanza*. Inizia il secondo sentiero.

2. Secondo sentiero. La montagna come confine: un luogo dialogico per la legge.

Il confine della montagna invita a guardare al di là del diritto *orizzontale*, nel quale, affrancate dal giogo della gerarchia, le norme si affermano con rapporti di forza mutevoli, nella prevalenza provvisoria di una delle parti in conflitto¹¹.

La montagna rammenta la possibilità di una legge incommensurabilmente diversa: sul *confine* del Sinai il darsi del diritto nel Patto è verticale e relazionale al tempo stesso. Lungo l'arco di una *catena diacronica* di sacri monti¹², *qui* si capovolge l'ineluttabile e fondativa «vertiginosa verticalità» che attraversa il mondo classico dall'Olimpo alle dimore sotterranee delle Erinni e «stordisce l'uomo greco nella sua tragedia esistenziale» (Cassi 2017: 285). La legge eterna ebraica si dà *nella storia, salvifica e interpersonale*. In una serie di *patti sulle alture* (Fernández Lago 1993), l'opzione dell'annientamento è esclusa, a partire dalla promessa dell'Ararat, che si esprime nel ciclo del tempo:

Finché durerà la terra,
seme e messe,
freddo e caldo,
estate e inverno,
giorno e notte
non cesseranno. (Genesi, 8:22)

Fuori dall'Egitto di Faraone e della schiavitù, nel non-luogo del deserto impassibile di dominio, è consegnato sul monte lo *Shemà Yisrael*. Mosè il nomade e la sua Nazione senza territorio *rispondono* alle dieci *Parole* (Ost 1999a; Brooke *et al.*, 2008). Il dialogo del

¹¹ Superando in *rete* l'asserito disfacimento o la disorientante complessificazione della *piramide* delle gerarchie (Ost, van de Kerchove 2002; Bombelli 2012; Garbarino 2014; per ulteriori riferimenti, sia consentito il rinvio a Palavera 2018b: 28-32 e 132-136).

¹² Molte le sfumature: dal ricchissimo patrimonio orientale (Reinhard 1987; Johnson, Moran 1989; Bernbaum 1990: 15-119; Blondeau, Steinkellner 1996; Lin 2014; Han 2015; Wei 2019) all'Africa, all'America e all'Oceania (Bernbaum 1990: 179-278; Sone 2017: 22-24; Gbadegesin 2019), le montagne sono divinità o la divinità prende dimora, generatrici della vita, venerati antenati che proteggono il popolo, come pure luogo a cui *tornare* e, quindi, al pari del silenzio-*passaggio* nella morte (Le Breton 1997: 246-250), ultimo *confine*. Il tema dell'ascensione, del tutto trasversale, si perpetua poi anche in ambito cristiano nella ricchezza della rete dei eremi e dei cammini di pellegrinaggio (Davy 1996: 95-118), con il fiorire degli *hospitia*, nel solco dell'ospitalità *di frontiera* di Bernardo di Mentone, patrono degli alpinisti: le montagne «carezza di Dio», spazio geografico dell'amicizia con l'*Altissimo* e *anche perciò* luogo in cui *ritrovare*, nella *memoria*, la propria identità (Francesco 2015: 77). Qui sono i salvifici *ponti leggeri* dei figli delle Alpi (Hölderlin 1803: 79-80). Per i Chagga, il monte Kibo è principio ordinatore dello spazio antropizzato: nel cammino, ad anziani e autorità si cede il passo dal lato del monte e la parte del villaggio orientata verso la montagna è destinata alle assemblee delle comunità (Bernbaum 1990: 186). Spesso compresenti i temi cosmologici (Hori 1966) e legati al ciclo del tempo: i Nativi americani individuano quattro montagne ai punti cardinali, che reggono il cielo e, seguendo il corso del sole, rappresentano le età dell'uomo (Bernbaum 1990: 216-220; Clack 2011), come pure nelle poesie orientali di montagna spesso si avvicinano le quattro stagioni (Ryōkan; Hinton 2005: xiv; Bernbaum 1990: 60 e 97).

Sinai inaugura un'*interlocuzione senza fine*¹³: nella fedeltà al suo *progetto di salvezza* (Baharier 2004), Dio *continua a interrogare l'uomo*.

La tua giustizia è come i monti più alti, il tuo giudizio come il grande abisso: uomini e bestie tu salvi, Signore. (Salmi 36:7)

Come da Gerusalemme, *altura della pace*, e dal monte Sion, dimora di Dio, *altura stupenda*, così *dalle montagne* saranno portate al popolo la giustizia e la pace del re promesso.

Le montagne portino pace al popolo
e le colline giustizia.
Ai miseri del suo popolo renderà giustizia,
salverà i figli dei poveri
e abatterà l'oppressore.
Il suo regno durerà quanto il sole,
quanto la luna, per tutti i secoli. (Salmi, 72:3-5)

Ma il Nato sulle *alture* di Betlemme è anche il frutto di un *fiat* e, tanto sul Sinai quanto nel compimento-scaturingine del Golgota, l'alleanza postula *libertà*. Il diritto dell'Ararat, del Sinai, del Golgota non si limita a proporsi alla volontà umana, ma rigenera i presupposti del suo libero esercizio nella risposta.

Dopo secoli di diritto muscolosamente *enforced*, l'insegnamento di quei monti non pare superato. Potrebbe dirsi, anzi, che anche oggi assai spesso il fallimento della legge risiede nelle tante imperfezioni di quella libertà che l'adesione di ognuno reclamerebbe assoluta. È *possibile* immaginare un diritto che fa della speranza il proprio canone ed esige da sé stesso la fattiva rifondazione della libertà dei soggetti, avviando l'interlocuzione su un terreno indominato, per aprirsi inesauribilmente a *volontà autentiche* senza le quali la stessa esistenza del diritto in quanto tale è preclusa.

La montagna è maestra di libertà. Le zone montuose, come tutti i territori di confine, sono soggette al periodico imporsi violento di nuove dominazioni¹⁴. Nondimeno – o, forse, proprio per questo – le loro genti conservano una speciale capacità di confronto con le istanze di controllo avanzate dal potere costituito. Nel Cinquecento, all'indomani della conquista austriaca, una delegazione ampezzana si reca dall'Imperatore per assicurarsi che l'atto di sottomissione sia accompagnato dal riconoscimento dei «loro privilegi, statuti e ordinamenti», nonché delle «lodevoli consuetudini e immunità» (Richebuono 1974: 158-159 e 170-174). Lo otterranno¹⁵, né mancheranno da allora, per

¹³ L'archetipo dialogico avvolge l'intera esperienza giuridica ebraica: la *Torah*, lo studio del *Talmud*, l'immanenza dell'avviso del precetto, il primo passo della *tzedaqà*, i tanti riflessi del principio di appello, l'accoglienza interlocutiva delle città rifugio (Cover 1983; Ska 2001; Draï 1991; Jackson 2000; Glenn 2010: 171-220; per ulteriori riferimenti, sia consentito il rinvio a Palavera 2019). Si può, peraltro, osservare che tutte le sei città-rifugio menzionate nella Bibbia si trovano in regioni montuose o su altipiani (Deuteronomio 4:43; Giosuè 20:7-8).

¹⁴ Cui la natura pare ribellarsi, più aspro ostacolo a ogni offensiva (Burtscher 1933; Viazzi 1971; Brevini 2019: 123-150).

¹⁵ Il *privilegio*, consistente in una sostanziale autonomia, fu chiesto all'imperatore Massimiliano e, lui morto, per conferma dopo il trattato di Worms, all'arciduca d'Austria Ferdinando, con nuova ratifica nel 1563, divenuto imperatore e successive sottoscrizioni fino a Francesco II nel 1792. Cadde all'esito delle guerre napoleoniche: per queste terre, l'albero della *libertà rivoluzionaria* ha coinciso con coscrizione obbligatoria, governo prefettizio del Comune e, in sintesi, *fine della democrazia* (Richebuono 1974: 312). Situazione simile

la Magnifica Comunità, occasioni di interloquire direttamente – e con una certa fermezza – con l'autorità centrale¹⁶: «montanari fieri della propria libertà, ostili a immischiamenti nelle proprie decisioni», «non tollerarono mai che un singolo diventasse troppo potente o invadente» (Richebuono 1974: 183), nemmeno se si trattava dell'Imperatore o di un suo rappresentante.

L'esempio non è isolato. Ogni montanaro *sa la libertà del suo villaggio* (Bechaz 1974) e il filosofo illuminista, convinto dell'influsso della geografia sul diritto, illustra:

Ces pays fertiles sont des plaines où l'on ne peut rien disputer au plus fort: on se soumet donc à lui; et, quand on lui est soumis, l'esprit de liberté n'y saurait revenir; les biens de la campagne sont un gage de la fidélité. Mais, dans les pays de montagnes, on peut conserver ce que l'on a, et l'on a peu à conserver. La liberté, c'est-à-dire le gouvernement dont on jouit, est le seul bien qui mérite qu'on le défende. Elle règne donc plus dans les pays montagneux et difficiles que dans ceux que la nature semblait avoir plus favorisés. Les montagnards conservent un gouvernement plus modéré, parce qu'ils ne sont pas si fort exposés à la conquête. Ils se défendent aisément, ils sont attaqués difficilement; les munitions de guerre et de bouche sont assemblées et portées contre eux avec beaucoup de dépense; le pays n'en fournit point. Il est donc plus difficile de leur faire la guerre, plus dangereux de l'entreprendre; et toutes les lois que l'on fait pour la sûreté du peuple y ont moins de lieu. (de Montesquieu 1748: XVIII/II)

Così il grande alpinista spiega con la libertà la scelta dell'amico di aderire alla Resistenza, ossia, come si usava dire (Alessandrini 2015: 25), di «*prendere la via dei monti*»:

In montagna si va per essere liberi. Se togli la libertà, l'alpinismo, quello vero, non esiste più. (Calzolari, Mantovani 2015: 91)

mentre un altro scalatore, forse più noto oggi e prolifico saggista, sceglie per un proprio titolo (Messner 1989) di ispirarsi ai versi del poeta della natura:

*Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,
Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern',
Und verstehe die Freiheit,
Aufzubrechen, wohin er will. (Hölderlin 1798-1800)*

Il futuro papa (Ratti 1889: 22-23) cita l'esploratore:

*Was soll der Mensch da oben? Ist es nicht ein geheimnisvoller, unerklärlicher Reiz, der ihn anlockt,
den überall lauenden Todesgefahren zu trotzen, sein warmes, zerbrechliches Leben über viele*

si ripeté all'inizio del Novecento, peraltro già in epoca prefascista con diniego di interlocuzione da parte del potere centrale (sollecitato, secondo i precedenti, sulla questione ladina) e, dipoi, presentatesi anche in conca le prime camice nere, con la sospensione prefettizia dell'amministrazione comunale: non senza che un numero congruo di consiglieri seguisse l'esempio di Angelo Dimai, che, *da verbale*, «si dichiara dimissionario, perché vuol essere libero nelle sue idee, ed esce» (Richebuono 1974: 408-410; cfr. pure *ivi*, 314-316, i mutamenti propri del periodo di transizione verso lo stato centralista già nell'ultimo periodo di dominazione austriaca).¹⁶ Pronti a rivolgersi nuovamente all'Imperatore se l'amministrazione della giustizia *in loco* non soddisfaceva criteri di equità. Un omicida con appoggi di rilievo riuscì a ottenere la grazia e se la vide poi significativamente ristretta per le insistenze della comunità presso Ferdinando I. Nelle criticità della prolungata *interlocuzione* tra comunità e Impero, peraltro, emerge ripetutamente l'idea della *pacificazione* come unica soluzione possibile (Richebuono 1974: 180-183): esito che, più che il sollecitato componimento con i parenti dell'ucciso, riguardò la ricerca di un punto di equilibrio con la comunità nella sua dimensione organica e unitaria.

Meilen lange Gletscherrüsten zu tragen, oft in der selbsterbauten elenden Hütte es mühselig gegen tobende Stürme und tödtlichen Frost zu bergen, um dann, zwischen Tod und Leben hängend, mit kurzem Odem und zitternden Gliedern die schmale Sohle eines majestätisch thronenden Schneegipfels zu gewinnen? (...) Es ist vielleicht die Sehnsucht des Herrn der Erde, auf der letzten überwindenen Höhe, im Überblick der ihm zu Füßen liegenden Welt, das Bewusstsein, seine Verwandtschaft mit dem Unendlichen durch eine einzige freie Tat zu besiegeln. (von Tschudi 1853: 429-430)

Il “monaco pazzo” dello zen canta:

Tornato nel paese natio, vivo solo,
in una capanna, sotto le montagne.
Il canto degli uccelli è la mia musica;
le nuvole del cielo sono i miei vicini.
(...) Nella tranquillità e nella pace
passerò i miei giorni, per tutta la vita. (Ryōkan: 52)

mentre lo *yogi* tibetano, abbandonato lo studio delle arti oscure, insegna:

Andare fra montagne selvagge – è una via alla liberazione. (Milarepa: 66)

Via alla libertà dagli interni costringimenti dell’attaccamento (Tomatis 2019: 34-40), la montagna ridimensiona persino il potere esercitato sulla volontà dai propri stessi limiti e dai gravi di cui pare impossibile sbarazzarsi in pianura. *Solo qui* lo scrittore, ormai soffocato dall’ingombrante personaggio (Mutti 2019: 12-13), lo lascia cadere, insieme al suo complementare, nel vuoto vorticoso del precipizio alla cascata di Reichenbach:

A few words may suffice to tell the little that remains. An examination by experts leaves little doubt that a personal contest between the two men ended, as it could hardly fail to end in such a situation, in their reeling over, locked in each other’s arms. Any attempt at recovering the bodies was absolutely hopeless, and there, deep down in that dreadful cauldron of swirling water and seething foam, will lie for all time the most dangerous criminal and the foremost champion of the law of their generation. (Doyle 1893: 570).

Persino il giurista devoto alla «prosa dell’obbedienza» come *libertà della volontà di imporsi sul proprio non volere* (Capograssi 1953: 55) scrive di essersi forgiato nella contemplazione dell’«umile lavoro dei montanari e dei contadini e dei boscaioli» (Benvenuti 2015: 146), grato alla «vita del piccolo borgo», «misurata dal ritmo della vita universale»¹⁷.

Si potrebbe continuare all’infinito: scalatori, briganti, partigiani, rivoluzionari, sacerdoti (Zannini 2004; Senatori 2010), pur diversamente, convergono nel documentare che la libertà è molto cara a chi sceglie la montagna. La montagna archetipo di libertà

¹⁷ Dalla «vita degli astri, dai movimenti del cielo»: così nelle lettere alla fidanzata descrive il ritmo in cui l’uomo può aderire «alla grande vita cosmica che splende tra solco e solco, e stella e stella» e comprendere «che cosa di profondo e di forte, di solenne e di grande, sia in questi piccoli paesi», «in mezzo alla grande vallata»: «in mezzo a questa vita cosmica, sincera e formidabile, aperta e precisa, vasta e armonica, io ho studiato», «sospeso tra cielo e terra, tra l’infinito Dio, la storia degli uomini tumultuosa e feconda, e la natura immortale, che regola la vita degli uomini, coi movimenti formidabili e esatti degli astri, io ho costruito nel mio pensiero il mio lavoro». (Capograssi 1978-1981: n. 284, [Sulmona] 13.IX.919).

segna allora il *confine del giuridico*¹⁸, molto spesso tracciato proprio nelle vicende di chi vi cerca *rifugio dalla legge*, ma anche *rigenerazione del diritto*¹⁹: i *fuorilegge* della montagna (Rudaz 2013) – come i *senza guida*, che vivono l'ambiente senza intermediari (Buzzati 2010) – non sono *estranei* al diritto, ma ne costituiscono il complementare dinamico, che si modella nella libertà.

In ascolto e responsiva, perduta e riconquistata, infranta e ricostruita, la libertà della montagna si svolge in un suo *modo* distintivo, che consente di leggerla in controluce come una pratica quotidiana, un'*esperienza relazionale* diuturna, perpendicolare alla vita stessa: anche in questo si offre *archetipo e ispirazione per il giurista*. Inizia il terzo sentiero.

3. Terzo sentiero. La montagna come esperienza: un modello relazionale per il giuridico.

L'esperienza della montagna invita a guardare oltre il diritto *simmetrico*, che vuole la relazione giuridica modulata secondo l'equa corrispondenza rispetto alle condotte degli individui, in sé stesse così *giusta misura* – e metro della corretta *natura* – della risposta ordinamentale²⁰.

Il diritto ha cercato di fare del simmetrico una *garanzia*; l'*enforcement*, al contrario, ne ha fatto la sua legittimazione²¹: occhio per occhio, misura per misura, il male seguita a moltiplicarsi (Eusebi 1989 e 2015; Donini 2013: 1174), la libertà a spegnersi. Lo schema

¹⁸ La montagna sembra in qualche modo incrinare le categorie della triplice *giuridicità della terra* (Schmitt 1950: 13), che varrebbero a distinguerla dal mare (cfr. pure Sanga 2009): non sempre paga secondo proporzione, quasi mai è partita secondo linee rette, non spesso reca muri o cippi quali contrassegni pubblici dell'ordinamento, che al contrario spesso *seguono* il suo andamento naturale. Quanto ai cippi *artificiali*, i «cocchi di bottiglia» *correlati oggettivi* della presenza della legge (Monateri 2014), ironicamente, tanto sui monti se ne trovano sopravvissuti di gran lunga al potere degli ordinamenti che li hanno piantati, quanto si tramandano racconti di come quelli «in vigore» tendano inspiegabilmente a spostarsi (a mero titolo di esempio, sulle vicende confinarie di Ampezzo, Richebuono 1974: 131-134 e 262-272; Belli 1973: 101-115) o, comunque, a non servire efficientemente il loro scopo, se non nella misura in cui li accompagna, nella difesa, un autentico elemento naturalistico di protezione (Legendre 2019; una lettura montana e contemporanea del tema della mobilità della frontiera in Amilhat Szary 2013).

¹⁹ Quasi forgiato secondo nuove modalità dalla montagna stessa (Rudaz 2013) e mai preclusa la via *de sas pachas* (Pigliaru 2015: 95; Pigliaru 1959, su cui Treves 1982; Piga, Pulina 2010; D'Ambrosio 2012; sulle diverse dimensioni della complessità vendicatoria, Di Lucia, Mancini 2015; Di Lucia, Mazzola 2019; Márquez Porras, Mazzola, Terradas Saborit 2022).

²⁰ Così già Aristotele sul *bello e giusto della vendetta nella reciprocità* rispetto alla riconciliazione (Aristotele, Retorica, I 1367a; cfr., nondimeno, in termini critici della giustizia nella reciprocità «aritmetica» dei pitagorici, Aristotele, Etica nicomachea, V 5 1132b, su cui Giuliani 1970; nonché Aristotele, Retorica, I 1368b sull'*ingiustizia dell'uomo vendicativo* con riguardo alla sua vendetta).

²¹ Tracce della simmetria come limite risalgono quanto meno al «taglione mutuato» dalla Bibbia (Wiesner 1980: 54-57; Draï R., 1991), la cui imperfetta efficacia limitante – *recte*, intrinseca impossibilità (Naegeli 1966) – è, tuttavia, già smascherata nelle antiche notti attiche: «*Quid si membrum alteri imprudens ruperit? quod enim imprudentia factum est, retaliari per imprudentiam debet. Ictus quippe fortuitus et consultus non cadunt sub eiusdem talionis similitudinem. Quonam igitur modo imprudentem poterit imitari, qui in exequenda talione non licentiae ius habet, sed imprudentiae? Sed et si prudens ruperit nequaquam patietur aut alius se laedi aut latins. Quod cuiusmodi libra atque mensura caveri possit, non reperio. Quin etiam, si quid plus erit aliterve commissum, res fiet ridiculae atrocitatis, ut contraria actio mutuae talionis oriatur et adolescat infinita quaedam reciprocatio talionum*» (Aulo Gellio, 175-179: 20.1.16-18). Similmente, anche nel diritto contemporaneo: la sanzione *eseguita* per il delitto *solo tentato*, la pena *restrittiva della libertà* per il reato *offensivo del mero patrimonio*. Just Deserts – annota, con *humor noir*, il Merriam Webster online – «*is spelled like the arid land, but pronounced like the sweet treat*»: «*Maybe there are cookies being weighed on those scales?*».

si ripete, in forma modulare, nel *coté* sanzionatorio della *responsive regulation*²²: soltanto graduato, per una simmetria più minuziosa e perdurante. Nell'insuperato dominio iconografico²³, i due tagli della spada e i due piatti della bilancia ricordano all'uomo che diritto e giustizia umana si compiono nel medesimo effimero respiro:

Sì, sono un soffio i figli di Adamo, una menzogna tutti gli uomini, insieme, sulla bilancia, sono meno di un soffio. (Salmi 62:10)

L'estetica giuridica non cessa di cantare l'equilibrio elegante della simmetria²⁴, coronato al più dalla *proporzione*²⁵: chi ha male agito risponde *secondo ciò che ha fatto*, ma solo *nella misura di ciò che può fare*²⁶. Non cambia il parametro di riferimento, né la natura della risposta: la punizione del *malfatto*, gradualmente, simmetricamente e proporzionalmente, *fa male*. Fino a rendere sofferenza la stessa riflessione *awake* sulla penalità:

Non è facile scavare dentro (...) l'onnipresenza di un'afflittività che permea ogni istante, fase, atto e gesto della giustizia penale; (...) impossibile (...) immaginare assente l'oscurità di dolore che la giustizia penale immette nella vita di migliaia di persone. (Mazzucato 2011: 434)

Non è facile *costruire* un'alternativa: eppure, risalendo la corrente di quelle stesse acque che, in pianura, costeggiano la riverberante simmetria palladiana, si incontrano, anche nell'architettura, *soluzioni responsive* del tutto diverse.

²² Il diritto responsivo (Ayres, Braithwaite 1992), cui si riconosce la valorizzazione delle risposte del destinatario della norma e la limitazione delle reazioni più afflittive ai più gravi e resistenti fenomeni di inosservanza, resta un approccio di per sé neutro rispetto ai fini della pena, ai contenuti dello spettro sanzionatorio e alle modalità, spesso assai pervasive, della sua applicazione. Pari *neutralità rispetto all'ontologia della sanzione*, al di là dei meriti di sensibilizzazione del diritto alle istanze sociali, deve rilevarsi nell'approccio – anch'esso, per alcuni aspetti, *simmetrico* – della *reflexive justice* (Teubner 1983; su entrambi, per ulteriori riferimenti, sia consentito il rinvio a Palavera 2018b: 138-139).

²³ Da secoli e ancora (Núñez 2016; Boedels 1992; Scalera 2010; De Ville 2011; Leubsdorf 2012; Weisberg 2012; Simone 2015; Paumen 2018; Korpiola 2018; Hubrich 2018; Hayaert 2018; Khorakiwala 2018), la bilancia è la Giustizia, la spada il Diritto (Galgano 2009: 37), ma *l'una e l'altra* servono all'uomo la stessa misura. La benda, da *prossimità d'ascolto*, rischia di essere relegata a *equidistanza* (Jay 2003: 87-101; Resnik, Curtis 2007 e 2015; Prospero 2008; Franca Filho 2011, 2018 e 2019; Capers 2012; Goodrich 2012; Soucek 2012; Hayaert 2018; Manderson 2020). Resta, *asimmetrico*, solo il raro ginocchio scoperto della clemenza (Sbriccoli 2005; Campanale 2011: 69-70), contro cui spesso qualcuno si scaglia come di fronte a *giustizia negata*.

²⁴ Riscoperta dagli studi di diritto e architettura, *Law and Aesthetics* e *visual law* (Carneiro 2008: 49-50, 2009 e 2010; Marci 2012: 100-101; Scheppele 2012; Simon 2012: 420), spesso, ma non sempre, riferiti al solo contesto del diritto civile, che pure il sinallagma permea, senza però esaurirne la varietà.

²⁵ Ricerca, parrebbe, consapevole dell'insufficienza o dell'*inganno* della simmetria (Carneiro 2005, 2013 e 2016).

²⁶ Nelle sue (anche localmente) diverse declinazioni (Kremnitzer *et al.* 2020; Marketou 2021), a partire da Alexy 1985 e 2014. In senso stretto, per il *diritto terribile*, gli esempi si limitano all'ambito ancora angusto dell'individualizzazione della pena (Tumminello 2010). La *querelle irrisolta* intorno alle pene per tassi (cfr. Dolcini 1972 e 2021: n. 11; Faraldo-Cabana 2017), peraltro, attesta la natura in sé *poco risolutiva* del mero correttivo "geometrico" rispetto a un serio approccio riformatore di contenuti e modalità di risposta al reato. In senso più ampio, invece, la proporzione delle pene è un altro nome della simmetria ed è tornata di recente in voga (Duarte, Sampaio 2018; Palazzo 2017; Ruggiero 2018; Addante 2020; Recchia 2020; Viganò 2021): giudice e legislatore si alternano nel ricorso al canone, forse solo per attestare – ancorché con esiti di *restraint* e, più raramente, persino di *self-restraint* – la propria *prevalenza sul campo ermeneutico*, di talché l'ambivalenza retorica di una pena *giusta perché proporzionata* (Iagnemma 2019) non accenna a venire meno.

Vivere in pendenza significa dover sempre cercare il punto di equilibrio, non basta appoggiare, bisogna trovare il punto giusto oppure bisogna cercare l'appiglio. (Reolon 2016: 33)

La strada piega, si percorre lo spigolo e la baita muta, tetragono di quattro mura *diverse*, quattro confini in dialogo con l'ambiente circostante: disposta secondo l'insolazione e i venti della valle, foderata in legno e fieno ammassato a nord, aperta di finestre e ballatoi traforati a mezzogiorno, protetta da tetti scoscesi la cui inclinazione si adatta allo sgravi della neve (Menardi Illing 1990: 47). La struttura architettonica non risponde tanto all'eventuale simmetria del prospetto, né principalmente si rapporta in proporzione a ciò di cui si dispone: è piuttosto *ciò che può mancare* a costituire la regola e la misura della responsività alpina²⁷.

Nei contesti a risorse limitate, la funzionalità e l'estetica sono un tutt'uno, fuse nell'ambiente e nel *cotidie* di una specifica condizione esistenziale, che non può cogliersi senza un'apertura alla comprensione olistica e profonda:

Lo studio dell'architettura popolare riserva molte sorprese e, per sua stessa natura, è uno studio interdisciplinare. Questi edifici non sorgono nel vuoto: fanno parte della vita e della cultura dei popoli. (May 2010: 44)

Perciò questo modo di costruire *senza pedigree* (Rudofsky 1964), «onesto, umano, durevole, naturale, tradizionale» e «appropriato in termini sia culturali che ambientali» (Vellinga 2013: 581), si mostra anche *dinamico*, sia in quanto è capace di includere progressivamente le innovazioni rispettando un sistema valoriale identitario (Oliver 2000), sia perché produttivo di edifici che «possono adattarsi o svilupparsi nel tempo con il mutare delle esigenze e delle circostanze» (May 2010: 42). L'architettura biofilica di montagna si *affranca dalla simmetria* per *relazionarsi con* lo spazio, la natura, l'uomo che li co-abita²⁸:

Il buon senso è la componente principale delle opere ed esse ci appaiono amabilmente incastonate nel paesaggio. (Cereghini 1966: 45)

I prodotti dell'architettura rurale o spontanea o anonima (...) acquistano pienezza di espressività solo se collocati nel loro contesto quali elementi di un'associazione: (...) le strutture insediative, aggregate o disperse che siano, costituiscono a loro volta componenti indissolubili della forma del territorio (...) e (...) non vanno stralciate dal loro ambiente, costruito o naturale, perché con esso formano un *unicum* inscindibile. (Gellner 1981: 85)

²⁷ Così si declina la varietà dei rifugi prealpini, «figli di tempi e bisogni diversi» (Camanni 2015: 26). Con la perdita del senso del bisogno, la costruzione alpina si snatura e si spaesa nello stereotipo dello *chalet* (Brevini 2017: 93-114; sull'evoluzione dell'architettura alpina, cfr. Oneto 2010 con Dematteis 1986; Tomatis 2005; Furter *et al.* 2016).

²⁸ Compresi i rapporti familiari e di vicinato, come pure quelli con il bestiame (Mallé 1987). Molti di questi tratti si trovano nelle manifestazioni dell'abitare spontaneo e tradizionale nelle diverse aree del pianeta, non solo montane, tornate oggetto di attenzione degli architetti (Kellert, Heerwagen, Mador 2008; Oliver 2006; Ray 2005; Contal, Revedin 2009; Asquith, Vellinga 2006; Weber, Yannas 2014; Mileto, Vegas, García Soriano, Cristini 2015; sulla dimensione regolativa, Rapoport 1969: 5-7). La montagna si offre come luogo di *riscontro organico* dei diversi elementi caratterizzanti. Un altro esempio è nella cultura – forse non per caso, anche *insulare* – del Giappone: il significato nel vuoto, il movimento nello spazio, la consapevolezza nell'asimmetria, l'equilibrio nella complementarità (Nitschke 1966 e 1988; Izutsu, Izutsu 1981; Pilgrim 1986; Nute 2004; Prusinski 2012).

A partire da quella *relazione*, nell'esperienza della montagna, l'*archetipo asimmetrico* governa una tessitura capillare, che va ben oltre le costruzioni vernacolari. La rappresentazione a specchio, secondo l'asse, dell'albero della giustizia, costantemente ripresa nei colonnati e nei prospetti dei tribunali, è sconosciuta alla *realtà orientata e relata* del bosco²⁹. Se si attacca la parete nord, la simmetria non arriva nemmeno a campo base: piuttosto, il *complementare* governa l'intera esperienza in quota³⁰. L'alimentazione, le tecniche di scalata, le soluzioni abitative o di temporaneo riparo in bivacco: tutto risponde a ciò che *può mancare*.

Del resto, in montagna – sulle Alpi, sulle Ande, sull'Himalaya – *avere* assume un significato piuttosto inconsueto: proprio nel contesto di più estrema scarsità delle risorse, si *rinuncia a possedere*. Né il rifiuto del *dominio* si risolve in un'abdicazione alla custodia della terra: autoresponsabilità e solidarietà si fondono nella co-responsabilità, che non conosce la simmetria delle partizioni assiali e rettilinee, ma la complementarità di una comunione che la natura stessa rende coesa. Il diritto contemporaneo stenta a comprendere, ma torna a guardare con interesse³¹.

²⁹ Cfr. gli studi di semiotica della giustizia (Jacob 1994: 18; Bittar 2021: 139) con i saggi sulla responsività delle piante e delle loro stesse radici (Baluška, Mancuso, Volkmann 2006; Baluška, Mancuso 2009; Chamovitz 2012), che si traduce, spazialmente, in una pressoché costante asimmetria dello sviluppo e dei comportamenti orientativi (Küster 2003: 50), in *comunicazione* (Yamin-Pasternak, Pasternak 2021), nonché, diacronicamente, in un *ritmo* (Mancuso, Shabala 2006).

³⁰ A partire dalla già accennata alternanza di vuoto e pieno, il complementare è proprio anche del paesaggio montano e può costituire una delle linee portanti della sua rappresentazione, che supera i parametri del pittorico: «di fronte a temi come quelli della grande scala e della dismisura, della verticalità, della mutevolezza continua a, della compresenza di tipi di paesaggio diversi e contrastanti, i dispositivi del pittoresco necessitavano una radicale declinazione. Il tema di un contrasto che non si risolve in una nuova unità organica, ma che è fondato sulla compresenza e l'apporto complementare degli elementi contrapposti». A tale «contrasto complementare» è riconosciuta una «valenza generativa e ordinativa», che «esalta non solo il modo con cui i materiali montani vengono a interagire tra loro, ma la stessa dinamica conoscitiva che sottende la costruzione del paesaggio alpino» – «esperienza vissuta nel pensiero e insieme pensiero vissuto come esperienza» – provvedendo al tempo stesso a una logica «in cui l'apparente caos dei materiali che compongono l'universo dell'alta montagna viene sottoposto a un processo di riordino e risignificazione» (De Rossi 2019).

³¹ Si tratta di realtà trasversali (Head-König *et al.* 2019), al punto da divenire la montagna un archetipo anche per gli studi sulla gestione dei *commons* e da prospettarsi essa stessa come bene comune (Debarbieux, Price 2008; Jodha 2007; Dini 2013; Crosetti, Joye 2021; da *amare insieme*: Giovanni Paolo II 2002), metro della *storia ecologica del mondo* (Hall, Kupper 2014) o, in ogni caso, o, in ogni caso, elemento non marginale nella tutela ambientale globale (già Pio XII 1956; per l'Europa, anche sotto il profilo identitario, Tizzoni 2020; per l'esempio delle montagne sacre tibetane: Shen *et al.* 2012). È forse presto e non è questa la sede per un compendio organico della legislazione sulla montagna, una cui seria analisi non potrebbe che essere svolta a livello comparato e (anche) sovranazionale e che potrebbe forse leggersi in parallelo con quella delle identità locali, amplissima parte delle quali si radica nelle zone montuose. Deve però quanto meno ricordarsi che, con riferimento alla dottrina domestica, le Alpi hanno offerto l'occasione per lo studio di un «altro modo di possedere», secondo la risalente formula (nata in territorio svizzero: Cattaneo 1851: 12) poi efficacemente riferita (Grossi 1977 e 1997) ad alcuni autentici esempi di proprietà collettive italiane, quali le Regole ampezzane, cadorine, del Comelico e della Magnifica Comunità di Fiemme (già Romagnoli 1971; ma pure recentemente Pellizzaroli 2000 e 2008; Tommasella 2003; Ferrazza 2009; Bona 2016; Miribung 2020). L'ascrizione di queste realtà, non sistematicamente sovrapponibili agli usi civici, al novero degli *ordinamenti giuridici primari* – sotto la scorta, peraltro, di considerazioni per nulla avulse dalle riflessioni qui svolte sulle forme e i tempi della normatività montana – ha trovato ampio e fecondo riscontro nel dibattito successivo (Grossi 1978; Rodotà 1981 e 2018; Galloni 1999; Cerulli Irelli 2016; Cazzetta 2018; Mangone, Mari, Rollieri 2018; Barsotti 2019; Marinelli 2019) e consacrazione nella L. 168/2017 (Grossi 2020; Cosulich 2017; Pagliari 2019; Dibenedetto 2019).

È possibile immaginare un diritto in cui non il malefatto, non la possibilità, ma il bisogno è la misura³²: anzi, forse solo questo *modo della relazione giuridica* – funzionale, in ascolto, devota alla realtà – consente di restituire la libertà necessaria all’interlocuzione e, così, di ri-fondare il diritto. «Giudicare come *risolvere*» (Wiesner 1980: 19), giustizia come «dovere di portare la volontà umana, traverso il faticoso cammino della propria vita, sino alla pienezza effettiva e vivace, all’attualità della sua capacità» (Capograssi 1921: 85): un esigente *passaggio in quota*, da affrontare riconoscendo che la cordata ha *bisogno della genuina appartenenza di ciascuno*. Inizia il quarto sentiero.

4. Quarto sentiero. La montagna come identità: un modo inclusivo per la normatività.

L’identità della montagna invita a guardare oltre il diritto *istantaneo*, “vivente” perché giurisprudenziale, ossia forgiante la norma tra le parti in conflitto, senza tempo per la ponderazione collettiva, per la cauta pigrizia del legislatore, per la marginalità o la pazienza di chi non agisce il suo diritto in giudizio.

L’identità della montagna, ancora una volta, capovolge la prospettiva, tramandando il *possibile* di una normatività *lenta, corale*, tutta incentrata sull’adempimento del *dovere*. L’apparato semiotico dell’appartenenza – di cui si seguono le tracce nella cultura materiale (Busset *et al.* 2002), nei sistemi vestimentari, nei rituali festivi e in quello che il secolo scorso si sarebbe più genericamente detto *folklore* alpino – disegna una dimensione identitaria tutta intrisa di questa normatività distintiva e *tradizionale*, ossia *comunicata*.

Lo stereotipo della nativa *chiusura* delle comunità delle terre alte potrebbe rivelarsi fallace³³. In montagna non esiste lo *scarto*. La consapevolezza condivisa che *ogni vita conta* fonda il *noi* della montagna. I saperi pratici e l’esteriorità normata diventano allora tasselli tangibili di uno *shibboleth* inclusivo, proposte di riconoscersi in quell’appartenenza, segni di una consapevole alterità pronta a farsi universale: per la via dell’ascolto e dell’osservazione, della ponderazione e, naturalmente, dell’*adempimento condiviso*.

Il *Tracht* dell’area germanofona, i *costumes* della Barbagia, le formidabili espressioni vestimentarie delle minoranze etniche del Guizhou e delle altre zone montuose della Cina offrono esempi di abbigliamento pressoché integralmente normato, *consuetudini indossate* che si consolidano senza parola. La ricchezza del patrimonio simbolico espresso lungo questi *confini* è impareggiabile³⁴. I *sarrije* ladini d’Ampezzo esprimono *adesione al territorio* e

³² Così (Thom 2009: 326), *il bisogno si fa misura* proprio nel *Discorso della montagna*. Ancora una volta *su un monte* è data una nuova legge, superiore all’antica perché comando di *libertà* (Agostino: libro I, 1,2), che si *perfeziona* – «siate voi dunque perfetti» – nel *superamento della simmetria*: «amate i vostri nemici», affinché «siate figli del Padre celeste, che «fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Matteo 5:6-7 e 20-48).

³³ Un peculiare esempio della capacità inclusiva delle comunità identitarie montane emerge dallo studio delle ricezioni e rielaborazioni dei movimenti di riforma religiosa in ambito islamico. Nei primi *murabit*, nel Rif *des saints*, nelle vicende dei sufi del Ghmara, delle tribù almohade dell’Atlante, dei drusi di Siria e dell’*islāh* algerino può rilevarsi con una certa costanza la traccia di un «*processus d’intégration de la religion des montagnes dans les valeurs culturelles de la société englobante, et l’enracinement géographique de pratiques et de doctrines religieuses susceptibles de constituer les bases spirituelles de nouveaux pôles religieux: les “montagnes savantes”, qui vont durant l’époque moderne participer pleinement à la production d’un savoir et d’un encadrement de haute réputation*» (Van Staëvel 2014).

³⁴ Come dimostrano congiuntamente gli studi di sociologia della moda e le ricognizioni etnografiche dei motivi apotropici sui margini dei vestiti, l’abbigliamento è una forma di comunicazione proprio nella misura in cui in cui rappresenta il *confine del sé*: «*dress, which is an extension of the body yet not quite part of it, not only*

*rappresentazione di una comunità di pari*³⁵, ma soprattutto sorprendono per la loro *vocazione inclusiva*, che giunge a prescrivere, dall'Ottocento, una curiosa evoluzione del copricapo:

Si sapeva in valle dell'esistenza (...) dei cappellini sormontati da ciclopici cesti di fiori, frutta, nidi di uccelli, che ornavano (...) le teste delle donne cittadine. Si vedevano addosso alle prime turiste straniere (...). In testa invece di cesti di fiori le nostre donne portavano enormi teloni di fieno, e il loro erano cesti di preoccupazioni, di aspettative disattese, di lavori da iniziare, da ultimare, di rinunce e fatiche. Unica breccia (...) è l'introduzione, a un certo punto, della *piuma di struzzo* sul cappello. (Menardi Illing 1995: 31-32; cfr. pure Perusini 1943: 5 e 1993: 140)

Dal punto di vista storico, l'accessorio – già vistosamente *esotico* nel contesto cittadino – si può ben ascrivere alla biografia relazionale della conca, precoce luogo di incontro con i viaggiatori del *Grand tour* e poi di turismo più o meno organizzato. Per il giurista, tuttavia, è fonte di ispirazione soprattutto il processo che rende quell'elemento *proprio* e *riconoscibile*, grazie a una tradizione identitaria sufficientemente solida da sostenere un'*autenticazione* diffusa e un tempo di permanenza condivisa del segno che si potrebbe definire *pazienza normativa* di un linguaggio muto:

It is a lovely language, but it takes a very long time to say anything in it, because we do not say anything in it, unless it is worth taking a long time to say, and to listen to. (Tolkien 1955, III:4)

I medesimi requisiti di identità, coesione e pazienza, poi, consentono l'inclusione non solo degli elementi innovativi del costume, ma anche dei soggetti che, indossandolo, in qualche modo entrano a far *parte della comunità*. Una simile capacità coesiva e di trasmissione – anche intergenerazionale – dell'identità è in altre zone affidata, spesso in unione all'elemento vestimentario relegato ormai nell'uso folklorico, a forme tradizionali di espressione musicale ancora molto sentite e partecipate: il *cantu a tenore* del Supramonte sardo, il *falak* del Tajikistan, il *visoko* bulgaro, il canto polifonico dell'Epiro, la danza andina *de las tijeras* e le danze marziali dell'Alto Atlante, le danze collettive armene e quelle norvegesi, fino al *baile chino* cileno, che ha uno stile distintivo per ogni valle.

Si sono anche elaborati strumenti che consentono la diffusione delle loro inconfondibili sonorità nelle ampie distese di *vuoto* tra cima e cima, come l'*Alphorn*, il *bucium* rumeno o il *dungchen* dei monaci tibetani, o peculiari mezzi di comunicazione come la lingua dei fischi turca, che imita le voci degli uccelli, o il *Goaslschnöllen* tirolese, con il quale si trasmettono messaggi da un pascolo all'altro schioccando nell'aria lunghe fruste in cuoio. Il messaggio si fa conciso, il veicolo si adatta all'ambiente, il codice accomuna mittente e destinatario, senza altra distinzione se non la capacità di riconoscere e replicare quel *linguaggio*. Ciò che unisce le espressioni musicali e le comunicazioni "a distanza" alle eccellenze artigiane dell'orologeria svizzera o dell'intaglio del legno gardenese, infatti, è la trasmissione informale, che si realizza nella pratica condivisa, nel rapporto maestro-allievo e nella *dedizione del tempo*, secondo le capacità di apprendimento di ognuno.

links that body to the social world, but also more clearly separates the two. Dress is the frontier between the self and the notself (Wilson 1985: 3; per ulteriori riferimenti, sia consentito il rinvio a Palavera 2016: 282-283).

³⁵ Nelle decorazioni, come nella scelta dei materiali, piena espressione culturale della valle e della sua storia: basti pensare alla mirabile riproduzione della flora autoctona nei broccati di seta e nei *trèmui* di filigrana (Arnoldo 2003; Fröhlich, Fröhlich 1993), nonché alla circostanza che, a differenza di molti costumi identitari, anche di regioni limitrofe (Radakovich 2009: 23), quelli delle vallate ladine non si distinguono per professione e censo, bensì solo secondo le stagionalità dell'uso e l'alternarsi, peraltro con canoni estetici e funzionali costanti, per il tempo festivo o di lavoro (Menardi Illing 1995).

Non l'appartenenza chiede ottemperanza, ma l'ottemperanza – la condivisione delle regole infuse nella vita – fonda l'appartenenza: nella loro ciclica rifondazione le norme si mettono continuamente alla prova e in quelle norme a formazione cauta e partecipata la collettività *si riconosce e si ritrova*. Anche di fronte alle perdite, agli sfilacciamenti di un'atavica coesione, risponde con *perdono, partecipazione e speranza*:

Perdono per i villaggi dimenticati,
per le fontane senza acqua, i focolari senza fiamma.
(...) Tutti, in qualche modo, siamo colpevoli,
tutti possiamo e dobbiamo fare qualcosa.
Ma ci vuole buona volontà, coraggio e carità;
carità come presenza, partecipazione, identificazione.
(...) Su questa terra ognuno ha diritto
alla speranza ed al sorriso. (Jloy 1975)

Il tempo e la condivisione trasformano, autenticano, incorporano e reintegrano. Il testimone di antichi saperi è raccolto da nuove generazioni, non sempre autoctone: è il caso della pastorizia (Nori 2015 e 2017). Alcune pratiche risalenti si stanno mostrando, peraltro, sorprendentemente attuali, come la transumanza verticale, espressione anch'essa di *complementarità* tra pianure e montagna (Caselli 1979: 11), che si ritrova nell'arco alpino come nelle zone montuose dell'area mediterranea:

For centuries, it has formed the way of life of herders and their families, contributing to the social life and festivities of local communities associated with the tradition. The element is integral to the cultural identities of its practitioners and bearers, forming a strong link with their ancestors and the universe. It enhances ties between families and communities, shapes landscapes and promotes cooperation towards social inclusion and food safety. Transhumance also contributes to the maintenance of biodiversity and the sustainable use of natural resources. (UNESCO 2019a)³⁶

Il ritmo rigenerativo delle feste scandisce il ciclo delle opere quotidiane, cui si sovrappone la campitura del ciclo della vita: tanti piccoli giubilei (Ost 2001) che invitano alla possibilità invitta di rinascere, di ricominciare, di tornare a partecipare. Vita nel tempo paziente e incompressibile, fino ad affrancarsi dal tempo stesso.

Quando volgo lo sguardo verso la cima delle montagne,
L'immutabile della contemplazione si presenta distintamente nella mia coscienza;
Ed io non temo l'incessante mutevolezza del vano teorizzare. (Milarepa: 68)

Del resto, le popolazioni montane *non hanno fretta* e hanno conosciuto fenomeni migratori ben più ampi e risalenti di quanto si possa essere indotti a pensare³⁷:

³⁶ È stata riconosciuta nella «topografia mobile» della transumanza una *sliding normativity* uomo-animale, che supererebbe la dicotomia oppositiva delle gerarchie orizzontali (Philippopoulos-Mihalopoulos 2012: 465).

³⁷ Non solo nella forma tragica dello spopolamento di interi insediamenti in cui il tempo è ormai segnato dall'attesa del «ritorno alla terra» delle case abbandonate (Ferraguti 2016: 13), ma anche nelle tradizionali forme della mobilità – anche transfrontaliera – legata alle opportunità di impiego (Veyret, Veyret-Verner 1962: 20-21; Provo *et al.* 2011; Barth-Scalmani *et al.* 2018; Del Biaggio *et al.* 2020; Viazzo, Cerri 2009; Campanale 2020). A questa lunga storia di piccole o grandi migrazioni si aggiunge oggi la drammatica esperienza dell'attraversamento delle catene montuose nell'esodo dei clandestini, che spesso suscita una fattiva solidarietà da parte delle genti di montagna (Corrado 2014; Dematteis *et al.* 2018; Del Biaggio 2018; Dematteis 2020).

l'identità alpina si è storicamente costruita proprio sulla transfrontalierità, dando luogo a quella cultura dell'interazione sociale che è tipica delle zone liminari, dei territori "sospesi" sul confine. Una cultura che, nei suoi caratteri fondanti, appare dunque trans-locale, connotando forme di organizzazione sociale legate al transito di cose, di persone e di idee, oltre che manifestandosi sul piano insediativo con forme di residenzialità "aperte all'altrove" (ovvero aperte al portato esterno in termini di immigrazione, emigrazione ritornante, transumanza, commercio, lavori stagionali, pellegrinaggio, viandanza). Una cultura e una società le cui trasformazioni sono state in molti casi il frutto della dialettica (e a volte del conflitto) tra identità locali e istanze arrivate con i "forestieri", che, dalle foreste reali e simboliche di loro provenienza, hanno portato spesso i semi di dell'innovazione nei più svariati ambiti, dall'architettura all'agricoltura, dalla musica al folklore. (Membretti 2016: 52)

Oggi come ieri, pertanto, «montanari si diventa» (Amistadi 2018). L'identità montana *non esclude*, ma l'inclusione è lenta, relazionale, fondata sulla condivisione sapienziale ed esperienziale³⁸: non nello strepito di diritti *agiti (reclamati) in causa*, parte

³⁸ Non può trovare spazio in questa sede una trattazione adeguata delle tematiche dell'inclusione. Come già reso evidente dall'accennato fenomeno della giuridificazione degli sport di montagna, è indubitale che il rapporto intrinsecamente complesso tra rischio e alpinismo (Boutroy 2006; de Léséleuc 1997, ove una lettura in parallelo con l'arrampicata libera) sia da tempo entrato in tensione con le istanze economiche sottese a un turismo sempre meno selettivo (De Rossi 2014-2016), che richiede la percezione (anche) delle scalate come attività semplici e *sicure*: per promuovere le quali, del resto, all'esordio dello scorso secolo è stato trascinato in vetta l'asino Cagliostro (senza, peraltro, che ne traesse grande elevazione spirituale, se al ritorno si prese per pasto il mazzo di fiori con cui era festosamente accolto: Henry 1932). In assoluta controtendenza, la disabilità (su cui UNESCO 2019b) *capovolge* l'approccio *neutralizzante* al rischio e costringe, al tempo stesso, a rivedere criticamente e creativamente la visione comune dell'*accessibilità* come *rimozione* degli ostacoli: «sbarriare può anche voler dire, in un certo qual modo, ghetizzare: ti mando in quel posto perché lì è sbarriato, lì ci puoi andare ma da altre parti no. La natura non funziona così, ci mette di fronte ai nostri limiti come esseri umani» (Benedetti 2016). La conseguenza è duplice: da un lato, «davanti alle barriere naturali siamo potenzialmente tutti diversamente abili perché ognuno deve trovare il suo modo per superare l'ostacolo»; dall'altro, qualsiasi percorso di inclusione deve partire dal riconoscimento della circostanza che, appunto *per tutti*, «in montagna ci sono barriere che non si possono abbattere; bisogna ingegnarsi, trovare delle soluzioni nuove. In questo senso le persone con disabilità creano un mondo diverso» (Benedetti, s. d.). Valgano, tra i molti, gli esempi degli alpinisti non udenti (Langella 2014) o i non vedenti Toni Gianese (Gianese 1976), Andy Holzer (Holzer 2019 e 2020), Erik Weißenmayer (Weißenmayer 2001 e 2017) e Zhang Hong: nella montagna *davvero diversamente* accessibile, «tutti possono trovare la propria dimensione», perché «il valore dell'esperienza è nel percorso, nel superare o spostare i *propri* limiti un po' più in là, non nel raggiungere la cima» (Benedetti, s. d.). Con riferimento al genere, poi, le possibili tematiche di approfondimento esondano abbondantemente l'ambito sportivo, percorrendo trasversalmente la vita in montagna dalle Alpi all'Himalaya: le società matriarcali (Zucca 1996-2007; Goettner-Abendroth 2012), le disparità nei sistemi di proprietà condivisa (Berkes *et al.* 1998; Casari, Lisciandra 2016), nonché tutte le attestazioni della particolare sensibilità delle testimonianze femminili, *narranti e silenti*. Sotto il primo profilo, le vicende delle donne combattenti (Boya-Busquet, Cerarols-Ramirez 2015), scrittrici alpiniste (Frohlick 2006; Ranteallo, Andilolo 2017; Rak 2007; Mennesson, Galissaire 2004; Louargant 2013; Tabei 2017; Metzeltin, Cottino 2022) o viaggiatrici sulle Alpi (Rossi 2020) – sin dall'attestazione delle difficoltà, agli esordi, nell'ottenere anche la mera accettazione, «ma la montagna fortunatamente non aveva sesso e apparteneva solo a chi l'amava» (Di Beaco 2018: 170) – non lasciano dubbi sulla determinazione con cui, precocemente, le scalatrici hanno scelto di testimoniare le proprie imprese scrivendo (d'Angeville 1900; Pietrasanta 1934; Pellegrinon 2009) o documentando per immagini, come Nini Pietrasanta, Julie Tullis e Beverly Johnson (Pietrasanta 1934; Tullis 1987; Garanzini, Monaco 2019). Quanto all'eroismo "carsico" di *custode della comunità*, il ruolo della donna risulta già fondamentale nella trasmissione dell'identità tradizionale: al di là dell'impegno «nella cucina fredda e fumosa, senza acqua corrente e senza comodità, in stalla in campagna», la donna è, da secoli e per secoli, «cuore della famiglia, il sostegno del marito, l'educatrice dei figli, la depositaria della fede, dei buoni costumi, della lingua» (anche perciò «*madrelingua*»: Richebuono 1974: 235), collante invisibile e tramite discreto del *codice di appartenenza* di

contro parte, ma nell'operoso e paziente apprendimento di un'appartenenza *agita* (*ottemperata*) nel tempo, insieme.

È possibile immaginare un diritto *senza fretta*, che si fa carico di costruire le condizioni per un *tempo condiviso* in cui fondare e rifondare l'appartenenza: paziente nell'esempio, costante nell'attesa, incapace di smettere di *credere nell'uomo*. Inizia il quinto sentiero.

5. Quinto sentiero. La montagna come narrazione: un percorso plurale per la giustizia.

La narrazione della montagna invita a guardare oltre il diritto *efficiente*, che contingenta i tempi a calendario, ottimizza gli sforzi a *budget*, compara costi e *risultati attesi*: si direbbe, anzi, *pretesi*.

Tanto nel riscontro empirico, cui pure l'efficientismo ha talvolta commendevolmente formato, quanto nell'immaginario della letteratura, nel più ampio senso intesa, la montagna *si narra* in percorsi di giustizia tracciati *a suo modo*. Nella sterminata varietà di declinazioni del *livre immense* (Hugo 1890: 38), le opere sono troppo numerose per tentarne anche solo una selezione rappresentativa. Ciascuno ne troverà, secondo il gusto personale, *arrampicandosi* per gli scaffali della propria biblioteca. Si può qui appena far cenno ad alcuni territori da esplorare: l'epica antica, i testi sacri, la poesia orientale, la narrativa di viaggio europea, i diari di guerra e quelli di tante resistenze, la letteratura contemporanea e globale, le fiabe e le leggende, i racconti del territorio³⁹.

In ogni pagina, in trasparenza, si legge la montagna come autentico *esercizio dell'anima*. Muovendo da una *agita disponibilità al distacco* dall'ordinario *séjour des hommes* (Rousseau 1761: 123), già il semplice *salire* comporta la graduale assimilazione di molteplici punti di osservazione su nuovi orizzonti e, da ciascuno, di una prospettiva mutata anche sul proprio attacco di partenza, fino alla percezione *fisica* dell'impossibilità di contenere l'intero in un unico sguardo

una società coesa e silenziosa. Anche in questo caso, tuttavia, alla testimonianza si accompagna la *fattiva collaborazione nella corresponsabilità*: a mero titolo di esempio, se l'attuale contributo femminile alla sostenibilità montana è generalmente riconosciuto (Marchesoni 2007; Rudaz, Debarbieux 2012; Forest History Society, American Society for Environmental History 1990), meno nota è l'indipendenza perseguita dalle donne alpine già a cavallo tra il XIX e il XX secolo, procrastinando il matrimonio per accantonare qualche risparmio (Richebuono 1974: 346) o comunque contribuire al bilancio della famiglia di origine (Menardi Illing 1990: 79-80).

³⁹ Concorde di tematiche e varietà stilistica delle diverse *letture* della montagna sono illustrate in studi monografici e collettanei, dal punto prospettico dell'analisi di un singolo autore (a titolo di esempio, Dino Buzzati: Fiori, Pellegrinon 1989; Antonia Pozzi: Dalla Torre, 2009; Mario Rigoni Stern: Di Sara 2020), in rassegne di saggi su testi antichi o medievali (Taufel 2019; Balda-Tillier 2014; Bernbaum 1990: 44-102; Davy 1996: 119-129), moderni o contemporanei (Trinchero 2020; Mattesini 1983; Bernbaum 1990: 296-320; Siganos, Vienne 2000; Mestre, Tailland 2001, 2003 e 2004; Langella 2002; Marisaldi 2002; Macfarlane 2003; Tomatis 2019; Saint Girons 2005; Besson, Lanone, Birgy 2008, Mestre 2009; Ireton, Schumann, Wilms, Höbusch 2009; Besson 2010; Ferrari 2014; Meschiari 2016; Anselmi 2016; Brevini 2019: 87-103) o su specifiche forme letterarie: narrativa di alpinismo (Montresor, Ravelli 2021), di viaggio (Dhar 2019; Bainbridge 2020), della ribellione (Baja Guarienti 2016), della battaglia sui confini (Camanni 2016, Forti, Provera 2018; Forti, Provera, Spricigo 2019; in vivido contrasto le pagine futuriste: Daly 2013) o della guerra civile (Camanni 2018); nonché gli studi sulle rappresentazioni pittoriche (Bergès 2020; Mark *et al.* 2017) o le narrazioni filmiche (Rentschler 1990; Morris 2012; Peabody 2021; Massena 2022) o musicali (Gherzi 2000).

to the traveler, a mountain outline varies with every step, and it has an infinite number of profiles, though absolutely but one form. Even when cleft or bored through it is not comprehended in its entirety. (Thoreau 1854: 311)

e all'intuizione spronante che, nondimeno, solo approssimandosi nell'incessante salire alla visione di quell'intero se ne possono cogliere l'unità e l'armonia:

Via via che salite, il vostro sguardo si allarga, il panorama mostra il suo splendore grandioso, i particolari prendono il loro posto nell'insieme del quadro e si profilano più rettamente; l'incrociarsi delle linee, dei colli e delle gole, dei torrenti e dei fiumi si districa nella unità e nell'armonia. (...) Excelsior! Più in alto! (Pio XII 1948: 219)

Sulla roccia, poi, si affina l'addestramento all'ascolto continuo, ininterrotto, come condizione della stessa esistenza ossia come autentica *necessità*:

La necessità della costante attenzione. Non poter mai essere distratti, neanche per un momento! (...) una così intollerante prescrizione! (Mazzotti 1946: 38)

Nelle narrazioni, uno dopo l'altro, luccicano come cristalli i mille modi in cui l'avvicinarsi al confine alto *allena* e *trasforma*, mentre la solitudine responsabile e affidata, trasversale alle plurime esperienze relazionali, nutre progressivamente il *sensu del dovere* nella consapevolezza dell'insostituibile ruolo di ogni compagno di ascensione.

The practice mobilizes ethical principles based on each individual's commitment, such as leaving no lasting traces behind, and assuming the duty to provide assistance among practitioners. Another essential part of the alpinist mindset is the sense of team spirit, as represented by the rope connecting the alpinists. (UNESCO 2019b)

L'idea della *preziosità di ciascuno* si proietta a poco a poco dalla cordata al mondo, di cui non si dimentica la frequente desolazione spirituale. Così, salendo dal contrappasso irrelato dei gironi infernali attraverso gli incontri dialogici del dinamismo rieducativo del Purgatorio, in cui i penitenti *si narrano*, in Paradiso Dante scopre mutata non solo la natura delle anime dei trapassati, ma la sua stessa visione della giustizia⁴⁰:

«(...) E voi, mortali, tenetevi stretti
a giudicar: ché noi, che Dio vedemo,
non conosciamo ancor tutti li eletti (...)».
Così da quella immagine divina,
per farmi chiara la mia corta vista,
data mi fu soave medicina. (Alighieri 1321: Paradiso XX, 133-135 e 139-141)

Chi dubitasse della portata *archetipica* dell'esperienza del poeta non stenterebbe a riscontrarne l'eco, da *Das Zauberberg* (Mann 1924; Rendall 2016; Riccobono 2009, 2019 e

⁴⁰ Un mutamento interiore (Frare 2016; D'Alessandro 2016) che risponde nel percorso ascensionale al *mutare dei ritmi* nel paesaggio (Pegoretti 2007; Ledda 2009, Boitani 2017) e nei suoni (Cappuccio 2009 e 2015).

2020)⁴¹ al consiglio di Gandalf che torna alla mente di Frodo, proprio nell'avvicinarsi alla salita al Monte Fato⁴²:

Deserves it! I daresay he does. Many that live deserve death. And some that die deserve life. Can you give it to them? Then do not be too eager to deal out death in judgement. For even the very wise cannot see all ends. (Tolkien 1955, I:2 e IV:1)

Torna nella parola scritta l'essenzialità dell'altro, di *ogni* altro, perché la narrazione sia completa: un altro che sfugge a ogni determinismo e apre al *possibile*.

Nei racconti alpinistici l'*altro* si scopre e si rinnova nei compagni di cordata, nell'incerto rapportarsi con le spedizioni "concorrenti", negli incontri imprevisi in quota e nel ricordo vivido di chi non torna. Nei diari di guerra sulle cime si presenta inatteso nel progredire, pur con ritmi mutevoli, verso il riconoscimento di sé nel volto del nemico⁴³.

Il *percorso di giustizia* della narrazione è plurale e relazionale, anche quando ha per oggetto una solitaria, perché c'è sempre, imponderabile, il *grande Altro* della natura: la montagna, la roccia, il ghiaccio, il vento, il cielo.

Anche con la montagna *occorre tempo per comporre il conflitto*.

Occorre tempo per apprendere le tecniche dell'uomo e ancor più tempo per comprendere il linguaggio della montagna e mettersene in ascolto:

Alpinism is the art of climbing up summits and walls in high mountains, in all seasons, in rocky or icy terrain. It involves physical, technical and intellectual abilities, using appropriate techniques, equipment and highly specific tools such as axes and crampons. Alpinism is a traditional, physical practice characterized by a shared culture made up of knowledge of the high-mountain environment, the history of the practice and associated values, and specific skills. Knowledge about the natural environment, changing weather conditions, and natural hazards is also essential. (UNESCO 2019b)

Occorre tempo per *rieducarsi alla bellezza nell'armonia*:

Alpinism is also based on aesthetic aspects: alpinists strive for elegant climbing motions, contemplation of the landscape, and harmony with the natural environment. (UNESCO 2019b)

⁴¹ La montagna *magica* – nella traduzione dettata dal ruolo attivo e trasformativo della montagna (Colorni 2010: CLVIII) – offre una narrazione plurale di ricerca dell'identità, nel tempo iniziatico, lento e separato, preparato da una piccola *fatica*, tutta conchiusa nell'*incipit* in salita, ancorché poco eroicamente compiuta in treno (Mann 1924). Sui treni di montagna, Simmel 1895; Masetti 2020; Ogliari, Sapi 1966 e 1968; Serafin, Serafin 2002: 32-33; Simonin 1884; Simonin 1885; Sargent 1905; Brunner 1935; Muscolino 1984; Pozzato 1985; Gaspari 1994; Mezzanotte 1994; Tabacchi 2014; Grimandi 2012; Baliello 2018; Ferrovie dello Stato Italiane SpA 2016.

⁴² L'intera trilogia tolkeniana si snoda come saga di *montagne*, che guarda all'alterità e alla compresenza di bene e male in ognuno (Alfieri 2011; Szilágyi 2012; cfr. pure Oliveira 2013). *Anche* in questa *complementarità* è il ritmo – umano e inumano – della montagna: «Le case del mio villaggio sono costruite con una povertà di materiale e strema (...), eppure sono così funzionali, così graziose nella loro varietà! Insieme alla gioia e al dolore della nostra vita, agli uomini buoni e cattivi, esse formano le note contrastanti e riposanti, le crisi e le estasi di una grande sinfonia che è la canzone del mio villaggio. (...) Gli uomini sono solidali contro le avversità, come le case, che sembrano stringersi fra loro (...). Ognuno ha bisogno del suo vicino di casa e nessuno può fare a meno di aiutare o di essere aiutato» (Bechaz 1974).

⁴³ «Purtroppo, molti secoli dopo, l'idea che esistessero dei confini naturali ha fatto saltare in aria montagne e uomini, per cosa poi? Per accorgersi che il deflagrare di una mina ha lo stesso terribile suono sia in italiano che in tedesco, che una valanga uccide indipendentemente dal versante in cui cade e che il silenzio dei giovani uomini rimasti tra le rocce o sotto il ghiaccio non aveva più alcun idioma» (Serenthà 2015: 19).

Occorre tempo, cioè, per *accogliere con docilità e fino in fondo* l'incontro con la montagna ed esserne *trasformati*.

Quale parola potremmo Noi dirvi, più appropriata alla vostra qualità di alpinisti, di questa semplice raccomandazione: siate docili alla lezione della montagna? (Pio XII 1948: 219)

Così, ascensione dopo ascensione, diario dopo diario, l'alpinista mitiga la sfrontatezza – «*l'alpinismo vero non è già cosa da scavezzacollì*» (Ratti 1889: 22) – e matura il rispetto per la montagna nella consapevolezza del rischio, attraverso la perdita o il salvataggio, la mutilazione o il semplice affievolirsi delle forze, che fa tornare, *mutati*, al *punto di partenza*:

Pour moi, il faudra descendre les degrés de l'échelle. Mes forces et mon courage ne cesseront de diminuer. Très vite, les Alpes redeviendront les pics terribles de ma jeunesse. Si vraiment aucune pierre, aucun sérac, aucune crevasse ne m'attend quelque part dans le monde pour arrêter ma course, un jour viendra où, vieux et las, je saurai trouver la paix parmi les animaux et les fleurs. Le cercle sera fermé, enfin je serai le simple pâtre qu'enfant je rêvais de devenir. (Terray 1961)

Passa dalla giovanile percezione delle cime come «avversari minacciosi», di fronte ai quali è inebriato dal «sentimento della lotta», all'*amore di deferente gratitudine* per le meraviglie che il confronto con quell'ambiente *rude e fragile* gli ha donato (Mazzotti 1946: 66-70). Un amore che non può forgiarsi se non nella *fatica della conoscenza*:

(...) anche l'eroe che abbia tutto conquistato, ancor non può svellersi dal suo terreno di conquista, dopo aver tutto dominato, deve dominare anche se stesso: e dominarsi fino all'annientamento. (...) E ancora una volta, sempre più netto e deciso, si declina il mio atteggiamento psichico verso la montagna. Non più l'impresa più o meno eroica, ma il vivere nella montagna e della montagna, fino ad immedesimarsi in essa, fino ad annullarsi in essa. (...) Amore ed estasi. (...) Avevo ritrovato la mia volontà di vittoria? No, questa volta era la volontà d'amore; non più la potenza della volontà eroica, non più il trionfo nella lotta, ma il trionfo dell'amore. (...) E la felicità che ne deriva è più luminosa, più piena, più pura. (...) Non si può amare senza conoscere, ma non si può veramente conoscere se non per forza d'amore. (...) Poiché soltanto le montagne che ci hanno dato almeno un attimo di vita vera, possiamo sentire come nostre: con un senso di possesso che non è dominio, ma è purissimo amore. (...). Ecco perché l'alpinismo non può essere soltanto contemplazione, ma deve essere azione. È necessario conquistare per possedere, per poter compiutamente amare. (Castiglioni 2017: 125, 134-135, 138 e 233)

La pluralità umana e inumana è osservata, ascoltata, *amata, testimoniata*, come la varietà interconnessa degli elementi di un *ecosistema relazionale*, il cui lento e continuo mutamento si tempa nell'azione concreta. La giustizia della narrazione di montagna è, quindi, una *giustizia della memoria plurale, agita, composta e condivisa nel tempo*. Ciò che più conta: la pluralità unitiva della testimonianza secondo verità – il riconoscimento del volto oltre la trincea, la salita dantesca dal contrappasso alla misericordia, il racconto iniziatico di cordata, persino il componimento del diverso nelle fiabe⁴⁴ – non ha mai l'*automatismo del*

⁴⁴ I giuristi si confrontano con il tema della fiaba (Vito 2003; Beretta 2014; Cavallone 2016; Azzoni 2018; Tomaselli 2014; Carpi, Leiboff 2016; Allegranti 2021; Ceglarska 2021), che spesso rappresenta nella vita il primissimo, emozionale approccio al diritto (Di Giugno *et al.* 2007). Lo studio delle nomofunzioni ha

rito. La *narrazione in verticale* comporta rischio, lavoro, continuo ascolto, perenne adattamento.

In pari semplicità, rasente l'ironia, all'umanista corrisponde il teologo. Quanto in ogni ascensione è *inevitabile* la fatica fisica:

Differebam nempe ascendendi molestiam, sed ingenio humano rerum natura non tollitur, nec fieri potest ut corporeum aliquid ad alta descendendo perveniat. (Petrarca 1336)

tanto – e ancor più – non ci sono scorciatoie per la fatica spirituale:

No es fácil subir a la montaña, en sentido físico; todavía resulta menos fácil en el sentido espiritual. (Fernández Lago 1993: 21)

al punto che dirigendosi verso le cime le due *difficoltà amate*, quella del corpo e quella dello spirito, sembrano accompagnare il procedere *in cordata indissolubile*:

m'apparecchiava a sostenere la guerra
sì del cammino e sì de la pietate
che ritrarrà la mente che non erra. (Alighieri 1321: Inferno II, 4-5)

La narrazione della montagna come *pervorso di giustizia* richiede disponibilità esistenziale, totale e senza termini. Non perdona nell'oblio, ma facendosi carico della memoria. Il suo unico calendario è quello dei tempi della vita. È sempre consapevole della possibilità di fallire e del dipendere il successo da condizioni che non si possono che in parte governare. È un conseguimento *grato* alla fatica che gli è stata necessaria:

La cima e la presenza, sulla cima, della salita. Non è rimasta giù di sotto, è *con*. (...) Ci vogliono la cima e la salita, tutt'e due in uno. (...) La cima conquistata è indivisibile, è la salita che continua scritta nel mio corpo, il mio corpo di muscoli,

individuato tre tipologie di giudizio, tutte agite dall'eroe: il superamento dell'interrogatorio o della prova del duello; la composizione o risoluzione spontanea della lite, involontaria o su richiesta dei contendenti; la deliberazione, in qualità di giudice, della pena da infliggere (Mazzoleni 2016: 87-89). Negli esempi analizzati, tuttavia, piuttosto deludentemente, la funzione compositiva si appiattisce sull'abbinamento di premio e sanzione, in capo ai diversi destinatari dei predetti esiti, assai spesso eseguite in modo irrelato o al più simmetricamente contrapposto (Mazzoleni 2016: 168-175 e 213-231; Mazzoleni 2014; Mazzoleni 2015). Al contrario, alcune fiabe ladine – Merisana, Cristallina, Filadessa – narrano di matrimoni con il principe del lago o la principessa della luna e di amicizie tra uomini, *salvans* e *anguanes*, pur senza tacerne punto le difficoltà: la fanciulla che fa visita ogni giorno al ranocchio del lago, il giovane che dichiara il suo amore all'aquila, senza provare repulsione per i suoi artigli, la ninfa che cerca il suo amore nelle gocce di rugiada sui prati ogni mattina, gli gnomi che tessono di raggi di luna una rete che copra tutte le montagne, ipotesi fantastiche la cui pur immaginata *quotidiana percorribilità* è affidata a piccole, *diurne fatiche* e *sempiterni impegni*, spesso sfocianti in *memorie* legate a elementi naturalistici del territorio (Demenego *et al.* 1977). Una favola contemporanea, con la fontana distrutta dalla guerra e la montagna disboscata dagli speculatori, coglie bene questo spirito di chi *frequenta la montagna e non si arrende mai*. Mentre un neonato si disperava senza latte, il topo raggiunge la montagna e, in un «sublime dialogo», la convince a dare i sassi perché il mastro muratore aggiusti la fontana, così da poter portare l'acqua al campo, l'erba alla capra e, infine, il latte al bambino, che da grande planterà nuovi alberi sulla montagna: essendo stato inizialmente il topo, si badi, a *bere il latte destinato al piccino*. Con grande attualità, la montagna è descritta come fonte di risorse primarie e perno dell'alleanza ecologica intergenerazionale, ma diviene anche il maestoso interlocutore per il recupero esemplare del minuscolo ladro, in un riscatto *dialogico* e *agito*: il tutto in una singola pagina, una lettera scritta in carcere, una *favola per la libertà* (Gramsci 1980: 1° giugno 1931).

respiro, cuore, bravura, fatica, mentre il mio corpo di sguardo e il mio corpo di anima spaziano e ancora spaziano, insaziabili spaziano. (Lombardi Vallauri 2015: 190-191)

La fatica condivisa, resa ancor più significativa dal confronto e dalla ribellione, dalla maieutica della *mananza* e dell'*ostilità*, permette il conseguimento unitivo dell'essere *saliti* con l'altro e di averlo *conquistato alla vetta*.

Quand tu atteindras ces immensités pures, derrière toi se fera un grand silence. Tous ceux qui hurlaient à ta suite, qui te baïssaient ou t'accablaient malgré les sourires de leur visage, tous ceux-là qui, pour te frapper, te suivaient sur la route, s'apercevront brusquement qu'à ce jeu ils ont, eux aussi, atteint les neiges, l'air neuf, et les horizons découpés dans le ciel. Ils oublieront de te haïr. Ils auront des yeux émerveillés d'enfant. Ils découvriront l'essentiel. Leurs âmes auront été hissées à des sommets qu'ils n'auraient jamais accepté d'atteindre si ton dos qui recevait leurs coups n'avait point caché la longueur de la route. Lors, tu la tiendras, ta victoire! Tu pourras, ayant donné le dernier effort, tomber tout d'un coup, les bras en croix, du sommet de la montagne et rouler dans les galets vers les fonds lointains. Tu auras fini. Tu auras gagné. Être achevé par le dernier effort n'aura plus aucune importance si les autres sont là, au bord des immensités virginales de la rédemption. Tu es si heureux, au fond. Tu sais que le seul bonheur est là. Chante! Que ta voix tonne dans les vallons! Regrets et larmes? Alors que c'est le plus médiocre de toi-même qui a souffert et que tu viens de rejeter! Le plus dur est fait. Tiens bon. Serre les dents. Fais taire ton cœur. Ne pense qu'au sommet! Monte! (Degrelle 1964: 80-81)

È possibile immaginare un diritto che non rinunci a investire nel *più impegnativo* o nel *meno promettente*, promuovendo opzioni che mobilitino, in libertà e trasparenza, *incoercibili fatiche condivise*: affinché nessun *contributo di giustizia* o *frammento di verità* sia lasciato indietro nel cammino e in vetta venga a mancare. Qui finisce il quinto e ultimo sentiero.

Si è attraversato il diritto liquido, orizzontale, simmetrico, istantaneo, efficiente, per affacciarsi sull'*altro versante*: il diritto del silenzio, della speranza, del bisogno, della pazienza, della *fatica*. Come in ogni escursione alpina, l'arrivo coincide con il punto di partenza. Il percorso, un po' errabondo, si proponeva di mappare un archetipo che potesse *ispirare il giurista* e cogliere tra le linee di cresta una continuità di orizzonte. L'auspicio è che sia valso almeno in quota un po' di aria tersa e qualche *scorcio d'altrove*.

Riferimenti bibliografici

- [Redazionale], 1973. «Il decalogo dello sciatore (Beirut 1967) e i suoi chiarimenti (Famagosta 1973)», in *Rivista di diritto sportivo*, 4: 278-283.
- Addante E., 2020. *Il principio di proporzionalità sanzionatoria in materia penale*, Pisa: Pisa University Press.
- Agostino (Aurelius Augustinus Hipponensis), IV-V sec. *De sermone Domini in monte*.
- Alessandrini L., 2015. *Andare in montagna*, in Club Alpino Italiano, *I sentieri per la libertà. Itinerari per conoscere le montagne della Seconda guerra mondiale e della Resistenza*, Milano: Corriere della Sera, La Gazzetta dello Sport, 24-37.
- Alexy R., 1985. *Theorie der Grundrechte*, Berlin: P. Suhrkamp.

- _____, 2014. «Constitutional Rights and Proportionality», in *Revus*, 22: 51-65.
- Alfieri L., 2011. «Sul bene e il male ne *Il Signore degli Anelli* di Tolkien», in *ISLL Papers*, 4.
- Alighieri D., 1321. *Comedia, editio princeps* 1472, Foligno: J. Numeister.
- Allegranti I., 2021, *Diritto e Fiabe. La Famiglia*, Milano: Le Lucerne.
- Ambrosio R., Bona M., 2000. «Responsabilità dei maestri di sci», in *Danno e responsabilità*, 8-9: 905-909.
- Amilhat Szary A.-L. (a cura di), 2013. «Frontières mobiles. Déclinaisons alpines», in *Revue de géographie alpine*, 101(2).
- Amistadi E., 2018. *Montanari si diventa. Storia di un popolo libero. I trentini*, Arco: EA Publishing.
- d'Angeville H., 1900. «Le Carnet vert de Mlle d'Angeville», in *Revue alpine*, février-mars.
- Anselmi G. M., 2016. *Scrivere la montagna. Un sentiero della letteratura*, in Al Kalak M., Baja Guarienti C. (a cura di), *Conquistare la montagna. Storia di un'idea*, Milano: B. Mondadori, 109-119.
- Antinozzi M., 1987. «La responsabilità dello sciatore», in *Diritto e pratica nell'assicurazione*, 4: 863-866.
- Aristotele. *Τέχνη ῥητορική* [Retorica], trad. it. in 2014, Cannavò F. (a cura di), *Aristotele. Retorica*, Milano: Bompiani.
- _____. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* [Etica nicomachea], trad. it. in 1996, A. Fermani (a cura di), *Aristotele. Le tre Etiche*, Milano: Bompiani.
- Arnoldo M., 2003. *Da un filo d'argento... L'arte della filigrana in Ampezzo. Storia di una tradizione*, Cortina d'Ampezzo: ULd'A.
- Asquith L., Vellinga M. (a cura di), 2006. *Vernacular Architecture in the Twenty-First Century Theory, education and practice*, Abingdon-New York: Taylor & Francis.
- Aulo Gellio, 175-179. *Noctes Atticae, editio princeps* 1469, Roma: Sweynheym e Pannartz.
- Ayres I., Braithwaite J., 1992. *Responsive regulation. Transcending the deregulation debate*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Azzoni G., 2018. *Nomofanie. Esercizi di Filosofia del diritto*, 2^a ed. Torino: G. Giappichelli.
- Baharier H., 2004. «La giustizia sul trono della misericordia nel giudaismo», in *Humanitas*, 2: 271-276.
- Bainbridge W., 2020. *Topographic Memory and Victorian Travellers in the Dolomite Mountains. Peaks of Venice*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Baja Guarienti C., 2016. *La montagna come spazio della ribellione nell'Italia moderna*, in Al Kalak M., Baja Guarienti C. (a cura di), *Conquistare la montagna storia di un'idea*, Milano: B. Mondadori, 39-53.
- Balda-Tillier M., 2014. «Entre ciel et terre: la montagne dans l'imaginaire littéraire arabe médiéval», in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, pp. 33-48.
- Baliello A., 2018. *Riutilizzo di tracciati ferroviari alpini dismessi*, in *Trasporti & Cultura*, 48-49: 72-79.

- Baluška F., Mancuso S., Volkmann D. (a cura di), 2006. *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plant Life*, Berlin-Heidelberg: Springer.
- Baluška F., Mancuso S. (a cura di), 2009. *Signaling in Plants*, Berlin-Heidelberg: Springer.
- Barsotti V., 2019. «Conversando con Paolo Grossi», in *Annuario di diritto comparato e di studi legislativi*: 587-602.
- Barth-Scalmani G., Kupper P., Head-König A.-L. (a cura di), 2018. «Frontières», in *Histoire des Alpes*, 23.
- Battisti C., Fiorato S., Nicolini M., Perrin T. (a cura di), 2022. *Islands in Geography, Law, and Literature. A Cross-Disciplinary Journey*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Bauman Z., 2000. *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.
- Bechaz S., 1974. *Lassù gli ultimi*, in Bechaz S., Zorio E., Bini G. (a cura di), *Lassù gli ultimi. La vie des montagnards*, Pero: Virginia.
- Beghini R., 2000. «Responsabilità per incidenti sugli sci in Italia ed Europa. Aspetti generali della responsabilità negli incidenti sugli sci», in *Danno e responsabilità* 8-9: 901-905.
- Belli M. F., 1973. *Storia di Cortina d'Ampezzo. Il leone sorride ancora*, Bologna: Tamari.
- Benedetti N. (a cura di), s. d. *Montagna e disabilità*, www.unimondo.org.
- _____, 2016. *Montagna: professionalità e bellezza*, www.unimondo.org.
- Benvenuti G., 2015. *La verità alla prova. Riflessioni sul contraddittorio*, Perugia: Margiacchi Galeno.
- Beretta E., 2014. *Favole alla sbarra. Processo ai buoni e ai cattivi dei cartoni animati*, Roma: Ultra.
- Bergès L. (a cura di), 2020. *La montagne explorée, étudiée et représentée: évolution des pratiques culturelles depuis le XVIII^e siècle*. Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Berkes F., Davidson-Hunt I., Davidson-Hunt K., 1998. «Diversity of common property resource use and diversity of social interests in the western Indian Himalaya», in *Mountain Research and Development*, 19-33.
- Bernbaum E., 1990. *Sacred Mountains of the World*, 2^a ed. 2022, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Berti De Marinis G., 2014. «Responsabilità civile del gestore di comprensori sciistici e sviluppo economico delle aree sciabili», in *Rassegna di diritto ed economia dello sport*, 1: 170-189.
- Bertini B., 2001. «Risarcimento danni da incidente sciistico», in *La Nuova giurisprudenza civile commentata*, 6: 740-744.
- Bertolini L., 1989. «Le responsabilità penali ed amministrative dei gestori, del personale e degli utenti degli impianti di sci», in *Rivista di diritto sportivo*, 1: 3-22.
- Besson F., 2010. *Mountains Figured and Disfigured in the English-Speaking World*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.

- Besson F., Lanone C., Birgy P. (coordinato da), 2008. *La montagne. Entre image et langage dans les territoires anglophones*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Bisanti F., 2013. «La lezione di sci: esiste ancora il “diritto di imparare”? L’infortunio subito da un allievo durante una lezione di sci: alla ricerca di una fonte di responsabilità della scuola di sci», in *Rivista di Diritto ed Economia dello Sport*, 2013, 3: 103-124.
- Bisanti F., 2015. «La responsabilità della scuola e del maestro di sci per caduta autonoma di un’allieva tra obblighi di vigilanza e autoassunzione del rischio: una pronuncia di merito», in *Rivista di diritto sportivo*, 2, pp. 501-510.
- , 2016. «La responsabilità civile del gestore di un’area sciabile», in *Rivista di diritto sportivo*, 1: 154-162.
- , 2017. «La delimitazione “giuridica” di un tracciato sciistico: una precisazione di legittimità», in *Rivista di Diritto ed Economia dello Sport*, 1: 187-196.
- , 2020. «Gli obblighi del gestore di un’area sciabile in caso di infortunio dello sciatore su pista ghiacciata», in *Danno e responsabilità*, 6: 756-766.
- Bittar E. C. B., 2021. *Semiotics, Law & Art. Between Theory of Justice and Theory of Law*, Cham: Springer.
- Blondeau A.-M., Steinkellner E. (a cura di), 1996. *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Boch A.-L., 2008. *L’euforia delle cime. Piccole considerazioni sulla montagna e il superamento di sé*, Portogruaro: Ediciclo.
- Boedels J., 1992. *La justice. Les habits du pouvoir*, Dole: Antebi.
- Boitani P., 2017. *Brooks, Melting Snow, River of Light*, in Corbett G., Webb H. (a cura di), *Vertical Readings in Dante’s Comedy*, vol. 3, Cambridge: Open Book, 155-171.
- Bombelli G., 2012. «Sfera giuridica e scenari contemporanei: intorno al diritto come “rete”», in *Jus*, 59(2): 261-286.
- Bona C., 2016. «Le Regole cadorine, gli “altri modi di possedere”, i beni comuni», in *Il Foro italiano*, 7-8: 2457-2460.
- Bonadonna G., 1976. «L’attività sciatoria come esercizio lecito di attività pericolosa e suoi riflessi sulla nozione di colpa penale», in *Archivio penale*, 1-4: 25-29.
- Bondoni G., 1984. «Rischio e responsabilità su campi di sci», in *Rivista giuridica della scuola*, 3: 369-373.
- , 1985. «Sulla responsabilità dei maestri di sci», in *Rivista giuridica della scuola*, 2: 378-380.
- Boutroy E., 2006. «Cultiver le danger dans l’alpinisme himalayen», in *Ethnologie française*, 36 : 591-601.
- Boya-Busquet M., Cerarols-Ramirez R., 2015. «Women Narration: Land, Gender and Oral Memory. The Forgotten History of the Maquis at Aran Valley», in *Revue de géographie alpine*, 103(4): 2-10.

- Bramante G., 2004. «La causazione colposa di una valanga: profili di responsabilità nella applicazione dei tribunali di merito», in *Diritto e Formazione*, 6: 906-914.
- Branco P., 2015. «Análise da arquitetura judiciária portuguesa: as dimensões de reconhecimento, funcionalidade e acesso à justiça», in *e-cadernos CES*, 23: 93-122.
- Brevini F., 2017. *Simboli della montagna*, Bologna: Il Mulino.
- , 2019. *Il libro della neve. Avventure, storie, immaginario*, Bologna: Il Mulino.
- Brooke G. J., Najman H., Stuckenbruck L. T. (a cura di), 2008. *The significance of Sinai. Traditions about Sinai and divine revelation in Judaism and Christianity*, Leiden-Boston: Brill.
- Brunner P., 1935. «Les chemins de fer aux prises avec la nature alpestre», in *Revue de géographie alpine*, 23(3) : 449-612, e 23(4) : 679-844.
- Burtscher G., 1933. *Die Kämpfe in den Felsen der Tofana*, Bregenz: J. N. Teutsch.
- Busato C., Rossi S., 2018. «Sinistri in fuori pista e responsabilità penale», in *Rivista di diritto sportivo*, 1: 194-204.
- Busi V., 2012. «La responsabilità del gestore di comprensori sciistici e la giurisprudenza successiva alla l. 363/03», in *Contratto e impresa*, 3: 878-899.
- Busset T., Lorenzetti L., Mathieu J. (a cura di), 2002. «La culture matérielle: sources et problèmes», in *Histoire des Alpes*, 7.
- Buzzati D., 2010. *I fuorilegge della montagna*, Milano: Mondadori.
- Calcagno R., 2014. «Reato omissivo improprio e responsabilità contrattuale, tra “contatto sociale” e contratto: riflessioni sul principio di legalità», in *Cassazione penale*, 10: 3559-3583.
- Calzolari L., Mantovani R., 2015. *Riccardo Cassin e Ettore Castiglioni. Alpinisti e partigiani*, in Club Alpino Italiano, *I sentieri per la libertà. Itinerari per conoscere le montagne della Seconda guerra mondiale e della Resistenza*, Milano: Corriere della Sera, La Gazzetta dello Sport, 90-103.
- Camaioni S., 2010. «Trasferimento e successione di posizioni di garanzia fra riserva di legge e autonomia privata», in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 4: 1628-1652.
- Camanni E., 2015. *L'incanto del rifugio. Piccolo elogio della notte in montagna*, Portogruaro: Ediciclo.
- , 2016. *Il fuoco e il gelo. La Grande Guerra sulle montagne*, Bari-Roma: Laterza.
- , 2018. *Alpi ribelli. Storie di montagna, resistenza e utopia*, Bari-Roma: Laterza.
- Campanale A. M., 2011. *Nuovi simboli per il diritto?*, in Mittica M. P. (a cura di), *Diritto e Narrazioni. Temi di diritto, letteratura e altre arti*, Milano: Ledizioni, 75-87.
- Campanale L., 2020. «Emigrazione artigiana stagionale dalle montagne del Bellunese ai paesi dell'Europa centro-orientale tra fine Ottocento e inizi Novecento», in *Studia Polensia*, 9(1): 143-173.
- Campione R., 2004. «Le nuove norme in materia di responsabilità e sicurezza nell'attività sciistica», in *Contratto e impresa*, 3: 1305-1343.

- _____, 2006. «Gestione dell'area sciabile e regole di responsabilità», in *La Responsabilità Civile*, 12: 979-987.
- _____, 2011. «La circolazione nelle aree sciabili tra norme di condotta e regole di responsabilità», in *La responsabilità civile*, 6: 406-416.
- Cananzi D., 2017. *Estetica del diritto. Sul fondamento geologico del diritto*, Torino: G. Giappichelli.
- Candian A., 1998. «Il ruolo dell'assicurazione tra rischio e responsabilità: tendenze e orientamenti», in *Diritto ed economia dell'assicurazione*, 1998, 1: 99-110.
- Capers I. B., 2012. «Blind Justice», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 179-190.
- Capograssi G., 1921: *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*, Lanciano: G. Carabba, 2^a ed. 1977, Milano: A. Giuffrè.
- _____, 1930. *Analisi dell'esperienza comune*, Roma: Athenaeum, 2^a ed. 1975, Milano, A. Giuffrè.
- _____, 1953. *Introduzione alla vita etica*, Torino: Ed. di "Filosofia", ora in *Id.*, 1959, *Opere*, Milano: A. Giuffrè, vol. III, 1-171.
- _____, 1978-1981. *Pensieri a Giulia. 1918-1919*, Milano: A. Giuffrè.
- Cappuccio C., 2009. «Aure musicali in Dante», in *Cuadernos de Filología Italiana*, 16: 109-136.
- _____, 2015. «“In voce assai più che la nostra viva” (Pg. XXVII 9). Ancora qualche esempio sulle trasformazioni musicali interne al percorso purgatoriale», in *Dante e l'arte*, 2, 43-64.
- Capuzza V., 2012. *Ius est iungere et decidere*, in Amato Mangiameli A. C. (a cura di), *Arte e limite. La misura del diritto*, Roma: Aracne, 367-379.
- Carbone V., 2001. «Il gestore dell'impianto risponde del danno allo sciatore inciampato in un ciuffo d'erba?», in *Danno e responsabilità*, 4: 373-379.
- Carbonnier J., 1969. *Flexible droit. Textes pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris: R. Pichon et R. Durand-Auzias; 10^a ed. 2001; Paris: L.G.D.J.
- Carneiro M. F., 2005. «O direito e a simetria em cirurgia plástica», in *Jornal O Estado do Paraná*, 8 novembre 2005: 2.
- _____, 2008. *Direito, Estética e Arte de Julgar*, Porto Alegre: Nuria Fabris.
- _____, 2010. «Sobre uma teoria estética da justica», in *Jornal O Estado do Paraná*, 14 marzo 2010: 8.
- _____, 2013. «Law and Proportions: Interdisciplinary and Semiotic Foundations for an Idea of Justice», in *ISLL Papers*, 6.
- _____, 2016. «Law and Style. First Conjectures about Juridical Stylistics», in *ISLL Papers*, 9.
- Carneiro M. F., Becker L. A. 2009. «Notas sobre a simetria no direito», in *Jornal O Estado do Paraná*, 15 febbraio 2009: 6-7.

- Carneiro M. F., Venturi E. R., Becker L., 2014. «What is the Smell of Law? First Assumptions for the Semiotics of Juridical ‘Matter’», in *SSRN Electronic Journal*, 6 ottobre 2014.
- Carnelutti F., 1947. «Di là dal diritto», in *Rivista italiana studi giuridici*, 1947, I(1-4): 108-116.
- , 1949. «*Ius iungit*», in *Rivista diritto processuale*, 1949: 57-63.
- Carpi D., Leiboff M. (a cura di), 2016. *Fables of the Law. Fairy Tales in a Legal Context*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Carreri C., 1998. «Sull’attività di guida alpina», in *Giurisprudenza di merito*, 6: 1132-1137.
- , 1999. «Responsabilità civile e penale dell’istruttore nelle scuole del C.A.I. (Club Alpino Italiano)», in *Giurisprudenza di merito*, 1: 154-158.
- , 2000. «Una professione non protetta. Brevi note a margine dell’attività di guida alpina», in *Giurisprudenza di merito*, 6: 1308-1310.
- Cartuyvels Y., Kaminski D., 1998. *Bougés et flous du pénal*, in Cartuyvels Y., Digneff F., Robert P. (a cura di), *Le pénal aux bords du futur. En hommage à et avec Lode Van Ootrive*, Paris-Montréal: L’Harmattan, 119-129.
- Casari M., Lisciandra M., 2016. «Gender discrimination in property rights. Six centuries of commons governance in the Alps», in *The Journal of Economic History*, 76(2): 559-594.
- Caselli C., 1979. *Nomadismo alpino*, in Bini G., Celso M., Vicquery G., Simonetti G. (a cura di), *Fame d’erba*, Pero: Virginia, 1-23.
- Cassi A., 2017. *Olimpo, Sinai, Golgota. “Rifrazioni anomale dell’idea di giustizia” rilevate da una prospettiva orografico-antropologica*, in Rossi G., Velo Dalbrenta D., Pedrazza Gorlero C. (a cura di), *Rifrazioni anomale dell’idea di giustizia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 277-303.
- Castiglioni E., 2017. *Il giorno delle Mésules. Diari di un alpinista antifascista*, Milano: Ulrico Hoepli.
- Caterbi S., 2008. «La responsabilità nella gestione delle aree sciabili attrezzate», in *Responsabilità civile e previdenza*, 5: 1036-1049.
- , 2012. «La responsabilità nello scontro fra sciatori. Rassegna di giurisprudenza», in *Responsabilità civile e previdenza*, 2: 414-432.
- Cattaneo C., 1851. *Su la bonificazione del Piano di Magadino. Primo rapporto a nome della società promotrice*, Lugano: Tipografia della Svizzera Italiana.
- Cavallone B., 2016. *La borsa di miss Flite. Storie e immagini del processo*, Milano: Adelphi.
- Cazzetta G., 2018. «Assetti fondiari collettivi e “storia vivente” di un libro», in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 47: 611-615.
- Ceglarska A., 2021. «Law as a fable. The issue of myth in the interpretation of law», in *Studia Iuridica Lublinensia*, 30(2): 49-61.
- Cereghini M. 1966. *Architetture tipiche del Trentino*, Trento: G. B. Monauni.
- Cerulli Irelli V., 2016. «Apprendere “per laudo”. Saggio sulla proprietà collettiva», in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 45(1): 295-358.

- Chamovitz D., 2012. *What a Plant Knows. A Field Guide to the Senses*, New York: Scientific American, Farrar, Straus and Giroux.
- Chieppa R., Dellantonio M., 2005. «La nuova legge sullo sci: regole di comportamento e responsabilità nelle aree sciabili. Lo sci alpinismo, lo sci fuoripista e le competenze nell'attività di prevenzione valanghe», in *Diritto e Formazione*, 2: 177-189.
- Chinè G., 1995. «“Con la neve alta così”: di sci, impianti di risalita e responsabilità civile», in *Rivista di diritto sportivo*, 3: 551-604.
- Clack T., 2011. *Thinking Through Memoryscapes: Symbolic Environmental Potency on Mount Kilimanjaro, Tanzania*, in Myllynatus T., *Thinking through the Environment. Green Approaches to Global History*, Cambridge: White Horse, 115-134.
- Colorni R., 2010. *Nota alla traduzione*, in Mann T., 1924. *Der Zauberberg*, Berlin: S. Fischer, trad. it. 2010, *La montagna magica*, Milano: Mondadori, CLV-CLXXXII.
- Constable M., 2005. *Just Silences*, Princeton: Princeton University Press.
- Contal M.-H., Revedin J. (a cura di), 2009. *Sustainable Design. Towards a new ethic in architecture and town planning*, Basel-Boston-Berlin: Birkhäuser.
- Corrado F. (a cura di), 2014. «Nouveaux habitants. Dynamiques de repeuplement en zone de montagne», in *Revue de géographie alpine*, 102(3).
- Così G., 1999. *Logos giuridico e archetipi normativi. Una proposta di ricerca intorno agli universali del diritto*, in Lombardi Vallauri L. (coordinato da), *Logos dell'essere. Logos della norma*, Bari: Adriatica, 843-906.
- Cosulich M., 2017. «La legge 20 novembre 2017, n. 168 “Norme in materia di domini collettivi”. Osservazioni a prima lettura», in *Rivista di diritto agrario*, 4: 691-705.
- Cover R. M., 1983. «The Supreme Court, 1982 Term-Foreword: Nomos and Narrative», in *Harvard Law Review*, 97(4): 4-68.
- Crosetti A., J.-F. Joye (a cura di), 2021. «La montagne et la gestion collective des biens. Quelles influences? Quelles interactions?», in *Revue de géographie alpine*, 109(1).
- Crucioli R., 2018. «La guida alpina. Profili di responsabilità penale e civile», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 397-452.
- _____, 2020. «La responsabilità penale in montagna», in *Rassegna dell'Arma dei Carabinieri*, 4: 169-184.
- D'Alessandro F., 2016. *Giustizia retributiva e giustizia riparativa nella «Commedia» dantesca: una rilettura “moderna” dei concetti di colpa, pena e beatitudine*, in Forti G., Mazzucato C., Visconti A. (a cura di), *Giustizia e Letteratura*, vol. III, Milano: Vita & Pensiero, 191-217.
- D'Ambrosio F., 2012. *La vendetta barbaricina: ius talionis o dovere verso la comunità? Confronto tra Santi Romano e Antonio Pigliaru*, Avellino: A. Bascetta.
- D'Apice G., 1971. «Sport: gli incidenti sciistici», in *Rivista giuridica dell'Alto Adige*, 4: 140-142.
- Dagasso P. F., 2013. «La responsabilità del maestro di sci tra onere della prova e contatto sociale», in *Diritto e fiscalità dell'assicurazione*, 1: 73-94.

- Daini C., 2014. «Danno da autolesione dell'allievo (minore) di una scuola di sci», in *Danno e responsabilità*, 10: 901-905.
- Daisola G., 2018. «Evoluzione del turismo invernale: la pratica dello scialpinismo e del fuoripista tra illusioni e preconcetti», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 355-363.
- Dalla Torre M., 2009. *Antonia Pozzi e la montagna*, Milano: Ancora.
- Daly S., 2013. «“The Futurist mountains”: Filippo Tommaso Marinetti's experiences of mountain combat in the First World War», in *Modern Italy*, 18(4): 323-338.
- Davy M.-M., 1996. *La montagne et sa symbolique*, Paris: A. Michel, trad. it. 2000. *La montagna e il suo simbolismo*, Sotto il Monte: Servitium.
- De Micheli C., 1993. «Sulla responsabilità extracontrattuale del maestro di sci per omessa adozione di cautele atte a prevenire danni alle persone», in *Il nuovo diritto*, 2-3: 149-156.
- De Rossi A., 2019. «La costruzione del paesaggio alpino attraverso il dispositivo del contrasto complementare», in *Histoire des Alpes*, 24: 239-266.
- _____, 2014-2016. *La costruzione delle Alpi*, Roma: Donzelli.
- De Simone G., 2000. «Decalogo dello sciatore e responsabilità civile», in *Giudice di pace*, 2: 131-133.
- De Ville J., 2011. «Mythology and the Images of Justice», in *Law and Literature*, 23(3): 324-364.
- Debarbieux B., Price M. F., 2008. «Representing Mountains: From Local and National to Global Common Good», in *Geopolitics*, 13(1): 148-168.
- Degrelle L., 1964. *Les Ames qui brûlent*, Paris: A la Feuille de Chêne.
- Del Biaggio C., 2018. «Une cordée solidaire au lieu d'une frontière», in *La Cité*, gennaio 2018 : 12.
- Del Biaggio C., Giannetto L., Noûs C. (a cura di), 2020. «Refugié·es et montagne», in *Revue de géographie alpine*, 108(2).
- Deleuze G., 2002. *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit.
- Delmas-Marty M., 1986. *Le flou du droit. Du code penal aux droits de l'homme*, Paris: Presses universitaires de France.
- Dematteis L., 1986. *Case contadine nel Trentino*, Ivrea: Priuli & Verlucca.
- Dematteis M., 2020. «La montagna italiana: da riscoprire, salvaguardare, ripopolare», in *Il Mulino*, 6: 956-962.
- Dematteis M., Di Gioia A., Membretti A., 2018. *Montanari per forza. Rifugiati e richiedenti asilo nella montagna italiana*, Milano: Franco Angeli.
- Demenego E., Barozzi P., Zanolli R., 1977. *Cortina così. Fiabe leggende e piccola suite infantile*, Cortina d'Ampezzo: Grafiche Dolomiti.
- Dentant C., Mao P., Lavergne S., Bourdeau P., 2021. «Les alpinistes et les limites terrestres du vivant: une contribution atypique à la connaissance scientifique», in *Revue de géographie alpine*, 109(2) : 1-17.

- Dhar A., 2019. *Travel and Mountains*, in Das N., Youngs T. (a cura di), *The Cambridge History of Travel Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, 345-360.
- Di Beaco B., 2018. *Non sono un'alpinista*, Milano: Club Alpino Italiano.
- Di Giovine O., 2009- «Considerazioni su interpretazione, retorica e deontologia in diritto penale», in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 1: 93-142.
- Di Giugno L., Barlassina G., Giuriato F., Reggiani C., Rovagnati E., 2007. *L'emozione del diritto. Percorso guidato dalla fiaba al diritto*, Verona: Bonaccorso.
- Di Loreto D., 2008. «Sci alpino, caduta in pista e profili di responsabilità», in *P.Q.M.*, 2: 110-120.
- Di Lucia P., Mancini L. (a cura di), 2015. *La giustizia vendicativa*, Pisa: ETS.
- Di Lucia P., Mazzola R. (a cura di), 2019. *Vindicta. Studi e testi sulla giustizia vendicativa*, Milano: LED.
- Di Mattia M., 2011. «Bollettino neve: “giro di vite” contro i gestori delle piste da sci», in *Danno e responsabilità*, 5: 523-528.
- Di Sara L., 2020. *Dalla baita al cileglio. La montagna nella narrativa di Mario Rigoni Stern*, Milano-Udine: Mimesis.
- Dibenedetto T., 2019. «Usi civici e domini collettivi: una definizione giuridica dei confini», in *Il Diritto dell'agricoltura*, 3: 361-386.
- Dini R., 2013. «Montagna bene comune?», in *lo Squaderno*, 30: 21-23.
- Dolcini E., 1972. «Pene pecuniarie e principio costituzionale di eguaglianza», in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 3-4: 408-459.
- , 2021. «Verso una pena pecuniaria finalmente viva e vitale? Le proposte della Commissione Lattanzi», in *Sistema penale*, 4 giugno 2021.
- Donini M., 2013. «Per una concezione postriparatoria della pena. Contro la pena come raddoppio del male», in *Rivista italiana diritto e procedura penale*: 1162-1218.
- Dove-Rumé J., 1995. *Îles ou variations sur le theme de l'écriture dans Moby-Dick; or, The Whale et . The Encantadas . de Herman Melville*, in Marimoutou J.-C., Racault J.-M. (a cura di), *L'insularité, thématique et représentations. Actes du colloque international de Saint-Denis de la Réunion, avril 1992*, Paris: L'Harmattan, 375-381.
- Doyle A. C., 1893. «The Adventures of Sherlock Holmes. XXIV. The Adventure of the Final Problem», in *The Strand Magazine*, 6: 559-570.
- Draï R., 1991. *Le mythe de la loi du talion*, Aix-en-Provence: Alinea.
- Duarte D., Silva Sampaio J. (a cura di), 2018. *Proportionality in Law. An Analytical Perspective*, Cham: Springer.
- Durand G., 1996. *Psychanalyse de la neige*, in Id., *Champs de l'imaginaire*, Grenoble: UGA Éditions, 9-33.
- Durante A., 1975. «Prospettive di una normativa coordinata sul piano internazionale in tema di infortunistica sciatoria», in *Assicurazioni*, 5: 452-458.

- Duvigneau J. C., 1973. «L'aspetto giuridico delle regole di comportamento per lo sciatore secondo la legge tedesca», in *Rivista di diritto sportivo*, 4: 284-289.
- Ephratt M., 2022. *Silence as Language. Verbal Silence as a Means of Expression*, Cambridge-New York-Port Melbourne-New Delhi-Singapore: Cambridge University Press.
- Espuelas F., 1999. *El claro en el bosque. Reflexiones sobre el vacío en arquitectura*, Barcelona: Fundación Caja de Arquitectos, trad. it. 2004, *Il vuoto. Riflessioni sullo spazio in architettura*, Milano: Christian Marinotti.
- Eusebi L. (a cura di), 1989. *La funzione della pena: il commiato da Kant e da Hegel*, Milano: A. Giuffrè.
- , 2010. «Dirsi qualcosa di vero dopo il reato: un obiettivo rilevante per l'ordinamento giuridico?», in *Criminalia*, 5: 637-655.
- , 2012. «Rendere la pianta che produce punizioni dominabile dal suo coltivatore. Quasi una "mission" nell'opera di Mario Romano», in *Jus*, 59(2): 219-226.
- , 2014. *Le forme della verità nel sistema penale e i loro effetti. Giustizia e verità come «approssimazione»*, in Forti G., Varraso G., Caputo M. P. (a cura di), *«Verità» del precetto e della sanzione penale alla prova del processo*, (Milano - Università Cattolica del Sacro Cuore, 22-22 June 2012), Napoli: Jovene, 155-174.
- , 2015. «Su violenza e diritto penale», in *Antigone*, 2, pp. 51-75., ora in 2017, Ambrosetti E. M. (a cura di), *Studi in onore di Mauro Ronco*, Torino: G. Giappichelli, 114-129.
- Evola J., 1974. *Meditazioni delle vette*, La Spezia: Il Tridente, 4^a ed. riv. 1997, Bolzano: SeaR.
- Faraldo-Cabana P., 2017. *Money and the Governance of Punishment, A Genealogy of the Penal Fine*, London: Routledge.
- Felsch P., 2009. «Mountains of Sublimity, Mountains of Fatigue: Towards a History of Speechlessness in the Alps», in *Science in Context*, 22(3): 341-364.
- Feno M., Carosso S., 2000. «Profili generali di responsabilità penale nella pratica sportiva dello sci», in *Danno e responsabilità*, 8-9: 920-923.
- Fernández Lago J., 1993. *La montaña, en las Homilias de Orígenes*, Santiago de Compostela: Instituto teológico Compostelano.
- Ferraguti M., 2016. *La voce delle case abbandonate. Piccolo alfabeto del silenzio*, Portogruaro: Ediciclo.
- Ferrari M., 2006. «Rischio sportivo e responsabilità sciistica: spunti comparatistici da Francia e Stati Uniti», in *Danno e responsabilità*, 6: 635-641.
- Ferrari M. A., 2014. *Le prime albe del mondo. Viaggi, esplorazioni, scalate*, Bari-Roma: Laterza.
- Ferrato D., 1977. «Gite in montagna ed assicurazione contro gli infortuni», in *Temì*, 6: 495-502.
- Ferrazza F., 2009. «Le Regole nel Cadore ed in altri territori del bellunese: loro evoluzioni legislative», in *Il Diritto della Regione*, 3-4: 149-169.
- Ferrovie dello Stato Italiane SpA, 2016. *Atlante di viaggio lungo le ferrovie dismesse*, 2^a ed. 2022, Roma: RFI SpA.

- Fiori M., Pellegrinon B. (a cura di), 1989. *Le Dolomiti di Dino Buzzati*, Belluno: Nuovi Sentieri.
- Fischer J. M., 1992. «The Trolley and the Sorites», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 4(1): 105-126.
- Flick M., 2004. «Sicurezza e responsabilità nella pratica degli sport invernali alla luce della legge 24 dicembre 2003, n. 363», in *Danno e responsabilità*, 5: 475-488.
- Foddai M. A., 1999. *Le ragioni della responsabilità*, in Lombardi Vallauri L. (coordinato da), *Logos dell'essere. Logos della norma*, Bari: Adriatica, 1199-1244.
- Forest History Society, American Society for Environmental History, 1990. «A Special Issue on Women's Roles in Conservation History», in *Forest & Conservation History*, 34(1): 3-46.
- Forti G., Provera A. (a cura di), 2018. *La Grande Guerra. Storie e parole di giustizia*, Milano: Vita e Pensiero.
- Forti G., Provera A., Spricigo B., 2019. *Umanità in trincea. Voci di giustizia da una grande guerra senza pace*, Milano: Vita e Pensiero.
- Franca Filho M. T., 2011. *A Cegueira da Justiça*, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris.
- , 2018. *The blindness of justice: an iconographic dialogue between art and law*, in Pavoni A., Mandic D., Nirta C., Philippopoulos-Mihalopoulos A. (a cura di), 2018. *See*, London: University of Westminster Press, 159-196.
- , 2019. *Um Outro Ensaio sobre a Cegueira. A Visualidade na Iconografia Jurídica*, in Grundmann S., Baldus C., Pereira Dias R., Dirk Harke J., Lima Marques C., Mancebo R., Mendes L., Moura Vicente D., Nunes Fritz K. (a cura di), *Recht, Architektur und Kunst*, Baden-Baden: Nomos, 243-298.
- Francesco (Bergoglio J. M.), 2015. *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Frare P., 2016, *La giustizia della "Commedia"*, in Forti G., Mazzucato C., Visconti A. (a cura di), *Giustizia e Letteratura*, vol. III, Milano: Vita & Pensiero, 172-190.
- Fremont J., 2009. «Legal Pluralism, Customary Law and Human Rights in Francophone African Countries», in *Victoria University of Wellington Law Review*, 40(1): 149-166.
- Fröhlich R., Fröhlich M., 1993. *La filigrana di Cortina d'Ampezzo a cavallo del secolo*, in Perco D. (a cura di), *L'abbigliamento popolare tradizionale nella provincia di Belluno*, Feltre: Libreria Pilotto, 147-165.
- Frohlick S., 2006. «“Wanting the Children and Wanting K2”: The incommensurability of motherhood and mountaineering in Britain and North America in the late twentieth century», in *Gender, Place & Culture*, 13(5): 477-490.
- Furter R., Head-König A.-L., Lorenzetti L., Mathieu J. (a cura di), 2011. «L'invention de l'architecture alpine», in *Histoire des Alpes*, 16.
- Galloni G., 1999. «Proprietà collettiva: un diverso modo di possedere, un diverso modo di gestire», in *Diritto e giurisprudenza agraria*, 1: 5-7.
- Galgano F., 2009. *Il diritto e le altre arti*, Bologna: Compositori.

- Garanzini P., Monaco R., 2019. *I grandi eroi della montagna. Uomini e donne che si sono distinti sulle vette più alte del mondo, superando i limiti umani*, Roma: Newton Compton.
- Garapon A., 2001. *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*, Paris: O. Jacob, trad. it. 2007, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Milano: R. Cortina.
- Garbarino C., 2014. «Un modello di rete di produzione di norme basato su agenti differenziati», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLIV(1): 85-114.
- Gaspari E., 1994. *La Ferrovia delle Dolomiti. Calalzo, Cortina d'Ampezzo, Dobbiaco. 1921-1964*, Bolzano: Athesia.
- Gasparini G., 2016. *Silenzi e colori della natura*, Milano-Udine: Mimesis.
- Gbadegesin E. O., 2019. *Sacred spaces: mountains in Yoruba spirituality*, in Ogundayo 'BD. J., Adekunle J. (a cura di), *African Sacred Spaces. Culture, History, and Change*, Lanham: Lexington Books, 137-164.
- Gélinas F., Camion C., Bates K., Anstis S., Piché C., Khan M., Grant E., 2015. *Foundations of Civil Justice. Toward a Value-Based Framework for Reform*, Cham: Springer.
- Gellner E., 1981. *Architettura anonima ampezzana nel paesaggio storico di Cortina*, Padova: Franco Muzzio & c.
- Gherzi A., 2000. *La musica delle montagne. Musicisti e alpinisti fra vette e pentagrammi*, Torino: Centro documentazione alpina.
- Giammarino M., 1982. «La responsabilità civile dello sciatore: un problema ancora discusso ma praticamente risolto», in *Diritto e pratica nell'assicurazione*, 1: 168-174.
- Gianese T., 1976, *Il Cimon della Pala. Diario di Toni Gianese, alpinista cieco*, Ivrea: Priuli & Verlucca.
- Giovanni Paolo II (Wojtyła K. J.), 2002. *Angelus*, Città del Vaticano, 10 novembre 2002.
- Giuliani A., 1970. «La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)», in *Rivista trimestrale diritto e procedura civile*, 3: 722-756.
- Giunta F., 2021. «AnalogaMente», in *DisCrimen*, 18 febbraio 2021.
- Gizzi L., 2007. «Brevi considerazioni in ordine all'assunzione volontaria di posizioni di garanzia», in *Giurisprudenza di merito*, 3: 742-748.
- Glenn H. P., 2010. *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, 4^a ed. Oxford-New York: Oxford University Press, trad. it. 2011, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, Bologna: Il Mulino.
- Goettner-Abendroth H., 2012. *Matriarchal societies. Studies on indigenous cultures across the globe*, New York: P. Lang.
- von Goethe J. W., 1821. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Quedlinburg-Leipzig: Gottfried Basse, ed. estesa 1829, *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*, Stuttgart-Tübingen: J.G. Cotta.
- Golin A. 2011. *La legge della montagna. I più celebri casi giudiziari che hanno segnato la storia dell'alpinismo*, Milano: Corbaccio.
- González J. C., 2016. *Derecho y arquitectura*, in Franca Filho M., Leite G. S., Pamplona Filho R. (a cura di), *AntiManual de Direito & Arte*, São Paulo: Saraiva, 59-82.

- Goodrich P., 2012. «The Foolosophy of Justice and the Enigma of Law», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 141-178.
- , 2014. *Legal Emblems and the Art of Law. Obiter Depicta as the Vision of Governance*, New York: Cambridge University Press.
- Gorog-Karady V., 1980. *L'arbre justicier*, in Calame-Griaule G. (a cura di), *Le thème de l'arbre dans les contes Africaines*, vol. II, Paris: SELAF, 23-62.
- Graburn N., 2004. «Inuksuk: icon of the Inuit of Nunavut», in *Études/Inuit/Studies*, 28(1): 69-82.
- Gramsci A., 1980. *Favole di libertà*, Firenze: Vallecchi, 1980.
- Grimandi R. (a cura di), 2012. *C'è luce in fondo al tunnel? Analisi e spunti sulle politiche infrastrutturali ferroviarie alpine*, Santarcangelo di Romagna: Maggioli.
- Grossi P., 1977. *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano: A. Giuffrè.
- , 1978. *Tavola rotonda. Sul libro un altro modo di possedere*, in *Nuovo diritto agrario*, V(3): 451-471.
- , 1997. «I domini collettivi come realtà complessa nei rapporti con il diritto statutale», in *Rivista di diritto agrario*, 3: 261-277.
- , 2020. «Un altro modo di possedere (riflessioni storico-giuridiche sugli assetti fondiari collettivi in Italia)», in *Diritto agroalimentare*, 3: 513-520.
- Guillot M., 1999. *La neige et le silence*, in Tarasti E. (a cura di), *Snow, Forest, Silence. The Finnish Tradition of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 95-107.
- Gusmai A., 2017. «Le neuroscienze come strumento di emersione del diritto muto», in *BioLaw Journal*, 3: 7-26.
- Hall M., Kupper P. (a cura di), 2014. «Crossing Mountains: The Challenges of Doing Environmental History», in *RCC Perspectives*, 4.
- Han L., 2015. «Communicating Civilization Through Rituals: Mount Tai Pilgrimages in Song China, 960-1279», in *Journal of Chinese Humanities*, 1(2): 335-362.
- Hasler P., 1971. *Strafrechtliche Haftung für mangelhafte Sportanlagen, insbesondere Skipisten*, Zürich: Aku-Fotodruck.
- Hayaert V., 2018. *The Paradoxes of Lady Justice's Blindfold*, in Huygebaert S., Martyn G., Paumen V., Bousmar E., Rousseaux X. (a cura di), *The Art of Law. Artistic Representations and Iconography of Law and Justice in Context, from the Middle Ages to the First World War*, Cham: Springer, 201-221.
- Head-König A.-L., Lorenzetti L., Stuber M., Wunderli R. (a cura di), 2019. «Pâturages et forêts collectifs. Économie, participation, durabilité», in *Histoire des Alpes*, 24.
- Hegel G. W. F., 1844. *Reisetagebuch Hegels durch die Berner Oberalpen 1796*, in Rosenkranz K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin: Duncker & Humblot, 470-490.
- Helfer M., 2004. «I criteri di accertamento della colpa in caso di caduta di valanga», in *L'Indice penale*, 2: 689-698.
- Henry J.-M., 1932. «Cagliostro», in *Le messenger Valdôtain*. 18-32

- Hinton D., 2005. *Introduction a Id.* (a cura di), *Mountain Home. The Wilderness Poetry of Ancient China*, New York: New Directions, xiii-xxi.
- Hölderlin J. C. F., 1798-1800. *Lebenlauf*, ora in 1826, *Gedichte*, Stuttgart-Tübingen: J.G. Cotta, 75.
- , 1803. *Patmos*, ora in 1808, Freiherrn von Seckendorf L. (a cura di), *Musen Almanach für das Jahr 1808*, Regensburg: Montag und Weißschen, 79-87.
- Holzer A., 2019. *Balanceakt. Blind auf die Gipfel der Welt*, Ostfildern: Patmos.
- , 2020. *Mein Everest. Blind nach ganz oben*, Ostfildern: Patmos.
- Hori I., 1966. «Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion», in *History of Religions*, 6(1): 1-23.
- Hubrich A.-K., 2018. *Multi-layered Functions of Early Modern Courtroom Equipment: Lüneburg for Example*, in Huygebaert S., Martyn G., Paumen V., Bousmar E., Rousseaux X. (a cura di), *The Art of Law. Artistic Representations and Iconography of Law and Justice in Context, from the Middle Ages to the First World War*, Cham: Springer, 149-164.
- Hugo V., 1890. *En voyage. Alpes et Pyrénées*, Paris: J. Hetzel & C^{ie}, Maison Quantin.
- Iagnemma C., 2019. «Discrezionalità giudiziaria e legislazione penale. Un rapporto da rivisitare nella teoria del reato e nel sistema sanzionatorio», in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 3: 1431-1475.
- Imam K., 2015. «Justice, Fairness and the Quest for an Egalitarian Society in Africa: A Reading of Bukar Usman's Select Tales in Taskar Tatsuniyoyi: Littafi na Daya Zuwa na Goma Sha Hudu [A Compendium of Hausa Tales Book One to Fourteen]», *Hemispheres*, 30 (3): 21-31.
- Ireton S., Schaumann C., Wilms W., Höbusch H., 2009. *Themenheft: Mountains in the German Cultural Imagination*, in *Colloquia Germanica*, 42(3): 193-276.
- Izutsu T., 1981. *The Theory of Beauty in Classical Aesthetics of Japan*, Dordrecht: Springer.
- Izzo U., 2011a. «Analisi economico-comportamentale della responsabilità sciistica (parte prima)», in *Danno e responsabilità*, 5: 549-568.
- , 2011b. «Aree sciabili e responsabilità extracontrattuale: il difficile rapporto fra "responsabilità oggettiva" e colpa del danneggiato (parte seconda)», in *Danno e responsabilità*, 7: 774-792.
- , 2012. «Il contratto per la fruizione delle aree sciabili attrezzate (parte terza)», in *Danno e responsabilità*, 2: 203-227.
- , 2015. «La "precauzione mancata" nella responsabilità civile: il gestore e lo scontro fra utenti delle aree sciabili», in *Danno e responsabilità*, 4: 360-374.
- , 2019. «Profili civilistici e assicurativi della tutela dello sciatore, fra pista e fuoripista», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 340-353.
- Jackson B. S., 2000. *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jacob R., 1994. *Images de la Justice*. Paris: Éditions Léopard d'Or.
- Jaspers K., 1978. *Notizen zu Martin Heidegger*, München-Zürich: R. Piper.

- Jay M., 2003. *Refractions of violence*, New York-Abingdon: Routledge.
- Jodha N. S., 2007. «Mountain commons: Changing space and status at community levels in the Himalayas», in *Journal of Mountain Science*, 4(2): 124-135.
- Johnson R., Moran K., 1989. *Kailas on pilgrimage to the sacred mountain of Tibet*, London: Thames and Hudson.
- Joly Q., 1975. *Perdono*, in Joly Q., Bini G., Zorio E. (a cura di), *Solo le pietre sanno*, Pero: Virginia.
- Kant I., 1790. *Kritik der Urteilkraft*, Berlin - Libau: Lagarde & Friedrich.
- Kashani-Sabet F., 1998. «Picturing the homeland: geography and national identity in late nineteenth-and early twentieth-century Iran», in *Journal of Historical Geography*, 24(4): 413-430.
- Kellert S. R., Heerwagen J. H., Mador M. L. (a cura di), 2008. *Biophilic design. The theory, science, and practice of bringing buildings to life*, Hoboken: John Wiley & Sons.
- Khorakiwala R. *Depictions of Justice in the Colonial Courts of British India: The Judicial Iconography of the Bombay High Court*, in Huygebaert S., Martyn G., Paumen V., Bousmar E., Rousseaux X. (a cura di), *The Art of Law. Artistic Representations and Iconography of Law and Justice in Context, from the Middle Ages to the First World War*, Cham: Springer, 433-449.
- Kleppe P., 1965. *Die Ausservertragliche Haftung bei Skipisten-unfällen in den Alpenländern. Rechtsvergleichende Studie zur Entwicklung eines europäischen Skirechts*, Köln: Gouder und Hansen.
- Kovalevskaya S., Ibatulina K., Laletina N., 2019. «The concept WHITE SILENCE in the “Northern stories” by Jack London», in *SHS Web of Conferences* 69, 66: 1-7.
- Kremnitzer M., Steiner T., Lang A. (a cura di), 2020. *Proportionality in action. Comparative and empirical perspectives on the judicial practice*, New York: Cambridge University Press.
- Korpiola M., 2018. *Medieval Iconography of Justice in a European Periphery: The Case of Sweden, ca. 1250–1550*, in Huygebaert S., Martyn G., Paumen V., Bousmar E., Rousseaux X. (a cura di), *The Art of Law. Artistic Representations and Iconography of Law and Justice in Context, from the Middle Ages to the First World War*, Cham: Springer, 89-110.
- Kosko B., 1993. *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, New York: Hyperion, tr. it. 1995, 3^a ed. 1999, *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Milano: Baldini & Castoldi.
- Küster H., 2003. *Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck.
- Langella G. (a cura di), 2002. *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, Brescia: Grafo.
- Langella P., 2014. *Danj Montanaro. L'eco del silenzio. Il viaggio straordinario di Danj e otto compagni di cordata non udenti lungo le strade del Nepal*, Udine: L'orto della cultura.
- Lanotte A., 1999. «Scuola per guida alpina: esercizio di attività pericolosa?», in *Rivista di diritto sportivo*, 2-3: 555-556.
- Le Breton D., 1997. *Du silence*, Paris: Éditions Métailié.

- Ledda G. (a cura di), 2009. *La poesia della natura nella Divina Commedia. Atti del Convegno internazionale di Studi. Ravenna, 10 novembre 2007*, Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali.
- Legendre J.-P., 2019. «Les vestiges d'une frontière oubliée. Le Vallo Alpino dans les Alpes françaises», in *Situ*, 38.
- Lenti L., 2007. «La responsabilità civile degli accompagnatori non professionali nell'alpinismo e nello scialpinismo», in *La Nuova giurisprudenza civile commentata*, 11: 426-444.
- de Léséleuc É., 1997. «Le plaisir du vide», in *Corps et culture*, 2 : 1-12.
- Leubsdorf J., 2012. «Justice Unrepresented», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 247-258.
- Lewington A. 2012. *Ancient Trees: Trees that live for a thousand years*, London: Batsford.
- Ligi G., 2002. «Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia», in *La Ricerca Folklorica*, 45: 71-87.
- Lin W.-C., 2014. *Building a sacred mountain. The Buddhist architecture of China's Mount Wutai*, Seattle-Washington: University of Washington Press.
- Lombardi Vallauri L., 1969. *Amicizia, carità, diritto*, Milano: A. Giuffrè.
- , 1999. *Dio o Logos? La Grande Visone d'Insieme messa alla prova*, in Lombardi Vallauri L. (coordinato da), *Logos dell'essere. Logos della norma*, Bari: Adriatica, 7-112.
- , 2015. *Meditare in Occidente. Corso di mistica laica*, Firenze: Le lettere.
- Louargant S. (a cura di), 2013. «Lever le voile. Les montagnes au masculin-féminin», in *Revue de géographie alpine*, 101(1).
- Luini A., 1999. «La pratica dello sci fuori pista e l'art. 449 c.p.», in *Rivista penale*, 4: 321-322.
- Luzzati C., 1998. «Il diritto penale è un sistema chiuso?», in *Diritto penale e processo*, 4(4): 515-519.
- , 2006. *Ricominciando dal sorite*, in Manzin M., Sommaggio P. (a cura di), *Interpretazione giuridica e retorica forense. Il problema della vaghezza del linguaggio nella ricerca della verità processuale*, Milano: A. Giuffrè, 29-59.
- Macfarlane R., 2003. *Mountains of the mind*, New York: Vintage Books.
- Mallé M.-P., 1987. «Maisons du nord des Hautes-Alpes. L'habitat rural entre histoire et tradition», in *Terrain*, 9 : 60-71.
- Mancuso S., Shabala S. (a cura di), 2006, 2^a ed. 2015. *Rhythms in Plants. Dynamic Responses in a Dynamic Environment*, Cham: Springer.
- Manderson D., 2020. «Blind Justice», in *McGill Law Journal*, 66(1): 5-12.
- Mandic D., Nirta C., Pavoni A., Philippopoulos-Mihalopoulos A. (a cura di), 2015. *The Westminster Online. Working Papers Series, Law and the Senses Series: The Smell Issue*, London: The Westminster Law & Theory Lab.
- Manera G., 1997. «Brevi osservazioni sulla responsabilità del maestro di sci per i danni occorsi all'allievo durante l'esercitazione», in *Il nuovo diritto*, 2-3: 207-218.

- Mangone F., Mari G., Roller F. (a cura di), 2018. *Assetti fondiari alternativi. Un altro modo di possedere? Atti del Convegno di Napoli, 13 febbraio 2018*, Napoli: Editoriale scientifica.
- Mann T., 1924. *Der Zauberberg*, Berlin: S. Fischer.
- Mantovani S., 2006. «In tema di attività sciistica e responsabilità penale», in *Giurisprudenza italiana*, 4: 841-842.
- Marchesoni C. (a cura di), 2007. *L'altro motore dell'economia. Il ruolo femminile nei percorsi di sviluppo in contesto alpino*, Trento: Centro di Ecologia Alpina.
- Marci T., 2012. *Prospettiva pittorica e costruzione giuridica. Arte, diritto e potere dal Rinascimento al 19. Secolo*, Trento: Tangram.
- Marinelli F., Politi F. (a cura di), 2017. *Un altro modo di possedere. Quaranta anni dopo. Atti del XIII Convegno annuale del Centro studi sulle proprietà collettive e la cultura del giurista Guido Cervati, L'Aquila 9 giugno 2017*, Ospedaletto, Pisa: Pacini giuridica.
- Marisaldi L., 2002. «Andar per monti. Un bilancio bibliografico nell'anno internazionale delle montagne», in *L'informazione bibliografica*, 3: 300-311.
- Mark P., Helman P., Snyder P. (a cura di), 2017. *The Mountains in Art History*, Middleton: Wesleyan University Press.
- Marketou A., 2021. *Local meanings of proportionality*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Márquez Porras R., Mazzola R., Terradas Saborit I. (a cura di), 2022. *Vindictory Justice. Beyond Law and Revenge*, Cham: Springer.
- Martyn G., 2019. «Divine legitimation of judicial power and its iconographical impact in Western culture», in *Humanities and rights global network journal*, 1(1): 230-271.
- Massena S., 2022. *La memoria della luce. La Cineteca del Club Alpino Italiano tra storia e attualità*, Milano: Club Alpino Italiano.
- Masetti L., 2020. «Montagne e treni: due topoi purgatoriali nel secondo Novecento italiano», in *Quaderni d'italianistica*, 41(2): 71-92.
- Mattesini F., 1983. *Da Soffici a Gadda. La montagna come topos letterario nel diario e nel racconto di guerra*, Torino: Club alpino italiano.
- Maviglia C., 1990. «La disciplina delle "professioni" tra Stato e Regioni: a proposito di guide alpine», in *Le regioni*, 5: 1530-1553.
- May J., 2010. *Buildings Without Architects. A Global Guide to Everyday Architecture*, New York: Rizzoli International, trad. it. 2010, *Architettura senza architetti. Guida alle costruzioni spontanee di tutto il mondo*, Milano: RCS.
- Mazzoleni E., 2014. «La Bella addormentata nel bosco: analisi storica e giuridica», in *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, 91, 345-351.
- , 2015. «La piccola guardiana d'ocche: analisi storica e giuridica», in *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, 92, 635-643.
- , 2016. *Il diritto nella fiaba popolare europea*, Milano: Franco Angeli.
- Mazzotti G., 1946. *Alpinismo e non alpinismo*, Treviso: Canova; 2^a ed. 2007, Belluno: Nuovi Sentieri.

- Mazzucato C., 1999. *L'universale necessario della pacificazione. Le alternative al diritto e al processo*, in Lombardi Vallauri L. (coordinato da), *Logos dell'essere. Logos della norma*, Bari: Adriatica, 1245-1284.
- , 2011. *Giustizia esemplare. Interlocuzione con il precetto penale e spunti di politica criminale*, in Forti G., Bertolino M., Eusebi L. (a cura di), *Studi in onore di Mario Romano*, Napoli: Jovene, vol. I, 407-434.
- Melchionda A., 2019. «Esercizio abusivo della professione e limiti normativi della tutela penale dell'attività riservata alle Guide Alpine», in *Rivista di diritto sportivo*, 1: 11-24.
- Membretti A., 2016. «Provinciali, montanari, forestieri. Appaesamento degli stranieri e riproduzione della socio-diversità nella provincia alpina», in *lo Squaderno*, 41: 51-54.
- Menardi Illing A., 1990. *I giorni, la vita in Ampezzo nei tempi andati*, Pieve d'Alpago: Nuove edizioni Dolomiti.
- , 1995. *Il costume in Ampezzo*, Cortina d'Ampezzo: La cooperativa di Cortina.
- Menichetti F., 2010. «Per una filosofia archetipica del diritto e della politica», in *Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto*, 87(4): 589-610.
- Menesson C., Galissaire R., 2004. «Les femmes guides de haute montagne: modes de socialisation et identités sexuées», in *Recherches féministes*, 17(1): 111-141.
- Meschiari M., 2016. *Appaesamenti alpini. Dal caos percettivo al contrafactum geografico*, in Al Kalak M., Baja Guarienti C. (a cura di), *Conquistare la montagna storia di un'idea*, Milano: B. Mondadori, 135-146.
- Messner R., 1989. *Die Freiheit, aufzubrechen, wohin er will*, München: Piper.
- Mestre M., Tailland M. (a cura di), 2001. «Hommes et Montagnes», in *Babel*, 5.
- , (a cura di), 2003. «Le voyage initiatique, découvertes, rencontres, expériences en montagne (XVII^e-XX^e siècles)», in *Babel*, 8.
- , (a cura di), 2004. «Une montagne de journaux, des journaux de montagne», in *Babel*, 10.
- Metzeltin S., Cottino L., 2022. *L'alpinismo è tutto un mondo. Conversazione a carte scoperte*, Milano: Club Alpino Italiano.
- Mezzanotte M., 2019. «L'inquadramento giuridico delle professioni in montagna tra problemi interpretativi e prospettive future», in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 2: 301-311.
- Mezzanotte R., 1994. *Trenini delle Alpi, 55 linee sui tetti d'Europa I*, Milano: Fenice.
- Milani R., 2014. *I paesaggi del silenzio*, Milano-Udine: Mimesis.
- Milarepa (Mila T.), XI-XII sec.  [I centomila canti di Milarepa], trad. ted. 1922. *Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl übertragen von Berthold Laufer*, Hagen i.W.: Folkwang, trad. it. di frammenti in Evola J., 1974. *Meditazioni delle vette*, La Spezia: Il Tridente, 4^a ed. riv. 1997, Bolzano: SeaR Edizioni, 59-70.
- Mileto C., Vegas F., García Soriano L., Cristini V. (a cura di), 2015. *Vernacular Architecture: Towards a Sustainable Future. Proceedings of the International Conference on Vernacular*

- Heritage, Sustainability and Earthen Architecture, Valencia, Spain, 11-13 September 2014*, London: Taylor & Francis.
- Miribung G., 2020. «Cooperative di lavoro e Regole cadorine: somiglianze e differenze. Un confronto», in *Diritto agroalimentare*, 1: 105-156.
- Mittica M. P., 2012. «Attraversare il silenzio: i presupposti impliciti del diritto», *Sociologia del Diritto*, 2: 105-125.
- , 2013. *Tacitarsi e ascoltare. I presupposti impliciti del diritto*, in Casucci F. (a cura di), *Il silenzio del diritto*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 341-370.
- , 2014. «Quando il mondo era mousiké», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLIV(1): 177-207.
- , 2017. «Ritmo e trasformazione. Sulla via dell'estetica giuridica», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLVII(1): 67-85.
- Monateri, P. G., 2014. *I confini della legge. Sovranità e governo del mondo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Montalenti P., 2013. «Montagna e assicurazione: profili generali», in *Assicurazioni*, 4: 627-632.
- de Montesquieu (de Secondat baron de La Brède et de Montesquieu C. L.), 1748. *De l'esprit des loix ou du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, &c. à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les loix romaines touchant les successions, sur les loix françoises, & sur les loix féodales*, Genève: Barrillot & Fils.
- Montresor G., Ravelli A. (a cura di), 2021. *La montagna scritta. Viaggio alla scoperta della Biblioteca Nazionale del Club Alpino Italiano*, Milano: Club Alpino Italiano.
- Morris C., 2012. *Modernism and the cult of mountains. Music, opera, cinema*, Abingdon-New York: Ashgate.
- Muscolino P., 1984. *Ricordi ferrotramviari di viaggi per le Dolomiti*, Cortona: Calosci.
- Musumarra L., 2016. «La gestione del rischio nelle aree sciabili attrezzate: l'efficacia scriminante della delega di funzioni», in *Rivista di Diritto ed Economia dello Sport*, 3: 121-136.
- Mutti C., 2019. *Introduzione* a Doyle A. C., *Sulle alpi svizzere*, Parma: Nuova Editrice Berti, 9-16.
- Naegeli E., 1966. *Das Böse und das Strafrecht. Geist und Psyche*, München: Kindler, trad. it. 1989, *Il male e il diritto penale*, in L. Eusebi (a cura di), *La funzione della pena: il commiato da Kant e da Hegel*, Milano: A. Giuffrè, 1989, 57-116.
- Nahšabī (al-Dīn Nahšabī Z.), XIV sec. *طوطی‌نامه* [*Storie del pappagallo*], trad. ingl. in Anonimo, 1801, *The Tooti nameh, or Tales of a parrot: in the Persian language, with an English translation*, London: J. Debrett.
- Nervi P. (a cura di), 1998. *I demani civici e le proprietà collettive. Un diverso modo di possedere, un diverso modo di gestire. Atti della 2. Riunione scientifica, Trento, 7-8 novembre 1996*, Padova: Cedam.

- Nietzsche F. W., 1883-1885. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz: E. Schmeitzner.
- Nitschke G., 1966. «“Ma”: The Japanese sense of “place” in old and new architecture and planning», in *Architectural Design*, 36: 116-156.
- , 1988. «Ma. Place, Space, Void», in *Kyoto Journal*, 8: 33-39.
- Nori M., 2015. «Pastori a colori», in *Agriregionieuropa*, 11(43): 84-89.
- , 2017. «Migrant Shepherds: Opportunities and Challenges for Mediterranean Pastoralism», in *Journal of Alpine Research*, 105 (4).
- Núñez F., 2016. «“Como si de una balanza se tratara”. Consideraciones acerca de una metáfora jurídica», in *ISLL Papers*, 9.
- Nute K., 2004. *Place, time, and being in Japanese architecture*, London-New York: Routledge.
- Ogliari F., Sapi F., 1966. *Sbuffi di fumo. Trentino-Alto Adige; Veneto-Friuli-Venezia Giulia*, in *Id., Storia dei trasporti italiani*, vol. 6-7.
- Ogliari F., Sapi F., 1968. *Scintille fra i monti. Piemonte, Valle d'Aosta*, in *Id., Storia dei trasporti italiani*, vol. 8-9.
- Oliveira A. M., 2013. «On Fairy Stories: as possíveis contribuições de JRR Tolkien para os estudos de Direito e Literatura», in *Captura Críptica*, 4(1): 209-229.
- Oliver P., 2000. «“Tradition by itself...”», in *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 12(1): 26-27.
- , 2006. *Built to Meet Needs, Cultural Issues in Vernacular Architecture*, Oxford-Burlington: Elsevier.
- Olstad T. A., 2019. «Cairns: An Invitation», in *Focus on Geography*, 62: 1-7.
- Oneto G., 2010. *Paesaggio e architettura delle regioni padano-alpine dalle origini alla fine del primo millennio*, Ivrea: Priuli & Verlucca.
- Ost F., 1999a. *Du Sinai au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Bruxelles: Lessius.
- , 1999b. *Le temps du droit*, Parigi: O. Jacob.
- , 2001. “*Vous sanctifierez la cinquantième année*”: réflexions sur le temps racheté, in Mies F. (a cura di), *Bible et droit*, Namur: Presses universitaires de Namur, 45-65.
- , 2003. «La tradizione, eterna giovinezza del diritto?», in *Ars interpretandi*, 8: 115-151.
- Ost F., van de Kerchove M., 2002. *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- Pagliari G., 2019. «“Prime note” sulla l. 20 novembre 2017, n. 168 (“norme in materia di domini collettivi”)», in *Il diritto dell'economia*, 1: 11-41.
- Palavera R., 2016. «*Abbigliamento, diritto e*». *Marginalia*, in Pozzo B., Jacometti V. (a cura di), *Fashion Law. Le problematiche giuridiche della filiera della moda*, Milano: A. Giuffrè, 277-340.

- _____, 2018a. «Come un frattale. Rilevanza contravvenzionale del vestire religiosamente o culturalmente connotato e paradigmi penalistici “in diversa scala”», in *Jus*, 1: 307-351.
- _____, 2018b. *Il penalista e il suo spartito. L'imprescindibilità del segno nel diritto penale*, Pisa: ETS.
- _____, 2019. «La legge come dimora, come presente e come parola. L'esperienza giuridica ebraica interpella il diritto contemporaneo», in *Jus*, 3: 365-394.
- Palazzo F. C., 2017. *Il principio di proporzione e i vincoli sostanziali del diritto penale*, in Conte G., Landini S., (a cura di), *Principi, regole, interpretazione. Contratti e obbligazioni, famiglie e successioni. Scritti in onore di Giovanni Furginele*, Mantova: Universitas Studiorum, Tomo I, 311-327.
- Paliero C. E., 2014. «Il diritto liquido. Pensieri post-delmajian sulla dialettica delle fonti penali», in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 3: 1099-1132.
- Pardolesi R., Simone R., 2020. «Sulla “fine della storia” della responsabilità da “facere” professionale», in *Il Foro italiano*, 5: 1608-1616.
- Pasquili R., 2001. «Responsabilità civile del maestro di sci», in *Studium iuris*, 11: 1377-1378.
- Pastoureaux M., 2010. «Silences de la couleur. Armoiries monochromes et paroles retenues aux XIIe et XIIIe siècles», in *Micrologus* 18: 255-267.
- Paumen V., 2018. *The Exhibition The Art of Law. Three Centuries of Justice Depicted*, in Huygebaert S., Martyn G., Paumen V., Bousmar E., Rousseaux X. (a cura di), *The Art of Law. Artistic Representations and Iconography of Law and Justice in Context, from the Middle Ages to the First World War*, Cham: Springer, 25-41.
- Peabody S., 2021. «Image, environment, infrastructure. The social ecologies of the bergfilm», in *Humanities*, 10(1): 38 ss.
- Pegoretti A., 2007. *Dal “lito deserto” al giardino. La costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, Bologna: Bononia University Press.
- Pellegrinon B. (a cura di), 2009. *La penna e il chiodo. Cronache alpinistiche e ascensioni di Vittorio e Mary Varale nelle Dolomiti*, Belluno: Nuovi sentieri.
- Pellizzaroli E. 2000, «Terre civiche e proprietà collettive. Diritti di caccia e di pesca in Cadore», in *Rivista di diritto agrario*, 3: 254-271.
- _____, 2008. «Sulla proprietà regoliara in Comelico: l'area denominata “Paschere”», in *Rivista di diritto agrario*, 2: 117-134.
- Perusini G., 1943. «Il costume popolare ampezzano», in *Lares*, 14(1): 14-19.
- _____, 1993. *Appunti sugli usi e costumi popolari ampezzani*, in Perco D. (a cura di), *L'abbigliamento popolare tradizionale nella provincia di Belluno*, Feltre: Libreria Pilotto, 131-146.
- Petrarca F., 1336. *Ad Dyonisium de Burgo Sancti Sepulcri ordinis sancti Augustini et sacre pagine professorem, de curis propriis*, in *Familiares*, IV, 1.
- Philippopoulos-Mihalopoulos A., 2012. «The Triveneto Transhumance. Law, Land, Movement», in *Politica & Società*, 3: 447-468.
- Pietrasanta N., 1934. *Pellegrina delle Alpi*, Milano: A. Vallardi.

- Piga G., Pulina P. (a cura di), 2010. *La ricerca di Antonio Pigliaru, 1922-1969, sulla vendetta barbaricina. Atti del Convegno di studi in memoria del grande filosofo sardo a 40 anni dalla morte. Pavia, presso salone del Circolo Logudoro, 24 ottobre 2009*, Pavia: Nuova tipografia popolare.
- Pigliaru A., 1959. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano: Giuffrè.
- , 2015. *La vendetta barbaricina*, in Di Lucia P., Mancini L. (a cura di), *La giustizia vendicativa*, Pisa: ETS, pp. 79-95.
- Pilgrim R. B., 1986. «Intervals (“Ma”) in Space and Time: Foundations for a Religio-Aesthetic Paradigm in Japan», in *History of Religions*, 25(3): 255-277.
- Pio XII (Pacelli E. M. G. G.), 1948. *Discorso di Sua Santità Pio XII ai partecipanti al 60° Congresso Nazionale del Club Alpino Italiano*, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. X, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 219-221.
- , 1956. *Discorso di Sua Santità Pio XII ai partecipanti al II Congresso nazionale dell’Unione Comuni ed Enti Montani d’Italia*, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XVIII, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 681-684.
- Piraino F., 2020. «Travisamenti pretori in tema di esonero dalla responsabilità contrattuale tra causalità e vicinanza della prova», in *Il Foro italiano*, 6: 2000-2013.
- Pitches J., 2020. *Performing Mountains*, London: Palgrave Macmillan.
- Pittalis M., 2014. «Responsabilità civile del gestore di impianti sciistici in caso di scontro fra sciatori e natura pericolosa dello sci amatoriale», in *Rassegna di diritto ed economia dello sport*, 2-3: 444-486.
- , 2015. «La responsabilità in ambito sciistico», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 373-447.
- Piva A., 2018. *Il silenzio e lo spazio*, Milano-Udine: Mimesis.
- Pozzato F., 1985. *La Fortezza-San Candido*, Torino: Elledi.
- Pradi M., 1988. «Lo sviluppo del diritto sciistico e le regole F.I.S. quali norme di diritto positivo», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 205-235.
- Příbáň J., 2007. *Liquid society and its law*, Aldershot-Burlington: Ashgate.
- Prosperi A., 2008. *Giustizia bendata. Percorsi storici di un’immagine*, Torino: C. Einaudi.
- Provo J., Jones M., Head-König A.-L., Debarbieux B., Camenisch M., Perlik M., Boesch M., Renner E., Siegrist D., 2011. «Processus de migration dans les régions de montagne, et en particulier dans les Alpes», in *Revue de géographie alpine*, 99(1).
- Prusinski L., 2012. «Wabi-sabi, mono no aware, and ma: Tracing traditional Japanese aesthetics through Japanese history», in *Studies on Asia*, 4(2): 25-49.
- Puppo F., 2012. *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, Padova: Cedam.
- Radakovich U., 2009. *Costumi Tradizionali dell’Alto Adige / Südtirol*, Trento: Reverdito.
- Ranteallo I. C., Andilolo I. R., 2017. «Postfeminims and Femvertising Issues on Mountaineering», in *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 84: 107-110.

- Rak J., 2007. «Social climbing on Annapurna: Gender in high-altitude mountaineering narratives», in *English Studies in Canada*, 33(1): 109-146.
- Rapoport A., 1969. *House Form and Culture*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Ratti A., 1889. «Al Monte Rosa (Punta Dufour) da Macugnaga e prima traversata del Colle Zumstein», in *Bollettino del Club Alpino Italiano*, XXIII(56): 1-29.
- Ratti M., 2015. «Scontro tra sciatori e responsabilità del gestore», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 468-475.
- Ray N. (a cura di), 2005. *Architecture and its Ethical Dilemmas*, Abingdon-New York: Taylor & Francis.
- Recchia N., 2020. *Il principio di proporzionalità nel diritto penale. Scelte di criminalizzazione e ingerenza nei diritti fondamentali*, Torino: Giappichelli.
- Reinhard J., 1987. «The Sacred Himalaya», in *The American Alpine Journal*, 29(61): 123-132.
- Reinhardt M., 1976. *Die strafrechtliche Bedeutung der FIS-Regeln*, St. Gallen: Kolb.
- Rendall T., 2016. «Thomas Mann's Dantesque "Zauberberg"», in *Monatshefte*, 108(1): 85-98.
- Rentschler E., 1990. «Mountains and Modernity. Relocating the Bergfilm», in *New German Critique*, 51: 137-161.
- Reolon S. 2016. *Kill Heidi. Come uccidere gli stereotipi della montagna e compiere finalmente scelte coraggiose*, Trento: Curcu & Genovese.
- Resnik J., Curtis D. E., 2007. «The Jayne Lecture. Representing Justice: From Renaissance Iconography to Twenty-First-Century Courthouses», in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 151(2): 139-183.
- , 2015. *Epistemological doubt and visual puzzles of sight, knowledge and judgment: reflections on clear-sighted and blindfolded Justices*, in Goodrich P., Hayaert V. (a cura di), *Genealogies of Legal Vision*, Oxon-New York: Routledge, 9.
- Resta E., 2001. *Il paradosso dei limiti superabili*, in Barcellona P. (introdotta da), *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Bari: Dedalo, 43-56.
- Riccobono M. G., 2009. «“La montagna incantata”, il “Purgatorio” dantesco, “Tonio Kröger” e il misterioso Virgilio-mentore Lodovico Settembrini», in *Il Nome nel Testo*, XI, 411-422.
- , 2019. *Tra il Lete e Mnemosine. Note sul riuso del “Purgatorio” nello “Zauberberg”*, in Baragetti S., Necchi R., Salvadè A. M. (a cura di), *Geografie e storie letterarie. Studi per William Spaggiari*, Milano: LED, 443-449.
- , 2020. «L'arte dell'oblio, l'arte del ricordo e la memoria del Purgatorio dantesco nello Zauberberg», in *Questione Romantica*, 12 (1/2): 139-153.
- Richebuono G., 1974. *Storia di Cortina d'Ampezzo*, Milano: Mursia, 2^a ed. riv. int. 1993, *Storia d'Ampezzo. Studio e documenti dalle origini al 1985*, Cortina d'Ampezzo: La Cooperativa di Cortina.
- Rodotà S., 1981. *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, 3^a ed. 2013, Bologna: Il Mulino.

- _____, 2018. *I beni comuni. L'inaspettata rinascita degli usi collettivi*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- Romagnoli E., 1971. «Comunioni familiari e regole dell'arco alpino», in *Rivista di diritto agrario*, 2: 156-171.
- Rossi L. (a cura di), 2020. *Le Alpi delle donne. Pagine dalla montagna. 1718-1940*, Milano: Unicopli.
- Rossi S., 2015. «Ancora sulla posizione di garanzia del gestore di aree sciabili. Due recenti sentenze e alcune notazioni critiche», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 485-494.
- _____, 2018. «L'incidente da valanga tra prassi giudiziaria e realtà sociale», in *L'Indice penale*, 2: 439-460.
- Rousseau J.-J., 1761. *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Amsterdam: M.-M. Rey.
- Rudaz, P., 2013. «Le mont Kazbeg, entre terre et dieux», in *Journal of Alpine Research*, 20 maggio 2013.
- Rudaz G., Debarbieux B., 2012. «“Mountain women”: silent contributors to the global agenda for sustainable mountain development», in *Gender, Place & Culture*, 19(5): 615-634.
- Rudofsky B., 1964. *Architecture Without Architects. A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*, London: Academy.
- Ruggiero G., 2018. *La proporzionalità nel diritto penale. Natura e attuazione*, Napoli: Editoriale scientifica.
- Ruskin J., 1843-1860. *Modern Painters*, London: Smith, Elder and co.
- Ryōkan (Yamamoto E.), XVIII-XIX sec. [*Eremita*], trad. it. in Soletta L. (a cura di), 1994, 4^a ed. 2003, *Poesie di Ryōkan. Monaco dello zen*, Milano: La Vita Felice, 49-53.
- Sacco R., 1993. «Il diritto muto», in *Rivista di diritto civile*, 6: 689-702.
- _____, 2015. *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna: Il Mulino.
- Saint Girons B., 2005. *Les monstres du sublime. Victor Hugo, le génie et la montagne*, Paris: Méditerranée.
- Saltarelli F., 1998. «Il “pianeta bianco” sempre in cerca di regole. Fattispecie di responsabilità derivanti dalla circolazione sulla neve con gli sci», in *Archivio civile*, 11: 1195-1196.
- Samatar S., 1996. «Somalia's Horse That Feeds His Master», in *African Languages and Cultures*, Supplement 3: 155-170.
- Sanga, G. (2009). «Linee curve», in *La ricerca folklorica*, 59: 123-128.
- Sargent A. J., 1905. «Alpine Railways and International Commerce», in *The Geographical Journal*, 25(6): 654-658.
- Sapienza D., 2011. *La musica della neve. Piccole variazioni sulla materia bianca*, Portogruaro: Ediciclo.

- Sbriccoli M., 2005. «La triade, le bandeau, le genou. Droit et procès pénal dans les allégories de la Justice du Moyen Âge à l'âge moderne», in *Crime, Histoire & Sociétés*, 9(1) : 33-78.
- Scalera I., 2010. *Il giudice in fuga*, Padova: Cedam.
- Scheppele K. L., 2012. «Judges as Architects», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 345-396.
- Schmitt C., 1942. *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, trad. it. 2002, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano: Adelphi.
- , 1950. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker und Humblot, rist. 1974.
- Sedda F. (a cura di), 2019. *Isole. Un arcipelago semiotico*, Sesto San Giovanni: Meltemi.
- Semerano G., 2004. *L'infinito: un equivoco millenario*, Milano: Bruno Mondadori.
- Senatori L., 2010. *Compagni di cordata. Associazionismo proletario, alpinisti sovversivi, sport popolare in Italia*, Roma: Ediesse.
- Serafin R., Serafin M., 2002. *Scarpone e moschetto. Alpinismo in camicia nera*, Torino: Centro documentazione alpina.
- Serenthà L., 2015. *Silenzi in montagna*, Milano-Udine: Mimesis.
- Shen X., Lu Z., Li S., Chen N., 2012. «Tibetan sacred sites: understanding the traditional management system and its role in modern conservation», in *Ecology and Society*, 17(2), 13: 1-11.
- Siganos A., Vierende S. (diretto da), 2000. *Montagnes imaginées, montagnes représentées. Nouveaux discours sur la montagne de l'Europe au Japon*, Grenoble: Université Stendhal.
- Silvi M. Q., 2020, «Diritto muto?», in *Rivista di filosofia del diritto*, 1: 197-217.
- Simmel G., 1895. «Alpenreisen», in *Die Zeit*, 54(13): 22-24.
- , 1912. *Die Alpen*, in *Id., Philosophische Kultur*, Leipzig: A. Kröner, 134-141.
- Simon W. H., 2012. «Courthouse Iconography and Chayesian Judicial Practice», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 419-432.
- Simone A., 2015. «Mater Iuris. La rappresentazione della giustizia nella prima modernità», in *Parolechiave*, 1: 135-155.
- Simonetti C., 2022. «Viscosity in Matter, Life and Sociality: The Case of Glacial Ice», in *Theory, Culture & Society*, 39(2): 111-130.
- Simoni A., Romoli F., 2016. *Il codice penale e le valanghe. Riflessioni con e senza gli sci ai piedi*, in Cabiddu M. A., Corsi C., Zamperetti G., Così G. (a cura di), *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, Milano: Wolters Kluwer Italia, vol. II, 1319-1333.
- Simonin L., 1884. «Les grandes percées des Alpes», in *Revue des Deux Mondes*, 64(3): 607-640.
- , 1885. «Les percées des Alpes», in *Journal de la société statistique de Paris*, 26 : 15-23.

- Ska J. L., 2001. *Le droit d'Israël dans l'Antique Testament*, in Mies F. (a cura di), *Bible et droit*, Namur: Presses universitaires de Namur, 9-43.
- Sone E. M., 2017. «Symbolism of place and cultural identity in Cameroon», in *African Identities*, 15(1): 14-28.
- Soucek B., 2012. «Not Representing Justice: Ellsworth Kelly's Abstraction in the Boston Courthouse», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 287-304.
- de la Soudière M., 1990. «Les couleurs de la neige», in *Ethnologie française*, 20(4) : 428-438.
- de la Soudière M., Tabeaud M., 2009. «Chemins de neige. Texte à deux voix», in *Ethnologie française*, 39(4) : 623-630.
- de Stendhal H. B., 1838. *Mémoires d'un touriste. Par l'auteur de Rouge et Noir*, Paris: A. Dupont, 2^a ed. 1854, Paris: M. Lévy Frères.
- Szilágyi I., 2012. «The Lord of the Rings. The Tale and the Unfolding Wisdom of Lawyers», in *Acta Juridica Hungarica*, 53(1): 33-47.
- Tabacchi R., 2014. *Belluno-Calalzo. 1914-2014. Una ferrovia tra le Dolomiti del Cadore*, Pieve di Cadore: Tiziano.
- Tabei J., 2017. *Honouring High Places. The Mountain Life of Junko Tabei*, Calgary: Rocky Mountain.
- Tailland M. (a cura di), 2009. «Écrire la montagne», in *Babel*, 20.
- Taufer M. (a cura di), 2019. *La montagna nell'antichità*, Freiburg i. Br.: Rombach.
- Tedoldi A. M., 2017. *Il processo in musica nel Lohengrin di Richard Wagner*, in Rossi G., Velo Dalbrenta D., Pedrazza Gorlero C. (a cura di), *Rifrazioni anomale dell'idea di giustizia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 157-194.
- Terray L., 1961. *Les conquérants de l'inutile. Des Alpes à l'Annapurna*, Paris: Gallimard.
- Teubner G., 1983. «Substantive and Reflexive Elements in Modern Law», in *Law & Society Review*, 17(2): 239-286.
- Thom C., 2009. «Justice in the Sermon on the Mount. An Aristotelian Reading», in *Novum Testamentum*, 51(4): 314-338.
- Thoreau H. D., 1854. *Walden; or, Life in the woods*, Boston: Ticknor and Fields.
- Tizzoni E., 2020. «Una montagna europea? La difesa dello spazio alpino nelle politiche comunitarie», in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 2: 181-203.
- Tolkien J. R. R., 1955. *The Lord of the Rings*, London: Allen & Unwin.
- Tomaselli A., 2014. «Teatro poesia e diritto», in *ISLL Papers*, 7.
- Tomatis F., 2005. *La filosofia della montagna*, Milano: Bompiani.
- Tomatis F., 2019. *La via della montagna*, Milano: Bompiani.
- Tommasella E., 2003. «Le regole bellunesi», in *Rivista di diritto agrario*, 3: 336-345.
- Treves R., 1982. *Considerazioni su la vendetta Barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano: Giuffrè.
- Trincherò C., 2020. *Le Alpi occidentali nelle pagine dei letterati-viaggiatori francesi tra Sette e Ottocento: metamorfosi di esperienze, percezioni e narrazioni di paesaggi e comunità locali.*, in

- Panero F. (a cura di), *Comunità urbane e centri minori dei due versanti delle Alpi occidentali: circolazione di persone e relazioni culturali, politiche e socio-economiche*, Cherasco: Centro internazionale di studi sugli insediamenti medievali, 243-267.
- Tripodi B., 2013. «Condotta autolesiva dell'allievo e responsabilità contrattuale della scuola di sci», in *Danno e responsabilità*, 2: 171-176.
- von Tschudi F., 1853. *Das Thierleben der Alpenwelt. Naturansichten und Thierzeichnungen aus dem Schweizerischen Gebirge*, Leipzig: J.J. Weber.
- Tulkens F., van de Kerchove M., 1998. *D'où viennent les flous du droit pénal ? Les déplacements de l'objet et du sujet*, in Cartuyvels Y., Digneff F., Robert P. (a cura di), *Le pénal aux bords du futur. En hommage à et avec Lode Van Ostrive*, Paris-Montréal: L'Harmattan, 131-141.
- Tullis J., 1987. *Clouds from both sides. An autobiography*, San Francisco: Sierra Club.
- Tumminello L., 2010. *Il volto del reo. L'individualizzazione della pena fra legalità ed equità*, Milano: A. Giuffrè.
- Ugolotti S., 2018. *L'inquietudine delle isole*, Portogruaro: Ediciclo.
- Ulessi C., 2013. «La responsabilità della scuola di sci: obblighi di protezione e onere della prova», in *La responsabilità civile*, 7: 519-524.
- UNESCO, 2019a. *Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 10.b.2*, Bogotá: UNESCO.
- UNESCO, 2019b. *Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 10.b.12*, Bogotá: UNESCO.
- Vacchiano G., 2019. *La resilienza del bosco. Storie di foreste che cambiano il pianeta*, Milano: Mondadori.
- Van Staëvel J.-P. (diretto da), 2014. «Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam», in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135 : 1-166.
- Vellinga M., 2013. «The noble vernacular», in *The Journal of Architecture*, 18(4): 570-590.
- Vernizzi S., 2008. «Sinistro nella fase di discesa a valle e responsabilità del gestore di aree sciabili attrezzate», in *Responsabilità civile e previdenza*, 4: 905-915.
- _____, 2010. «In tema di responsabilità civile nello scontro tra sciatori», in *Responsabilità civile e previdenza*, 4: 890-900.
- _____, 2013. «La (ir)responsabilità del gestore di aree sciabili attrezzate: un inopinato ritorno al passato», in *Responsabilità civile e previdenza*, 6: 1933-1943.
- Veyret P., Veyret-Verner G., 1962. «Essai de définition de la montagne», in *Revue de géographie alpine*, 50(1) : 5-35.
- Viazzi L., 1971. *Diavoli sulle Tofane. 1915-1917*, Lecco: Agiella.
- Viazzi P. P., Cerri R. (a cura di), 2009. *Da montagna a montagna: mobilità e migrazioni interne nelle Alpi italiane (secoli XVII-XIX)*, Magenta: Zeisciu Centro Studi.
- Viganò F., 2021. *La proporzionalità della pena. Profili di diritto penale e costituzionale*, Torino: Giappichelli.

- Viglione R., 2004. «La nuova disciplina in materia di sicurezza nella pratica degli sport invernali: la responsabilità per danni derivanti da attività sciistica», in *Studium iuris*, 7-8: 858-865.
- Vigotti R., 2018. «La sicurezza in montagna: doveri e responsabilità nella pratica sciistica», in *Rivista di diritto sportivo*, 2: 364-377.
- Violante U., 2020. «Sulla responsabilità del gestore di piste da sci: facere professionale, nesso di causa, onere della prova», in *Danno e responsabilità*, 5: 631-648.
- , 2021. «Nesso causale, inadempimento e ripartizione dell'onere della prova», in *La Nuova Giurisprudenza Civile Commentata*, 1: 216-225.
- Vitale V., 2018. *L'esperienza giuridica del silenzio*, Milano-Udine: Mimesis.
- Vito T. (a cura di), 2003. *Fiabe scritte da giuristi*, Milano: A. Giuffrè.
- Weber W., Yannas S., 2014. *Lessons from vernacular architecture*, Abingdon-New York: Routledge.
- Wei B., 2019. «A View of History from the Mountains. Daoist Hermitage in the Six Dynasties», in *Journal of Chinese Humanities*, 4(2): 125-149.
- Weihenmayer E., 2001. *Touch the Top of the World. A Blind Man's Journey to Climb Farther Than the Eye Can See: My Story*, New York: Penguin.
- Weihenmayer E., Levy B., 2019. *No Barriers. A Blind Man's Journey to Kayak the Grand Canyon*, New York: St. Martin's.
- Weisberg R., 2012. «The Art of Memory and the Allegorical Personification of Justice», in *Yale Journal of Law & the Humanities*, 24(1): 259-270.
- Wiesnet E., 1980. *Die verratene Versöhnung: zum Verhältnis von Christentum und Strafe*, Düsseldorf: Patmos, trad. it. 1987, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita*, Milano: A. Giuffrè.
- Williams D. B., 2012. *Cairns: messengers in stone*, Seattle: Mountaineers Books.
- Wilson E., 1985. *Adorned in Dreams. Fashion and Modernity*, London: Virago, 2^a ed. 2003, London-New York: I. B. Tauris & Co.
- Yamin-Pasternak S., Pasternak I., 2021. «Seeing the tundra for the plants, on the eco-spiritual wholeness of arctic vegetation», in *Social compass*, 68(4): 562-573.
- Zannini A., 2004. *Tonache e piccozze: il clero e la nascita dell'alpinismo*, Torino: CDA & Vivalda.
- Zovi D., 2018. *Alberi sapienti antiche foreste. Da amaranto a ultramarino, 75 storie straordinarie. Come guardare, ascoltare e avere cura del bosco*, Milano: DeA Planeta Libri.
- Zucca M. (a cura di), 1996-2007. *Matriarcato e montagna*, I-VI, Trento: Centro di Ecologia Alpina.

Identità

Sulle fonti di ispirazione del giurista tra politica e diritto. Incursioni in narrazioni “altre”

Giovanni Bombelli*

Abstract:

[*On the Sources of Inspiration of the Jurist between Politics and Law. Insights in “other” narratives*]

The paper focuses on the wide range of sources of inspiration underlying the work of the jurist between politics and law. Starting from the relevant role played by literature within the legal dimension, which has been put in light by the so-called orientation *Law and Literature*, the analysis deals with the reference to “other” narratives through some examples related to the modernity as well as to the recent and contemporary scenario. Concerning the first one, the ambiguity of Hobbes’ legal-political perspective paradigmatically emerges in order to understand the implementation of the modern political-legal model. In the same way, the current scenario is deepened both in light of some obscure or contradictory aspects of the National Socialism and of some aspects concerning the “case Dugin” closely connected to the conflict Russia-Ukraine. In conclusion, the contribution focuses on the modern conceptual architecture of the political-legal sphere: moving from the relevant role played by “other” narratives, it allows the rethinking of some fundamental legal categories dating back to the origins of modernity.

Key words: Law – Politics – Literature – Narratives

1. Diritto e narrazione: per iniziare

Il rapporto tra diritto e narrazione rappresenta un dato per molti versi ineludibile.

A ben vedere l’enfatizzazione ad esso conferita da una serie di approcci maturati negli ultimi decenni soprattutto in area anglosassone (nell’ormai ampia letteratura: Posner 1998 più volte riedito e i più recenti Freeman-Lewis 1999, Hanafin-Geary-Brooker 2004), ma ormai largamente radicatisi anche nel dibattito continentale, rappresenta infatti la conferma di una dimensione in qualche modo strutturale e risalente dell’esperienza giuridica (e, più precisamente, filosofico-giuridica)¹.

* Professore Associato di Filosofia del diritto e Metodologia e informatica giuridica (Università Cattolica di Milano) – giovanni.bombelli@unicatt.it.

¹ Come noto, le prime forme mediterraneo-occidentali e sufficientemente organiche di riflessione intorno al diritto (dai presocratici ai poemi omerici sino agli stessi testi biblici) sono contenute in documenti letterari. Con riguardo all’universo arcaico ellenico si consenta rinviare a Bombelli 2013: cap. 1.

In termini più precisi, onde delimitare la prospettiva dalla quale in questa sede si riguarderà tale rapporto, si può muovere dalle parole di Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno:

[L]a libertà della società[è]inseparabile dal pensiero illuministico [ma questo pensiero implica] già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Nella misteriosa attitudine delle masse educate a cadere in balia di qualunque dispotismo, nella loro tendenza distruttiva alla paranoia popolare, si rivela la debolezza della comprensione teorica di oggi (Adorno- Horkheimer 2010 [1944]: 5; ivi si veda anche la premessa alla prima edizione e 11-50)

Quest'impostazione, significativamente maturata nella temperie della Seconda guerra mondiale e nel quadro dell'affermazione del nazionalsocialismo su cui ci si soffermerà più avanti, riecheggia una linea di riflessione analoga già formulata da Walter Benjamin (si consenta rinviare a Bombelli 2008a) e rileva qui almeno per due ragioni.

In primo luogo essa segnala sottesamente la presenza di orizzonti teorici "alternativi", o narrazioni avvertite come "altre", rispetto al paradigma culturale e quindi politico-giuridico *lato sensu* ascrivibile alla modernità. Quest'ultimo traeva ispirazione da un modello di razionalità trasparente e, come si dirà, forse a sua volta globalmente leggibile in termini di narrazione. Il riferimento a modelli colti come eterodossi segna, va subito rimarcato, una dimensione rilevante, poiché interseca direttamente i processi di concettualizzazione del mondo delle condotte e, quindi, la sfera giuridica plasmandone la struttura e gli istituti.

Emerge, inoltre, la necessità di comprendere meglio la rilevanza di tale universo culturale. Ciò non solo per registrarne le eventuali riletture, peraltro già acutamente intuite da Adorno e Horkheimer sebbene solo nella prospettiva di un'eventuale loro strumentalizzazione o declinazione patologica. In chiave più ampia, si tratta di cogliere alcuni profili che connotano l'ampia configurazione assunta dalle narrazioni "altre", nonché la loro portata reale, anche in ordine a dinamiche e processi specifici che animano drammaticamente l'odierno scenario socio-culturale.

2. Qualche precisazione metodologica

La considerazione di narrazioni "altre" richiede di esplicitare, a livello preliminare, due *caveat* metodologici onde evitare fraintendimenti.

Primo *caveat*. Il riferimento a universi culturali-letterari "altri" viene qui proposto non in termini di mera curiosità o erudizione. Da questa prospettiva l'approccio che va sotto il nome di *Law and Literature*, tradizionalmente distinto da quello definito con l'espressione *Law in Literature*, appare particolarmente prezioso. Esso, infatti, consente di cogliere intrecci o metalinguaggi sottesamente operanti nel reperimento delle "ragioni", anche intese propriamente come "fonti", del decidere normativo *de facto* informando il plesso politica-diritto.

Tali intrecci si possono leggere anche attraverso la polarità "trasparenza-opacità", ove occorre intendere il secondo termine secondo un'accezione specifica. Più precisamente: come categoria ulteriore alla nozione classica di *arcana imperii* (De Francisci 1970), di cui peraltro offrono abbondante traccia narrazioni "altre" riconducibili all'ampio

ed eterogeneo ambito *lato sensu* esoterico riguardo al quale è andato crescendo anche l'interesse accademico-scientifico (Galli 1987)².

Secondo *caveat*. L'analisi di seguito proposta ovviamente non comporta alcuna forma di legittimazione o accettazione degli orientamenti eterodossi via via discussi, i quali verranno qui accostati esclusivamente nella prospettiva dell'analisi concettuale. Ove infatti si superi una comprensibile remora (o *pruderie*) metodologica, si dischiudono orizzonti da approcciare *à la* Weber avalutativamente (su cui il classico Weber 1917: per la *Wertfreiheit* del teorico tedesco e la sua metodologia Bombelli 2020) e connessi al problema delle "ragioni" o "fonti" che innervano i processi decisionali politico-giuridici.

In questa direzione, la polarità "trasparenza (razionalità)-opacità (irrazionalità)" poc'anzi evocata può fungere da preiosa griglia critico-metodologica. Essa, infatti, appare funzionale a sondare taluni profili della modellistica istituzionale e delle fonti giuridiche, come si dirà con particolare riguardo ad alcuni *case studies* di seguito proposti come volutamente eterogenei in quanto particolarmente significativi nonché a taluni profili dello scenario contemporaneo.

3. Diritto e paradigmi di narrazione: modernità e narrazioni "altre"

A partire da queste premesse, si può provare ad inquadrare alcune linee del nesso che intercorre tra diritto e narrazione orientando l'attenzione su tre punti: *il nesso tra dimensione narrative e categorizzazione giuridica, la modernità come narrazione-concettualizzazione giuridica e il rapporto tra modernità e modelli "altri"*.

Innanzitutto, in termini generali, va ricordato il rilievo rivestito dall'orizzonte della narrazione nel processo di concettualizzazione del diritto (intesa segnatamente come fonte di "ispirazione" del giurista). Un versante che appare opportuno rimarcare, in particolare ove ci si distanzi da declinazioni talora un poco decettivo-relativistiche dell'idea di "narrazione" ascrivibili ad una matrice *lato sensu* postmoderna (Lyotard 1979 e Derrida 1967: su alcuni riflessi teorico-giuridici della prospettiva derridiana Andronico 2002 e 2006.). In altre parole, si accede qui a un'idea di narrazione in senso "forte": come processo di *produzione di sensi* in grado di incidere sullo strutturarsi della prassi giuridica nonché sui molteplici livelli che la connotano.

In questo quadro emerge il secondo punto: la nozione di "narrazione moderna" o, se si preferisce, la "modernità" come narrazione.

Da questa prospettiva, anche la "modernità" è pensabile come "narrazione", soprattutto ove essa venga compresa nei termini di un "discorso filosofico" *à la* Habermas (Habermas 1997). Almeno *prima facie*, il moderno si configura come l'espressione di un modello o di una struttura forte di concettualizzazione-argomentazione in chiave giuridico-politica imperniata essenzialmente su un trionomio: razionalità, controllo e pubblicità.

Postulando un canone di razionalità dell'agire (e *nell'agire*) giuridico, elaborato secondo paradigmi storico-concettuali differenti (groziano, hobbesiano, lockeano, kantiano, ecc.: sul punto si tornerà poco più avanti), la modernità ha progressivamente allestito un dispositivo politico-istituzionale estremamente articolato. Imperniato su sistemi e apparati di governo o di controllo sociale, a tali sistemi si è conferito il tratto (decisivo) della trasparenza intesa come dimensione "pubblica" o da rendere "pubblica"

² In merito si veda anche l'intervento del Prof. Alberto Scerbo nella presente raccolta di contributi.

(la *Öffentlichkeit* di cui parla ancora Habermas). In altre parole: la sfera pubblica come trasparenza *in quanto* suscettibile di controllo.

Una dinamica complessa che, come noto, ha segnato le modalità con le quali sono andati configurandosi l'universo e il repertorio delle "fonti di ispirazione" del giurista e del politico marcandone indelebilmente alcuni momenti cruciali: il ruolo del legislatore, il momento giurisdizionale e, a monte, la natura della decisione politica *tout court*.

Ad un'analisi ulteriore, per così dire trasversale, tale trinomio è andato imperniandosi su due contrafforti: un modello originariamente antropologico di "razionalità" autotrasparente, inteso come *cifra* dello spazio pubblico normato e della sfera giuridica, congiuntamente alla sequenza teorica consenso-procedura-normazione (generale e astratta)-gerarchia delle fonti attraverso la quale la prima è andata strutturandosi.

Il versante antropologico, le cui matrici cartesiane filtrano variamente nello schema hobbesiano e in quello lockeano sino a connotare il modello kantiano, costituisce lo sfondo storico-concettuale della giuridicità come tale. In altre parole, la dimensione antropologica rappresenta la premessa intorno alla quale, nel cuore della modernità, si plasma l'idea stessa della polarità "privato-pubblico": la razionalità, dunque, come *cifra* della sfera privata e dello "spazio pubblico normato" e quindi, per estensione, della sfera giuridica.

Per questa via prende corpo la sequenza logica poc'anzi segnalata. La postulazione di un modello di agire razionalmente fondato consente, infatti, l'attivazione di forme di consenso con la conseguente istituzione di processi di legittimazione dei modelli di vivere associato. Quest'ultimi vengono articolati conseguentemente secondo moduli procedurali che, espungendo formalmente ogni livello *lato sensu* narrativo, postula la predisposizione di assetti di normazione generale e astratta (paradigmaticamente: la "legge") nel quadro di una precisa gerarchia delle fonti.

Il composito *framework* concettuale appena disegnato consente, in terzo luogo, di comprendere meglio le ragioni del rapporto tortuoso progressivamente instauratosi tra il modello (moderno) di diritto e universi concettuali giudicati o, quantomeno, avvertiti come radicalmente differenti rispetto ad esso e *quindi* "altri".

Più precisamente, si origina una dinamica in virtù della quale la natura eterogenea conferita a narrazioni o paradigmi differenti dalla "modernità" comporta automaticamente la loro appartenenza ad una dimensione "altra". Essi, cioè, vengono ascritti a un insieme di modelli o livelli concettuali giudicati "eterodossi" *in quanto* non razionali (*melius*: non rispondenti ad uno schema definito di "razionalità"): *come tali strutturalmente opachi e non razionalmente argomentabili o controllabili* (sul punto si tornerà più avanti).

Si tratta di una pregiudiziale *ça va sans dire* decisiva ma concettualmente, oltre che storicamente, discutibile come attestato anche da una rapida verifica storico-concettuale.

Invero buona parte della tradizione filosofico-giuridica occidentale da sempre si alimenta a modelli di comprensione del reale in qualche modo incommensurabili al paradigma moderno di "razionalità" poc'anzi evocato e strutturalmente legati ad una dimensione narrativo-fabulativa. Ciò con riguardo sia al livello di legittimazione degli assetti politico-istituzionali, sia in termini di articolazione del sistema delle fonti.

Si pensi, per stare all'esperienza classica, al modello platonico e alle sue matrici risalenti. Come noto, nell'argomentazione platonica il ricorso alla dimensione mitico-narrativa non rappresenta un mero accorgimento stilistico, bensì risponde ad una precisa ragione metodologica: lungi dal segnalare un limite (o afasia) del ragionare platonico,

l'emersione del mito segnala come alcuni snodi speculativamente decisivi non siano "razionalizzabili" o argomentabili discorsivamente. Sotto questo profilo, l'impianto politico-istituzionale disegnato nella *Repubblica*, notoriamente imperniato su uno schema trifunzionale (re-filosofi, guerrieri, contadini) ontologicamente legittimato, sembra porsi alla confluenza tra paradigmi risalenti che attengono all'articolazione del vivere associato di ascendenza indoeuropea così come consegnata *anche* a tradizioni narrative (sui miti triadici informanti la *Weltanschauung* indoeuropea è imprescindibile il riferimento ai sondaggi proposti nelle celebri analisi di Dumézil 1968) in un gioco di reciproca legittimazione tra sfondo filosofico e matrice letteraria.

Il punto essenziale, qui da rimarcare, è la natura del *mythos* e della narrazione: il suo rinviare, cioè, ad una dimensione di "senso" non sovrapponibile al piano dell'argomentabilità-giustificazione, o legittimazione, di matrice "razionale".

Analogamente, appare rilevante il riferimento alla tradizione romana. Come noto, nella sua fase arcaica il diritto romano si connota per la stretta connessione con la dimensione narrativa nonché per la ricorrente *contaminatio* (almeno agli occhi di un moderno) con la componente magico-religiosa. Un profilo che non sembra dissolversi nella fase successive, costituendone una sorta di basso continuo anche in epoca classica (per qualche riferimento, con riguardo specifico al tema delle *formulae*, Mantovani 2007; più ampiamente Arancio-Ruiz 1991).

Tale componente permea, altresì, alcuni snodi della prima fase della modernità, per molti versi marcandone l'articolazione complessa e in qualche modo contraddittoria. Si pensi, in termini paradigmatici, all'impianto teorico baconiano nella cui gnoseologia a sfondo *lato sensu* esoterico (Bacone 1622) si intravede la tortuosa transizione dal quadro medievale all'epoca moderna. Tale dinamica, occorre rimarcare, presenta evidenti riflessi anche in relazione alla sfera politico-giuridica (ad esempio in tema di comunità utopiche legate all'idea di "nuova Atlantide" su cui si consenta rinviare a Bombelli 2008b) e all'interno di un quadro storico-concettuale ove si colloca, altresì, il modello hobbesiano su cui si tornerà più avanti.

Ma l'attenzione, anche in chiave propriamente teorico-giuridica, per il plesso tematico di cui si va ragionando non tramonta nel Novecento. A prescindere dalla progressiva rilegittimazione in chiave filosofica e cognitiva della coscienza "mitico-simbolica" variamente registratasi nel Novecento (dalla filosofia della scienza alla psicanalisi: paradigmaticamente Bachelard 1938 e Jung 1964), il nodo concettuale si è riproposto anche sul piano squisitamente teorico e metodologico-giuridico, segnatamente all'interno dell'impostazione giusrealista.

La problematizzazione metodologica che il realismo giuridico propone del fenomeno giuridico colto nel suo concreto articolarsi spinge, infatti, gli autori ascrivibili a tale orientamento a sondarne il nesso anche in rapporto a orizzonti e paradigmi "altri". Si spiega così, nel solco di una singolare rivisitazione dell'esperienza giuridica romano-arcaica, l'attenzione per il nesso tra diritto e universi ultranei, problematicamente categorizzati o risemantizzati in termini di "magia" (come avviene in Axel Hägerström: Faralli 1987).

4. Due *case studies* e spunti dalla contemporaneità

Il filone o, meglio, l'insieme eterogeneo delle tradizioni/narrazioni di cui si è detto, emerge e traluce nelle forme molteplici con le quali si offre l'esperienza politico-giuridica. Esso,

infatti, ne segna alcuni momenti chiave, in particolare il processo di allestimento dell'assetto istituzionale e l'articolazione della sfera delle fonti del diritto.

Da questa prospettiva appare utile accostare, a mo' di sondaggio o carotaggio, alcuni *case studies* che, nella loro eterogeneità e per molti versi antitetici, consentono di verificare l'ipotesi euristico-metodologica abbozzata nelle pagine precedenti con riguardo a taluni passaggi emblematici.

Innanzitutto, si considereranno più da vicino alcuni percorsi della modernità.

Più precisamente, quest'ultimi verranno riguardati a partire dallo schema hobbesiano colto come *case study* peculiare e, di seguito, assunto come uno dei punti sorgivi dei modelli statuali moderni anche in rapporto ad alcuni precipitati legati agli assetti *lato sensu* democratico-liberali.

Il secondo *case study* attiene, invece, ad una vicenda storicamente specifica, segnatamente il nazionalsocialismo, ove l'intreccio tra sfera giuridica e narrazioni "altre" emerge secondo una declinazione particolarmente rilevante.

La riflessione si completerà, infine, con alcuni spunti che, quasi configurando una sorta di ulteriore *case study*, attengono a talune vicende drammatiche della contemporaneità e ove, ancora una volta da una prospettiva politico-giuridica rilevante, si intravede l'emergere di riferimenti a universi concettuali avvertiti come "altri".

Una nota di metodo. In continuità con quanto osservato poc'anzi, i riferimenti appena proposti verranno considerati distintamente a partire da un duplice prisma: il riferimento al versante politico-istituzionale e, insieme, il ricorso al profilo più specifico concernente l'elaborazione delle fonti, così da approdare all'abbozzo di alcune proiezioni anche in chiave contemporanea dei temi qui discussi.

4.1 Su alcuni percorsi della modernità. Stato, diritto e democrazia a partire da Hobbes

Riprendendo e precisando il quadro concettuale proposto al § 3 va rimarcato come, di contro ad un certo unilinearismo storiografico, da tempo gli storici delle idee abbiano messo in luce secondo approcci differenti la complessità delle origini dell'*imago mundi* moderna o, per dirla con Weber, del suo *Weltbild* (nell'immensa bibliografia rinvio, in particolare, ai classici Yates 1964, 1972, 1975 e 1979; Garin 2010 [2000], 2006 e 1979; con riguardo alla rivoluzione scientifica Rossi 1988, 1989 e, in chiave di storia delle dottrine politiche, l'ampio affresco di sfondo proposto in Galli 1987).

A ben vedere, la modernità appare attraversata da una sorta di tensione sotterranea.

La progressiva affermazione dell'evocato modello di razionalità autotrasparente di matrice cartesiana, in cui è possibile intravedere l'architettura concettuale del nuovo sapere scientifico radicato nel metodo sperimentale successivamente divenuto egemone, come osservato convive dialetticamente con la permanenza di tradizioni, narrazioni e culture arcaiche che, *in quanto* giudicate opache o non razionalmente argomentabili, vengono avvertite come "altre".

Questa tensione dialettica connota anche il processo che, per molti versi, segna il punto di svolta della modernità giuridica: la nascita e l'imporsi dell'idea di "Stato". La polarità che si delinea tra razionalità autotrasparente, da un lato, e, dall'altro, la permanenza (o sopravvivenza) di modelli "altri" ritenuti eterodossi si riverbera, infatti, su alcune dinamiche che attraversano l'originario processo di edificazione dell'impalcatura statale, istituendo un solco teorico che investe anche il paradigma *lato sensu* liberale e i

cui riverberi investono gli assetti democratico-costituzionali contemporanei (Galli 1995: cap. 10).

Da questa prospettiva, proprio all'alba della modernità, appare icastica la posizione di Hobbes. Ciò soprattutto ove si superino alcuni stilemi o luoghi comuni che, in qualche modo, hanno tradizionalmente connotato la storiografia e le interpretazioni dell'approccio hobbesiano impedendo forse di scorgerne profili ulteriori. Esempio, in tal senso, l'impostazione sottesa ad alcuni studi ormai classici dedicati al teorico inglese (Pacchi 2004), di contro all'analisi attenta e, per molti versi, in controluce proposta in altre prospettive critiche (Galli 1995: cap. 2).

In particolare, si pensi alla quarta parte del *Leviatano* (Hobbes 2013 [1651]) dedicata al "regno delle tenebre" che, curiosamente ma forse in modo significativo, *de facto* è stata frequentemente rimossa o comunque ridimensionata. Più precisamente, l'analisi e i riferimenti letterati ivi proposti, giocando sul duplice registro segno-simbolo sotteso all'intero impianto hobbesiano (Bombelli 2018), rilevano qui almeno ad un duplice livello: sia sul piano politico-istituzionale, in rapporto cioè alla configurazione del modello di Stato, sia con riguardo al tema delle fonti.

Circa il primo versante, per questa via si inaugura un rapporto tortuoso tra la (presunta) trasparenza assoluta attribuita all'impalcatura dello Stato moderno, da un lato, e, dall'altro, modelli concettuali o saperi ritenuti ad essa radicalmente eterogenei. In quanto avvertiti o giudicati come opachi, quest'ultimi appaiono infatti incommensurabili all'assetto teorico-pratico assunto dalla compagine statuale moderna, o più in generale del "politico" così come costruito dalla *Neuzeit*, cui essi vanno subordinati.

Tale approccio rileva, inoltre, in chiave di geopolitica, per questa via originando una ricca linea teorica simbolicamente imperniata sulla tensione acqua-terra e, all'alba della modernità, leggibile anche come espressione della polarità tra il nascente potere inglese e l'ambito continentale. Una polarità ricorrente che, come noto, si può condensare nel binomio *Behemoth-Leviathan* di matrice esoterico-letteraria (Hobbes 2010 [1681]) e su cui si è soffermato notoriamente Carl Schmitt, a sua volta celebre studioso di Hobbes e molto attento a forme di narrazione "altre" del giuridico e del politico (come in *Land und Meer*: Schmitt 1981, 1950 e, con specifico riguardo a Hobbes, Schmitt 1938; inoltre Ruschi 2005 e Viola 1979).

Ma, come poc'anzi segnalato, l'impostazione hobbesiana rileva anche in ordine al tema delle fonti giuridiche nel quadro dell'implementazione dello Stato moderno. La trasparenza-pubblicità del foro parlamentare, ove ovviamente si superino gli esiti *stricto sensu* del centralismo hobbesiano estendendo lo sguardo alla linea lockeano-costituzionale, convive infatti con l'opacità. Giocata anche attraverso il registro imperniato sull'antitesi rappresentanza-rappresentazione (Galli 1987: cap. 8; una polarità sviluppata in Carl Schmitt lungo il binomio *Vertretung-Repräsentation* su cui Magri 2013), tale opacità connota la configurazione del sistema delle fonti di cui il binomio fondato sul nesso tra segreto di Stato e ragion di Stato costituisce un fondamentale punto di emersione e una sorta di sintesi esemplare.

Si tratta, è bene rimarcare, di un profilo non assimilabile *tout court* all'evocato tema classico degli *arcana imperii*, come peraltro messo in luce da una vasta letteratura a cavallo di diritto costituzionale e filosofia del diritto (a titolo paradigmatico, con riguardo al "segreto di Stato" da un'ottica costituzionalista, Morrone 2010). Per questa via è andata generandosi notoriamente un'ampia narrativa che, sin dalle origini della modernità, ruota intorno al problema di individuare i "veri", intesi come reali, centri decisionali (nel quadro di una linea di riflessione risalente anche al contributo rilevante di Norberto Bobbio

[2011]) animando l'attuale dibattito intorno alla trasparenza degli assetti democratico-costituzionali (in merito Catanzariti 2014).

In ultima analisi, all'interno della modernità la riflessione hobbesiana segna un primo e significativo punto di emersione della tensione tra, da un lato, la dimensione di pubblicità-trasparenza che dovrebbe connotare la decisione politico-giuridica e, dall'altro, il suo versante problematicamente oscuro.

Il punto centrale dell'impostazione del teorico di Malmesbury verte, infatti, sul rilievo metodologico conferito a modelli concettuali "altri". Entrambi i contrafforti dell'impianto hobbesiano, la sfera politico-istituzionale e l'articolazione della gerarchia delle fonti, si alimentano infatti a registri "alternativi" che, nella successiva evoluzione della modernità giuridica, risulteranno vieppiù strutturalmente opachi o non trasparenti e *lato sensu* esoterici.

Come segnalato poc'anzi, ciò origina anche letture alternative dell'ordito democratico, sulle quali si innesta il controverso filone riconducibile alla teoria contemporanea del *Deep State* (nell'ampia letteratura si vedano almeno Williams 2011 e Scott 2017). Una dizione particolarmente problematica e che, come noto, intende rinviare alla presenza di una dimensione non trasparente o "oscura", in qualche modo soggiacente ai centri decisionali di natura formale e normativamente legittimati, che innerva l'edificio statuale e più in generale l'apparato democratico delle società complesse.

Un filone, in realtà, per molti versi contraddittorio.

La genesi e la progressiva affermazione degli assetti democratici di matrice moderna si accompagnano, infatti, alla presenza di dinamiche peculiari. Quest'ultime si caratterizzano per il rinvio, esplicito o implicito e secondo gradualità differenti, a universi concettuali "altri" che, come tali, appaiono irriducibili agli schemi e alle categorie interpretativi dominanti negli ultimi quattro secoli (sul punto ancora Galli 1987). Per questa via è andato così inaugurandosi un filone teorico-letterario sempre più ricco che, rileggendo strumentalmente gli orizzonti appena evocati ed enfatizzando le *impasses* strutturali dei modelli democratico-costituzionali, tende ad avvalorare un'immagine della democrazia come assetto del tutto disfunzionale e, conseguentemente, come "mito" in un'accezione decettiva (Grassia 2020; nell'enorme letteratura sulla crisi della democrazia gli ormai classici Dahl 1989 e Crouch 2004).

4.2 Il caso nazionalsocialista

In questa cornice è possibile considerare qualche aspetto del "caso" nazionalsocialista.

Si tratta di un esempio particolarmente emblematico, incastonato nel cuore del Novecento, della sovrapposizione tra una dimensione di trasparenza e, al contempo, di opacità nel configurarsi degli assetti politico-istituzionali e, quindi, giuridici (un profilo presente anche nel filone di pensiero ascrivibile alla tradizione *lato sensu* marxiana: Galli 1995: cap. 7).

Da un lato, infatti, l'impianto nazionalsocialista verte su una matrice "razionale" ben riconoscibile. Più precisamente, l'assetto progressivamente assunto dal Terzo Reich appare leggibile anche come il prodotto dell'enfatizzazione di un modello di razionalità strumentale in chiave di massificazione totalizzante a base tecnologica.

Dall'altro, all'interno della *Weltanschauung* nazionalsocialista emerge il ruolo cruciale rivestito da narrative o moduli concettuali "altri". "Altri" *in quanto* avvertiti o comunque evocati in termini radicalmente eterogenei rispetto ai modelli di razionalità strategico-

funzionale intesa *à la* Weber peculiari alla sfera politica di matrice moderna (Weber 1922; Bombelli 2020 e 2000) e il cui contenuto appare latamente distopico.

Un punto che, in questa sede, risulta fondamentale.

Di là infatti da alcune letture strumentali, già presenti all'interno dell'eterogeneo *milieu* nazionalsocialista, si tratta di componenti realmente operanti nella costruzione ed articolazione dell'assetto nazista. Sul tema, come noto, esiste una letteratura vastissima, che da tempo ha messo in luce l'esistenza di uno sfondo caratterizzato da un universo narrativo estremamente articolato. Una sorta di *pastiche* narrativo-fabulativo e, ciò che più rileva in questa sede, imperniato su processi mitopoietici fondati su narrative "altre" legate ad una matrice esoterico-occultista e popolata da riferimenti eterogenei (si pensi al ruolo di Stefan George o a quello di Alfred Rosenberg) ispirati anche all'idea della riscoperta dell'ultima *Thule* (come noto la *Thulegesellschaft* rappresentò uno dei molti contesti di incubazione del *framework* nazionalsocialista: su questi scenari, tra i molti, Mosse 1968; Galli 1989; Goodrick-Clarke 2004; Dolcetta 2003; Bombelli 2000).

Uno sfondo da valutare, ovviamente, con attenzione e acribia.

Ad ogni modo, contrariamente a quanto talora proposto all'interno di una certa linea storiografica "classica" dedicata al nazionalsocialismo (paradigmaticamente Fest 1963) che, pur intuendolo, tende a ridimensionare se non a svalutare *in toto* la rilevanza di tale sfondo, esso non va liquidato sbrigativamente relegandolo al ruolo di mero cascame o abbellimento decorativo. Al contrario, a ben vedere tale profilo rappresenta una componente decisiva e, in qualche misura, strutturale nella costruzione dell'assetto nazionalsocialista. Per dirla con Jacques Bergier e Louis Pauwels, autori del controverso *Il mattino dei maghi*, "la formidabile novità della Germania nazista fu che il pensiero magico si unì alla scienza e alla tecnica" (Pauwels-Bergier 1963[1960]: 334).

Ancora una volta tale plesso narrativo si riverbera su due livelli tra loro connessi: il piano politico-istituzionale e la dimensione delle fonti del diritto.

Con riguardo al primo versante, l'universo simbolico e mitopoietico poc'anzi segnalato funge da legittimazione identitaria dell'assetto politico-istituzionale e, prima ancora, sociale. Più precisamente, come è stato ben messo in luce, la tripartizione delle funzioni sociali che connota la struttura del modello nazionalsocialista presenterebbe evidenti analogie con schemi di matrice indoeuropea (Dumézil 1968; Galli 1989: 111), peraltro già presenti nell'evocato modello platonico.

All'interno del composito assetto nazionalsocialista tale impianto viene giocato su piani molteplici.

Innanzitutto, in funzione della ridiscussione radicale del modello liberal-democratico. Ciò a conferma di come lo spazio decisivo riservato a narrazioni ultronee, con la loro intrinseca o presunta opacità nell'accezione più volte segnalata, permei in modo simmetrico sia i contesti democratici sia prospettive ad essi antitetiche, conferendo all'impianto nazionalsocialista una torsione in qualche modo comunitaria in senso totalizzante e legata ad una peculiare rilettura della *Volksgemeinschaft* (in merito si consenta rinviare a Bombelli 2000).

Inoltre, la modellizzazione conferita dal *milieu* nazionalsocialista all'assetto politico-istituzionale origina una polarizzazione anche in chiave geopolitica. Nel quadro del perseguimento dell'antico obiettivo del *Lebensraum*, riletto anche alla luce delle teorie di Karl Haushofer, l'*élite* nazista concepisce il *Drang nach Osten* secondo una chiave specifica. In questa prospettiva la "tradizione europea", emendata delle sue derive liberali e riletta in chiave mitopoietica, è chiamata infatti a fronteggiare il "mondo orientale": avvertito o presentato come nemico asseritamente coagulatosi intorno alla nuova realtà sovietica, sul

piano culturale l'Oriente *nel suo insieme* viene colto come radicalmente "estraneo" al quadro occidentale (sotto questo profilo, per un'analisi attenta alla sottesa presenza di componenti *lato sensu* esoteriche rispettivamente alla tradizione socialista e al *framework* democratico come *trait d'union* ulteriore alla polarizzazione, Galli 1995: cap. 7 e cap. 10; inoltre Galli 2020 e 2013 sempre in una prospettiva sensibile al nesso tra dimensione giuridico-politica e narrazioni "altre").

Ma, come osservato, il riferimento a universi "altri" emerge anche a livello di teoria delle fonti giuridiche. Nell'articolazione dell'assetto nazionalsocialista il mantenimento dell'impianto *lato sensu* liberale, risalente alla Repubblica di Weimar e fondato su processi di legittimazione formale e ripartizione di competenze, si intreccia infatti con lo spazio fondativo progressivamente conferito a dinamiche di legittimazione di tipo volontaristico-assolutistiche.

Da questa prospettiva l'implementazione progressiva, sul piano teorico e ancor prima nella prassi, del *Führerprinzip* si può leggere non solo in chiave di scienza politica, in termini di radicalizzazione del processo di accentramento dei poteri in direzione totalitaria, o prettamente teorico-giuridica come declinazione patologicamente formalistica di moduli *lato sensu* positivisti. Con un approccio più marcatamente filosofico-giuridico, tale processo si delinea altresì come il compimento di una precisa parabola culturale le cui matrici si radicano nell'universo mitopoietico richiamato nelle pagine precedenti.

In altre parole, il processo di centralizzazione progressiva del sistema di fonti giuridiche in capo ad un solo soggetto, che segna peculiarmente l'evoluzione del Terzo Reich già a partire dal 1933, non rappresenta solo la deriva patologica dell'assetto liberale ascrivibile alla Costituzione di Weimar. A ben vedere, sul piano giuridico in tale processo si intravede l'operare del riferimento ad una narrazione "altra", molto risalente ed espressiva di un preciso modello sociale, cui il composito *framework* nazionalsocialista attinge diffusamente secondo fasi e gradi differenti nonché talora contraddittori³.

4.3 Scenario contemporaneo: intorno al caso "Dugin"

A questo livello è possibile soffermarsi su alcuni aspetti dello scenario contemporaneo all'interno del quale si intravede il problematico riemergere del plesso tematico sin qui abbozzato con la riproposizione di temi simili (segnatamente di marca nazionalsocialista).

Più precisamente, occorre focalizzare l'attenzione sul *case study* rappresentato dall'odierno conflitto russo-ucraino.

Ovviamente in questa sede non è possibile entrare criticamente nel ricchissimo e incandescente dibattito fiorito intorno a tale vicenda drammatica e che, nel momento in cui vengono composte le presenti righe (febbraio 2023) ad un anno dallo scoppio del conflitto (febbraio 2022), caratterizza ancora l'odierno scenario con esiti fortemente incerti. Nel quadro delle considerazioni precedenti, si proverà solo a fornire qualche spunto di carattere generale così da coglierne meglio alcuni profili peculiari. Più precisamente, anche nell'attuale frangente drammatico si delinea, infatti, una sorta di

³ Per alcuni riflessi in chiave penale, con riguardo anche alla figura controversa di Hans Frank come "giurista ufficiale" del regime nazionalsocialista, si consenta rinviare al mio intervento *Condotta penalmente rilevante, opacità epistemico-cognitiva e Humanities: spunti filosofico-giuridici a partire dal "caso nazionalsocialista"* proposto in occasione del Convegno Traiettorie criminali. Invenzione artistica e condotte di reato (Verona 5-6 dicembre 2019) i cui atti sono in corso di pubblicazione.

polarizzazione o tensione dialettica tra due dimensioni, rispettivamente descrivibili come “razionale” e “opaca”, che, marcando idealmente dei contrafforti o punti in tensione, vengono giocate sia a livello argomentativo sia in prospettiva geopolitica.

Sotto il primo profilo, per un verso nel dibattito e, più in generale, nello spazio pubblico si stagliano moduli razionali-argomentativi (nonché comunicativi) di matrice *lato sensu* europeo-occidentale e di ascendenza moderna che, almeno formalmente, si ispirano a modelli di “trasparenza” intesa à la Habermas. Dall’altra emergono forme discorsive, come quelle riconducibili al mondo russo, frequentemente avvertite come connesse a paradigmi eterodossi. Rispetto al *framework* moderno-occidentale quest’ultimi appaiono, infatti, semanticamente opachi: essi, cioè, rinviano a orizzonti, ancorché strumentalizzati, ritenuti “altri” o comunque ultronei rispetto alle categorie a noi più note e che tradizionalmente hanno informato la comprensione del fenomeno giuridico-politico.

Come poc’anzi osservato, in termini più specifici tale versante presenta, altresì, una proiezione geopolitica ancora una volta imperniata sul binomio Europa-Asia. In merito è interessante notare come, ove riguardata alla luce dell’analoga polarizzazione elaborata all’interno del nazionalsocialismo (su cui ancora Bombelli 2000), il ricorso a tale impostazione appare funzionale a legittimare una particolare rivisitazione di tale binomio. Quest’ultima sembra, cioè, enfatizzare la contrapposizione tra, da un lato, l’universo russo con la tradizione che lo innerva e, dall’altro, l’“Occidente” come sfera storico-culturale polarmente considerata.

Le due coordinate appena messe in luce convergono in modo paradigmatico nella produzione di un autore fortemente controverso come Alexander Dugin, nella cui riflessione esse trovano una sorta di rappresentazione icastica (con particolare riferimento a Dugin 2017 come ottima sintesi del percorso speculativo qui considerato⁴). Salito recentemente alla ribalta per la sua appartenenza alla cerchia intellettuale vicina all’ambiente putiniano, il teorico russo ha elaborato una prospettiva complessa, culturalmente e metodologicamente eclettica, da lui stesso definita “Quarta Teoria Politica” e sulla quale è opportuno soffermarsi anche per il rilievo ad essa accordato in alcune pieghe dell’attuale dibattito filosofico-politico (rinvio in particolare a De Benoist-Dugin 2014).

Dugin muove da una rivisitazione peculiare dell’universo e della tradizione russi ove, come nella migliore tradizione filosofica propria di quel Paese (si pensi a Solov’ëv 1986), il richiamo a motivi legati al pansofismo ermetico si mescolano alla ripresa del *depositum* slavofilo e alle sue componenti mistiche, nonché a spunti volta per volta desunti da autori come René Guénon e Julius Evola. Per questa via, Dugin approda ad una *Weltanschauung* molto articolata a sfondo identitario, la “Quarta Teoria Politica” poc’anzi menzionata, privilegiando tonalità che talora attingono al registro apocalittico-palingenetico e che, nel complesso, la rendono irriducibile ai “sistemi” filosofici di marca occidentale.

Da questa prospettiva, risulta particolarmente ostico orientarsi nella riflessione rapsodica e asistemica di matrice duginiana. Essa, infatti, si configura come una sorta di crogiolo magmatico di natura mitopoietica e a struttura barocca: un caleidoscopio prego del rinvio a narrazioni “altre” e di mitologemi, che attingono non esclusivamente all’universo russo, di cui a livello filosofico si può provare ad abbozzare almeno alcuni contorni essenziali per poi considerarne i riflessi in chiave giuridico-istituzionale.

⁴ Ivi si veda anche l’importante e densa introduzione di Luca Siniscalco, significativamente intitolata *L’alchimia del politico*, che rimarca opportunamente la destinazione espressamente occidentale dell’edizione del volume duginiano.

Andando per gradi, a livello fondativo l'impostazione duginiana si radica nella critica al modello antropologico su cui sarebbe andata innestandosi l'intera modernità e, conseguentemente, l'edificio liberale. L'analisi di una serie di passaggi storico-concettuali, dal confronto tensionale con il pensiero di sinistra alle dinamiche di globalizzazione, consente a Dugin di approdare alla tesi secondo la quale negli ultimi quattro secoli si sarebbe configurato un rafforzamento progressivo dell'*imago* moderna, successivamente coagulatasi nella nozione ideologicamente caricata di "civiltà" (sulla "civiltà" come concetto ideologico Dugin 2017: cap. 7) e, da ultimo, culminante nella nozione di post-modernità.

Assumendo una postura radicalmente anti-moderna e anti-occidentale nonché ostile al post-moderno (Dugin 2017, cap. 15), in ultima analisi Dugin sembra propugnare globalmente una sorta di nuovo paradigma speculativo scandito su due elementi connessi o "a due fasi": nuovo modello antropologico e nozione di "rivoluzione".

In primo luogo, ad avviso del teorico russo si tratta di elaborare una nuova antropologia. Forzando in qualche modo la ricerca fenomenologica, occorre tesaurizzare la lezione heideggeriana del *Dasein* intorno alla quale è possibile costruire "un modello complesso, olistico, il cui sviluppo condurrà [...] a una nuova comprensione della politica". In altre parole, "accettare l'ipotesi del *Dasein* ci dà subito le direzioni necessarie per orientarci nella costruzione della storia necessaria per la teoria politica": in tal senso, "[s]e il soggetto è il *Dasein*, allora la Quarta Teoria Politica costituirebbe una struttura ontologica fondamentale che è sviluppata sulla base di un'antropologia esistenziale" (Dugin 2017: citazioni tratte da 43-44, ma ivi si vedano anche pp. ss.). In definitiva, l'autore russo auspica l'apertura ad un'analisi della post-antropologia politica (Dugin 2017: *Appendice A*, 295 e ss.): più precisamente, essa va intesa come "la previsione e la costruzione dell'uomo politico nella postmodernità [in quanto tipo normativo]" (Dugin 2017: 296) in grado di sovvertire lo schema moderno-occidentale.

Tale operazione costituisce la premessa, per usare il lessico duginiano, di una "Rivoluzione nella postmodernità" (Dugin 2017: cap. 14): la "seconda fase" poc'anzi segnalata.

Nella prospettiva del teorico russo, quest'ultima sembra assumere fattezze del tutto peculiari. Si tratta, infatti, di un vero e proprio rivolgimento antropologico e socio-culturale ancor prima che *stricto sensu* politico-istituzionale, funzionale a trasformare le coordinate di fondo del vivere associato: "[i]l senso precipuo della Rivoluzione sta nell'insoddisfazione rispetto a ciò che è, e nell'affermazione che deve essere qualcosa d'altro. La Rivoluzione è un tentativo di superare ciò che è il presente. [...] Così la Rivoluzione d'un canto è un fatto empirico, ma dall'altro è una caratteristica antropologica che riflette l'essenza dell'uomo" (Dugin 2017: 276-277).

Ed è su questo sfondo che si innesta, ancora una volta con un ruolo cruciale e non meramente ancillare, il nesso tra narrazione e dimensione giuridico-istituzionale.

Più precisamente, soprattutto per quanto qui interessa, nell'impostazione duginiana sono distinguibili almeno tre motivi rilevanti, come sempre giocati lungo l'asse più volte segnalato che ruota intorno al nesso tra sfera politico-istituzionale e teoria delle fonti. Essi attengono, in particolare, alla rilettura del liberalismo ed ai conseguenti riflessi sia sul piano della modellistica istituzionale, sia in chiave geopolitica con conseguenti corollari in chiave di articolazione delle fonti normative.

Innanzitutto, la critica al liberalismo.

Il teorico russo ascrive il modello liberale ad un'ideale triade di teorie o paradigmi politici, completata dal fascismo e dal comunismo, destinata ad essere superata appunto da una "Quarta Teoria Politica".

Più precisamente, Dugin individua nel ventesimo secolo il tornante storico decisivo caratterizzato dall'emersione della forma concettuale dell'ideologia politica intesa come *climax* della modernità (Dugin 2017: 7 e ss.). In questa cornice con l'espressione "liberalismo", di là dai suoi epifenomeni risalenti o recenti (sulle "metamorfosi" del modello liberale Dugin 2017: 193-218 e cap. 9) come *in primis* l'imperialismo addebitato agli Stati Uniti, Dugin sembra fare riferimento non solo a un modello storico-culturale unitario appartenente alla storia occidentale, bensì alla sua "espressione più pura e raffinata, il suo risultato" (Dugin 2017: 195).

A livello definitorio il liberalismo si appalesa, quindi, come "una filosofia politica ed economica e un'ideologia, che incarna le più rilevanti linee di forza della modernità e della sua epoca" (Dugin 2017: ivi) come sintesi o *framework* di elementi eterogenei.

Quest'ultimi sono identificabili in una serie di dinamiche o processi molteplici che, a cavallo di dimensione privata e sfera pubblica, vanno dal capitalismo all'individualismo sino al modernismo e al passaggio postmoderno: fasi o momenti di per sé autonomi e distinguibili ma che, sul piano storico-concettuale, Dugin ascrive ad un unico "blocco" epocale il cui ultimo precipitato sarebbe rappresentato dai processi contemporanei di virtualizzazione (per una sintesi Dugin 2017: 196; inoltre p. 197 ss. per lo sviluppo di altri aspetti del punto appena segnalato). Nell'analisi duginiana, occorre rimarcare, l'attacco al liberalismo appare persistente: pur assumendo toni diversificati, esso funge da *fil rouge* dell'intera analisi concettuale sino alla teorizzazione del modello liberale come "terzo totalitarismo" (Dugin 2017: 353 ss.).

Ad un secondo livello, quest'impostazione fortemente critica verso il liberalismo trova diretta articolazione nella legittimazione di moduli peculiari, sia in rapporto al versante politico-istituzionale sia in prospettiva geopolitica.

Sul piano interno, le premesse teoriche inequivocabilmente rinviano a (e legittimano) forme di centralizzazione dell'esercizio del potere in cui il dinamicismo decisionista si coniuga con la legittimazione di una *leadership* politica: si traducano, tali forme, in modelli classicamente cesaristici o appartengano essi alla tradizione russa, di cui l'appoggio alla *leadership* putiniana può leggersi come una sorta di conferma in un contesto politicamente contingente. Ciò sempre nel quadro della prospettivazione della "prassi politica della Quarta Teoria" (Dugin 2017: cap. 12; ivi anche l'appendice C *Quarta teoria politica e prassi*, 317 ss.), come una sorta di inveroimento della teoria nella prassi di memoria marxiana ma a termini invertiti: l'approccio del filosofo di Treviri verte sul nesso struttura materiale-rivoluzione storica, laddove in Dugin si enfatizza il binomio componente "spirituale" - rinnovo/restaurazione della "tradizione".

Analogamente, il *background* teorico trova sviluppo in direzione geopolitica, secondo un asse concettuale imperniato essenzialmente su due snodi: il "Progetto Grande Europa" e la legittimazione dell'impegno bellico.

Nel primo (Dugin 2017: *Appendici E* ed *F*, dedicate rispettivamente al "Progetto Grande Europa" e alle prospettive per la "Quarta Teoria Politica in Europa", 339 ss.) si condensa la prefigurazione della costruzione di uno spazio omogeneo, a sua volta da situare nell'orizzonte della nozione di civiltà "eurasiatica" che Dugin disegna (Dugin 2017: 375 ss.) riallacciandosi a filoni di pensiero precedenti e, come segnalato, non a caso sottesa *mutatis mutandis* anche alla prospettiva nazionalsocialista del *Lebensraum* (come altri perni della riflessione duginiana). Prospettiva che appare funzionale all'implementazione di una

visione multipolare dello scenario mondiale, di contro all'impianto monolitico ascrivito dal teorico russo all'odierna egemonia statunitense, nel quadro di una sorta di palingenesi apocalittica che coinvolge direttamente l'Europa come Dugin profetizza con linguaggio *à la* Heidegger: "[l]'Europa è l'Occidente, e il declino è la sua essenza.[...] Così la [Quarta Teoria Politica] è a favore di un'idea europea in cui l'Europa è intesa come una sorta di comunità tragica (come per Georges Bataille): una cultura alla ricerca di se stessa nel cuore dell'inferno" (Dugin 2017: 351).

Coerentemente al *continuum* metodologico tra teoria e prassi peculiare al pensatore russo, la prospettiva speculativa si proietta nell'azione politica, più precisamente come teorizzazione di un *bellum iustum*. Muovendo da una visione che concettualizza lo scontro tra modello liberale e universo russo in termini di *Armageddon*, Dugin contesta l'interpretazione della tradizione russa, a suo avviso veicolata dall'Occidente, come forza pre-liberale. Per questa via, il teorico russo approda ad una posizione fortemente reattiva rispetto all'emisfero occidentale: in sostanza, occorre "contrastare tutte le provocazioni volte a incastrare la Russia come *Potenza pre-liberale*" (Dugin 2017: 388, corsivi nel testo). In altre parole, si tratta di "impedire ai liberali di salvarsi dalla loro fine imminente" e quindi, invece di "aiutarli a *temporeggiare*, dobbiamo *accelerarne* il declino": la Russia va quindi presentata "non come un'entità pre-liberale, ma come una *forza rivoluzionaria post-liberale* che combatte per un futuro diverso per tutti i popoli del pianeta (Dugin 2017: inserti tratti da 388-389, corsivi nel testo).

Di qui infine, in modo del tutto consequenziale, il terzo punto che attiene all'assetto delle "fonti" normative.

Analogamente ad altri modelli simili, come appunto quello nazionalsocialista, l'impianto concettuale appena richiamato esita in un processo di centralizzazione della produzione normativa. Per questa via, la prevalenza conferita *de facto* alle forme di *leadership* monocratica, ancora una volta in qualche modo erede di una tradizione peculiarmente russa, si traduce in un apparato giuridico molto articolato ove, nel quadro di una sorta di stato di eccezione permanente *à la* Schmitt, si intravede una riedizione del principio nazionalsocialista del *Führerprinzip*. A ben vedere, la Quarta Teoria Politica non può che declinare verso forme di centralismo normativo, perfettamente funzionale all'attuazione del quadro politico-istituzionale poc'anzi evocato.

Come già osservato, qui non interessa seguire tutte le evoluzioni della multiforme riflessione duginiana, né valutarne criticamente la coerenza e la plausibilità interna. Importa, invece, rimarcare il dato rappresentato dal ruolo rivestito dallo sfondo letterario-narrativo che, anche in prospettiva espressamente politico-giuridica, innerva la riflessione dell'autore russo nonché mediato dalle prospettive eterogenee ad essa sottese. Come ben sintetizza Luca Siniscalco, nella citata introduzione al volume del teorico di Mosca, in ultima analisi quest'ultimo propone una sorta di "alchimia del politico":

La solidità dei riferimenti tradizionali dello scrittore, nel solco della *Sophia Perennis* e dell'Ortodossia russa, viene accostata a un genuino interesse per le teorie delle avanguardie, gli autori eretici, il pensiero anticonformista nelle sue più varie sfaccettature e declinazioni. Gli eretici, gli antimoderni, gli *eccentrici* [...], i postumi a se stessi: sono queste le fonti primarie di Dugin. Una letteratura, quella che funge da sfondo alla *Quarta Teoria Politica*, che difficilmente troverebbe spazio nei canali prediletti dalla cultura *mainstream* [e che Dugin] sapientemente miscela nel suo alambicco. [L]a *Quarta Teoria Politica* [si può leggere] come un esperimento di alchimia del Politico. L'esoterismo, d'altra parte, è un filone centrale della formazione di Dugin, nonché una fonte primaria dell'ispirazione dello studioso, anche laddove si

occupa di questioni prevalentemente politico/filosofiche (Dugin 2017: XII, corsivi nel testo).

5. Per concludere

La riflessione proposta richiederebbe di essere ulteriormente precisata in molti suoi passaggi e apre, ovviamente, alla possibilità nonché alla necessità di sottolineare una serie di profili molteplici. Di seguito interessa soprattutto sottolineare almeno due aspetti che, ove colti congiuntamente, forse consentono di cogliere meglio come i temi richiamati investano categorie teorico-giuridiche e politiche fondamentali.

In primo luogo, emerge il ruolo decisivo rivestito dal ricorso a narrazioni “altre”.

A prescindere dai contesti o modelli storici evocati, certamente eterogenei, il punto da rimarcare è il rilievo conferito al loro interno alla dimensione mitopoietico-fabulativa. Quest’ultima appare realmente in grado di generare un universo complesso di mitologemi, cui volta per volta si assegna una portata cognitiva e non meramente accessoria.

Per questa via sembra emergere una sorta di “costante culturale” che, operando sottesamente al momento decisionale politico-giuridico, ne ispira e ne plasma peculiarmente le figure o i livelli tipici, sia in relazione all’assetto politico-istituzionale sia in rapporto alla teoria delle fonti.

Tale “costante” verte su un duplice registro. Essa si sviluppa, infatti, intorno all’intreccio istituitosi tra, da un lato, il modello argomentativo-razionale “trasparente” di conio essenzialmente moderno e, dall’altro, paradigmi o modelli di “narrazione” colti à la Foucault come *ordres de discours* presuntivamente “opachi” e, quasi ricorsivamente, situati nel quadro di una tensione o polarizzazione costante nei confronti del modello liberale⁵.

Di qui, in secondo luogo, la necessità di ridiscutere i paradigmi tradizionali (in particolare moderni) che informano la concettualizzazione dei modelli politico-istituzionali e forse, in ultima analisi, dell’esperienza giuridica *tout court*. In altre parole, per questa via occorre quantomeno accedere all’ipotesi che il plesso diritto-politica configuri una dimensione ben più complessa rispetto a quanto emerge in modelli teorici “tradizionali” o nelle categorie a noi più noti.

In ultima analisi, si staglia un “inconsapevole giuridico” che trapassa l’esperienza ordinaria del diritto e che, in tal senso, risulta ulteriore alla modellistica offerta dalla stagione positivista (*rectius*: da una certa stagione positivista). Rispondendo ad una sorta di *ars combinatoria* e all’intersecarsi di livelli molteplici di precomprensioni, tale dimensione postula un universo di percorsi cognitivi altamente complessi sia sul piano della comprensione sia in rapporto alla loro fruibilità.

Un rilievo che, anche alla luce del monito espresso da Adorno e Horkheimer da cui hanno preso le mosse queste pagine, assume un significato particolarmente denso. Ciò, soprattutto, ove si ponga attenzione, in chiave giuridico-istituzionale, ad alcune riprese “scomposte” o a semplificazioni del *depositum* e degli orizzonti “narrativi” qui evocati e che abitano, in modo contraddittorio e forse non del tutto consapevole, l’odierno dibattito teorico (come avviene paradigmaticamente in Dugin) e le prassi contemporanee.

⁵ Si ricordi, tuttavia, quanto sinteticamente osservato in merito al ruolo giocato dalle narrazioni “altre” anche all’interno degli assetti liberal-democratici.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T.W.- Horkheimer M., 2010 [1944]. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Andronico A., 2006. *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Milano: Giuffré.
- , 2002. *La decostruzione come metodo: riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Milano: Giuffré.
- Arangio-Ruiz V., 1991. *Istituzioni di diritto romano*, Napoli: Jovene.
- Bachelard G., 1938. *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: Vrin.
- Bacone F., 1622. *Instauratio magna*, London.
- Bobbio N., 2011. *Democrazia e segreto*, Torino: Einaudi.
- Bombelli G., 2020. *Perché non possiamo non dirci weberiani. Metodo, storia, diritto nella riflessione di Max Weber*, in "Diacronia", 2: 163-195.
- , 2018. *Segno, simbolo, diritto: tra semiotica e semantica. Argomenti per un'ipotesi di lavoro*, in M. Manzin, F. Puppo, S. Tomasi (a cura di), *Studies on Argumentation & Legal Philosophy/ 3 Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law*, Trento: Università degli Studi (Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza), 5-65.
- , 2013. *Occidente e 'figure' comunitarie. I. Un ordine inquieto: koinonia e comunità "radicata". Profili filosofico-giuridici*, Napoli: Jovene.
- , 2008a. "Ribellione del pensiero" e "pensiero della ribellione": spunti dalla riflessione di Walter Benjamin, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 4: 561-593.
- , 2008b. Ambivalenza della comunità occidentale e nuovi modelli comunitari: "comunità radicata" (materiale) e "comunità sradicate" (immateriali) tra identità e istanze pluraliste, *Sociologia del diritto*, XXXV, 2: 31-58.
- , 2000. *La bipolarità Gemeinschaft Gesellschaft tra paradigma occidentale e orientale: Tönnies, Weber, Wittvogel*, in A. Catania, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente e Occidente (Atti del XXI Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica, Salerno-Ravello 7-10 ottobre 1998)*, Esi, Napoli 2000, 271-358.
- Catanzariti M., 2014. *Segreto e potere. I limiti della democrazia*, Torino: Giappichelli.
- Crouch C. 2004, *Post-Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Dahl R., 1989. *Democracy and its Critics*, New Haven-London: Yale University Press.
- De Benoist A., A. Dugin 2014. *Eurasia, Vladimir Putin e la grande politica*, Controcorrente.
- De Francisci P., 1970. *Arcana imperii*, Roma: Bulzoni.
- Derrida J., 1967. *De la grammatologie*, Paris: Les editions de minuit.
- Dolcetta M., 2003. *Nazional-socialismo esoterico. Studi iniziatici e misticismo messianici nel regno hitleriano*, Roma: Cooper&Castelvecchi.
- Dugin A., 2017. *La Quarta Teoria Politica*, Milano: Novaeuropa.

- Dumézil G., 1968. *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Parigi: Gallimard.
- Faralli C., 1987. *Diritto e magia*, Bologna: Clueb.
- Fest J., 1963. *Das Geschicht des Dritten Reiches. Portrat einer totalitären Herrschaft*, München: Piper Verlag.
- Freeman M., A. D. E. Lewis, 1999. *Law and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Galli G., 2020. *Hitler e l'esoterismo*, Sesto San Giovanni: Oaks.
- _____, 2013. *Hitler e la cultura occulta*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1995. *La politica e i maghi. Da Richelieu a Clinton*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1989. *Il nazismo magico*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1987. *Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti della storia e la loro eredità*, Milano: Rizzoli.
- Garin E., 2010 [2000]. *La cultura del Rinascimento*, Roma-Bari: Laterza.
- _____, 2006. *Ermetismo del Rinascimento*, Pisa: Edizione della Normale.
- _____, 1979. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Firenze: Sansoni.
- Goodrick-Clarke N., 2004. *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, London-New York: Tauris Parke.
- Grassia L., 2020. *Arcana imperii. Guerra fredda e geopolitica: George Kennan da Stalin a Putin*, Milano-Udine: Mimesis.
- Habermas J., 1997. *Il discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Bari: Laterza.
- Hanafin P., A. Geary, J. Brooker, 2004. *Law and Literature*, Oxford et alia: Blackwell.
- Hobbes T., 2013 (1651). *Leviatano*, Milano: Rizzoli.
- _____, 2010 (1681). *Behemoth, or, The Long Parliament*, New York: Oxford University Press.
- Jung C.V., 1964. *Man and His Symbols*, New York: Doubleday.
- Liotard J., 1979. *La condition postmoderne*, Paris: Les éditions de minuit.
- Mantovani D., 2007. *Le formule del processo private romano. Per la didattica delle Istituzioni di Diritto Romano*, Padova: Cedam.
- Magri G., 2013. *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Milano: Franco Angeli.
- Morrone A., 2010. *Il nomos del segreto di Stato*, in G. Illuminati (a cura di), *Nuovi profili del segreto di Stato e dell'attività di Intelligence*, Torino: Giappichelli, 3-52.
- Mosse G., 1968. *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano: Il Saggiatore.
- Pacchi A., 2004. *Introduzione a Hobbes*, Bari: Laterza.
- Pauwels L.-Bergier J., 1963 [1960]. *Il mattino dei maghi*, Milano: Mondadori.

- Posner R., 1998. *Law and Literature: a Misunderstood Relation*, Cambridge Ma.: Harvard University Press.
- Rossi P., 1989. *La scienza e la filosofia dei moderni: aspetti della rivoluzione scientifica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- , 1988 [1960]. *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna: il Mulino, Bologna.
- Ruschi F., 2005. *Leviathan e Behemoth. Modelli egemonici e spazi coloniali in Carl Schmitt*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 34: 379-462.
- Schmitt C., 1981, *Land und Meer: eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Köln: Edition Maschke Hohenheim.
- , 1950. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.
- , 1938. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Scott P.D., 2017. *The American Deep State: big Money, Big Oil and the Struggle for U.S. Democracy*, Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield.
- Solov’ëv V. 1986. *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*. Milano: La Casa di Matriona.
- Viola F., 1979. *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano: Giuffré.
- Weber M., 2022. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- , 1917. Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, VII, 1: 40-88.
- Williams W.G., 2011. *Deep State*, Orbit.
- Yates F., 1979. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge and Kegan Paul.
- , 1975. *Astraea: The imperial Theme in the Sixteenth Century*, London: Routledge and Kegan Paul.
- , 1972. *The Rosicrucian Enlightenment*, London: Routledge and Kegan Paul.
- , 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

La donna tra rappresentanza e rappresentazione nel diritto e nell'arte

Giovanna Stanzione*

Abstract:

[*Women in art and law: image and representation*] This paper investigates the normative role that the artistic, social and literary representation of women has had on the juridical concept of female representation. The paper highlights a fil rouge that links all the different topics covered: Rousseau's Discourse on Inequality, the poetic controversies between the poet Ecouchard Lebrun and the poetess Constance De Salm, the ban on women from representing the nude in fine arts academies, the exclusion of women from the legal professions, the elaboration of the Italian legal category of *infirmitas sexus*, the meaningful history of the constitutional creative process of the art. 51 cost. it.

Key words: Women's Studies – Political Representation – Women's Rights – Representation of women in art.

Nel 1849 Jeanne Deroin, rivoluzionaria e femminista francese, trasgredisce il divieto legale che impediva alle donne di essere elettrici e tanto meno di essere eleggibili, e si presenta alle elezioni per l'Assemblea costituente previste per il 13 maggio di quell'anno. Ne deriva una polemica pubblica cui partecipa, tra gli altri, Proudhon. Proudhon sul giornale dove scrive esprime la sua contrarietà all'uguaglianza politica tra i due sessi con una frase che rimarrà esemplare. Egli dice: "Non immagino una donna legislatore più di un uomo-balia." Jeanne Deroin risponde, rivolgendosi a Proudhon e agli altri uomini e donne di cui lui rappresentava il pensiero, queste parole: "Mostrateci l'organo di legislazione. Dov'è?"¹

I poli che guideranno il mio breve *excursus* sul rapporto tra i due concetti di rappresentanza e rappresentazione, in ambito giuridico e non, sono ben condensati in questo scambio avvenuto alcuni secoli fa tra Deroin e Proudhon. Proudhon usa un verbo che risulterà fondamentale in seguito: egli dice "Non immagino una donna legislatore". Il piano del suo ragionamento è dunque quello dell'immaginazione, ossia della rappresentazione ideale. Jeanne Deroin, e non sarà la sola tra le donne che citerò, sceglie invece di rimanere su un piano molto più concreto, ancorato alla realtà visiva,

* Ricercatrice di Diritto privato comparato presso l'Università telematica E-Campus – giovanna.stanzione@unicampus.it.

¹ Questo episodio è raccontato, insieme a numerosi altri, in G. Fraisse, *Il mondo è sessuato. Femminismo e altre sovversioni*, Nottetempo, 2019, pp. 1-252.

corporale e carnale. Chiede di mostrare quale sia questo fantomatico organo della fisiologia degli uomini che li renda di natura più adatti all'atto del legiferare.

La storia del concetto insieme politico e giuridico di rappresentanza delle donne si interseca e si intreccia da sempre con quello della rappresentazione².

La disputa tra i sessi sull'accesso al godimento dei diritti civili e politici da parte delle donne si svolgerà infatti nel corso di molti secoli sempre sul filo teso di questa dicotomia concettuale: all'interno della quale non ci sono cambiamenti e manifestazioni di un termine che non abbiano effetti e ripercussioni sull'altro.

La rappresentazione di cui tratterò, che si infila e si insinua nelle maglie dei concetti giuridici, è una rappresentazione secolare, anzi direi millenaria, alimentata da usi, consuetudini, poemi, versi, opere letterarie, opere figurative, pitture, sculture, fotografie, fino ad arrivare oggi alle immagini proiettate dai mass media, ai film, Meme, autorappresentazioni social. Narrazioni e auto-narrazioni tra le più varie, diverse e composite.

Quello che vorrei fare qui è mettere in luce gli elementi di connessione, spesso celati, tra questo sostrato pregiuridico, o paragiuridico che dir si voglia, e la creazione nel tempo di categorie concettuali che assumono contenuto normativo, per arrivare a dimostrare come dietro concetti giuridici apparentemente o dichiaratamente neutri, come ad esempio quello di rappresentanza, si nasconda invece un contenuto narrativo così denso, pesante, definito, da non poter essere in alcun modo ignorato. È questa l'opera che, a partire dagli anni Settanta del Novecento in poi, hanno compiuto, all'interno di tutte le discipline accademiche, i *Women's studies*³, su cui tornerò molto velocemente più avanti. Nel diritto, si è assunto questo compito, tra le altre branche della materia giuridica, anche il cosiddetto giusfemminismo⁴ o le teorie giuridiche femministe che si ripropongono di osservare le categorie giuridiche, come è stato detto a proposito di questi studi, attraverso il prisma dell'appartenenza sessuale⁵.

Vorrei iniziare questo percorso di indagine da un momento della storia dell'umanità che ha avuto un carattere fondativo ineludibile nella creazione dei principi della democrazia moderna: quello della Rivoluzione francese e del periodo dei Lumi subito antecedente ad essa.

Fondamentale sarà per questo discorso il principio di uguaglianza⁶. La storia dell'avvento nella democrazia del principio di uguaglianza è anche, però, il momento in cui inizia la storia giuridica moderna della disuguaglianza dei sessi.

² Per un'approfondita disamina dei due termini dal punto di vista storico, filosofico e giuridico cfr., tra gli altri, H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, 2007, pp. 1-585.

³ Si veda *infra*.

⁴ Sull'argomento cfr. T. Casadei (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 1-312; I. Trujillo, *Universalità, realismo e diritti. Su alcuni contributi del femminismo alla filosofia del diritto*, in *Rivista di filosofia del diritto*, Fascicolo 2, dicembre 2013, pp. 367-378; T. Casadei, *Giusfemminismo: profili teorici e provvedimenti legislativi*, in *Politeia*, XXXII, 124, 2016, pp. 32-45; O. Giolo, *Il giusfemminismo e le sfide del neoliberalismo. A proposito di soggetti, libertà e diritti*, in *Le teorie critiche del diritto*, Pacini giuridica, Pisa, 2017, pp. 207-230.

⁵ M. Nussbaum, *I Women's studies*, in *Cultivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci Editore, 1999, pp. 209-248.

⁶ Sull'argomento esiste una bibliografia quanto mai vasta cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* (V. 3. 1131a-II31 b), Laterza, RomaBari, 1988, trad. it. di A. Plebe; M. Cartabia, *Riflessioni in tema di uguaglianza e non discriminazione*, in *Ead. Alle frontiere del diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2011; A. Cavaliere, *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenze, diritti, Fattore umano*, Roma, 2016; L. Gianformaggio, *L'uguaglianza di fronte alla legge: principio logico, morale o giuridico?*, in *EAD. Filosofia e critica del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995; T. Mazzare-

Rousseau, nel 1755, dedica uno dei suoi testi più famosi, noto come il *Discorso sulle disuguaglianze*⁷, alle donne che definisce “la preziosa metà della Repubblica”. A quella metà però, fin da subito, interdice il diritto di partecipare alla vita pubblica, interdice l’uguaglianza che andava teorizzando per ogni cittadino. Alla donna nella democrazia appena nata non si consentiva l’esercizio del diritto di voto, l’accesso alle istituzioni pubbliche, la libertà professionale, i diritti di possesso.

Inizia dunque l’epoca delle uguaglianze con una contraddizione enorme in seno alle stesse: uguaglianza di tutti non significa uguaglianza di tutte. Il “prezioso” contributo delle madri e delle figlie della Rivoluzione sarà quello di mantenere, grazie alle innate bontà e grazia, la concordia all’interno dello Stato e di educare i futuri cittadini maschi al rispetto dei valori democratici⁸. La questione delle caratteristiche innate della natura femminile, derivando direttamente dall’ambito della rappresentazione delle donne, avrà tuttavia un notevole impatto sul profilo della rappresentanza.

Queste posizioni, di Rousseau, ma anche di Tocqueville, di Proudhon e via enumerando, hanno inferto un ulteriore, e per molto tempo definitivo, colpo alla rappresentanza delle donne proprio nel momento in cui giuridicamente, politicamente e filosoficamente veniva rifondata ogni cosa.

Questa interdizione alla rappresentanza si fonda dunque su una rappresentazione, o anche una narrazione della donna, che inizia molto presto nella storia del mondo, con l’affermazione della primazia del sesso maschile. Si pensi solo ad Adamo ed Eva, il mito occidentale di fondazione dell’umanità per eccellenza.

Da molto presto inizia dunque una delle più imponenti, durature, condivise opere di mistificazione della storia dell’umanità: l’invenzione della donna da parte dell’uomo.

Nell’opera letteraria più importante di Elena Ferrante, nota come *Quadrilogia*⁹, a un certo punto Elena, una delle protagoniste del libro, scrive un saggio narrativo sull’invenzione della donna da parte dell’uomo, cita alcuni esempi eccellenti come Emma Bovary di Flaubert o la Anna Karenina di Tolstoj. Ferrante stessa, nei suoi libri, pone di continuo l’attenzione sulla costruzione ideale della donna da parte degli uomini e quanto sia lontana dalla realtà di ogni singolo individuo di sesso femminile. Si è dunque ancora e sempre nel regno ideale dell’immaginazione, che tuttavia esprime effetti e conseguenze che incidono fortemente e drammaticamente sulla realtà.

L’invenzione della donna da parte dell’uomo è un atto rappresentativo antico, riempie una lacuna, una carenza, un silenzio che sono conseguenza di secoli di storia umana, nel corso dei quali un sesso, quello maschile, ha estromesso l’altro dalla storia principale del mondo, dalla costruzione del potere politico, dalla partecipazione al sapere, alle tecniche, al diritto, all’arte.

Torniamo ancora una volta all’epoca della Rivoluzione francese, un momento fondativo importante, come abbiamo detto. Questa volta però volendo prendere in considerazione il profilo non della rappresentanza, ma della rappresentazione.

se, *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*, in *Ragion pratica*, 2006; A. Schiavello, *Principio di eguaglianza. Breve analisi a livello concettuale e filosofico-politico*, in *Ragion pratica*, 14, 2000; R. Strozzer, M. Foucault, *Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*, Wayne State Univ. Pr., 2001.

⁷ J. J. Rousseau, *Discorso sull’origine della disuguaglianza. Contratto sociale. Testo francese a fronte*, a cura di D. Giordano, Bompiani, 2012.

⁸ Per un ulteriore approfondimento sull’argomento cfr. G. Fraisse, *op. cit.*, pp. 47 e ss.

⁹ Ne fanno parte i quattro volumi E. Ferrante, *L’amica geniale*, *Storia del nuovo cognome*, *Storia di chi fugge e di chi resta*, *Storia della bambina perduta*, tutti editi da E/O, tra il 2011 e il 2014.

All'indomani della Rivoluzione, sorge una disputa tra un poeta, Ecouchard Lebrun, e una poetessa, Constance De Salm. Lebrun contesta a De Salm la sua scelta di essere poetessa: "Siate di ispirazione, ma non scrivete." Le dice. Lei risponde: "Le arti sono di tutti come la felicità". Lebrun usa dunque concetti astratti, nozioni ideali e arcaiche. De Salm risponde, come farà poi Jeanne Deroin, con termini quanto mai solidi e concreti, lei parla di diritto e di felicità, che sono due idee giuridiche e politiche scaturite proprio dalla Rivoluzione. La disputa continua, Lebrun la ammonisce: "L'Amore vedrebbe con rabbia una notte persa a poetare [...] Prodighereste al Genio un bacio sterile e geloso".

La donna nell'arte è, da sempre, identificata con la musa, ossia un oggetto di desiderio la cui fecondità si trasferisce al geniale poeta. La rappresentazione eterna della donna musa è ancora oggi uno dei concetti più resistenti e difficili da scardinare. Constance de Salm non cade nella sua retorica, non risponde nei termini del discorso d'amore ferito o negato, lei, molto più moderna, risponde invece così: "La carriera dello studio e delle arti è aperta; osiamo penetrarvi. Eh! Chi potrebbe sottrarre il diritto di conoscerle a chi può sentirle?"¹⁰

Parla di un diritto: quello di conoscere, di sentire l'arte e poterla esprimere. In una parola il diritto a rappresentare. E a rappresentarsi.

Qualche tempo più tardi, nel XIX secolo, venivano aperte, poco a poco, per la prima volta, alle donne le Accademie di belle arti. La musa, l'oggetto di rappresentazione per eccellenza, diventava finalmente soggetto. Ma con una limitazione: la proibizione alla rappresentazione del nudo che, nell'arte classica, simboleggiava la verità. Concedere alle donne l'accesso alla copia del nudo, significava permettere loro di rappresentare la bellezza e, per mezzo di essa, la verità artistica, ossia la propria verità. E per mezzo della propria verità aspirare a rappresentare l'universale.

Voglio citarvi, a questo punto, le parole di un altro filosofo, di qualche tempo successivo a Rousseau. Friedrich Nietzsche, come è noto, ha disseminato nella sua opera una concezione quantomeno ambigua della donna, la cui rappresentazione è spesso separata da quella del "femminile", una categoria ideale che non necessariamente e non sempre è legata a un corpo di donna¹¹. Da un lato egli afferma che la verità filosofica è femmina e che al filosofo tocca sedurla. Come nell'arte, la donna nella filosofia incarna nel suo corpo la verità, ma fuori della rappresentazione ideale, dall'altro lato, la natura reale della donna è da sempre affine alla menzogna. Nietzsche, in *Al di là del bene e del male*, scrive che la donna non vuole la verità, che "Nulla, da che mondo è mondo, è più della verità estraneo, ripugnante, ostile alla donna – la sua grande arte è la menzogna, la massima delle sue faccende è l'apparenza e la bellezza."¹² L'invenzione millenaria della donna da parte dell'uomo partorisce dunque un essere bifronte: da un

¹⁰ Anche questo episodio è raccontato in G. Fraisse, *op. cit.*, pp. 137 e ss.

¹¹ Sull'analisi della rappresentazione della donna nella produzione filosofica di Nietzsche v. N. Barile, *Ade-scamenti: Nietzsche e la parola di Dioniso*, Genova, Il melangolo, 2005; L. Clark, L. Lange (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto press, 1979; D. Farrell Krell, *Woman, Sensuality and Death in Nietzsche*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; E. Kennedy, S. Mendus (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, New York, St. Martin's Press, 1987; E. Mortensen, *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian University Press, Oslo, 1994; F. Negri, *Nietzsche, la crisi del soggetto e l'emergenza del femminile*, in B. Scapolo (a cura di), *Per un sapere della crisi. La dissoluzione del sogno cartesiano tra Ottocento e Novecento*, Arac-ne, Roma, 2014, pp. 197-223; S. I. Rizzi, *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, Milano, Mimesis, 2018;

¹² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, 1977, §232.

lato, puro, angelico, primordiale nella sua bontà e fragilità, tanto da non dover essere intaccato o sporcato con le crudeltà del mondo: Beatrice, Angelica, Laura. Dall'altro, in netta contraddizione, l'idea di un essere inferiore, con caratteristiche mentali e fisiche non pari a quelle maschili, incline alla malignità, al calcolo, alla confusione, all'emotività, alla menzogna: Dalila, Salomè, Elena di Troia.

Questi termini della rappresentazione si ritrovano immutati nell'ambito giuridico. Il terreno è lo stesso, che si tratti del politico o dell'estetico.

Per fare solo uno dei numerosi esempi, in Italia, fino al 1960 vigeva un impedimento legale che precludeva alle donne l'accesso alla magistratura, sulla base proprio della loro rappresentazione.

Emblematiche sono, tra le altre¹³, le parole presenti in un articolo, pubblicato nell'agosto del 1948 e intitolato *La donna magistrato*, a firma del Prof. Avv. Orfeo Cecchi dell'Università di Milano: "[...] La donna è a uno stadio intermedio tra il bambino e l'uomo, come si rileva anche dalla fisionomia [...] Ha, soprattutto quando è giovane, scarsissimi scrupoli e freni morali. Ha spiccatissime attitudini per l'intrigo, per la simulazione, per il mendacio e per lo spionaggio. È tremenda nell'odio e nella vendetta. Orbene, è a un essere simile, dominato e sopraffatto dalla simpatia o antipatia sessuale, che si vuole affidare anche le difficilissime e delicate funzioni di magistrato?"¹⁴

Come è noto, solo nel 1963¹⁵ cadrà il divieto legislativo che impediva alle donne il loro ingresso in magistratura, a causa delle loro caratteristiche femminili che le rendeva incompatibili con un ufficio che necessitava di importanti doti morali e psichiche di equilibrio e controllo delle emozioni. Mentre, al di là delle professioni giuridiche, ci sono altri ambiti lavorativi in cui gli impedimenti alle donne sono caduti molto di recente, si pensi solo all'ammissione delle donne alle carriere militari e al cambiamento apportato a

¹³ È ormai tristemente celebre la sentenza della Corte d'Appello di Torino dell'11 novembre 1883, sul caso Lidia Poët. La sentenza negava alla ricorrente, Lidia Poët, la possibilità dell'iscrizione all'albo degli avvocati, sulla base di queste motivazioni: "Risulta evidente esser stato sempre nel concetto del legislatore che l'avvoceria fosse un ufficio esercibile soltanto da maschi e nel quale non dovevano punto immischiarci le femmine [...] oggi del pari sarebbe disdicevole e brutto veder le donne discendere nella forense palestra, agitarsi in mezzo allo strepito dei pubblici giudizi, accalorarsi in discussioni [...]: costrette talvolta a trattare ex professo argomenti dei quali le buone regole della vita civile interdicono agli stessi uomini di fare motto alla presenza di donne oneste. [...] non occorre nemmeno di accennare al rischio cui andrebbe incontro la serietà dei giudizi se, per non dir d'altro, si vedessero talvolta la toga o il tocco dell'avvocato sovrapposti ad abbigliamenti strani e bizzarri, che non di rado la moda impone alle donne, e ad acconciature non meno bizzarre; come non occorre neppure far cenno del pericolo gravissimo a cui rimarrebbe esposta la magistratura di essere fatta più che mai segno agli strali del sospetto e della calunnia ogni qualvolta la bilancia della giustizia piegasse in favore della parte per la quale ha perorato un'avvocata leggiera." E ancora dieci anni dopo le parole del Prof. Cecchi, nel 1957, in dottrina si scriveva questo: "[la donna] è fatua, è leggera, è superficiale, emotiva, passionale, impulsiva, testardetta anzichè, approssimativa sempre, negata quasi sempre alla logica, dominata dal "pietismo", che non è la "pietà"; e quindi inadatta a valutare obiettivamente, serenamente, saggiamente, nella loro giusta portata, i delitti e i delinquenti", la citazione è tratta da E. Ranelletti, *La donna giudice ovvero la "grazia" contro la "giustizia"*, Giuffrè, 1957, p. 1-71. Entrambi gli esempi, insieme ad altri, sono riportati da P. Alvazzi Del Frate, *Pluralismo, "diritto alla diversità" e discriminazione di genere*, In G. Z. Angela Santangelo (a cura di), *Tra odio e (dis)amore violenza di genere e violenza sui minori dalla prospettiva storica all'era digitale*, Milano, Giuffrè, pp. 43-55.

¹⁴ O. Cecchi, *La donna magistrato*, in *Il mondo giudiziario*, 1° agosto 1948.

¹⁵ Legge 9 febbraio 1963 n. 66, "Ammissione della donna ai pubblici uffici ed alle professioni" (GU n.48 del 19-2-1963), in https://www.gazzettaufficiale.it/atto/vediMenuHTML?atto.dataPubblicazioneGazzetta=1963-02-19&atto.codiceRedazionale=063U0066&tipoSerie=serie_generale&tipoVigenza=originario

partire dalla nota sentenza della Corte di Giustizia CE, dell'11 gennaio 2000, n. 285, sul caso Tanja Kreil¹⁶.

La millenaria rappresentazione o invenzione della donna entra dunque, e non potrebbe essere altrimenti, nel diritto e mina, sabota e limita la rappresentanza. Tanto che, proprio in virtù dell'inferiorità naturale della donna, dovuta ai suoi intrinseci difetti morali e debolezze fisiche e psichiche, nel nostro ordinamento, pur in presenza di un ormai affermato principio di uguaglianza formale, aveva cittadinanza una causa di esclusione della donna dagli istituti giuridici nota come *infirmetas sexus*¹⁷, ossia di una causa di infermità naturale che trovava la sua legittimazione e il suo fondamento nella categoria della capacità giuridica. La categoria della ridotta capacità della donna dovuta alla sua natura era allora un argomento inattaccabile perché così come nessuno riteneva leso il principio di uguaglianza dall'esistenza di norme che vietino agli incapaci, al minore o all'insano di mente di compiere certe attività, ugualmente legittime apparivano le norme di esclusione delle donne, giustificate in parte anche con l'esigenza di protezione delle stesse. La differenza era che, come è stato sottolineato in dottrina, mentre altre forme di incapacità potevano essere temporanee (come per i minori di età) o superabili (nel caso dell'infermità mentale), l'incapacità della donna, legata alla sua stessa natura, era "insuperabile ed eterna".

Nel nostro ordinamento la trappola della rappresentazione della donna scatta anche in seno all'Assemblea costituente, in particolare, con riguardo alla formulazione dell'art. 51 che disciplinerà il principio di rappresentanza nelle cariche elettive e negli uffici pubblici. E lo fa attraverso l'uso di un solo termine, in una vicenda piuttosto esemplificativa di quanto detto finora.

Il testo dell'articolo 51, così come lo conosciamo, in Assemblea plenaria venne presentato con un inciso, non presente nel corso dei lavori delle Commissioni. Il testo dell'inciso era il seguente: "Tutti i cittadini dell'uno o dell'altro sesso possono accedere agli uffici pubblici e alle cariche elettive in condizioni di eguaglianza, conformemente alle loro attitudini, secondo le norme stabilite dalla legge."

Quale fosse la concezione delle attitudini femminili, che arrivava lontano da migliaia di anni, è ormai chiaro a partire dalle motivazioni presentate in giurisprudenza e dottrina, come pure nel comune sentire, a favore dell'esclusione delle donne dalle professioni legali, dalle arti, dalla vita politica. Che questa rappresentazione sarebbe stata tradotta poi in una discriminazione legale del sesso femminile nell'accesso ai pubblici uffici e alle cariche elettive lo sapevano anche le ventuno donne costituenti presenti quel giorno in aula¹⁸ che fecero fronte comune e chiesero, grazie anche all'appoggio di molti

¹⁶ Corte di giustizia dell'Unione europea, sent. 11 gennaio 2000, *Tanja Kreil contro Repubblica federale di Germania*, causa C-285/98, ECLI: EU: C: 2000:2, in <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX%3A61998CJ0285>

¹⁷ Le espressioni *fragilitas sexus*, *infirmetas sexus*, *sexus infirmus* e *imbecillitas sexus* sono presenti in alcuni luoghi romanistici: C. 5,3,20,1; D. 22,6,9; D. 16,1,2,3; D. 49,14,18. E ricompariranno anche nei testi dei padri della Chiesa, da S. Girolamo a S. Agostino, e nella successiva letteratura canonistica, v. M. Graziosi, *Infirmetas sexus. La donna nell'immaginario penalistico*, in *Democrazia e diritto*, 1993, 2, pp. 99-143. Sull'argomento cfr. anche S. Solazzi, "Infirmetas aetatis" e "infirmetas sexus", in *Scritti di diritto romano*, Jovene, Napoli 1960, vol. III, pp. 357-367; AA. VV., *Infirmetas sexus. Ricerche sugli stereotipi di genere in prospettiva multidisciplinare*, a cura di P. Biavaschi, P. Bozzato e P. Nitti, Quaderni d'Expressio, Mimesis, 3/2020; M. Manfredi e A. Mangano, *Alle origini del diritto femminile. Cultura giuridica e ideologie*, Dedalo, Bari 1983; V.P. Babini, *Il lato femminile della criminalità*, in V.P. Babini, F. Minuz e A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo. Immagini del femminile nella cultura scientifica italiana di fine secolo*, Angeli, Milano 1989.

¹⁸ Questo è quello che disse a proposito delle attitudini naturali, quel giorno, Maria Federici: "Le attitudini non si provano se non con il lavoro; escludere le donne da determinati lavori significherebbe non provare

uomini costituenti, che quell'inciso, veicolo di pericolosissimi *refrains* storici, venisse eliminato sulla base di due argomenti: l'uno era che veniva collegata l'attitudine al sesso, collegamento ritenuto inaccettabile; il secondo impedimento era nascosto nelle parole, apparentemente innocue, "secondo norme stabilite dalla legge". Questa precisazione, non necessaria in quanto tutte le disposizioni della Costituzione avrebbero dovuto tradursi in norme di legge espresse dalla legislazione ordinaria, appariva altamente sospetta, foriera di successive limitazioni esplicitate dal legislatore ordinario per impedire alle donne la via d'accesso agli uffici pubblici e alle cariche elettive. Come poi effettivamente è stato.

Sebbene i Costituenti avessero elaborato una delle più raffinate e innovative traduzioni costituzionali del principio di uguaglianza in ogni sua declinazione, venne tuttavia disatteso e reso ineffettivo nel momento in cui furono ritenute ad esso conformi norme ed interpretazioni giurisprudenziali che legittimavano l'impedimento alle donne dello svolgimento di gran parte degli uffici pubblici. Fino a che non si giunse, a una storica sentenza della Corte costituzionale, la n. 33 del 1960¹⁹ che dichiarava incostituzionale, proprio per contrasto con l'art. 51, l'art. 7 della legge n. 1176 del 1919 che disciplinava l'esclusione generale delle donne dallo svolgimento di tutti gli uffici pubblici collegati all'esercizio di diritti e potestà politiche, salvo alcune eccezioni. La sentenza citata non si limitò a rispondere al quesito posto dall'ordinanza di rimessione, di impostazione tecnica e formale in quanto fondata sulla violazione del principio di legalità, ma la Corte andò oltre, ritenendo la legge illegittima sotto il profilo sostanziale. La Corte dichiarò, infatti, la legge in esame lesiva del principio di uguaglianza tra i sessi, in quanto in base all'art. 51, comma 1, cost. la diversità di sesso non poteva in alcun caso dare legittimo fondamento ad una discriminazione legislativa, permettendo un trattamento diverso degli appartenenti all'uno o all'altro sesso davanti alla legge. I tempi erano maturi perché la Corte costituzionale recepisce in ambito giuridico quel cambiamento di prospettiva che si andava affermando in molti altri ambiti. Essa legò a stretto nodo l'art. 51 cost. proprio all'art. 3 della Costituzione, ritenendolo una specificazione del principio insito in tale articolo che impedisce ogni discriminazione fondata sul sesso. Questa fondamentale sentenza aprì la strada per l'ammissione delle donne in magistratura, che sarebbe avvenuta, dopo pochi anni, con la legge 9 febbraio 1963 n. 66 citata.

Per quanto riguarda l'art. 51 cost., la sua strada non è ancora conclusa. Nonostante la vittoria in Assemblea costituente e l'estensione del diritto all'elettorato

mai la loro attitudine a compierli. Ma evidentemente qui c'è l'idea di creare una barriera nei riguardi delle donne. [...] Se vogliamo fare una Costituzione veramente democratica dobbiamo abolire, una volta per sempre, ogni barriera ed ogni privilegio che tenda a spingere le donne verso i settori limitati, all'unico fine di tagliare ad esse la via di accesso a tutti i pubblici uffici e cariche elettive; la donna dovrà fare liberamente la sua scelta, seguendo il suo spontaneo desiderio, guidata dall'educazione o da altri elementi di valori anche spirituali, mai per ragione di una ingiustizia che la offende profondamente", da M. Federici, *Intervento nel corso dell'esame degli emendamenti agli articoli del Titolo quarto della Parte prima del progetto di Costituzione «Rapporti politici»*, riportato in <https://www.nascitacostituzione.it/02p1/04t4/051/index.htm?art051-012.htm&2>. Fu proprio Maria Federici che propose di sostituire quelle parole con i più piani e paritari "requisiti stabiliti dalla legge" che noi oggi leggiamo nel testo e che devono riguardare entrambi i sessi. Per un'ampia e accurata retrospettiva sull'evoluzione dell'articolo 51 cost. e sulla successiva disciplina della rappresentanza di genere nell'ordinamento italiano cfr. M. D'Amico, *La rappresentanza di genere nelle Istituzioni. Strumenti di riequilibrio*, in https://www.cortedicassazione.it/cassazione-resources/resources/cms/documents/30_MARZO_2017_RELAZIONI_D_AMICO.pdf, pp. 1-25.

¹⁹ Corte cost. 13 maggio 1960 n. 33, in "Gazzetta Ufficiale" n. 128 del 21 maggio 1960, <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=1960&numero=33>

passivo, le percentuali della presenza femminile nei vari ambiti elettivi sono rimaste per decenni bassissime. Trovano successivamente ingresso nel nostro ordinamento, grazie anche alla mutata considerazione da parte della Corte Costituzionale, strumenti di diritto diseguale come le azioni positive²⁰, che vengono definite, in una delle più belle sentenze della nostra Corte, “il più potente strumento a disposizione del legislatore [...] [per scongiurare] il rischio che diversità di carattere naturale o biologico si trasformino arbitrariamente in discriminazioni di destino sociale.”²¹

A seguito di questo mutato clima²², con la legge n. 81 del 1993 il legislatore stabilisce che, per le elezioni regionali e comunali, i candidati di uno stesso sesso non possano essere inseriti in misura superiore ai due terzi nelle liste. Da qui prende vita il primo atto della dialettica tra legislatore e Corte costituzionale in cui verrà chiamato in causa dalla Corte l'art. 3 cost. come ostacolo all'uso degli strumenti di diritto diseguale per determinare l'uguaglianza sostanziale tra i sessi o anche la pari opportunità nel campo dell'accesso alle cariche elettive. La Corte costituzionale, infatti, con la sentenza n.422 del 1995, compie una netta presa di posizione: essa affermava che, in base al combinato disposto degli artt. 3, comma 1, e 51, comma 1, cost., in materia elettorale non poteva trovare applicazione altro se non il principio di uguaglianza inteso in senso formale. In base a ciò, riteneva incostituzionale, per contrasto con tale principio, qualsiasi disposizione che contenesse riferimenti al sesso dei rappresentanti. La Corte si serviva di un concetto, quello di uguaglianza formale, apparentemente neutro ed equidistante, tuttavia, come è stato messo in luce in dottrina²³, storicamente il neutro non è mai paritario, ma risente sempre della natura sessuata del diritto. In questo caso la rigida applicazione del principio di uguaglianza formale comportava un *vulnus* della possibilità di pervenire all'uguaglianza stessa. Le donne venivano sempre escluse dalla composizione delle liste elettorali o introdotte in misura minima. La Corte sosteneva che

²⁰ È solo negli anni Novanta del novecento che il legislatore decide di intervenire su questa situazione che rischiava di porre nel nulla il principio di uguaglianza sancito dalla nostra Carta costituzionale, intervenendo sul profilo dell'attuazione in particolare del principio di uguaglianza sostanziale. Il fine era quello di riequilibrare le condizioni di partenza dei due sessi, cercando di porre un correttivo a quelle condizioni che comportavano un ostacolo alla parità effettiva di uomini e donne nel raggiungimento di ruoli apicali nel settore politico ed economico, consentendo così alle donne di partecipare ai processi decisionali. Con la legge n. 81 del 1993, il legislatore pone uno dei primi correttivi di questo genere, che più avanti verranno chiamati azioni positive o talvolta discriminazioni positive. Le azioni positive sono state definite strumenti di “diritto diseguale”, menzionati per la prima volta nella Direttiva 76/207/CEE del Consiglio, del 9 febbraio 1976, relativa all'attuazione del principio della parità di trattamento fra gli uomini e le donne per quanto riguarda l'accesso al lavoro, alla formazione e alla promozione professionali e le condizioni di lavoro, in <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:31976L0207>, volti cioè a porre rimedio a disuguaglianze di fatto presenti nella realtà concreta e definiti un corollario essenziale della nozione materiale di eguaglianza. Per approfondimento si vedano C. Assanti, *Azioni positive: confini giuridici e problemi attuali dell'eguaglianza di opportunità*, in *Riv. it. dir. lav.*, 1996, pp. 375 ss.; M. V. Ballestre-ro, *Parità e oltre: parità, pari opportunità, azioni positive*, Roma, 1989; M. B. Bastioni, *Parità di trattamento tra uomo e donna e azioni positive nel diritto comunitario: l'eccezione stenta a diventare regola*, in *Giornale dir. amm.*, 2000, pp. 804 ss.; A. D'Aloia, *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale: contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, Padova, 2002; A. Fasano e P. Mancarelli, *Parità e pari opportunità uomo-donna: profili di diritto comunitario e nazionale*, Torino, 2001; M. Veronelli, *Le azioni positive nell'ordinamento giuridico comunitario*, in *Riv. it. dir. pubb. comunit.*, 2004, pp. 63 ss..

²¹ Corte cost. 24 marzo 1993, n. 109, in <https://www.giurcost.org/decisioni/1993/0109s-93.html>, si veda anche il commento di C. Barbati, *Le “azioni positive” tra Stato e regioni*, in *Le regioni*, n. 6/1993, p. 1706 e ss. e le riflessioni di L. Califano, *Parità dei diritti e discriminazione di genere*, in *Federalismi.it*, n. 7/2021, p. 64 e ss.

²² Per un ampio e approfondito *excursus* sull'argomento cfr. L. Lorello, *Il difficile cammino verso la parità di genere nell'accesso alle cariche elettive*, in *Osservatorio costituzionale*, Fasc. 5/2021, pp. 86-120.

²³ Cfr. G. Fraisse, *op. cit.*, *passim*.

se il sesso non può rappresentare un fattore che debba incidere sul risultato, ossia sull'elezione, per preservare il libero esercizio dell'elettorato attivo, allora non può esserlo neppure riguardo al momento precedente del gioco elettorale, ossia quello della candidatura, creando tra questi due momenti un legame di pregiudizialità e di consequenzialità logica. Ritenendo dunque la presenza di una quota minima riservata a un sesso nelle liste elettorali un'azione positiva che incideva direttamente sul risultato elettorale, quando in base al testo dell'art. 3, comma 2, cost. le azioni positive devono essere riservate unicamente alla rimozione di quegli ostacoli di ordine economico e sociale che in questo caso non veniva in rilievo. La sentenza della Corte venne già allora aspramente criticata e portò a una importante reazione. In Parlamento venne avviato il percorso di revisione dell'art. 51 cost., conclusosi nel 2003 con la legge costituzionale n. 1, proprio al fine di superare l'impedimento rappresentato dalla sentenza della Corte in parola. Inoltre, altri cambiamenti erano nel frattempo intercorsi nell'assetto costituzionale: l'art. 2 della legge cost. n. 1 del 2002 e l'art. 117, comma 7, cost. avevano infatti attribuito alle Regioni il fondamentale obiettivo di promuovere le pari opportunità nella rappresentanza politica, rimuovendo "ogni ostacolo che impedisce la piena parità degli uomini e delle donne nella vita sociale, culturale ed economica". Allo stesso modo, in ambito comunitario, il principio di parità aveva trovato una nuova specificazione nell'art. 23, comma 2, della Carta di Nizza che stabiliva chiaramente il fatto che tale principio non ostasse "al mantenimento o all'adozione di misure che prevedano vantaggi specifici a favore del sesso sottorappresentato". Nella sentenza n. 49 del 2003, ancora nelle more dell'*iter* di approvazione della riforma dell'art. 51 cost., la Corte decideva di una norma della deliberazione legislativa della Regione Valle d'Aosta che prevedeva, a pena d'invalidità, che le liste elettorali fossero formate da "rappresentanti di entrambi i sessi". Compiendo un vero e proprio *overruling* delle sue precedenti decisioni, la Corte salva la disposizione, nonostante la revisione dell'art. 51 cost. fosse ancora in via di approvazione. La Corte escludeva finalmente che tale disposizione legasse l'appartenenza a uno dei due sessi all'eleggibilità o candidabilità dei cittadini, perché incidente unicamente sulla formazione delle liste, rientrando in quelle misure costituzionalmente legittime, ex art. 51, comma 1 e 3, comma 2, cost., che intervengono soltanto sulla parità dei punti di partenza e non dei risultati. L'art. 3, comma 2, cost. viene nuovamente chiamato in causa ma questa volta a sostegno delle misure di parità. La Corte la definisce, anzi, una doverosa azione promozionale, dal momento che "si registra in modo incontrovertibile, uno squilibrio di fatto tuttora esistente nella presenza dei due sessi nelle assemblee rappresentative." I tempi sono veramente cambiati. E veniamo finalmente all'approvazione della legge cost. 30 maggio 2003, n. 1, che modifica il testo dell'art. 51, comma 1, cost., al fine di consacrare una volta e per tutte il principio di eguaglianza sostanziale anche in riferimento all'accesso alle cariche elettive. Questa, a distanza di molti decenni dalla sua prima e dopo un numero notevole di battaglie politiche e giuridiche, la nuova formulazione dell'art. 51, comma 1, così come ora lo conosciamo: "Tutti i cittadini dell'uno o dell'altro sesso possono accedere agli uffici pubblici e alle cariche elettive in condizioni di eguaglianza, secondo i requisiti stabiliti dalla legge. A tale fine la Repubblica promuove con appositi provvedimenti le pari opportunità tra donne e uomini."

È significativo che la formula scelta, "la Repubblica promuove", si rifaccia strettamente alla dicitura proprio dell'art. 3, comma 2, cost. che chiama direttamente in causa la Repubblica nella rimozione degli ostacoli derivanti da svantaggiate posizioni di partenza.

Con l'approvazione di quella legge, entrava finalmente nella nostra Costituzione il concetto di parità o di pari opportunità. La rappresentazione nel diritto del rapporto tra i due sessi era mutata e di conseguenza mutavano i termini della rappresentanza.

La strada della messa in atto di misure giuridiche e politiche veramente effettive nell'ambito della rappresentanza elettorale però è ancora lunga e complessa. Molte, tuttavia, sono le azioni messe in atto, come la previsione di limiti massimi alla presenza di un sesso nelle liste o la previsione della preferenza di genere o della doppia preferenza, della necessità di elencare i candidati in modo alternato per genere o che nessuno dei due sessi possa essere presente nella posizione di capolista in misura superiore al 60%. Non solo nel nostro ordinamento, ma in quello di molti altri Stati europei o extraeuropei.²⁴

Vorrei citare, tra tutti, l'esempio dell'ordinamento francese e in particolare della *loi* n. 873 del 2014, intitolata significativamente "*pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*". In questa legge-quadro, che si propone una quanto mai ampia e completa sistemazione della materia, si è parlato di un nuovo approccio, definito della "terza generazione di diritti delle donne", che si basa su uno sforzo senza precedenti per garantire l'effettività dei diritti acquisiti, mettendo in campo vari attori dell'ordinamento giuridico, ma anche un lavoro di educazione e di cambiamento nei comportamenti per agire alla radice della disuguaglianza. Non solo, infatti, ha previsto una serie di norme antidiscriminatorie positive per rendere effettiva la parità di genere nelle istituzioni, ma ha previsto anche un'intera sezione della legge dedicata alla corretta rappresentazione della donna nei media, a rimarcare quanto sia stretto il legame tra questi due ambiti. La legge dispone anche l'accrescimento dei poteri del Consiglio Superiore degli Audiovisivi per rafforzare i diritti delle donne nei media, garantire una rappresentanza equa e assicurare la lotta contro la diffusione di stereotipi sessisti o di immagini degradanti della

²⁴ Dinanzi a tutte queste misure la Corte costituzionale ha mantenuto sempre un atteggiamento di favore, ritenendo che rappresentino norme riequilibratrici di una situazione squilibrata di partenza, anche quando raggiungano il risultato di un'azione positiva, sempre vietata in ambito elettorale, ma in un modo che definisce "indiretto ed eventuale", ossia facendo sempre salve le libere scelte degli elettori, classificando dunque queste misure promozionali come norme antidiscriminatorie. La Corte ha sancito ormai una volta per tutte che il sistema degli art. 51, comma 1, e 117, comma 7, cost. non deve essere inteso come composto da disposizioni che hanno natura promozionale o programmatica o di mero principio, ma carattere pienamente vincolante per tutti i soggetti dell'ordinamento giuridico, queste le parole della sua sentenza del 5 aprile 2012. Grazie a questi strumenti, il numero della rappresentanza femminile nelle cariche elettorali si è fortemente accresciuto, arrivando al dato del 35,7 % del 2019 che è una buona percentuale, anche se ancora lontana dall'effettiva parità. Rimane ancora aperta la possibilità di attuare norme antidiscriminatorie ancora più forti, prendendo spunto da alcuni Stati a noi vicini, come ad esempio la Spagna, che, attualmente, ha il positivissimo dato della rappresentanza femminile in parlamento al 44%, portandosi nelle prime posizioni delle statistiche europee, grazie al fondamentale impatto che ha avuto sull'ordinamento la legge n. 3 del 22 marzo 2007 per le pari opportunità effettive fra donne e uomini. Affermando la parità come un principio giuridico universale, questa legge, come quella successiva dell'ordinamento francese, si pone come una legge-codice della parità fra donne e uomini, con una struttura articolata e complessa. I suoi obiettivi sono la prevenzione delle condotte discriminanti e l'articolazione di politiche attive volte a rendere effettivo il principio di parità. Per quanto riguarda la tematica che ci interessa, la prima disposizione addizionale di questa legge è dedicata alla rappresentanza o alla composizione equilibrata sia negli organi pubblici che privati, stabilendo che possa ritenersi raggiunta quando nella composizione dei diversi organi pubblici e privati la rappresentanza di un sesso non superi il 60% e non sia inferiore al 40%. Per approfondimento sull'argomento cfr. T. Carballeira Rivera, *La legge spagnola per le pari opportunità effettive tra donne e uomini*, in https://www.forumcostituzionale.it/wordpress/images/stories/pdf/documenti_forum/paper/0020_carballeira.pdf, pp. 1-16.

donna. Inizia a passare nel diritto positivo quella concezione del giuridico che James Boyd White andava teorizzando fin dagli anni Settanta del Novecento, in base alla quale il diritto deve essere sempre considerato parte integrante di un sistema culturale cui il giurista deve fare continuo riferimento.²⁵

Una strada molto importante per portare alla luce questo sistema è stata percorsa dai *Women's studies*²⁶. È generalmente noto che per lungo tempo alle donne è stata interdetta l'istruzione, con intensità e limiti differenti a seconda delle epoche storiche e dei luoghi geografici. Una delle interdizioni che ha tenuto più a lungo è stata quella del divieto di partecipazione agli studi accademici, ossia il divieto di fare ricerca. A partire dagli anni settanta del novecento però questa tendenza si è invertita, prima le donne hanno fatto ingresso nei corsi di studi tradizionali, successivamente sono sorti nelle Università degli insegnamenti specificamente volti a indagare ambiti della storia, della scienza, dell'arte, che erano stati trascurati per migliaia di anni.²⁷ Da allora queste nuove

²⁵ J. B. White, *The Legal Imagination and the Beginning of Modern Law and Literature*, in *Teaching Law Through the Looking Glass of Literature*, Pozzo (ed.), Stämpfli Verlag, Bern, 2010.

²⁶ Per una panoramica sul tema cfr. M. Nussbaum, *I Women's studies*, in *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, cit., pp. 209-248. Nussbaum, nel suo *excursus* sulla natura e sulle diverse tipologie di *Women's studies*, cita un episodio risalente al IV secolo a. c.. Già nel IV secolo a.c., infatti, Platone aveva riconosciuto che uno sguardo imparziale sulla realtà della vita delle donne implicava una battaglia molto ardua da compiere all'interno di una cultura a lungo abituata a costringerle e a confinarle in un ruolo meramente domestico. Nella *Repubblica*, Socrate dice a Glaucone che la maggior parte degli Ateniesi troverebbe ridicolo pensare che le donne possano compiere gli esercizi ginnici fuori casa o studiare la filosofia, e che perciò essi evitano di chiedersi sinceramente e obiettivamente se le donne possiedano le capacità, le attitudini, ritorna questa parola, necessarie per compiere tali attività. Socrate ricorda a Glaucone che molte cose ora considerate utili sembravano assurde al momento della loro introduzione e che la riflessione razionale può essere danneggiata dall'abitudine persino a livello linguistico: se del participio non si usano entrambe le forme, maschile e femminile, quando si discorre sui legislatori (una pratica equivale al nostro uso di "egli o ella"), probabilmente si dimenticherà ciò su cui si è convenuto, che cioè le donne dovrebbero avere la possibilità di raggiungere le posizioni più alte nella città. Già Socrate, dunque, insisteva su quanto la grammatica, l'uso delle declinazioni al femminile dei termini, abbia effetti costitutivi sulla realtà, un tema tornato oggi molto attuale. I *Women's studies* fanno proprio questo appello alla ragione: chiedono agli studiosi di non arrendersi alla tirannia dell'abitudine e alle idee convenzionali relative a ciò che è naturale, e di cercare la verità in tutte le sue manifestazioni, servendosi di argomentazioni che siano state attentamente depurate da ogni forma di parzialità. Sull'argomento cfr. anche, C. Faralli, *Women's studies e filosofia del diritto*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2, 2012, pp. 297-310; S. Vinci, *La situazione degli Women's studies nelle università italiane: i dati di un primo bilancio*, in *Osservatorio dell'Università di Padova di Gender Women's Studies*, 28/2/2012; J. Auerbach et. al., *Commentary On Gilligan's "In a different voice"*, *Feminist Studies*, 11, 1985, pp. 149-161.

²⁷ Come racconta Martha Nussbaum, in M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 209 e ss., una delle studiose rappresentative dei *Women's studies*, Susan Moller Okin, professoressa di teoria politica, sostiene che le più influenti teorie americane contemporanee sulla giustizia politica hanno trascurato la situazione delle donne nella società e la distribuzione delle risorse e delle opportunità all'interno della famiglia. Ciò è potuto accadere soprattutto perché tali teorie sono partite semplicemente dal presupposto che la famiglia è un'istituzione caratterizzata da legami di amore e di affetto, e che questi legami rischierebbero di essere sviliti se solo ci ponessimo delle domande sulla giustizia delle interazioni presenti al suo interno. Eppure, già John Stuart Mill aveva presentato argomentazioni efficaci contro questo rifiuto di prendere in considerazione la giustizia all'interno della famiglia, argomentazioni che sono state a torto trascurate. Come possiamo pensare di creare una nazione di cittadini giusti, si chiede Okin, sulla scia di Mill, se essi non avranno imparato che cos'è la giustizia nel luogo deputato alla formazione delle loro concezioni morali, ossia la famiglia? Se non c'è l'assoluta parità o simmetria all'interno di essa? Si pensi, come esempio pratico di questa impostazione, al testo dell'ex art. 144 del nostro codice civile che recitava: "Il marito è il capo della famiglia; la moglie segue la condizione civile di lui, ne assume il cognome ed è obbligata ad accompagnarlo dovunque egli crede opportuno di fissare la sua residenza." Il principio della potestà maritale e tutto quello che comportava, è stato abolito solo nel 1975, con l'avvento dell'art. 263, e si fondava sempre su quella solita rappre-

ricerche sulla vita e le condizioni delle donne stanno cambiando il mondo accademico, il modo di approcciare al sapere e trasformano non solo i contenuti, ma il contributo più profondo dei *Women's studies* è la sfida che hanno lanciato ai metodi di ricerca tradizionali. I *Women's studies* hanno favorito interpretazioni nuove di dati vecchi, hanno ricercato nuovi dati in modo da implicare l'uso di nuovi metodi, hanno in alcuni casi rifiutato di utilizzare i vecchi metodi giudicandoli inadeguati. Nell'ambito del diritto, il già citato giusfemminismo o le teorie giuridiche femministe, che storicamente si sono avvalsi molto spesso dei metodi e strumenti di Diritto e letteratura, cui, come teorizzava Gary Minda²⁸, sono accomunate in quanto teorie che avanzano critiche alle idee di razionalità e oggettività, nonché, al concetto universale di individuo, fanno proprio questo: permettono di cambiare punto di vista metodologico. In quest'ultimo senso, il contributo del pensiero femminista è di tipo epistemologico ed è valido per le scienze umane e sociali in generale²⁹. Come ha teorizzato Isabel Trujillo, le categorie concettuali sono impregnate di una loro storia contingente e concreta. Poiché tali categorie sono portatrici di una storia, esse continuano a raccontare quella storia, riproponendo quel bagaglio di significato (*narrative role*). Contemporaneamente, il loro uso tramanda quella

sentazione delle differenze innate tra il sesso femminile e quello maschile. Sempre Nussbaum racconta che gli studenti iscritti al corso di Biologia e appartenenza sessuale imparavano dall'allora docente titolare, Prof. Anne Fausto Sterling, come molti degli esperimenti che hanno portato nel tempo alla scoperta dell'esistenza di differenze innate tra l'uomo e la donna contenevano errori scientifici che ne hanno inficiato le conclusioni. Questo perché i risultati degli esperimenti erano inficiati dalla interpretazione orientata da un pregiudizio. Dimostra la Sterling nel suo corso quanto le norme culturali relative al sesso strutturino precocemente la vita dei bambini, con una serie di esempi: se si ritiene che un neonato sia maschio, allora lo si lancerà in aria e lo si cullerà con vigore; lo stesso neonato, se ritenuto femmina, verrà abbracciato e stretto fortemente a sé. Anche il pianto di un bambino tende a essere descritto in modo diverso – come dimostrazione di rabbia, se chi osserva lo ritiene un maschio, come espressione di paura, se chi osserva ritiene sia una femmina. Fausto-Sterling sostiene che l'ampia influenza di questi schemi culturali hanno reso impossibile conoscere quali effettive differenze naturali esistano tra l'uomo e la donna, e se pure esistono. Allora queste nuove ricerche sulla vita e le condizioni delle donne stanno cambiando il mondo accademico, il modo di approcciare al sapere e trasformano non solo i contenuti, ma spesso anche la metodologia dei corsi tradizionali. Si pensi a quanto ancora oggi siano indietro gli studi medici su alcune patologie genitali femminili come la vulvodinia o l'endometriosi, che erano state liquidate nel tempo come somatizzazioni derivanti dai nervi o dallo stress. In molti casi, riporta Nussbaum, i difetti erano anche metodologici e il rimedio richiedeva di ripensare il modo stesso di raccogliere informazioni attendibili sulla vita di coloro che venivano emarginate nell'ambito culturale, nell'economia o nella storia religiosa di un paese. Un'altra esponente di questi studi, la professoressa Caroline Bynum, ha dimostrato che la ricerca storica incentrata su eventi politici su larga scala e basata su tecniche adatte allo studio di tali eventi si dimostra incapace di fornire una descrizione ricca della vita delle donne. Per portare alla luce quello che le donne nelle precedenti epoche storiche hanno realizzato, quale percentuale di beni hanno controllato, come hanno allevato i bambini, come si sono rapportate alla politica e alla religione, è necessario che vengano delineate nuove tecniche, sia narrative che demografiche, osservando le tematiche tradizionali attraverso il prisma dell'appartenenza sessuale. Finora, conclude Nussbaum, i risultati dei nuovi *Women's studies* hanno virtualmente trasformato ciascuna delle discipline fondamentali.

²⁸ G. Minda, *Teorie postmoderne del diritto*, Bologna, il Mulino, 2001 (ed. or. *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End*, New York and London, New York University Press, 1995, p. 215).

²⁹ Scrive Carla Faralli: "il diritto è una forma di linguaggio che cela gli interessi di chi ha il potere e che va quindi decostruito. Partendo da ciò Diritto e letteratura si è aperta a nuove metodologie e nuove direttrici di ricerca (quali il *legal storytelling*), che si sono affiancate all'approccio classico basato sui "grandi libri", risalente a inizio Novecento. Le teorie giuridiche femministe, a loro volta, attraverso queste nuove metodologie, sono riuscite a parlare direttamente dell'esperienza delle donne, cogliendo e descrivendo la complessità dell'oppressione di genere e/o di razza e offrendo proposte per una riforma del diritto.", C. Faralli, *Diritto e letteratura al femminile. In ricordo di Toni Morrison*, in *ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature*, Vol. 12/2019, p. 6.

particolare storia di significati come normativa (*normative role*), in una sorta di circolo ininterrotto, a meno che esse non siano sottoposte a una nuova analisi critica, a un nuovo sguardo³⁰. Occorre quindi ripensare concetti che si definiscono universali, perché come scrive Geneviève Fraisse, “l’universale mente spesso”³¹. Occorre ripensare l’asessuato, ripensare il neutro, ripensare terminologie vecchie e stanche, come anche i principi di parità e di uguaglianza tra i sessi, sfuggendo alle trappole dei *refrains* storici e della narrazione dominante. Quali strumenti abbiamo in questo percorso? Uno di questi è sicuramente lo strumento narrativo. La letteratura è sovversiva, spiega Martha Nussbaum in *Giustizia poetica*³², e questa sua qualità la rende uno strumento principe per una funzione decostruttiva, fondamentale per lo scardinamento di teorie, concezioni, strutture mentali dominanti³³. Il fine, come scrive Carla Faralli, è quello di rendere visibile alla rappresentazione di ciò che non è visibile e dunque non rappresentato: i racconti, le narrazioni, personali o di fantasia sono in grado di mostrare e identificare una “voce diversa” che le “storie ufficiali raccontate dal diritto non prendono in considerazione.”³⁴ La strada dunque è quella di indagare, criticare, decostruire, svelare la rappresentazione, ponendo alla luce quegli elementi narrativi il cui cammino, come diceva François Ost, “incrocia obliquamente il diritto”³⁵, ricordando ad esso incessantemente il “discorso invisibile”³⁶ che ne è il sostrato. Solo così potremo avere nuovi modelli, nuovi archetipi, nuove fondazioni. È “dalla finzione letteraria che – teorizza Jerome Bruner, citato in un suo importante saggio da Maria Paola Mittica³⁷ – giungono gli strumenti per definire la realtà sul piano del suo ordine normativo, attraverso una messa in discussione dell’ordine stesso.”

³⁰ I. Trujillo, *Universalità, realismo e diritti. Su alcuni contributi del femminismo alla filosofia del diritto*, cit., p. 371.

³¹ G. Fraisse, *op. cit.*, pp. 1-252.

³² M. Nussbaum, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Mimesis/Volti, 1995, pp. 1-188.

³³ “La narrazione identifica la discriminazione e la definisce per poterla combattere. Non meno importante la funzione decostruttiva, alla Derrida. La società costruisce se stessa attraverso una serie di taciti accordi, realizzati con immagini, rappresentazioni, racconti e scritti da cui traggono origine i pregiudizi e gli stereotipi. Il passaggio a specifiche esperienze personali non solo sfata pregiudizi e stereotipi ma consente di mettere a nudo le strutture egemoniche e gli interessi di coloro che stanno al potere”, scrive C. Faralli, *op. cit.*, p. 6.

³⁴ C. Faralli, *op. cit.*, p. 5.

³⁵ F. Ost, *op. cit.*, p. 27.

³⁶ J. B. White, *Heracle's Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, p. 62.

³⁷ J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Letteratura, Diritto, Vita*, Roma-Bari, 2002, citato in M. P. Mittica, *Diritto e COSTRUZIONE NARRATIVA. La connessione tra diritto e letteratura: spunti per una riflessione*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione*, A. II (2010), n. 1 (gennaio-giugno), p. 21.

Riferimenti bibliografici

- Alvazzi Del Frate P., *Pluralismo, "diritto alla diversità" e discriminazione di genere*, In G. Z. Angela Santangelo (a cura di), *Tra odio e (dis)amore violenza di genere e violenza sui minori dalla prospettiva storica all'era digitale*, Milano, Giuffrè, pp. 43-55.
- Aristotele, *Etica Nicomachea* (V. 3. 1131a-II31 b), Laterza, RomaBari, 1988, trad. it. di A. Plebe.
- Assanti C., *Azioni positive: confini giuridici e problemi attuali dell'eguaglianza di opportunità*, in *Riv. it. dir. lav.*, 1996, pp. 375 ss.
- Auerbach J. et. al., *Commentary On Gilligan's "In a different voice"*. *Feminist Studies*, 11, 1985, pp. 149-161.
- Babini V.P., *Il lato femminile della criminalità*, in V.P. Babini, F. Minuz e A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo. Immagini del femminile nella cultura scientifica italiana di fine secolo*, Angeli, Milano 1989.
- Ballestrero M. V., *Parità e oltre: parità, pari opportunità, azioni positive*, Roma, 1989.
- Barbati C., *Le "azioni positive" tra Stato e regioni*, in *Le regioni*, n. 6/1993, p. 1706 e ss.
- Barile N., *Adescamenti: Nietzsche e la parola di Dioniso*, Genova, Il melangolo, 2005.
- Bastioni M. B., *Parità di trattamento tra uomo e donna e azioni positive nel diritto comunitario: l'eccezione stenta a diventare regola*, in *Giornale dir. amm.*, 2000, pp. 804 ss.
- Biavaschi P., Bozzato P. e Nitti P. (a cura di), *Infirmis sexus. Ricerche sugli stereotipi di genere in prospettiva multidisciplinare*, Quaderni d'Expressio, Mimesis, 3/2020.
- Califano L., *Parità dei diritti e discriminazione di genere*, in *Federalismi.it*, n. 7/2021, p. 64 e ss.
- Carballeira Rivera T., *La legge spagnola per le pari opportunità effettive tra donne e uomini*, in *Forumcostituzionale.it*, pp. 1-16.
- Cartabia M., *Riflessioni in tema di uguaglianza e non discriminazione*, in *Ead. Alle frontiere del diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2011.
- Casadei T. (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 1-312.
- Casadei T., *Giusfemminismo: profili teorici e provvedimenti legislativi*, in *Politeia*, XXXII, 124, 2016, pp. 32-45.
- Cavaliere A., *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenze, diritti, Fattore umano*, Roma, 2016.
- Cecchi O., *La donna magistrato*, in *Il mondo giudiziario*, 1° agosto 1948.
- Clark L., Lange L. (a cura di), *The sexism of social and political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto press, 1979.

- D'Aloia A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale: contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, Padova, 2002.
- D'Amico M., *La rappresentanza di genere nelle Istituzioni. Strumenti di riequilibrio*, in https://www.cortedicassazione.it/cassazione-resources/resources/cms/documents/30_MARZO_2017_RELAZIONI_D_AMICO.pdf, pp. 1-25.
- Faralli C., *Diritto e letteratura al femminile. In ricordo di Toni Morrison*, in *ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature*, Vol. 12/2019.
- Faralli C., *Women's studies e filosofia del diritto*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2, 2012, pp. 297-310.
- Farrell Krell D., *Woman, Sensuality and Death in Nietzsche*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Fasano A. e Mancarelli P., *Parità e pari opportunità uomo-donna: profili di diritto comunitario e nazionale*, Torino, 2001.
- Fraisse G., *Il mondo è sessuato. Femminismo e altre sovversioni*, Nottetempo, 2019, pp.1-252.
- Gianformaggio L., *L'eguaglianza di fronte alla legge: principio logico, morale o giuridico?*, in *EAD. Filosofia e critica del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995.
- Giolo O., *Il giusfemminismo e le sfide del neoliberismo. A proposito di soggetti, libertà e diritti*, in *Le teorie critiche del diritto*, Pacini giuridica, Pisa, 2017, pp. 207-230.
- Graziosi M., *Infirmis sexus. La donna nell'immaginario penalistico*, in *Democrazia e diritto*, 1993, 2, pp. 99-143.
- Hofmann H., *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, 2007, pp. 1-585.
- Kennedy E., Mendus S. (a cura di), *Women in western political philosophy: Kant to Nietzsche*, New York, St. Martin's Press, 1987.
- Lorello L., *Il difficile cammino verso la parità di genere nell'accesso alle cariche elettive*, in *Osservatorio costituzionale*, Fasc. 5/2021, pp. 86-120.
- Manfredi M. e Mangano A., *Alle origini del diritto femminile. Cultura giuridica e ideologie*, Dedalo, Bari, 1983.
- Mazzarese T., *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*, in *Ragion pratica*, 2006.
- Minda G., *Teorie postmoderne del diritto*, Bologna, il Mulino, 2001 (ed. or. *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End*, New York and London, New York University Press, 1995).
- Mittica M. P., *Diritto e COSTRUZIONE NARRATIVA. La connessione tra diritto e letteratura: spunti per una riflessione*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione*, A. II (2010), n. 1 (gennaio-giugno).
- Mortensen E., *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Scandinavian University Press, Oslo, 1994.

- Negri F., *Nietzsche, la crisi del soggetto e l'emergenza del femminile*, in B. Scapolo (a cura di), *Per un sapere della crisi. La dissoluzione del sogno cartesiano tra Ottocento e Novecento*, Aracne, Roma, 2014, pp. 197-223.
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, 1977.
- Nussbaum M., *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Mimesis/Volti, 1995, pp. 1-188.
- Nussbaum M., *I Women's studies*, in *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci Editore, 1999, pp. 209-248.
- Ranelletti E., *La donna giudice ovvero la "grazia" contro la "giustizia"*, Giuffrè, 1957, p. 1-71.
- Rizzi S. I., *Friedrich Nietzsche e Lou Salomé: il femminile e le donne*, Milano, Mimesis, 2018.
- Rousseau J. J., *Discorso sull'origine della disuguaglianza. Contratto sociale. Testo francese a fronte*, a cura di D. Giordano, Bompiani, 2012.
- Schiavello A., *Principio di eguaglianza. Breve analisi a livello concettuale e filosofico-politico*, in *Ragion pratica*, 14, 2000.
- Solazzi S., *"Infirmis aetatis" e "infirmis sexus"*, in *Scritti di diritto romano*, Jovene, Napoli 1960, vol. III, pp. 357-367.
- Strozier R., Foucault M., *Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*, Wayne State Univ. Pr., 2001.
- Trujillo I., *Universalità, realismo e diritti. Su alcuni contributi del femminismo alla filosofia del diritto*, in *Rivista di filosofia del diritto*, Fascicolo 2, dicembre 2013, pp. 367-378.
- Veronelli M., *Le azioni positive nell'ordinamento giuridico comunitario*, in *Riv. it. dir. pubbl. comunit.*, 2004, pp. 63 ss.
- Vinci S., *La situazione degli Women's studies nelle università italiane: i dati di un primo bilancio*, In *Osservatorio dell'Università di Padova di Gender Women's Studies*, 28/2/2012.
- White J. B., *Heracle's Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985.
- White J. B., *The Legal Imagination and the Beginning of Modern Law and Literature*, in *Teaching Law Through the Looking Glass of Literature*, Pozzo (ed.), Stämpfli Verlag, Bern, 2010.

Violetta, l'eroina carnascialesca che abbatté il tiranno in nome di un superiore diritto naturale

Roberto Garetto*

Abstract

[*Violetta, the carnival heroine who brought down the tyrant in the name of a higher natural right*]. Violetta is the central character of the centuries-old tradition of the 'historic' Carnival of Ivrea. The origin of the legend that features her as a protagonist is subsequent to the French revolutionary and Napoleonic additions that have been documented in written form since 1808 and that enriched the previous carnival celebrations in Ivrea. It was only in 1858 that the 'Canzone del Carnovale' was composed by Ferdinando Bosio, celebrating the exploits of the 'daughter of a miller'. In a romantic atmosphere that mixes patriotism and neo-Gothic aesthetics Violetta, as a new Antigone, claims justice before the law, rejecting the exercise of a *ius primae noctis* that is referred to with prudery rather than historical rigour. Yet Violetta as well embodies the conflict between natural law and positive law. Conflict resolved in favour of the former, with the violent death of the tyrant and the celebration of the popular heroine who, like Judith, shrewdly annihilates him. If any moral concerns about the violent gesture are averted by the implicit but clear biblical citation, coherence with the spirit of the Italian Risorgimento is guaranteed by the libertarian expectations of Violetta's action, indebted – also in symbolic terms – to the Jacobin tradition of the Piedmont area.

Key words: Natural Law – Positive law – Tyranny – *Ius primae noctis*

1. Un carnevale da comprendere

Il tema del carnevale è stato oggetto, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, di un approccio interdisciplinare, che ha posto in relazione storici della cultura popolare, demologi e antropologi sociali (Lo Nigro 2002: 439). Il giurista raramente è stato interpellato. Eppure, l'osservazione di comportamenti di massa profondamente radicati nelle tradizioni locali molto può dire anche in tema di equità e senso di giustizia.

Il carnevale si connota – in termini generali – come festa nella quale un gruppo di persone si manifesta come essenzialmente «altro», disomogeneo rispetto al resto della comunità (Sordi 1982: 21). Tale disomogeneità è ottenuta attraverso il mascheramento e l'assunzione di comportamenti insoliti e trasgressivi. Il mascheramento in particolare

* Roberto Garetto, professore a contratto, Scuola di Giurisprudenza, Università di Camerino – email roberto.garetto@unicam.it.

implica la volontà di presentare, nel contesto carnascialesco, non se stessi ma qualcun altro (o qualcosa d'altro) (Ibid.).

Una specificazione rispetto alla categorizzazione generale testé riassunta è rappresentata dai carnevali a struttura «chiusa». Essi sono caratterizzati da un modello strutturale – a livello di mascheramento e di comportamenti – più o meno complesso, in cui le persone coinvolte devono in qualche misura inserirsi e a cui devono conformarsi e dove è prevista una rigida separazione tra persone mascherate e pubblico che assiste.

Tali carnevali hanno comportato, nella fase iniziale, un intervento di pianificazione programmata, che è stato accettato dalla comunità, la quale progressivamente lo ha assunto come proprio sul piano identitario.

Esempio di carnevale a struttura «chiusa» è proprio il Carnevale di Ivrea. Tale carnevale attesta un elaborato intervento di pianificazione, che tuttavia risulta privo di rigorosa coerenza storica. È evidente, infatti, una stratificazione di elementi, carnevaleschi e non, resi omogenei attraverso una serie di interventi «arbitrari», con lo scopo di rievocare un episodio di fondazione mitica della comunità: la conquista della libertà attraverso l'eliminazione di un feudatario tirannico (Ivi: 22).

Ancorché si connoti come operazione di mitizzazione – o forse proprio per quello – la narrazione implica un'azione violenta, che si presenta come intrinseca al Carnevale di Ivrea: l'uccisione del tiranno da parte di Violetta, e la ribellione popolare, oggi ritualizzata nella battaglia delle arance (Ivi: 29). Non sfugge certo la problematica che una simile prospettiva di violenza può aprire, poiché tale violenza è correlata ad un senso di giustizia che supera la lettera della legge, percepita come iniqua.

2. Lo «storico» Carnevale d'Ivrea: un *melting pot* identitario.

Il carattere «storico» del Carnevale di Ivrea ha assunto rilevanza tale da consentirne, nel 1956, il riconoscimento da parte della Presidenza del Consiglio dei Ministri, con il suo contestuale inserimento tra le manifestazioni italiane di rilevanza internazionale¹.

Tuttavia, la «storicità» del Carnevale di Ivrea, frutto degli interventi di pianificazione che caratterizzano la struttura «chiusa» di tale manifestazione, è priva di una propria coerenza cronologica. Tale carnevale è semmai «storico» in quanto attesta una progressiva stratificazione di inserimenti avvenuti in epoche successive, con la mescolanza «disordinata» di evocazioni fantasiosamente connesse ad eventi storici. Sicché gli eventi che stanno all'origine della leggenda che rievoca le gesta di Violetta, protagonista di questo carnevale, sono precedenti rispetto agli inserimenti rivoluzionari e napoleonici che dal 1808 sono documentati in forma scritta e che hanno arricchito le precedenti celebrazioni carnascialesche eporediesi. Tuttavia, l'inserimento effettivo del personaggio di Violetta nel Carnevale di Ivrea è successivo, risalendo al 1858. D'altro canto gli anacronismi sono vistosi: Violetta, eroina medievale, è affiancata da un «Generale» in divisa di ispirazione napoleonica, indossa un abito la cui foggia vagamente richiama il periodo della Rivoluzione francese, porta in capo un berretto frigio – copricapo invero utilizzato per più secoli, dal medioevo alla Rivoluzione – ed esibisce al petto una fascia verde che, con

¹ Comunicazione della Presidenza del Consiglio dei Ministri del 27 settembre 1956 (foglio n. 02999/894 di prot.). Anche la Regione Piemonte ha riconosciuto tale rilevanza, procedendo all'iscrizione della Fondazione dello Storico Carnevale di Ivrea nel Registro centralizzato provvisorio delle Persone Giuridiche, ai sensi della D.G.R. n. 39 – 2648 del 2 aprile 2001 (n. 955, in data 3 febbraio 2010).

il bianco dell'abito ed il rosso del berretto frigio, volutamente concorre a richiamare il tricolore italiano e lo spirito risorgimentale.

Lo «storico» Carnevale di Ivrea affonda le radici nel Medioevo: pietra miliare di tale percorso a ritroso è un passaggio del giuramento che veniva pronunciato dai Podestà di Ivrea al loro insediamento in città, riportato negli Statuti del 1329 (libro I, cap. 22 *[bis]*):

Item quod non permitent eorum posse edificium aliquod construi in loco et terreno in quo erat castrum Sancti Mauricii et turres quondam domini marchionis. (Statuti del comune di Ivrea 1968: 22)

Dalla suggestione derivante dalle parole di questo giuramento² avrà origine – come vedremo – la leggendaria figura di Violetta, eroina che abbatte il tiranno. Ma ancora prima l'enfasi di questo giuramento ispirerà la cerimonia della «Preda in Dora» (Carandini 1914: 62-66), di cui si rinviene traccia presso l'Archivio del Comune di Ivrea in documenti risalenti al secolo XVII. In un documento del 1648 viene descritta la cerimonia di insediamento del Podestà, con giuramento e cavalcata ufficiale fino al Castellazzo³. In un documento di poco successivo, del 3 giugno 1710, si dà conto nello specifico della «Preda in Dora»⁴. Nel 1763 un cronista locale, Piero Robesti, attesta che la cerimonia è ormai caduta in desuetudine, giacché alla nomina di Prefetti (in luogo dei Podestà) e Magistrati provvede ormai il Re di Sardegna. Egli, tuttavia, riporta con precisione il protocollo della «Preda in Dora», seguito fino a pochi anni prima (Robesti 1773: 48-49).

Da tutti i resoconti pervenuti, risultano pronunciate sempre le stesse parole, che riecheggiano gli antichi Statuti:

Hoc (...) in spretum (...) Marchionis Montisferrati.

La cerimonia della «Preda in Dora», proprio per la sua pregnanza di significato, pienamente coerente con il gesto eroico successivamente attribuito a Violetta, viene introdotta nel protocollo del Carnevale di Ivrea nel 1934 (Fondazione dello Storico Carnevale di Ivrea 2019: 96)⁵. Oggigiorno essa è compiuta da un figurante, che impersona il Podestà della città, il quale volgendo le spalle al parapetto del ponte sulla Dora, denominato ponte vecchio o «ponte Canavese» (Carandini 1914: 197), getta dietro di sé, verso valle, una pietra tratta dal Castellazzo – il *castrum Sancti Mauricii*, appunto – esclamando (Quaccia-Gianotti 2008a: 94):

² Sul giuramento del Podestà del Comune di Ivrea, presente negli Statuti del 1329, cfr. Rosboch 2003: 247.

³ Arch. com. cat. 73, n. 3435.

⁴ Arch. com. cat. 73, n. 3436. In tale documento, mediante attestazione giudiziale, tre che in precedenza furono Podestà e tre Giudici della Città di Ivrea affermano: «Noi suddetti attestiamo essere sempre stati soliti da tempo immemorabile in qua li signori Podestà e poscia li signori Giudici della Città d'Ivrea sull'atto della presa del possesso di portarsi al Castellazzo a cavallo col seguito dei signori Rettori e Consiglieri ed anche d'altri signori e diversi particolari d'essa città parimenti a cavallo col signor Segretario d'essa, ed ivi fatto estrarre da un usciere, con un martello adorno di brochette e piccola frangia, dalle reliquie delle mura di detto Castellazzo un sassolino e quello presentato in un tondo e preso dal signor Podestà o Giudice, indi dal medesimo lanciato esso sassolino a braccio aperto, verso il fiume Dora ivi poco discosto dicendo le formali parole: *Hoc in spretum olim Marchionis Montisferrati*. E dopo questo si accompagnava detto signor Podestà o Giudice al suo alloggio. E questo per stile antico ed è cosa pubblica e notoria, e ciò sappiamo noi tutti per essere stati installati in detta carica e per aver fatto tale lancio».

⁵ Per una descrizione della cerimonia attuale, cfr. Perinetti 1971: 152-153.

Hoc facimus in spretum olim marchionis Montisferrati nec permittemus aliquod aedificium fieri ubi erant tures domini marchionis.

L'altro caposaldo della «storicità» del Carnevale di Ivrea è costituito dal retaggio rivoluzionario e napoleonico, che trova compiuta espressione nei riti dell'abbruciamento dello «scarlo» e della «zappata» (Quaccia-Gianotti 2008b: 159-169). Si tratta invero di riti propiziatori, già abituali nell'arco alpino ben prima della Rivoluzione francese (Morelli 1978: 51): lo «scarlo» è un alto palo rivestito di erica secca, oggi bruciato alla chiusura del carnevale, la sera del Martedì Grasso. La «zappata» è la cerimonia per lo scavo delle fosse per erigere gli «scarli» nelle piazze cittadine. Essa tradizionalmente è compiuta da coppie di recenti sposi e non ne sfugge il simbolismo connesso alla fertilità (Alberti 1980: 51).

Vi è testimonianza della pratica di questi riti in Ivrea anche poco prima della Rivoluzione: un Ordinato del 18 maggio 1781, riportandone il divieto, dà indiretta prova della loro perduranza da età più lontane⁶. Pochi anni dopo, con l'avvento della Rivoluzione e la successiva conquista napoleonica, lo «scarlo» si apparentò con l'Albero della Libertà, piantato in Francia a partire dal 1790 in ricordo della Rivoluzione del 1789 e diffusosi in Italia con progressive sovrapposizioni a riti e tradizioni precedenti, come l'Albero della Cuccagna e l'Albero di Maggio (Bronzini 2002: 430).

Per l'Albero della Libertà la folta schiera di giacobini eporediesi manifestò sincero entusiasmo (Zaia 2021: 130), così come per altri simboli, quale il berretto frigio, essi pure entrati nella tradizione del carnevale⁷. Anche la «zappata» compiuta dagli sposi bene si lega alle tradizioni riferite all'Albero della Libertà, se si considera che pure in altre aree italiane gli sposi compivano riti attorno all'Albero, come ad esempio reiterati giri per suggellare il matrimonio (Ivi: 433). Del resto, la schietta matrice popolare di questo rituale è attestata dal fatto che la formula utilizzata non è espressa in latino – come per altre cerimonie del carnevale – ma in dialetto piemontese (Musso 1982: 20):

As pianta l'pich a l'uso antich.

Sempre dall'età napoleonica lo «storico» Carnevale di Ivrea ricava la formalizzazione della propria esistenza, con i «Libri dei Processi Verbalì», redatti a partire dal 1808 e conservati ancora oggi dal Decano dei notai eporediesi (Zaia 2021: 144). Ed oltre ai «Processi Verbalì», in quello stesso anno risulta documentata nel Carnevale di Ivrea la presenza di un «Generale». Questa figura si consoliderà nel tempo e, con la successiva «comparsa» sulla scena di Violetta quasi dieci lustri dopo, rimarrà comunque uno dei due protagonisti delle cerimonie carnascialesche.

Il Carnevale di Ivrea, come pure altri in Piemonte – Sampeyre, ad esempio – ingloba numerosi elementi di rituali militareschi (Sordi 1982: 25). Il «Generale», così come lo «Stato Maggiore» che lo affiancherà successivamente, ne è esempio cospicuo. È opportuno tralasciare la disamina rispetto all'esatta nozione di «Generale» nel periodo immediatamente successivo alla sua comparsa nei «Libri dei Processi Verbalì». Tale nozione potrebbe non ricondursi direttamente all'ambito militare, ma semmai a quello proprio delle confraternite (Zaia 2021: 136). Sta per certo che nel 1830 si rinviene per la prima volta notizia «indiretta» – e perciò persino più attendibile dei «Processi Verbalì» carnascialeschi – in organi di stampa locale del «Generale» che, a cavallo, è affiancato dai

⁶ Arch. com. cat. 66, n. 3351.

⁷ Per un parallelo fra la diffusione in Italia dell'Albero della Libertà e del berretto frigio, cfr. Zaia 2021: 428.

suoi «Aiutanti di campo» (Provinciale Canavesano 1830). Qui la connotazione militare del termine «Generale» è ormai pacifica. In una incisione del 1850 il «Generale» è ormai rappresentato con divisa di ispirazione napoleonica (Faletto-Ravera 1977: 240).

3. *Ius primae noctis, ius connubii* o che altro?

Le gesta eroiche di Violetta si originano dalla pretesa di esercitare un – supposto – diritto feudale, lo *ius primae noctis*.

Anche chi ha poca dimestichezza con tematiche storico-giuridiche coglie immediatamente che l'affermazione di un siffatto «diritto» mal si concilierebbe con una società cristiana come quella medievale, assai rigida in materia di matrimonio e vita sessuale e sempre attenta a controllare e reprimere i comportamenti contrari ai valori culturali espressi dalla normativa giuridica locale (Comba 1986: 530). Da tale rigore non risultano formalmente esenti i signori feudali. Ciò non implica che il signore del villaggio non potesse talvolta abusare della sua condizione di superiorità con le giovinette del luogo, sulle quali aveva potere e influenza (Mola di Nomaglio 2006: 212), ma ben diversa è l'idea che al feudatario potesse essere riconosciuto un diritto, tale da esigersi senza che nessuno si potesse sottrarre. La stessa letteratura realistica medievale – si pensi a Boccaccio o Chaucer⁸ – ancorché esplicita sul sesso, non contiene riferimenti ad uno specifico *ius primae noctis*.

Sebbene una disamina attenta della questione attenga allo storico del diritto, in termini molto generali si può rilevare come ad un tale diritto in età medievale non si faccia riferimento neppure in ipotesi di contestazione o di richiesta di esenzione da diritti feudali, con pagamento di un indennizzo al signore o con ricorso al sovrano. È semmai probabile che in luogo dello *ius primae noctis* quale oggi è inteso, fosse preteso il pagamento di una tassa in denaro, il *formariage* (o *forimaritagium*) (Sergi 2002: 94)⁹, talvolta indicato come *ius maritagii*¹⁰ o *ius connubii*¹¹. L'imposizione di tale tassa era pretesa allorché i nubendi appartenessero a territori sottoposti a diritti feudali esercitabili da distinti signori (Boureau 1995: 135)¹², poiché il matrimonio, implicando la coabitazione, avrebbe «impoverito» di risorse umane (corrispondenti non solo alla persona di uno fra i nubendi, ma anche alla sua eventuale futura prole) uno dei due feudatari (Ennen 1986: 117). Solo fra il XV ed il XVI secolo si iniziano a rinvenire riferimenti allo *ius primae noctis*, come pratica – tuttavia – di un passato ormai lontano. Proprio ad un piemontese, l'Avvocato cuneese Giovanni Francesco Rebaccini, è ascrivibile uno dei riferimenti più risalenti, allorché viene data alle

⁸ Sui rapporti fra i due autori e sulla loro «modernità», cfr. Edwards 2002: 10-16.

⁹ Sulla preferenza per la forma di ascendenza latina «*forimaritagium*», cfr. Astuti 1969: 375, col. I.

¹⁰ Talvolta, invero, in ambito feudale con *ius maritagii* si intende qualcosa di diverso dal *formariage*, ovvero il diritto del signore di assentire alle nozze della vassalla. Ciò in quanto, in mancanza di figli maschi, il feudo poteva passare alle femmine alla morte del vassallo, ed il signore aveva il diritto di assicurarsi, nel marito della vassalla, un vassallo fedele, capace di soddisfare le obbligazioni feudali. Cfr. Tamassia 1886: 22.

¹¹ Di *ius connubii* anche in area urbana nel secolo XIV, con imposizione di oneri economici agli stranieri che sposassero donne triestine, riferisce De Totto 1940: 35.

¹² Boureau evidenzia che un documento francese del 1247 attesterebbe il diritto di un feudatario di esigere una tassa sul matrimonio dal padre di una ragazza quando questa fosse andata in sposa a un ragazzo di un altro villaggio. La tassa fa parte di una serie di diritti specificamente elencati, per differenziarli da quelli spettanti invece ai monaci dell'abbazia che sorge in prossimità del feudo.

stampe, nel 1484, la *Cronica loci Cunei* (Bordone 2013: 220)¹³. Per giustificare la fondazione della sua città, operata da un gruppo di contadini in fuga da un dispotico signore vicino, fra le molteplici cause, Rebaccini individua il «privilegio» concesso al signore del villaggio di deflorare le donne, e in particolar modo le giovani spose.

La strada aperta dall'erudito piemontese sarà percorsa da molti, dopo di lui. Paradossalmente, proprio sul finire del medioevo sorge il «mito»¹⁴ dello *ius primae noctis*, collocato sempre nei bui tempi passati¹⁵. Sebbene già nella seconda metà del XIX secolo Félix Liebrecht (1864: 541-542) e Karl Schmidt (1884: 18-599) si fossero impegnati a smontare il «mito» di questo presunto «diritto», con argomentazioni rigorose che invitavano a non confondere i frequenti soprusi con una norma, a livello diffuso – complice una certa *pruderie* riservata al tema – a lungo tale coscienza tardò ad affermarsi¹⁶.

Gaetano Di Giovanni, storico e folklorista siciliano, descrivendo in un'opera del 1889 i diritti dei signori canavesani fa espresso riferimento allo *ius primae noctis*, menzionando *in primis* la tradizione del Carnevale di Ivrea, in relazione ad un'asserita pretesa attribuita ai marchesi di Monferrato, ma menzionando successivamente ben altre tre casate nobiliari canavesane (i conti di San Martino a Vische, i conti Valperga a Castellamonte ed i Biandrate a San Giorgio), le quali «sembra avere preteso al *jus primae noctis*» (Di Giovanni 1889: 56).

Tuttavia, l'autore, con apprezzabile avvedutezza per l'epoca, manifesta di non dar credito storico a queste leggende e – citando espressamente studi del barone Antonino Manno (1876, 1887) e del conte de Foras (1886) –, conclude ripromettendosi di «sbugiardare tutte le fiabe che si sono messe avanti, specialmente dagli scrittori francesi, a sostegno del preteso diritto» (Di Giovanni 1889: 59).

Superata quindi la questione del fondamento storico dello *ius primae noctis*, resta da chiedersi se vi sia un eventuale sostrato ambientale che abbia favorito il sorgere nell'area eporediese delle leggende relative ad abusi feudali sulle giovani spose. Poiché dalla fine del secolo XVIII si rinviene traccia di esse in forma scritta, è legittimo chiedersi se siano solo frutto di fantasia popolare o se costituiscano ricordo traslato di situazioni reali.

Una risposta al quesito è fornita in modo autorevole ed esaustivo da Gian Savino Pene Vidari (1982: 32-34), il quale ricollega la vicenda che vede in Violetta l'eroina al *formariage*, o *ius connubii*. Tale diritto – come già evidenziato – aveva solo natura pecuniaria, consistendo nell'esazione di un'imposta da parte del signore feudale. Pene Vidari ipotizza appunto che l'origine della vicenda di Violetta possa essere verosimilmente ricondotta alla richiesta del pagamento dello *ius connubii*, e la colloca cronologicamente nel secolo XII, allorché Ranieri di Biandrate fu violentemente cacciato da Ivrea. In tal modo lo scenario

¹³ Più diffusamente sul tema: Bordone 1999: 65–90.

¹⁴ Più che di «mito», Sergi (2002: 90) parla di «simbolo di un ricordo falsificato, sbagliato di medioevo».

¹⁵ Straordinaria diffusione del «mito» dello *ius primae noctis* è riconducibile alla pubblicazione della *Scotorum Historia* del Boece. L'opera nel corso del XVI secolo ebbe grande successo e in pochi anni se ne contano ben tre edizioni: quella del 1526, quella del 1527 e quella del 1574. In essa si narra che re Malcom III, sovrano della Scozia dal 1059 al 1093, aveva abolito uno *ius primae noctis*, istituito – a dire dell'autore – dal re pagano Evanus al tempo di Augusto, sostituendo ad esso una tassa denominata *marbeta mulierum*. Il racconto, recepito da J. Lesly nel volume *De origine et gestis Scotorum* (Roma, 1578) e da G. Buchanam, *Rerum Scoticarum Historia* (Edinburgh, 1582), venne poi ripreso, ampliato ed accentuato da altri scrittori seicenteschi.

¹⁶ Sorprende constatare che anche nella letteratura giuridica contemporanea sporadici riferimenti allo *ius primae noctis* come ad un diritto in passato effettivamente esercitato permangono. Se ne veda un esempio in Davidson 2012: 25.

della vicenda di Violetta è arretrato di due secoli rispetto all'opinione dei più, che la riconduce alla presenza in Ivrea dei marchesi di Monferrato nel '300.

Pene Vidari legge quindi la memoria della ribellione capeggiata da Violetta nella prospettiva della difesa comunale delle libertà cittadine ormai acquisite nel corso della rinascenza del XII secolo, contro episodiche pretese «restauratrici» da parte di famiglie feudali ancora potenti in area rurale. Poiché la legislazione statutaria eporediese antecedente il secolo XIV è andata persa, non può essere addotta prova di un divieto locale dello *ius connubii*. Tuttavia, labile testimonianza può essere letta – come Pene Vidari suggerisce – in una norma della raccolta statutaria effettuata nel 1329 (libro III, cap. 29), la quale vieta di vessare gli sposi, riscuotendo da loro pedaggi alle porte della città o comunque molestando la coppia mentre percorre le strade cittadine:

Item statuerunt et ordinaverunt quod nemo debeat facere vim seu prohibitionem aliquam aliquibus ducentibus sponsam aliquam seu ipsi sponsse, nec claudere eis aliquam portam civitatis ea de causa ut redimatur violenter, nec inde rixam facere sub banno solidorum XX pro quolibet et qualibet vice; et quod vicarius seu iudex infra-VIII dies principii eorum regiminis predicta cridari faciant per civitatem Yporegie in locis consuetis. Et si quidem predicta preconizari non fecerit non possit inde aliquis condampnari nec ab eo aliquod bannum excuti quousque dicta crida facta fuisset. (*Statuti del comune di Ivrea* 1968: 197)

Il divieto di molestare gli sposi o di ostacolare o ritardare il loro ingresso in città dopo la celebrazione del matrimonio, avvenuta – verosimilmente – altrove, va pure messo in relazione col fatto che per certo la coppia di sposi «voleva giungere – nell'idea popolare, con una certa fretta – al “talamo” coniugale» (*Statuti del comune di Ivrea* 1968: 197). Alludere al talamo in simili circostanze non è indulgere su dettagli meramente «di colore», giacché va tenuto presente che l'area piemontese – ed Ivrea di conseguenza – era caratterizzata dal rito gallicano (Adriani 1994: 1671-1675), che prevedeva a conclusione del matrimonio la *benedictio thalami* presso la casa degli sposi (Crociani 2001: 73-77).

Per quanto sia evidente che la funzione della norma era tutelare gli sposi eporediesi nei confronti di pretese provenienti da concittadini e non certo da signori feudali, non pare del tutto infondata l'ipotesi che essa possa costituire il modesto residuo di una più pregnante divieto di esigere lo *ius connubii*, risalente all'età feudale. Se così fosse, si potrebbe asserire di aver trovato nella legislazione statutaria eporediese traccia degli esiti di una ribellione – o di un affrancamento in altro modo originatosi – rispetto alla rivendicazione feudale di diritti attinenti la sfera matrimoniale.

4. E Violetta fu

Violetta, per quanto sia il personaggio centrale dello «storico» Carnevale di Ivrea, fa il suo ingresso nella scena piuttosto tardi: nel 1858. Si tratta però di un ingresso in grande stile. In quell'anno, infatti, Ferdinando Bosio compone la «Canzone del Carnovale», che celebra appunto le gesta di Violetta e sempre nel 1858 la Commissione organizzatrice del Carnevale di Ivrea introduce nel corso di gala il carro trionfale¹⁷ – ancora oggi in uso –

¹⁷ Descrizione dettagliata, ancorché enfatica, come costume all'epoca, è data dalla stampa locale: cfr. «La Dora Baltea», anno X, n. 5, del 4 marzo 1858.

recante l'eroina della festa: Violetta appunto, la «vezzosa Mugnaia» (Quaccia-Gianotti 2008a: 32).

L'affermazione va subito corretta, precisando però che già prima del 1858 si rinvenivano tracce indirette riferibili alla presenza nelle manifestazioni carnascialesche eporediesi di un ruolo femminile che precorre Violetta. Da corrispondenze private di notabili locali si evince già nel 1837 la presenza di una «prima Donna» accanto al «Generale»¹⁸. Molto più interessante e significativa – se si tiene conto che Violetta è per l'appunto figlia di un mugnaio – la descrizione dei festeggiamenti per il carnevale ad Ivrea dall'avvocato Modesto Paroletti, l'anno successivo. Egli, infatti, menziona un corteo di mugnai, al seguito del «Generale» e degli «Abbà» (bambini in costume, designati a rappresentare le parrocchie urbane)¹⁹, che sfilano esibendo «spade, picche ovvero spiedi» con melarance e pomi sulla punta, per «vendicare l'oltraggio fatto alla sposa del mugnajo» (Paroletti 1838: 30).

Ancor più interessante è quanto il Paroletti riferisce in modo dettagliato riguardo alla pretesa del feudatario (da lui identificato nel marchese di Monferrato) di «usare di un preteso diritto di vassallaggio, diritto nefando, tirannico, anticristiano» sulla futura sposa del «capo mugnajo» e completa la vicenda narrando della fuga ardimentosa della ragazza e del sopraggiungere del marito «con uno stuolo di armati», i quali, «spiccata al castellano la testa dal busto, l'impiantarono su di una picca» (Ivi: 29).

Come si vede, il tessuto narrativo alla base della leggenda di Violetta è ormai completo, manca solo l'ultimo passaggio: l'eroismo del gesto violento di ribellione riferito non al marito, che lava il proprio onore, ma alla moglie stessa, che reagisce in prima persona al sopruso, in nome della libertà. Violetta, appunto.

A ciò provvederà, di lì a vent'anni, Ferdinando Bosio, componendo *La Canzone del Carnovale di Ivrea*.

Questo il testo del componimento²⁰:

Una volta anticamente / egli è certo che un Barone
Ci trattava duramente / Con la corda e col bastone;
D'in sull'alto *Castellazzo*, / Dove avea covile e possa,
Sghignazzando a mo' di pazzo / Ci mangiava polpa ed ossa.
Ma la figlia d'un mugnaro / Gli ha insegnato la creanza,
Che rapita all'uom più caro / Volea farne la sua ganza.
Ma quell'altra prese impegno / Di trattarlo a tu per tu:
Quello è stato il nostro segno, / E il Castello non c'è più.
E sui ruderi ammuccinati, / Dame e prodi in bella mostra,
Sotto scarli inalberati / Noi veniamo a far la giostra:
Su quei greppi, tra quei muri, / Che alla belva furon tana,
Suonan pifferi e tamburi / La vittoria popolana.
Non v'è povero quartiere / Che non sfoggi un po' di gale,
Che non canti con piacere / La Canzon del Carnevale.
Con la Sposa e col Garzone / Che ad Abbà prescelto fu,
Va cantando ogni rione: / Il Castello non c'è più.

¹⁸ Si tratta di una lettera di Luigi Benedetto alla cognata, Luisa Mattone di Benevello. Cfr. Zaia 2021: 148.

¹⁹ Sul ruolo degli «Abbà» nel cerimoniale del Carnevale di Ivrea, cfr. Quaccia-Gianotti, 2008a: 19.

²⁰ Viene riportato il testo riprodotto su cromolitografia colorata del 1880: «Il Carnovale d'Ivrea – La canzone del Carnovale» di F. Bosio, Ivrea: Tipografia E. Passero (Aa.Vv. 2016: 2).

Quando ad Ivrea, dove insegna retorica, si appresta a scrivere la *Canzone*, Bosio non è propriamente un oscuro professore di liceo²¹. Ha già alle spalle diverse opere pubblicate; molte se ne aggiungeranno negli anni successivi: raccolte di versi, ballate, romanzi e saggi²². Pur provenendo da famiglia modesta, ha avuto modo di lasciare la città natale, Alba, e di laurearsi in lettere a Torino, sotto la guida di Pier Alessandro Paravia, professore di eloquenza presso quell'Ateneo. I suoi esordi letterari sono sostenuti da due poeti e drammaturghi all'epoca assai noti: Angelo Brofferio e Felice Romani (Salvarani 2002: VIII).

L'opera letteraria di Bosio si colloca nel filone della divulgazione storica e civile che caratterizzava all'epoca la politica culturale dei liberali moderati; nella prosa si attiene al romanzo edificante, ispirato all'etica del «farsi da sé», mentre in poesia preferisce la corrente classicista–eclettica in voga in area subalpina. Bosio, come molti intellettuali suoi contemporanei di area piemontese, ha una marcata vocazione patriottica: nel 1848 desidera arruolarsi come volontario sul fronte della Prima Guerra d'Indipendenza, ma è scartato per la salute malferma.

Così nel 1869 Ferdinando Bosio è descritto da un biografo e critico a lui contemporaneo, Mattia Di Martino (1869: 5):

Nobile ingegno e cuore dotato di forte e delicato sentire è Ferdinando Bosio, che, lontano dalle stranezze del secolo, così in prosa come in poesia sente modestamente di sé, altamente dell'arte. Prosatore egregio, non ha fatto ludibrio di disoneste intenzioni agli affetti più gentili e più cari; ma rendendo omaggio le idee, ha saputo indirizzare le lucubrazioni dello spirito alla ricerca del bello e del vero, recando molta utilità alle lettere e all'arte. Poeta elevato e gentile, ama la patria nelle glorie e nelle speranze; come posa nell'amore e nella virtù l'ideale più bello delle sue ispirazioni. Scrutatore severo delle storiche discipline, dietro l'esempio dei nostri grandi, lontano da ogni idealità, ha cercato meglio dallo studio dei fatti trarre teorie utili ai bisogni e alle tendenze del tempo.

La descrizione, enfatica nei toni, ma realistica nella sostanza, mette in luce i punti salienti dell'orizzonte culturale di Bosio: l'integrità morale, il patriottismo, la passione per la storia, sempre messa in relazione con un presente da forgiare secondo ideali di virtù e giustizia. Proprio in questa linea si colloca pure la sua elaborazione della *Canzone del Carnovale*.

Va anzitutto precisato che Bosio incentra il suo componimento sulla «figlia d'un mugnaro», senza tuttavia chiamarla Violetta. L'attribuzione del nome avviene per identificazione del personaggio con la protagonista di un racconto di Angelo Brofferio (già menzionato come mentore di Bosio): *La figliuola della Dora*, del 1847. In tale racconto Violetta è una fanciulla di Ivrea, non figlia di un mugnaio, bensì di un pescatore. La fanciulla non subisce le angherie di un nobile, ma semplicemente è sul punto di sposare un uomo che non ama, allorché incontra un giovane cacciatore, che la salva dagli attacchi di un toro inferocito. Tuttavia, il testo riporta un presagio espresso a Violetta da un pesce, da lei pietosamente ributtato nelle acque del fiume (Brofferio 1847: 11):

Ma se i Fati all'ultim'ora/Col suo sangue placherà/La fanciulla della Dora/Tutto un popol salverà.

²¹ Se ne vedano le informazioni biografiche in De Gubernatis 1879 e Castronovo 1971.

²² Si veda in bibliografia l'elenco delle opere pubblicate.

L'ambientazione eporediese, la bellezza e la virtù della fanciulla, l'infelicità amorosa e l'ambiguo presagio bastano a condurre ad una subitanea sovrapposizione dei personaggi: la «figlia d'un mugnaio» diventa Violetta, la «figliuola della Dora». Poco importa che il nome non fosse in uso nel medioevo; esso è nel 1858 nome popolarissimo: solo cinque anni prima vi è stata la prima rappresentazione della *Traviata* di Giuseppe Verdi, nella quale la protagonista è appunto l'infelice Violetta Valéry. Peraltro, nell'ultima scena dell'opera, mentre Violetta è agonizzante, a Parigi impazza il carnevale.

Questa figlia di mugnaio è (l'innominata) eroina su cui Bosio riadatta la leggenda già riferita da Paroletti. L'autore la promuove da coprotagonista a protagonista assoluta. E nel fare ciò inserisce con sapienza elementi di novità che ben si accordano con i tempi in cui vive.

Anzitutto Bosio la colloca in un passato allusivo ad una dominazione straniera: per quanto non esplicitato, il barone che «ci trattava duramente» richiama alla mente degli eporediesi il marchese di Monferrato della «Preda in Dora»: straniero appunto, di stirpe aleramica, ovvero non canavesano come le locali famiglie feudali di stirpe arduinica. Peraltro, uno straniero con illustre ascendenza letteraria, come ci ricorda Giuseppe Giacosa (1971: 59)²³; si tratta infatti molto probabilmente di Guglielmo VII di Monferrato, citato da Dante nel canto VII del *Purgatorio* (vv. 133–136) (Baldelli 1997: 131-132):

Quel che più basso tra costor s'atterra, / guardando in suso, è Guiglielmo marchese,
/ per cui e Alessandria e la sua guerra / fa pianger Monferrato e Canavese.

Poco importa che le ribellioni popolari abbiano riguardato un secolo prima, dal 1193 al 1195, i Biandrate, famiglia – questa – canavesana (Pene Vidari 1982: 32). Contro i Biandrate si accese una rivolta assai dura: in modo efficace – con fiorito linguaggio tardo-ottocentesco – ce ne dà conto Ferdinando Gabotto (1971: 107):

Ma già sotto la sferza delle tasse maledette, incrudelite dal castellano dell'increscioso
Biandrate, il popolo d'Ivrea ringhia, muggisce, ruggisce (...). Scoppia il fulmine, la
tempesta si avventa al castello: pietra non rimane su pietra fuorché in cumuli informi
od in ruderi di fondamenta sotterra.

Tuttavia, l'indeterminatezza della *Canzone* legittima una lettura in chiave patriottica: il tiranno spietato è uno straniero. Nella *vulgata* popolare, il marchese di Monferrato, appunto.

Segue poi la mossa da maestro. Optando per la soppressione violenta del tiranno da parte della figlia del mugnaio, Bosio ne fa al tempo stesso una novella Marianna, simbolo della «Rivoluzione» canavesana, ed una eroina neogotica che corrisponde ad un'estetica diffusa al tempo. In ciò l'autore dimostra di aver ben compreso le matrici culturali della «committenza» eporediese: da un lato strizza l'occhio alla tradizione giacobina, tramandata nei decenni in una città di cultura profondamente borghese, quale è Ivrea. Dall'altro intuisce il gusto estetico che nella seconda metà del secolo XIX sarà popolare in Piemonte ed in Valle d'Aosta: un medievalismo romantico, che a tratti manifesta un lato oscuro e truculento di ispirazione neogotica. Basti pensare allo spirito

²³ Giacosa, peraltro, non protende per un odio degli eporediesi verso il marchese di Monferrato, ed osserva: «[n]el concetto di Dante, pressoché contemporaneo, la prigionia e la morte di Guglielmo fecero dunque piangere Monferrato e Canavese; se quelle terre lo piangevano morto, bisogna credere che lo amassero vivo».

che anima, nel 1884, l'Esposizione generale italiana, tenutasi a Torino: la volontà di presentare – per usare le parole dell'eporediese Giacosa (1884: 11) – «la vita feudale fiorente in quell'epoca nelle nostre provincie». E proprio in occasione dell'Esposizione del 1884 l'eporediese d'adozione Alfredo d'Andrade ricostruisce il Borgo Medioevale del Valentino a Torino. Qualche anno più tardi, nel 1898, in una successiva Esposizione generale, la «Mugnaia» di Ivrea, ormai personaggio di consolidata fama sul territorio²⁴, è invitata d'onore. In quell'occasione, tenendosi la manifestazione in ottobre, periodo diverso dal carnevale, viene designata nello stesso anno una seconda «Mugnaia», evento unico nella storia del Carnevale di Ivrea (Zaia 2021: 176).

Vi è infine un terzo elemento che Bosio sapientemente impiega. Le gesta della figlia del mugnaio – alias Violetta – ricalcano marcatamente quelle della biblica Giuditta, che decapita Oloferne. Secondo la tradizione cristiana, Giuditta è ascritta fra le «eroine» attraverso le quali la potenza divina si manifesta, ed «il loro sesso non costituisce un ostacolo all'irruzione dello spirito» (Vanhoye 1984: 302-303). Su un piano teologico una simile legittimazione dell'azione violenta di Giuditta, condotta attraverso simulazione ed inganno, è riscattata dal fine superiore che muove la donna: esporsi ad un pericolo per sé, stante la propria vulnerabilità fisica, ma essere pronta a sacrificarsi per il bene comune, giungendo finanche ad un'azione cruenta e ributtante quale una decapitazione. Per contro la vittima è l'antagonista del bene comune (quello voluto da Dio per il suo Popolo, nella tradizione biblica) e certamente merita la truculenta sorte riservatagli.

Bene si intende che la descrizione della vicenda di Giuditta agevolmente potrebbe qualificare pure l'azione di Violetta. Ciò esonera Bosio – pure in una cultura ancora fortemente debitrice della morale cristiana, quale quella della seconda metà del secolo XIX – dalla necessità di una qualsiasi giustificazione etica per il gesto sommamente violento posto in essere dalla figlia del mugnaio ai danni dell'iniquo tiranno.

5. La «figlia d'un mugnaro» fra leggenda–tragedia e giustizia

Sgombrato il campo dalle questioni relative alla (in)fondatezza storica dello *ius primae noctis* e chiarito il tema della genesi letteraria del racconto delle gesta di Violetta, è necessario prendere in considerazione un aspetto nodale: perché un giurista può ritenere utile sviluppare una riflessione sul tema della giustizia partendo dalla vicenda leggendaria di Violetta?

La risposta a questo interrogativo può prendere le mosse dalla possibilità di delineare un parallelo fra il dilemma in cui si dibatte Violetta, allorché si trova nell'alcova del feudatario, ed Antigone, quando ha notizia dell'editto di Creonte. Violetta deve decidere se piegarsi alla ingiusta pretesa del feudatario, che afferma su di lei il proprio *ius primae noctis*, o se invece è suo dovere ribellarsi in nome di un valore superiore alla legge stessa, costituito dalla sacralità dell'amore coniugale e dalla dignità della propria persona. Antigone invece deve decidere se obbedire all'ordine di Creonte e negare al fratello Polinice una sepoltura o se a quell'ordine disubbidire, conformandosi ad un valore superiore che le impone un gesto di pietà familiare.

Entrambe sanno perfettamente che, qualora avessero deciso di chiudere gli occhi e stringere i denti, ignorando valori superiori imposti da un ordine naturale, dopo poco

²⁴ Va rilevato che tale consenso non fu immediato. Ancora Zaia 2021: 176.

tutto sarebbe parso superato. Se questa fosse stata la scelta, Violetta sarebbe tornata – dopo – dallo sposo, trascorrendo con lui il resto della vita e dandogli figli, come dovere di una buona moglie; Antigone, invece, avrebbe sposato Emone, creando con lui una famiglia, il cui frutto avrebbe forse regnato un giorno su Tebe, dopo Creonte ed Emone stesso. Ma entrambe hanno ben chiaro in mente che, se avessero scelto di ignorare il proprio dovere rispetto all'imperativo derivante da valori superiori, la loro vita non sarebbe più stata la stessa. La figlia del mugnaio, violata nel profondo dall'azione turpe del feudatario, avrebbe perso rispetto per se stessa ed avrebbe subito la commiserazione – e forse il biasimo – del suo ambiente sociale. Antigone invece avrebbe portato per tutta la vita sulle proprie spalle il peso della colpa per essere venuta meno alla responsabilità familiare per considerazioni meramente utilitaristiche. Entrambe, quindi, decidono di reagire mettendo a rischio la propria sicurezza e la propria integrità fisica in nome di valori superiori. Mentre Antigone opta per una disobbedienza (disobbedienza civile, diremmo oggi) destinata a condurla all'autodistruzione, Violetta sceglie di porre in essere un gesto disperato e violento che – potenzialmente – potrebbe portarla alla morte. Entrambe le donne mostrano straordinario coraggio. Il gesto di Antigone è certamente mosso da uno spirito aristocratico: il sacrificio di sé come auto-affermazione del proprio valore. Violetta, popolana concreta, sceglie l'azzardo, gioca in tutto per tutto, e risponde all'ingiustizia con una reazione violenta non prevedibile. Il suo coraggio, unito all'astuzia, è premiato. A lei, diversamente da Antigone, è garantito un futuro. Violetta è celebrata come liberatrice dal popolo, mentre Antigone ottiene soltanto, con la nobiltà e la disperazione del suo gesto, di accrescere il biasimo del popolo per Creonte.

Il dilemma che dilania Antigone, ed in parallelo quello che arrovella Violetta, è riassunto efficacemente da Luciano Violante (2018: 85):

legge contro giustizia (...); le leggi transitorie degli uomini contro quelle eterne degli dèi; le esigenze della società contro i valori dell'individuo; diritto positivo contro diritto naturale (...); femminile contro maschile.

La rilettura di *Antigone* nella prospettiva della contrapposizione fra *ius* e *lex*, diritto positivo e diritto naturale è, ormai, pacificamente acquisita nella cultura giuridica. Tale contrapposizione affascinò Hegel (Colombo 2006: 327-328), che nella *Fenomenologia dello Spirito*, la considerò il punto di partenza per individuare l'autocoscienza effettuale dello spirito assoluto (Hegel 1968: 241). Aperta la strada, si è data la stura ad una frenetica attività culturale di lettura e rilettura dell'*Antigone* (Perona 2021: 289-290)²⁵. La riflessione dei giuristi si è in particolare focalizzata su un aspetto: il significato che assume il rifiuto di Antigone rispetto all'editto di Creonte. Un rifiuto che peraltro va ben oltre l'autocoscienza maturata dai protagonisti, coinvolgendo l'intera comunità, che è interpellata dall'ingiustizia che si palesa e che è messa – essa stessa – nelle condizioni di dover scegliere da che parte stare²⁶.

Gustavo Zagrebelsky (2006: 35) è in questo senso illuminante:

²⁵ Cfr. R. Perona, 2021. *Trascendere il conflitto. Spunti sul superamento dell'Antigone negli argomenti dell'Edipo a Colono*, in *Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, a cura di M. Manzin, F. Puppo e S. Tomasi, Trento: Università degli Studi di Trento, p. 289-290.

²⁶ «L'azione è tragica perché la città organicamente legata ai suoi costumi, al suo *ethos*, si lacera al suo interno, senza mediazioni» (Cartabia-Violante 2018: 12).

Antigone non è [...] lo scontro tra la legge e la libertà di coscienza, ma lo scontro tra due leggi, l'una proclamata dal decreto di Creonte, l'altra rispecchiata, rispecchiata ma non creata, dalla coscienza di Antigone.

Sono, in altre parole, «due assoluti che si scontrano» (Cartabia-Violante 2018: 19). A conclusioni ancora più radicali giunge, da contesto dottrinale assai distante, Tony Burns, quando afferma che Antigone non si appella al diritto naturale in contrapposizione al diritto positivo, ma invoca un diritto positivo, il *customary (positive) law*, rispetto ad un altro diritto positivo, il *statute (positive) law* (Burns 2002: 548).

Anche a non voler radicalizzare l'approccio alla riflessione, e seguitando a considerare il dilemma di Antigone – che in altro contesto è pure quello di Violetta – come alternativa tra l'adeguamento al diritto positivo (iniquo) ovvero l'opzione etica rispettosa di un diritto naturale (ancorché rischiosa), resta irrisolto il problema di cosa debba intendersi oggi per diritto «naturale». Una rilettura attualizzante della vicenda di Antigone – o *mutatis mutandis*, di quella di Violetta –, pone in chiave problematica la configurabilità di una *lex aeterna*, ontologicamente superiore e valida per sempre, cui si orienta il diritto naturale (Prosperi 2009: 57).

Se essa era data per scontata nell'Atene di Sofocle, o nel Regno di Sardegna di Bosio, non possiamo dire che lo sia allo stesso modo oggi, in una cultura post-kantiana che riconduce la concezione di giustizia alla sola «idea di legalità» (Cartabia-Violante 2018: 24) e che epistemologicamente si fonda – come ci insegna Popper – non sul dogma dell'immutabilità ma sul costante sforzo di falsificazione (Amisano Tesi 2017: 395), in un'incessante evoluzione della scienza e della cultura. A questo si sommi poi il fatto che il giurista contemporaneo è chiamato a conciliare un sistema di diritto naturale, come già detto ontologicamente superiore ed immutabile, con gli ordinamenti costituzionali contemporanei. Secondo alcuni la Costituzione di uno Stato subirebbe un «sostanziale svuotamento» (Prosperi 2009: 77) nel momento in cui dovessero configurarsi – oggi – dei «principi supremi» ad essa superiori in quanto ascrivibili ad un diritto naturale (Ivi: 85).

La portata di questi argomenti invero è ponderosa. Se Sofocle con la sua *Antigone* ben può portarne il peso, non altrettanto si può dire per l'esile componimento di Bosio e per la più modesta Violetta.

Probabilmente Bosio si limitò a configurare il dramma di Violetta su un piano di giustizia, senza giungere a valutare in astratto quale portata teorica potesse avere la pretesa di un diritto ingiusto. E men che meno una simile valutazione sarebbe stata alla portata di una popolana: tanto nel Canavese medievale della leggenda, quanto nella comunità eporediese del 1858. Violetta neppure avrebbe saputo dare un nome all'ingiustizia, ma guidata dalla ragione e dal buon senso, l'avrebbe percepita, e ad essa avrebbe reagito, per garantire rispetto alla propria persona ed al proprio onore, nonché per restare fedele ai valori familiari cui era stata educata. Come Antigone, appunto.

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv., 2016. *Tempo di Carnevale a Ivrea. La tradizione di una città tra storia e leggenda*, Torino: Consiglio Regionale del Piemonte.
- Adriani M., 1994. *Gallicanesimo*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. II, diretta da M. Eliade, Milano: Jaca Book.
- Alberti A., 1980. *Introduzione*, in *Ivrea e l'nòst Carlevé*, Ivrea: Broglia.
- Amisano Tesi M., 2017. «I complessi legami tra il diritto penale e le altre scienze – The complex relations between criminal law and other sciences», *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 114.
- Astuti G., 1969. *Ius primae noctis*, in *Grande dizionario enciclopedico UTET*, vol. XI, Torino: UTET.
- Baldelli I., 1997. «I Morti di morte violenta: Dante e Sordello», *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 115.
- Bordone R., 1999. *Alle origini di un mito folklorico: la cronaca di Cuneo e il diritto di «cuissage» in Piemonte*, in *Storia di Cuneo e delle sue valli, II (Fra Asti e Milano)*, a cura di R. Comba, Cuneo: Società per gli Studi Storici di Cuneo.
- Bordone R., 2013. *Mitologia dell'età comunale e ipoteca sabauda nella storiografia piemontese dell'Ottocento*, in *Storiografia e identità dei centri minori italiani tra la fine del medioevo e l'Ottocento. Atti del XIII Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo San Miniato 31 maggio – 2 giugno 2010*, a cura di G.M. Varanini, Firenze: Firenze University Press.
- Boureau A., 1995. *Le droit de cuissage. La fabrication d'un mythe (XIIIe–XXe siècle)*, Paris: Albin Michel.
- Brofferio A., 1847. *Il carnevale d'Ivrea, ossia la figliola della Dora*, in *Tradizioni italiane per la prima volta raccolte in ciascuna provincia dell'Italia e mandate alla luce per cura di rinomati scrittori italiani*, a cura di A. Brofferio, vol. I, Torino: A. Fontana.
- Bronzini G.B., 2002. «L'albero della Libertà e l'Albero della Fecondità», *Lares*, 68, 3.
- Burns T., 2002. «Sophocles' Antigone and the History of the Concept of Natural Law», *Political Studies*, 50.
- Carandini F., 1914. *Vecchia Ivrea*, Ivrea: Francesco Viassone.
- Cartabia M. e Violante L., 2018. *Edipo, Antigone, Creonte: il governo della giustizia*, in *Giustizia e mito*, a cura di M. Cartabia e L. Violante, Bologna: Il Mulino.
- Castronovo V., 1971. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XII, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Colombo E., 2006. «Note su Hegel e Antigone», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 59, 3.
- Comba R., 1986. «“Apetitus libidinis coherceatur”. Strutture demografiche, reati sessuali e disciplina dei comportamenti nel Piemonte tardomedievale», *Studi Storici*, 27, 3.
- Crociani L., 2001. *Riti nuziali nel mondo latino occidentale*, Firenze: Cantagalli.

- Davidson A., 2012. *The Immutable Laws of Mankind: The Struggle For Universal Human Rights*, New York-London: Springer.
- de Foras A., 1886. *Le Droit du seigneur au Moyen Age. Étude critique et historique*, Chambéry: André Perrin.
- De Gubernatis A., 1879. *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei*, Firenze: Le Monnier.
- De Totto G., 1940. *Il diritto privato negli statuti triestini del 1350*, Trieste: Ed. Lib. S. A.
- Di Giovanni G., 1889. *Usi, credenze e pregiudizi del Canavese*, Palermo: Pedone Lauriel.
- Di Martino M., 1869. *Ferdinando Bosio: abbozzo critico*, Palermo: Tipografia del Giornale di Sicilia.
- Edwards R.R., 2002. *Chaucer and Boccaccio: Antiquity and Modernity*, New York: Palgrave.
- Ennen E., 1986. *Le donne nel medioevo*, Bari: Laterza Editore.
- Faletto L. e Ravera G., 1977. *Ivrea e Canavese nelle antiche stampe*, Ivrea: Priuli & Verlucca.
- Fondazione dello Storico Carnevale di Ivrea, 2019. *Lo Storico Carnevale di Ivrea. La guida ufficiale*, Ivrea: Bolognino.
- Gabotto F., 1971. *Sotto il simbolo della mugnaia*, in Aa. Vv., *Il Carnevale di Ivrea*, Ivrea: Fratelli Enrico Editori.
- Giacosa G., 1884. *Introduzione*, in *Esposizione generale italiana Torino 1884. Catalogo ufficiale della sezione Storia dell'Arte*, Torino: Vincenzo Bona.
- Giacosa G., 1971. *Il Carnevale d'Ivrea e i Marchesi del Monferrato*, in Aa. Vv., *Il Carnevale di Ivrea*, Ivrea: Fratelli Enrico Editori.
- Hegel G.V.F., 1968. *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg: Archiv Bochum.
- Il Provinciale Canavesano, almanacco nuovo dell'anno volgare 1830, per la Diocesi e Provincia di Ivrea*, 1830. Ivrea: Tipografia Giuseppe Garda.
- Liebrecht F., 1864. *Das Jus primae noctis, Orient und Occident, Eine Vierteljahresschrift*, vol. II, Göttingen: Dieterichschen Buchhandlung.
- Lo Nigro S., 2002. «Il carnevale come festa di rifondazione dell'ordine sociale», *Lares*, 68, 3.
- Manno A., 1876. *Il tesoretto di un bibliofilo piemontese*, n. 6, *Matrimoniana*, in *Curiosità e ricerche di Storia Subalpina*, vol. II, a cura della Società di studiosi di patrie memorie, Torino: Bocca.
- Manno A., 1887. *Di un preteso diritto infame medievale. Nota a proposito di un libro recente del Conte Amedeo Di Foras*, Torino: Paravia.
- Mola di Nomaglio G., 2006. *Feudi e nobiltà negli stati dei Savoia: materiali, spunti, spigolature bibliografiche per una storia con la cronologia feudale delle valli di Lanzo*, Lanzo Torinese: Società Storica delle Valli di Lanzo.
- Morelli R., 1978. «Gli alberi nei rituali primaverili del Trentino», *La ricerca folklorica*, 6.

- Musso G.M., 1982. *Di cerimonia in cerimonia*, in *Ed è subito Carnevale*, a cura di G.M. Musso, Ivrea: Princolor.
- Paroletti M., 1838. «Delle feste canavesane in Piemonte (Reminiscenze di viaggi)», *Lettere popolari*, 2, 4.
- Pene Vidari G.S., 1982. *Carnevale d'Ivrea e Statuti medievali*, in *Ed è subito Carnevale*, a cura di G.M. Musso, Ivrea: Princolor.
- Perinetti F., 1971. *Il Carnevale di Ivrea*, in Aa. Vv., *Il Carnevale di Ivrea*, Ivrea: Fratelli Enrico Editori.
- Perona R., 2021. *Trascendere il conflitto. Spunti sul superamento dell'Antigone negli argomenti dell'Edipo a Colono*, in *Ragioni ed emozioni nella decisione giudiziale*, a cura di M. Manzin, F. Puppò e S. Tomasi, Trento: Università degli Studi di Trento.
- Prosperi F., 2009. *La tutela dei diritti umani tra teoria generale ed ordinamento comunitario*, Torino: Giappichelli.
- Quaccia F. e Gianotti G., 2008a. *Il cerimoniale dello Storico Carnevale di Ivrea*, Ivrea: Bolognino.
- , 2008b. «Zappata e abbruciamento dello scarlo: il rito originario del Carnevale di Ivrea», *Bollettino A.S.A.C.*, 8.
- Robesti P., 1773. *Notizie storiche riguardanti le antichità della Città di Ivrea*, manoscritto conservato nella Biblioteca Vescovile di Ivrea, «Series Episcoporum Epporediensium».
- Rosboch M., 2003. *Invalidità e statuti medievali. Pisa, Bologna, Milano e Ivrea*, Roma: Fondazione Sergio Mochi Onory per la Storia del Diritto Italiano.
- Salvarani L., 2002. *Ottocento a metà (Introduzione)*, in 1865. *Le «Poesie di illustri italiani contemporanei» nella scelta di Ferdinando Bosio*, a cura di L. Salvarani, Trento: La Finestra.
- Sergi G., 2002. *La rilettura odierna della società medievale: i miti sopravvissuti*, in *Medioevo reale, medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa*, a cura di D. Lupo Jalla, P. Denicolai, E. Pagnucco e G. Rovino, Torino: Città di Torino.
- Schmidt, K. 1884. «Der Streit über das Jus Primae Noctis», *Zeitschrift für Ethnologie*, 16.
- Sordi I., 1982. «Dinamiche del carnevale», *La Ricerca Folklorica*, 6.
- Statuti del comune di Ivrea*, vol. I, 1968, a cura di G.S. Pene Vidari, Torino: Biblioteca della Società Storica Subalpina.
- Tamassia N., 1886. *Il diritto nell'epica francese dei secoli XII e XIII*, Roma: E. Loescher.
- Vanhoye A., 1984. *Donna*, in *Dizionario di teologia biblica*, a cura di X. Leon-Dufour, Casale Monferrato: Marietti.
- Violante L., 2018. *Antigone*, in *Giustizia e mito*, a cura di M. Cartabia e L. Violante, Bologna: Il Mulino.
- Zaia D., 2021. *Dalla paura alla vanità. Storia del Carnevale di Ivrea*, Ivrea: A.S.A.C.
- Zagrebel'sky G., 2006. *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in *La legge sovrana. Nomos basileus*, a cura di I. Dionigi, Milano: BUR.

Opere di Ferdinando Bosio

1848. «Soffio di vita. Canti e ballate», Torino: Tipografia Speirani e Ferrero.
1849. *La democrazia: risposta di Ferdinando Bosio all'elegia di G. Prati intitolata Dolori e giustizie*, Torino: Tipografia Canfari.
1856. *L'ingegno e l'avvenire. Discorso educativo del Prof. Ferdinando Bosio letto il 6 novembre 1856 nel Collegio d'Ivrea*, Ivrea: Tipografia Curbis.
1858. «Il fanale di un onest'uomo», *Rivista Contemporanea*, 6,15.
1860. *L'Italia militante. Poesia e Storia. Polimetro*, Milano: Tipografia Guglielmini.
1863. *Il marchese Salvatore Pes di Villamarina. Memorie e documenti inediti*, Torino: Franchini.
1863. *La Polonia e l'Occidente. Versi*, Torino: Franchini.
1865. *Poesie di illustri italiani contemporanei scelte ed ordinate per cura di Ferdinando Bosio*, Milano: Tipografia di Maurizio Guigoni, 2 voll.
1868. *Fantasie Orientali*, Firenze: Carelli.
1869. *Biografia e rivista critica delle opere di F. D. Guerrazzi*, Milano: D. Alighieri.
1869. *Illustrazioni storiche: tre letture in una del cav. prof. Ferdinando Bosio tenute a Genova nel 1866*, Milano: E. Treves.
1873. *Storia dei Papi*, in *Reliquie di un naufragio. Studi storici e letterari*, a cura di Ferdinando Bosio, Roma–Firenze: Tipografia Bencini.
1876. *Popolano arricchito: storia e massime dell'altro mondo*, Milano: Tipografia Editrice Lombarda.
1878. *Da S. Pietro a Pio IX. Storia dei Papi narrata al popolo*, Milano: Tipografia Editrice Lombarda.
1878. *Un po' di tutto: note e fantasie*, Milano: Tipografia Editrice Lombarda.
1878. *Reliquie di un naufragio. Studi storici e letterari*, Roma–Firenze: Tipografia Bencini.
1878. *Ricordi Personali (Brofferio Dall'Ongaro De Boni Guerrazzi Paravia Peretti Rattazzi Ravina Fineo)*, Milano: Milano: Tipografia Editrice Lombarda.
1878. *Tre bozzetti storici*, Milano: Tipografia Editrice Lombarda.

Women in Law. Un'eccezione alla regola. Il diritto negato di Lidia Poët, e non solo

Jessica Mazzuca*

Abstract:

[*Women in Law. An exception to the rule*]. In the legal context, history, literature and art give us an opportunity to talk about the progress of women in the legal professions, their opposed entry, the difficulties of a correct meritocratic and non-discriminatory selection. While the debut of women judges has a precise date, the descent into the field in the forensic arena was more bumpy. The virulence invective of Valerio Massimo against the impudent Caia Afrania, the toga “denied” to Lidia Poët are some examples of an aspiration not shared, judged as an elusive utopia, fraught with dangers for the social order of those times.

Key words: Women – Lawyers – Right of Defense

1. Donne soggetti del tessuto sociale?

Se ci si incammina lungo il percorso su cui si staglia l'ingresso delle donne nelle professioni, ci si rende conto di avere a che fare con una storia che non è soltanto sociale e politica, ma che è destinata ad inverarsi nella mentalità e nella cultura dei giuristi, affiancandosi l'argomento giuridico a quello della tradizione.

Indubbiamente, all'origine delle difficoltà di accesso alle carriere pubbliche da parte delle donne vi è il privilegio, riconosciuto solo agli uomini, di avere un'istruzione, soprattutto in quelle realtà sociali e culturali che si basavano su valori tradizionali influenzati dalla concezione della naturale inferiorità della donna e dalla conseguente inevitabilità del dominio maschile. La donna, quindi, doveva rimanere lontana dalle cariche pubbliche, dalle magistrature, dai luoghi di comando, per continuare a svolgere il ruolo nobile di madre e di moglie, soggetta prima all'autorità del padre e poi a quella del marito¹.

Eppure, al di là delle retoriche affermazioni che si riscontrano nelle dichiarazioni di regime, il binomio donna e professione, inizia ad assumere consistenza alla fine dell'Ottocento quando, in ragione dell'orientamento dominante di avvocati e giudici del tutto contrari all'accesso della donna alla professione forense pur in assenza di un esplicito

*Assegnista di ricerca e Professore a contratto dell'insegnamento di Teoria e Tecnica della Normazione e dell'interpretazione, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia dell'Università degli studi Magna Graecia di Catanzaro, jessica.mazzuca@unicz.it.

¹Per una panoramica sul tema, fra i tanti, v. Revel 1985: 586-603; Véron, 2000; Nussbaum 2000; Vicarelli 2007; Héritier 2010; Tita 2018.

divieto legislativo operante in tal senso, voci autorevoli della politica e insigni giuristi, dovendo fronteggiare una mentalità diffusa e pregiudizi inveterati, si uniscono per sconfiggere le tesi contrarie all'ingresso della donna in Avvocatura, riuscendo a portare a casa l'agognata vittoria soltanto nel 1919, con l'entrata in vigore della Legge Sacchi che all'art. 7 proclamava esplicitamente l'ammissione – a pari titolo degli uomini – delle donne ad esercitare «tutte le professioni ed a coprire tutti gli impieghi pubblici, esclusi soltanto, se non vi sono ammesse espressamente dalle leggi, quelli che implicano poteri pubblici giurisdizionali o l'esercizio di diritti e di potestà politiche, o che attengono alla difesa militare dello Stato secondo la specificazione che sarà fatta con apposito regolamento»².

Un traguardo che rappresenta soltanto una delle tante tappe di un percorso fondato sul difficile rapporto tra universalità dei diritti e condizione della donna nel mondo, una conquista significativa che va a scardinare la regola del silenzio vigente sia tra i greci e sia tra i romani, quando il parlare non era concesso alle donne. In tal senso, suggestivo si rivela un affresco intitolato la "Pseudo saffo".

Custodita nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli, appartenente al IV stile della pittura pompeiana, l'opera raffigura una giovane donna che, nella mano sinistra regge tre tavolette e nella destra lo *stilus*, che tiene poggiato sulle sue labbra, chiuse nel segno di silenzio. Una donna sconosciuta, che gli archeologi hanno chiamato Pseudo Saffo. Ciò in quanto, la poetessa più celebre dell'antica Grecia, veniva ricordata dal suo amante Faone come colei alla quale non disdiceva parlare senza interruzione. A conferma della regola del silenzio femminile vigente sia tra i greci sia tra i romani, quando il parlare era considerato per le donne sommamente disdicevole, con la sola eccezione di Saffo, appunto, un'eccezione alla regola.

In quest'ottica, diversi sono i generi letterari che nel corso dei secoli si sono interessati alla storia dell'affermazione femminile nella professione, e non solo. E, per quel che riguarda l'ingresso delle donne in avvocatura, si è registrata nel corso dei secoli una forma di apertura che nonostante sia stata fortemente osteggiata dai pensatori tradizionali e conservatori, si è progressivamente imposta trovando giustificazione nella convinzione che la donna non sia del tutto estranea al diritto, anzi ne è parte integrante, tale da esserne addirittura il simbolo³. Non è un caso se nella mitologia a simboleggiare l'ordine e il diritto sia Temi, moglie di Zeus, e Dike, sua figlia, ne rappresenta la giustizia, principio fondamentale alla base della società civile e motore del suo sviluppo⁴.

2. La "parola" al femminile: tra *mos maiorum* e *novitas*

In epoca romana, le donne, sebbene più libere di quelle greche, non hanno mai avuto dal punto di vista giuridico piena cittadinanza, non solo era loro negata l'attività forense, ma non erano neanche riconosciute come testimoni in caso di processi⁵. Tacere, questo è uno degli obblighi imposto alle donne romane, o meglio, un dovere suggerito dalla tradizione, un attenersi ai costumi, quei *mores* che costituiscono le fondamenta della società romana. Così, se gli uomini avevano la impossibilità di difendersi da soli o di farsi assistere da un

² In tema, v. Alpa 2010: 223-244; Tacchi 2009: 45-58.

³ In argomento, Schmitt Pantel 1990.

⁴ In termini, Alpa 2010: 224.

⁵ Non a caso, uno degli archetipi femminili romani è Tacita muta, nel nome doppiamente silente, che si contrapponeva al modello maschile di *Aius Locutius*. Sul mito di Tacita muta v. Cantarella 1985. Per ulteriori approfondimenti, fra i tanti, Pepe 1984 e 2017: 445-454; Lamberti 2014: 87-116.

oratore che parlasse per loro, le donne, invece, quando giudicate per reati gravi come veneficio o adulterio, spesso venivano condannate senza alcun diritto di difesa.

Ad ogni modo, a partire dall'età tardorepubblicana la trasformazione del ruolo delle donne nella società, con l'appropriazione da parte di queste ultime di spazi di azione pubblica e politica, si sposta dalla domus ai contesti pubblici, dalle strade alle sedi istituzionali, il tribunale e il foro, determinando un loro sconfinamento rispetto al perimetro della domus e un'invasione progressiva degli spazi tradizionalmente di esclusiva fruizione maschile e connessi alla politica istituzionale della città. Ma occorre essere prudenti nell'accostare all'universo femminile romano concetti come emancipazione o indipendenza. La donna, infatti, continua a non avere un ruolo pubblico pur mostrando in altri settori le sue capacità.

Proprio in questo contesto sociale e politico che prevalentemente vuole le donne ascoltatrici, non interlocutrici, vi sono tre esempi di donne che assumono la parola per difendere sé stesse ed altre di fronte ai magistrati romani. Tre esempi di donne che hanno osato prendere la parola pubblicamente. Un evento talmente straordinario che Valerio Massimo, memorialista che visse tra il I sec. a. C. e il I sec. d. C., decise di dedicare un celebre libro dei *Factorum et dictorum memorabilium alle mulieres* che discussero *cause apud magistratus pro se aut pro aliis*. Tre donne, Mesia Sentinate, Caia Afrania e Ortensia, che sfuggono alle maglie della tipologia di *mulier* relegata al ruolo di moglie fedele. Di queste tre matrone le prime due osarono prendere la parola per difendere sé stesse, Ortensia, invece, difese con successo le donne più ricche della città alle quali i triumviri avevano deciso d'imporre una tassazione in denaro per partecipare alle spese militari. *Mulieres viriles*, donne sì emancipate, per motivi diversi, ma anche donne che conformemente alla loro natura erano incapaci di moderare i loro istinti e le loro passioni, ma senza essere espressione di un netto antagonismo tra i sessi.

2.1 Caia Afrania

La notorietà di Carfania, moglie del senatore Licinio Buccone, deriva dalle sue numerose apparizioni in tribunale durante le quali rifiutò di essere difesa da avvocati professionisti preferendo parlare da sola in difesa di sé stessa. Il rifiuto di farsi assistere da un avvocato, la persistenza con cui si presenta nel foro e la sua pessima abilità oratoria erano tale che si è pensato perfino che il nome del marito da Bucco, cioè chiacchierone, sciocco, fosse in realtà un soprannome datogli in ragione delle insopportabili abitudini della moglie.

L'atteggiamento di Caia non rappresenta, per Valerio Massimo, un esempio da seguire, come dimostrano i toni duri e decisamente negativi usati nei suoi confronti. La virulenza dell'invettiva di Valerio Massimo si può coglierla dalle sue stesse parole:

«C. Afrania vero Licinii Bucconis senatoris uxor prompta ad lites contrahendas pro se semper apud praetorem verba fecit, non quod advocatis deficiebatur, sed quod impudentia abundabat. Itaque inusitatis foro latratibus adsidue tribunalia exercendo muliebris calumniae notissimum exemplum evasit, adeo ut pro crimine inprobis feminarum moribus C. Afraniae nomen obiciatur. Prorogavit autem spiritum suum ad C. Caesarem iterum P. Servilium consules: tale enim monstrum magis pro tempore extinctum quam quo sit ortum memoriae tradendum est»⁶.

⁶ Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, 8, 3, 2: «Caia Afrania, moglie del senatore Licinio Buccone, naturalmente portata alle liti, parlò sempre personalmente in suo favore dinanzi al pretore, non perché le mancassero gli avvocati, ma perché abbondava in impudenza. E così molestando continuamente i tribunali

Tutte le parti del discorso concorrono a mettere in risalto la tracotanza e la virulenza di Caia. A livello avverbiale *semper* e *adsidue* sottolineano il continuo ripetersi dell'azione, così come l'aggettivo *prompta* sta quasi ad indicare la naturale attitudine della donna a finire nei tribunali. Ancora, la continua attività forense è marcata, a livello verbale da *exerceo* che indica un movimento continuo, un esercizio senza posa. A livello sintattico le due proposizioni causali coordinate *non quod advocatis deficiebatur sed quod impudenti abundabat* evidenziano la presunzione della donna che decide di farsi giustizia da sé, non per mancanza di difensore, ma per la sua eccessiva impudenza.

È evidente che la figura di Afrania, al di là dei dettagli legati alla storicità della sua vicenda, diventi la scusa, una sorta di emblematico capro espiatorio per introdurre il divieto di *postulare pro aliis* a carico delle donne. La capacità di prendere le parti per un amico che non può personalmente difendere i propri interessi costituisce invero un fatto determinante della vita di relazione del cittadino romano, che così dimostra di essere parte integrante del tessuto sociale, di essere in grado di intessere una rete di rapporti sociali senza i quali non è possibile alcun successo politico. Afrania evidentemente intacca questo modello, tentando di entrare in un mondo che non deve e non può appartenerele.

La cattiva fama di Caia procura così a lei e alle sue compagne di sesso un divieto che ne limita la capacità d'azione. Tuttavia, sebbene, questa sia la motivazione ufficiale, si tratta di ben di più. Il *postulare pro aliis* è prima di tutto un *nobile officium* nei confronti degli amici e quindi uno dei doveri costituenti la rete di rapporti sociali che rendono un cittadino stimato, influente ed attivo nella compagine sociale. Inoltre, intervenire a favore di altri è un *virile officium* e come tale non di competenza femminile. Per questo Afrania e le donne dovevano esserne tenute lontane.

2.2 Ortensia: tale padre tale figlia

Valerio Massimo, tanto malevole nei confronti di Caia Afrania, ad Ortensia, figlia del celebre oratore Quinto Ortensio Ortalo, riserva invece parole magnanime e di celata stima.

La vicenda di Ortensia è quella più documentata dalle fonti. Di questa matrona che si fece carico della difesa di altre donne, raccontano non solo Valerio Massimo, ma anche Quintiliano, retore e maestro di retorica del I sec. d. C., e Appiano, storico della fine del I sec. d. C. di Alessandria d'Egitto. La storia narra che Ortensia venga chiamata a difendere le millequattrocento matrone romane colpite, nel 42 a.C. da una pesante tassa sul patrimonio imposta dai triumviri, per contribuire alle spese sostenute nella guerra civile, ma anche per porre un freno al lusso che le donne ostentavano. Le interessate avrebbero dovuto compiere una stima dei propri beni e versarne una parte adeguata allo stato; era prevista una multa per chi avesse effettuato una valutazione insufficiente e una ricompensa per i delatori che avessero rivelato chi tra le interessate invece ne avesse compiuta una inadeguata. Il provvedimento faceva parte di una serie di interventi escogitati dai triumviri allo scopo di recuperare fondi per portare a termine la guerra contro i cesaricidi, tra i quali rientravano le liste di proscrizione e la confisca delle proprietà ai nemici più facoltosi, ai quali queste donne erano legate da vincoli di parentela.

con i suoi latrati, inusitati nel foro, divenne esempio notissimo di calunnia femminile, al punto che il nome di C. Afrania viene usato per indicare il crimine delle donne dai costumi sfrontati. Ella visse fino al secondo consolato di Caio Cesare e Publio Servilio: di un mostro simile si deve tramandare il ricordo del momento in cui morì piuttosto che di quello in cui nacque».

Le matrone coinvolte dal provvedimento tentano una mediazione attraverso le mogli dei triumviri, sperando che la loro influenza possa sospendere questo iniquo provvedimento. Ma, la mediazione non riesce. Le matrone pertanto decidono di agire fuori dagli schemi «e in forma collettiva, dimostrando che nel tempo la componente femminile aveva raggiunto una certa autonomia decisionale ed era diventata capace di usare legami interpersonali per creare una rete di comunicazione che operasse anche al di fuori delle mura domestiche»⁷. Così, poiché tra gli uomini nessuno si offriva di difenderle per non incorrere nell'ira dei triumviri, esse chiesero aiuto ad Ortensia, fidandosi della sua conoscenza della legge e delle capacità oratorie apprese dal padre Ortensio Ortalo, avversario di Cicerone. La breve sintesi dell'episodio è proposta da Valerio Massimo:

«Hortensia vero Q. Hortensi filia, cum ordo matronarum gravi tributo a triumviris esset oneratus nec quisquam virorum patrocinium eis accommodare auderet, causam feminarum apud triumviros et constanter et feliciter egit: repraesentata enim patris facundia impetravit ut maior pars imperatae pecuniae his remitteretur. Revixit tum muliebri stirpe Q. Hortensius verbisque filiae aspiravit, cuius si virilis sexus posteris vim sequi voluissent, Hortensianae eloquentiae tanta hereditas una feminae actione abscissa non esset»⁸.

Ortensia, dunque, si presenta nel foro romano perché nessun uomo *nec quisquam* è disposto a difendere i diritti delle matrone, il suo intervento è di fatto necessario e mirato ad un preciso scopo. La causa per cui Ortensia combatte appare tra le più rispettabili. Invero, ciò che colpisce non è solo l'eccezionalità dell'evento, una donna che difende i diritti di altre persone davanti ad un collegio di soli uomini, ma anche la sua abilità oratoria, come ricordata da Quintiliano: «Hortensiae Q. filiae oratio apud triumviros habita legitur non tantum in sexus honorem»⁹.

Nel suo discorso, riportato da Appiano¹⁰, Ortensia con grande sagacia afferma che le donne sarebbero state ben disposte a contribuire con le proprie ricchezze, se si fosse trattato di una situazione particolarmente critica per lo Stato romano, come era già accaduto durante la guerra punica, quando i Cartaginesi erano giunti a minacciare Roma stessa, e le matrone, senza bisogno di sanzioni, avevano deciso spontaneamente di contribuire con la donazione di gioielli¹¹. Ma, ora, la situazione era diversa. Non si trattava

⁷ Manzo 2016: 128

⁸ Val. Max. 8.3.3.: «Ortensia, figlia di Quinto Ortensio Ortalo, dal momento che le matrone erano state gravate, con una pesante tassa dai triumviri, e nessun uomo osava concedere loro la difesa in giudizio, decise di difenderle in giudizio, con coraggio e buon esito: per l'eloquenza del padre rappresentato, ottenne che fosse loro rimessa la maggior parte del denaro richiesto. Allora Q. Ortensio fece rivivere la stirpe femminile e aspirò alle espressioni della figlia, i cui discendenti avevano scelto di seguire la violenza del sesso maschile se l'eredità dell'eloquenza ortensiana non fosse stata recisa dall'azione di una sola donna».

⁹ Quintiliano, *inst. or.* 1.1.6. in particolare, Quintiliano afferma che il discorso di Ortensia deve essere letto non perché sia stato pronunciato da una donna (*in sexus honorem*), in quanto non è la vicenda stravagante di una donna che pronuncia un'orazione in tribunale che deve attirare i lettori, quanto la qualità di quell'orazione.

¹⁰ App. *civ.* IV, 32, 136-137: «[...] τῆς μὲν δὲ ἡ Κασίαρχος ἀδελφῆς οὐκ ἀπετύγχανον, οὐδὲ τῆς μητρὸς Ἀντωνίου· Φουλβίας δὲ, τῆς γυναικὸς Ἀντωνίου, τῶν θυρῶν ἀπωθούμεναι χαλεπῶς τὴν ὕβριν ἤνεγκαν, καὶ εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τὸ βῆμα τῶν ἀρχόντων ὡσάμεναι, διισταμένων τοῦ τε δήμου καὶ τῶν δορυφόρων, ἔλεγον, Ὁρτησίας εἰς τοῦτο προεχειρισμένης· “ὁ μὲν ἤρμοιζε δεομέναις ὑμῶν γυναῖξί τοιαῖσδε, ἐπὶ τὰς γυναῖκας ὑμῶν κατεφύγομεν· ὁ δὲ οὐχ ἤρμοιζεν, ὑπὸ Φουλβίας παθοῦσαι, εἰς τὴν ἀγορὰν συνεώσμεθα ὑπ’ αὐτῆς».

¹¹ Ci sono stati vari momenti nei quali le donne, volontariamente o no, hanno contribuito a rimpinguare le finanze dello stato. Il primo nel 395 a. C., l'anno successivo alla presa di Veio, quando le matrone *communi decreto* decidono di contribuire con tutti i loro gioielli per adempiere ad un voto ad Apollo, ricevendo in

di una guerra contro un nemico esterno, ma era in atto un conflitto civile al quale esse si sentivano estranee. Se, infatti, erano escluse dal potere, perché doveva essere chiesto loro il pagamento di tasse per il suo esercizio? Perché avrebbero dovuto condividere le spese di un evento da loro non voluto, visto che non era loro permesso condividere nulla dell'attività politica, dominio esclusivo dell'uomo?

Dunque, nella logica di Ortensia la contribuzione erariale doveva essere imposta a coloro i quali traggono benefici o posizioni di comando dalla cosa pubblica. È naturale quindi che siano gli uomini i soggetti tenuti al pagamento obbligatorio delle tasse, non certo le donne, escluse dagli *officia virilia*. Pertanto, nel ragionamento di Ortensia, la tassazione dei patrimoni delle matrone sottende un'enorme ingiustizia.

Il discorso di Ortensia mostra una profonda lucidità di analisi della realtà politica, lasciando presupporre una partecipazione non concreta ma intellettuale alle vicende storiche del proprio tempo. Gli argomenti sostenuti da Ortensia riescono di fatto a convincere i triumviri, i quali ritornano sulla loro decisione e finiscono per tassare solo quattrocento matrone, quelle con il reddito superiore ai centomila denari.

Il risvolto assai impreveduto di questa vicenda induce Valerio Massimo, come è stato già ricordato, ad elogiare Ortensia per la sua vis oratoria, sebbene egli mostri di trovare sconveniente che un simile talento, più confacente ad un uomo, sia esercitato da una donna. Così, per l'autore l'abilità oratoria, che farà vincere la causa ad Ortensia, è unico merito del padre. In sostanza, Valerio Massimo attribuisce le capacità oratorie di Ortensia al padre, il famoso retore che, ormai morto, avrebbe parlato utilizzando la voce della figlia. Il discorso di Ortensia appare dunque quasi pronunciato da un'altra persona, e la matrona viene presentata come lo strumento attraverso il quale il defunto oratore può ancora esprimere le proprie capacità di eloquenza, poiché le ha trasmesse in lei, e, spingendosi ancora oltre nell'analisi, si può ipotizzare legittimamente che secondo l'autore Ortensia prestasse solo la voce al padre.

2.3 Mesia Sentinas

L'ultima donna romana che ha osato appropriarsi della voce per sostenere le proprie istanze, è Mesia Sentinate. Mesia proveniva dalla città umbra di Sentino e in età ciceroniana, accusata ingiustamente di una qualche colpa di cui non si dice quale fosse, decide di sostenere personalmente di fronte al pretore Lucio Tizio un processo penale intentato contro di lei, dal quale viene pienamente assolta¹²:

«Amesia Sentinas rea causam suam L. Titio praetore iudicium cogente maximo populi concursu egit modosque omnes ac numeros defensionis non solum diligenter,

cambio dal senato, colpito da tanta generosità, il diritto di recarsi *pilento ad sacra ludosque, carpentis festo profestoque*. Il secondo in occasione dell'invasione gallica, nel 390 a. C., quando le matrone diedero oro e per questo furono ricompensate con il diritto di poter avere una *laudatio* funebre. Vi è poi l'episodio successivo alla sconfitta di Canne, quando furono portati all'erario prima *pecuniae* degli orfani e poi quelli delle *viduae*. E con il lemma *vidua*, in latino può intendersi sia la vedova che la donna che non dipende da uomini.

¹² Taluno dubita della storicità della vicenda di Mesia, sulla scorta del fatto che fosse difficile assolvere pienamente un imputato in un'unica *actio*. Tuttavia è molto probabile che Valerio Massimo abbia attinto i suoi fatti memorabili da delle raccolte di sentenze, che fungevano da precedenti giurisprudenziali, compilate da avvocati o oratori durante il tardo periodo repubblicano. Ciò si deduce dalla menzione precisa del nome e prenome del pretore.

sed etiam fortiter executā, et prima actione et paene cunctis sententiis liberata est. quam, quia sub specie feminae uirilem animum gerebat, Androgynen appellabant¹³.

La storia di Mesia è la storia di una donna abile che si guadagna l'assoluzione con una sentenza pressoché unanime (paene cunctis). E ciò, peraltro, avviene in presenza di un pubblico numeroso (maximo populi concursu), che è in qualche modo misura della straordinarietà della situazione e della insolita natura della donna. Si tratta di una donna colta, capace di utilizzare le armi della retorica in modo da strappare un'assoluzione ad una corte maschile che, molto probabilmente, doveva essere «a dir poco sconcertata dalla sua audacia». È una donna valorosa, ma non di natura ribelle. È coraggiosa, ma non è una provocatrice intenta a scandalizzare i suoi interlocutori, come invece lo era Caia Afrania.

Certo è che tanta competenza, così inusuale per una donna, non poteva passare inosservata, anzi meritava di essere giustificata in qualche modo. Così, Valerio Massimo impiega l'aggettivo Androgine per descrivere Mesia, adducendo che in lei sotto l'aspetto di donna si celerebbe un animo virile. Si tratta, in sostanza, di un termine avente una marcata valenza dispregiativa, allo scopo di trasmettere l'idea che la donna che osava allontanarsi dai limiti imposti dal canone matronale con i propri comportamenti, non solo si poneva *extra mores*, ma perdeva progressivamente le fattezze della propria femminilità per assumere invece i tratti virili. In quest'ottica, una matrona che si appropriava dei ruoli e delle caratteristiche maschili non era più degna di essere considerata una donna a pieno titolo. Così, Valerio Massimo, tanto malevolo nei confronti di Caia Afrania, a Mesia, anche essa difesasi da sola ma con successo, predilige parole di stima, pur riconoscendole un animo virile. Ancora una volta, così come già accaduto con Ortensia, predomina il richiamo all'elemento maschile, tanto che si ritiene che il memorialista mascheri con la *communis opinio*, un biasimo anche personale, un rimprovero larvato a Mesia, colpevole di aver usurpato un campo da sempre riservato ai soli uomini.

Questa articolata sistemazione conduce in modo naturale ad una precisa posizione: le vicende prese in esame, al netto delle loro differenze strutturali e sociali, mettono in rilievo come sia possibile affermare che esista una corrispondenza tra la progressiva appropriazione degli spazi pubblici da parte delle matrone e l'attivazione di modalità comunicative *extra mores* che videro le donne coinvolte al di fuori dei canoni del *mos maiorum*. Donne che, tuttavia, non intendevano porsi sempre e intenzionalmente in contrasto con il *mos maiorum*, ma comunque decise a portare avanti un processo di cambiamento e rinnovamento della figura femminile.

3. Il dibattito sull'ammissione delle donne all'esercizio della professione forense alla fine dell'Ottocento

Il difficile accesso delle donne al mondo delle professioni è certamente dovuto ad un ritardo storico, notevole e ingiustificato. Un ritardo che, come già osservato, arriva da molto lontano e che riflette una rigida organizzazione sociale e politica, nonché una ferrea

¹³ Val Max. VIII, 3, 1: «Mesia Sentinate, essendo stata incriminata, si difese, alla presenza del pretore Lucio Tizio e del collegio giudicante da lui presieduto, in mezzo a gran folla di popolo e, svolte regolarmente tutte le parti della sua difesa, non solo accuratamente, ma anche con coraggio, fu assolta nel primo giudizio e con verdetto quasi unanime. Costei, poiché nascondeva sotto l'aspetto di donna un animo virile, ebbe il soprannome di Androgine»

impostazione ideologica che faceva sì che anche il mondo del lavoro riproducesse quei meccanismi di esclusione che riguardavano la donna e che non potevano limitarsi certo al solo diritto di voto, ma tendevano a differenziare le professioni.

Nell'Italia basso-medievale continuano a registrarsi diversi ostacoli verso l'uguaglianza, e forte l'avversione che la pubblica opinione e coloro che l'orientavano nutrivano nei confronti delle figure femminili emergenti nelle professioni. Così nella formazione dei professionisti del diritto sebbene la cultura universitaria partecipasse con la cultura della prassi alla costruzione dei profili professionali dei tecnici del diritto, il clima culturale e sociale in cui il dibattito tecnico giuridico si innervava non era dei più favorevoli alle ragioni delle donne avvocato. La semplice possibilità di vedere donne in tribunale come difensori, private patrocinatrici, veniva vista come un ridicolo tentativo di dissolvere il nobile edificio della giustizia¹⁴.

A partire dal codice civile del 1865, in un contesto sociale e politico che continua ad assegnare allo Stato un ruolo decisivo nel sancire la discriminazione di genere, in Italia la battaglia per l'ingresso delle donne nell'avvocatura si lega soprattutto alla battaglia per l'estensione dei diritti civili e politici delle donne. In tal senso, un considerevole passo in avanti nel riconoscimento dei diritti delle donne si compie con la legge Casati sulla pubblica istruzione n. 3725 del 1859, con cui viene resa obbligatoria l'istruzione elementare. Pochi anni dopo, con il regolamento universitario dell'8 ottobre 1876 si stabilisce che anche le donne possono attendere agli studi universitari ed addottorarsi in giurisprudenza¹⁵. Questa forma di apertura culturale stimolò, in tutti i campi del sapere, le iniziative e le ambizioni personali. Nonostante ciò, alle donne non era ancora possibile accedere alle cariche professionali e meno che mai a quelle politiche, poiché la popolazione femminile all'epoca non godeva nemmeno del diritto di voto. Per questo era infatti necessario un vero e proprio provvedimento autorizzatorio, una sorta di concessione pubblica. Ciò in quanto «ogni qualvolta le donne hanno potuto esercitare un diritto o una funzione che abbia un rapporto con la vita pubblica politica o amministrativa dello Stato, esse lo hanno dovuto ad una legge speciale ed espressa. Una legge apposita, loro ha concesso la facoltà dell'insegnamento; un'altra è stata necessaria per ammetterle come impiegate negli uffici telegrafici e postali»¹⁶.

Ben rappresentativa di questa condizione è la dichiarazione tradizionalista e conservatrice dell'allora Ministro della Giustizia Giuseppe Zanardelli che reputa la donna diversa dall'uomo e come tale non può essere chiamata agli stessi uffici, il suo posto è la famiglia e la sua vita è domestica, le sue caratteristiche sono gli affetti del cuore che non si convengono coi doveri della vita civile. È evidente, dunque, che nonostante le significative aperture e gli impeti sollecitati dalla rivoluzione francese una linea di continuità con il passato, anche molto remoto, seguiva a screditare la componente femminile della società e ad ancorarla ai ruoli tradizionali. Il discorso vale per l'età liberale ma anche per il ventennio fascista e, in parte, per l'età repubblicana.

Una delle prime donne italiane ad avviarsi agli studi giuridici è Maria Vittoria Delfini Dosi, la quale pur avendo conseguito la laurea in giurisprudenza, non riesce tuttavia a coronare il percorso intrapreso, poiché il titolo dottorale riconoscendo la *licentia iura docendi* consentiva di abilitare immediatamente all'insegnamento, con il rischio di produrre conseguenze non gradite alla comunità accademica. Così, nel timore che una donna potesse esercitare una "sleale concorrenza" nei confronti dei tanti colleghi maschi già

¹⁴ In argomento, Gabba 1884.

¹⁵ In tema, v. Tacchi 2005: 49-77.

¹⁶ Marghieri 1884: 25.

insediati, Maria Vittoria viene convinta a non proseguire la carriera, per dedicarsi alla realizzazione personale e a mansioni che non fuoriuscissero dai binari della nobile missione domestica. In questi termini, significativa è anche la vicenda di Maria Pellegrina Amoretti nota non solo perché si tratta di una delle prime donne italiane laureate, ma anche e soprattutto per la circostanza in cui ciò è accaduto che non è esente da singolarità. La studentessa, dopo che la sua domanda di iscrizione era stata rifiutata dall'Università di Bologna e di Padova, riesce ad accedere agli studi accademici grazie al sostegno ricevuto dall'Università di Pavia la cui concessione accademica, secondo alcuni detrattori, era frutto di una sorte di strategia di "marketing" per il rilancio dell'appena riformata Università ticinese. Ad ogni modo, a Maria Pellegrina non solo non venne data la possibilità di immatricolarsi e di seguire i corsi universitari, ma le venne addirittura imposto di sostenere soltanto l'esame di laurea, che consisteva nella discussione di ben cento tesi, contro i quattro argomenti richiesti agli studenti ordinari. Tuttavia, anche in questo caso, nonostante il conseguimento dell'agognato titolo accademico, la neo-laureata decide di ritirarsi a vita privata, ufficialmente per motivi di salute, non sperimentando sul campo la sua ostinata passione giuridica¹⁷.

Due esempi di donne che, sebbene non riescano ad arginare l'idea secondo la quale alla donna dovessero essere precluse alcune professioni, come quella accademica e forense a causa del loro ruolo insostituibile nella famiglia e della loro instabilità e incostanza, riescono comunque a far crescere e a far sentire la loro voce nel panorama politico e sociale dell'epoca, in nome della rivendicazione dei diritti sociali, politici e civili, nonostante l'ostilità dei partiti politici conservatori. È chiaro che, in questa storia di esclusioni, parziali inclusioni, nuove esclusioni, gli attori in gioco siano molteplici. Oltre alle donne, gli avvocati e i magistrati, il mondo accademico e quello politico, e in generale lo Stato, inteso sia come produttore di normative che regolano le attività professionali, sia come corpo giudiziario, che in linea di massima ha opposto una decisa, a volta tacita, resistenza all'ingresso delle donne nelle professioni.

Ad ogni modo, questa non era una regola generale. La situazione delle laureate in Giurisprudenza prima della Grande Guerra varia a seconda dei paesi europei considerati. In Francia, ad esempio, nel 1900 dopo una lunga e intensa battaglia politica, le donne riescono ad essere ammesse all'avvocatura diventando modello di riferimento per le poche laureate italiane, e nel 1946 entrano a far parte del corpo giudiziario. Le donne italiane, se la regola era l'esclusione non l'inclusione, furono invece costrette in età liberale a cercare altre occupazioni, sia nell'impiego pubblico che in quello privato, in quanto la laurea in giurisprudenza era pressoché inutile¹⁸.

Peraltro, sebbene l'avvocatura sia sempre stata considerata una libera professione, anzi la libera professione per eccellenza, a differenza della magistratura, la cui funzione pubblica non è mai stata messa in discussione, e non è casuale che solo dopo aver ottenuto il pieno diritto di cittadinanza politica le donne abbiano potuto aspirare, con possibilità di

¹⁷ Sulla vicenda di Maria Pellegrina Amoretti e, in generale, sul dibattito sull'ammissione delle donne all'esercizio della professione forense alla fine dell'Ottocento vedi, fra i tanti, Santoni De Sio 1884; Casavola 1998: 307-316; Visintini 1998: 317-322.

¹⁸ In tema, Albisetti 2000: 825-57. Alla fine dell'Ottocento, erano pochi i paesi europei che riconoscevano alle donne il diritto di esercitare la professione forense. In particolare, in Danimarca dal 1868 la donna era ammessa a difendere la propria causa, e dal 1906 per legge, in Norvegia e in Finlandia dal 1895, in Svezia dal 1897 e in Olanda dal 1903. Anche in Inghilterra la situazione non si presentava così semplice, si dovette attendere il 1919, come in Italia, per vedere un'avvocata patrocinante. Per una visione d'insieme della questione v. Schultz-Shaw 2003.

successo, alla carriera giudiziaria. Nondimeno, l'avvocatura non è mai stata una professione qualunque, ma quella che più di ogni altra ha avuto un rapporto di grande contiguità col potere, politico e sociale. Non a caso, proprio in ragione del ruolo di mediatore dei conflitti e degli interessi tra cittadini, e tra questi e lo Stato, la figura dell'avvocato è stata la prima a essere regolamentata, nel 1874 con la legge n. 1938. Una normativa che, pur mancando di riferimenti al requisito del sesso per l'iscrizione o l'esclusione dall'albo degli avvocati, è stata comunque interpretata come implicita esclusione della donna dalla professione, sulla scorta spesso di argomentazioni non strettamente giuridiche. In sostanza, dove una previsione normativa non c'era, poteva desumersi la più ampia libertà e un certo spazio di manovra per l'interprete. Così, le Corti e la dottrina dell'epoca dal silenzio della legge traevano la convinzione che le donne non potessero indossare la toga e varcare le porte dei tribunali. Così facendo, nel dibattito finisco per prevalere interpretazioni formali piuttosto che quelle di natura politica o sociale. Una vicenda che conferma ancora una volta che la storia delle donne può e deve essere anche storia istituzionale.

Proprio in questo contesto prende corpo la vicenda di Lidia Poët, la prima italiana avvocato.

4. La toga negata. Il caso Poët

Il caso Poët è stato oggetto di vivaci dibattiti in dottrina, in quanto come vedremo le ragioni della sua esclusione si fondavano su motivazioni tutt'altro che giuridiche. Ma, andiamo con ordine. È il 1881 quando la ventiseienne Lidia Poët, appartenente a una numerosa, «distinta» e agiata famiglia di origine valdese, si laurea a Torino a pieni voti in giurisprudenza con una tesi sul diritto di voto alle donne. Dopo il biennio di pratica forense, Lidia chiede e ottiene l'iscrizione nell'albo degli avvocati di Torino, con una decisione assunta a maggioranza dal Consiglio dell'ordine degli avvocati, otto voti a favore e quattro contrari alla risoluzione ad iscrivere la dottoressa Lidia Poët all'albo degli avvocati patrocinanti.

Tuttavia, la Corte d'Appello di Torino, presso cui pendeva il ricorso presentato dalla procura generale contro il provvedimento di ammissione del Consiglio dell'Ordine, oltre che il controricorso della Poët fondato su argomenti più giuridici che retorici, fa proprie le argomentazioni della Procura affermando che la donna andava esclusa dalla vita forense per ragioni «d'educazione, di studi, d'inversatilità ordinaria negli affari, di non integra responsabilità giuridica e morale, la riservatezza del sesso, la sua indole, la destinazione, la fisica cagionevolezza di lei, la diuturna indivisibilità della sua persona dall'eventuale portato delle sue viscere, ed in generale parlando, la deficienza in essa di adeguate forze intellettuali e morali, fermezza, costanza, serietà»¹⁹. Decisione che troverà conferma anche in Cassazione, dove la procura generale indica nell'istituto dell'autorizzazione maritale un ostacolo insormontabile per l'esercizio dell'avvocatura: «Ovvero, se dal patrocinio vogliansi escluse le donne maritate, è da dire che le donne avvocate siano condannate a un perpetuo celibato – contro la naturale loro missione – dacchè non si può divenire avvocato che ai 25 anni o 26, pei lunghi studi e per la pratica professionale da compiere, a quella età cioè che è la più propria al matrimonio ed alla

¹⁹ Sulla sentenza 4 dicembre 1883 della Corte d'Appello di Torino, cfr. Santoni De Sio 1884: 8-13. Per ulteriori approfondimenti sul caso Poët v., Bounous 1997; Tacchi 2009; Vitale 2022.

formazione della famiglia, elemento primo degli Stati; o che sieno esse condannate alle unioni illegittime; il che non si può supporre senza dare nota di immoralità al legislatore. Ma ciò non è, perché questi non volle le donne avvocate, come nol vollero tutti i legislatori anteriori; e non volle pel quel gran principio della divisione del lavoro, il quale ... vuole a ciascuno attribuita quella parte di lavoro più consona alle attitudini sue naturali o acquisite; e le attitudini organiche apparenti hanno a lei, come principale missione, attribuita la conservazione della specie²⁰. Fu proprio il vertice torinese della magistratura a sottolineare il “carattere virile” dello Stato e dell’amministrazione pubblica e l’esistenza di taluni altri “privilegi”, capaci di giustificare il persistente divieto di esercitare l’avvocatura, ritenuto ancora necessario.

Con tutta evidenza, è agevole riscontrare, sin dalla prima pronuncia, un atteggiamento serbato da parte della giurisprudenza dell’epoca alquanto refrattario ai grandi cambiamenti, come dimostra il fatto che, non senza forzature, elementi extragiuridici e obiezioni connotate eticamente arricchivano la tecnica ermeneutica utilizzata che, così risultava intessuta di tante considerazioni di fatto più che di diritto. Così, ripercorrendo il ragionamento dei giudici, essi muovono dal dato letterale, in quanto la legge sulle professioni legali non parla mai di avvocate, quindi valorizzano l’argomento storico, dal momento che anche nel diritto romano, come già evidenziato, le donne non potevano esercitare l’avvocatura, e da ultimo sul presupposto, peraltro non condiviso da molti e quindi assai incerto, che la professione forense dovesse essere qualificata come ufficio pubblico, argomentano nel senso che l’ammissione delle donne agli uffici doveva esplicitamente stabilita dalla legge e quindi, là dove la legge taceva, non si poteva ritenere implicita l’ammissione all’ufficio. Si trattava, tuttavia, di considerazioni poco convincenti, soprattutto perché la stessa legge professionale qualificava quella forense come attività di carattere privatistico e non come ufficio pubblico.

A completare il percorso decisionale argomenti più frivoli e coloriti come la poca attitudine del sesso gentile a prendere parte allo «strepito dei pubblici giudizi» in cui spesso si discutono argomenti che avrebbero potuto imbarazzare le «donne oneste», passando poi per l’osservazione che l’uso della toga su abbigliamenti femminili poteva risultare alquanto «strano e bizzarro», fino ad argomenti a dir poco meschini, come il prevenire sospetti sui giudici che facessero pendere la bilancia a favore di una «avvocatessa leggiadra», in quanto il magistrato ben avrebbe potuto perdere la propria serenità di giudizio davanti a un’avvocatessa attraente la quale, complice la moda del tempo che suggeriva «abbigliamenti strani e bizzarri», avrebbe compromesso l’austera severità della toga²¹. Così, sebbene nel 1874 i legislatori avevano escluso che l’avvocatura fosse un pubblico ufficio, la Cassazione confermava la pronuncia d’appello, rifugiandosi nella funzione sociale dell’avvocatura, e quindi utilizzando il primo argomento dei giudici torinesi²², ossia quello storico-letterario.

La vicenda della Poët è stata seguita con grande interesse dall’opinione pubblica e dal mondo politico. A livello politico, all’indomani del caso Poët, il primo a sollevare alla Camera dei Deputati la questione dell’ingresso delle donne in avvocatura, ispirandosi alle

²⁰ In termini, Calenda di Tavani 1885: 87-88.

²¹ In termini, Marghieri 1884: 42.

²² Cassazione Torino, sentenza 18 aprile 1884. Il caso Poët, tra l’altro, è stato esplicitamente evocato nel dicembre 1888 anche oltre i confini nazionali. La Corte d’appello di Bruxelles, nel respingere la domanda della dottoressa in Legge Marie Popelin, “accompagnata”, come usava per ogni candidato, dall’ancien *bâtonnier* dell’Ordine degli avvocati, di prestare giuramento come avvocato, le negò l’iscrizione all’albo professionale sulla scorta della legge professionale del 1816. In argomento, cfr. Ravail 1898.

proposte avanzate all'Assemblea francese dal deputato socialista René Viviani, è Ettore Socci, ex garibaldino, radicale e repubblicano e, soprattutto uno dei pochi non avvocati in Parlamento. Socci considerava una barbarie la distinzione tra uomini e donne e chiese di mettere all'ordine del giorno l'invito al Ministero di grazia e giustizia a riconoscere il libero esercizio della professione forense alle donne laureate in giurisprudenza. La proposta di Socci accese un dibattito parlamentare abbastanza vivace, segnato da molte interruzioni, nel corso del quale gli oppositori fecero valere tutto il repertorio di argomentazioni contrarie alle donne avvocato.

Anche se il discorso di Socci è stato accolto dalla Camera dei Deputati con grande derisione, la proposta sollevata era lineare e tutt'altro che avventata, in quanto fondata su un ragionamento che prescindeva da istanze femministe, focalizzandosi sul fatto che, se alle donne era concesso ormai di iscriversi all'università, per cui lo Stato chiedeva loro il pagamento delle tasse per lo studio, si veniva a configurare una vera e propria truffa permettendo loro di studiare e laurearsi, per poi trovarsi chiuse le porte dei Tribunali. L'istanza viene comunque respinta e l'allora guardasigilli Camillo Finocchiaro Aprile liquida ogni discussione affermando che la misura non era reclamata dall'opinione pubblica, e la donna doveva continuare a esercitare, «colle sue grazie e colla sua gentilezza, l'altissimo ufficio suo di sposa e di madre».

Nel 1901 si registra un nuovo tentativo. Il clima politico, storico e sociale è mutato. Si è entrati in un nuovo secolo e nell'aula si respira un alito di modernità. Peraltro, a presiedere la Camera dei Deputati c'è Tommaso Villa, già membro del Consiglio dell'Ordine degli avvocati di Torino al tempo in cui la Poët aveva presentato la sua istanza di adesione. A sottolineare i profondi cambiamenti intervenuti nel costume e nella mentalità la legge del 15 giugno 1893 n. 295, che ammetteva le donne nei collegi probivirali per dirimere le controversie minori nel settore industriale tra imprenditori e lavoratori, attribuendo loro funzioni conciliatrici ma anche giudiziarie. Una misura che in teoria apriva le porte alle donne nel mondo della giustizia, contrastando con il codice di procedura civile, che negava alle donne la possibilità di essere «arbitri»²³. In questo nuovo clima la proposta di Socci viene approvata alla Camera nel 1904 con 115 voti favorevoli e ben 95 contrari. Tuttavia, il testo una volta trasmesso al Senato si arena per l'imminente fine della legislatura.

Ad ogni modo, il dibattito dipanatosi in età giolittiana sull'ammissione delle donne alle professioni legali è destinato a continuare, andando di pari passo con un'altra questione oggetto di forti rivendicazioni sociali, quella del voto alle donne. Ciò trova conferma in un'altra vicenda che vede protagonista Teresa Labriola. Figlia di uno dei padri fondatori del socialismo italiano, Teresa si vide annullata la sua iscrizione all'ordine degli avvocati del foro romano, dopo che il procuratore generale della Corte d'Appello era ricorso al giudice per farla escludere²⁴. La difesa della Labriola viene affidata a Pietro Cogliolo, docente di diritto romano, il quale sostenne che l'avvocatura non era un ufficio pubblico bensì una «professione, civile e patrimoniale» e, in caso contrario, non si

²³ Ciò ha indotto taluni a domandarsi se una donna poteva dirimere i conflitti di lavoro, perché non avrebbe potuto esercitare l'avvocatura, che pubblico ufficio non era? Questo, in particolare, è quanto si chiese sul «Monitore dei tribunali» il civilista Vittorio Polacco a commento della legge del 1893.

²⁴ In particolare, la Corte di Appello di Roma, su istanza del suo procuratore generale, e la Cassazione, cancellavano quell'iscrizione attribuendo al silenzio del legislatore un valore ostativo. I supremi giudici romani, pur invitando il legislatore a riconoscere questo diritto alla donna «vincendo l'ostinatezza e l'attaccamento al passato e la diffidenza alle cose nuove» e in particolare «ogni pregiudizio e quello spirito di sospetto che offende la donna e più di tutto il magistrato», concludevano, richiamando il più noto dei brocardi, «sarà dura questa legge, ma *ita scripta*», Canosa 1978: 32-33.

comprendeva quale fosse un ufficio privato, «perché anche la medicina ed anche altre discipline hanno rapporti con l'utilità sociale»²⁵. Ancora, prosegue Cogliolo, muovendo dall'interpretazione del silenzio normativo e richiamando il codice civile e quello di rito del 1865, quando il legislatore ha voluto escludere la donna dalla possibilità di testimoniare sui testamenti, di diventare tutore o arbitro, ne ha esplicitamente dichiarato l'incapacità. Con riguardo all'Avvocatura, invece, il legislatore «ha ritenuto esplicitamente che l'esercizio di questa professione non vada compreso nel novero de' diritti politici, e per conseguenza niente si oppone a che gli stranieri e le donne esercitino l'avvocatura davanti ai Tribunali italiani»²⁶. Osservazioni che, tuttavia, non vengono accolte con conseguente rigetto del ricorso sul presupposto che l'avvocatura ha carattere di ufficio pubblico che la possibilità di passare dall'avvocatura alla magistratura, e viceversa, confermava²⁷.

In verità, colpisce il fatto che, nonostante l'orizzonte giuridico-dottrinale si presenti disponibile al confronto tra voci e orientamenti di segno opposto, il punto frenante e di maggior resistenza, il vero zoccolo duro, sia la magistratura e i suoi vertici. Se dunque qualcosa stava iniziando a cambiare nella concezione del ruolo della donna nella famiglia e nella società, la magistratura non sembrava essersene ancora accorta, o lo ignora, intenta a salvaguardare i propri diritti acquisiti. Nonostante tutto, al di là del quadro normativo e del contesto sociale e politico di riferimento, l'attenzione, anche nell'ambito del diritto internazionale, è ora rivolta ancor più che all'applicazione dei diritti alle donne, alla costruzione e alla tutela dei diritti delle donne. In questa direzione vanno quelle voci che si preoccupano, sul piano della riflessione teorica e su quello della lotta politica, di forgiare la nuova visibilità pubblica della donna, contribuendo di fatto a creare un clima politico favorevole all'approvazione della legge sulla sua capacità giuridica e politica.

Due vicende, quella dei Lidia Poët e Teresa Labriola, che ancora una volta dimostrano la persistenza di un preteso immutabile e anacronistico ordine naturale delle cose, radicato sul dogma sociale della superiorità dell'uomo e riflesso nel diritto nazionale che, fondato su enunciati normativi formali ed astratti, imponeva il ricorso ad una serie di aggiustamenti concreti in nome della *publica utilitas* e stabilità. Ciò in ragione del fatto che gli interessi da tutelare erano ben altri: unità della famiglia, base indiscussa della società, e ordine morale comune. È pertanto evidente che la salvaguardia della famiglia e della società andassero di pari passo.

Il quadro normativo inizia a mutare, all'indomani dei due conflitti mondiali. Prima con la Legge n. 1176 del 1919 con cui viene abolito l'istituto dell'autorizzazione maritale²⁸,

²⁵ Cogliolo 1913: 64-74.

²⁶ Santoni De Sio 1884: 117

²⁷ Il giudice della causa, il senatore Errigo Cefalo, rinviando alla proposta di legge Socci, sottolineando che la questione andava affrontata dal Parlamento e non dalla magistratura, affermava: «Se invero nessun ramo di cultura intellettuale poté ragionevolmente essere precluso all'attività femminile, trattandosi di fatti privati e soggettivi; se, come naturale conseguenza, si credette, dai più umili ai più alti gradi dell'insegnamento, di avvalersi delle preziose qualità suggestive della donna, se per di più così la maestra elementare come la professoressa rivestono un pubblico ufficio, evidentemente tale ufficio non è dello stesso ordine e della stessa natura di quelli giudiziari, coi quali un professore di diritto può avere altissime affinità di dottrina, ma mai di funzione, perché quella che egli esercita è essenzialmente e socialmente diversa», *Monitore dei tribunali. Giornale di legislazione e giurisprudenza civile e penale*, 50, vol. 15, 1912, pp. 994-999.

²⁸ L'autorizzazione maritale, di fatto, impediva alle donne d'intraprendere azioni commerciali, gestire patrimoni, senza il consenso del coniuge. La donna non svolgeva dunque funzioni pubbliche perché non disponeva della pienezza dei poteri per esercitarle, come aveva denunciato l'emancipazionista Anna Maria Mozzoni nel suo commento al codice civile: «Perché non potrà l'Italia chiamare la donna all'esercizio delle professioni indipendenti?», in termini, cfr. Mozzoni 1865: 18. L'articolo 134 del codice Pisanelli delineava per la moglie un regime di disfavore che ne avvicinava lo statuto a quello dei minorenni e dava

cosicché le donne ottengono l'emancipazione giuridica. Poi, con l'entrata in vigore della Carta Costituzionale²⁹. Due date dietro le quali vi sono decenni e decenni di cammino intrapreso dalle donne per accedere a professioni e carriere congrue con il loro titolo di studio³⁰. Nel ventennio del regime fascista, l'affermazione femminile subisce diversi rallentamenti nella corsa ai diritti sociali e politici. Il tasso di occupazione femminile cala drasticamente e si registra un ritorno della donna nella condizione di dipendenza dal marito³¹. È solo con la fine della dittatura fascista che la popolazione femminile riesce ad ottenere alcuni diritti civili, tra questi, il diritto al voto, concesso nel 1945 su proposta di De Gasperi e Togliatti. Bisogna attendere gli inizi degli anni '60 per assistere ad altri grandi traguardi raggiunti prima con l'abolizione dello sfruttamento statale della prostituzione, Legge Merlin 1958, poi con l'accesso alle carriere diplomatiche e giuridiche a partire dal 1961³².

5. Considerazioni conclusive

Con il tramonto dell'età liberale un traguardo memorabile nella storia dell'avvocatura al femminile si raggiunge, come più volte detto, con la Legge Sacchi del 1919, che segna la parificazione tra i sessi per il diritto civile e l'inizio della svolta in campo pubblicistico. Interessanti le argomentazioni adottate dalla Commissione del Senato sul progetto di legge approvato dalla Camera dei deputati sulla capacità giuridica e professionale della donna. Qui, si sottolinea il valoroso ruolo assolto dalle donne durante la Seconda guerra mondiale, evidenziando poi che la "missione domestica" non sarebbe stata ostacolata in alcun modo dall'esercizio della professione. Ad avviso della Commissione era dunque necessario capovolgere la regola, in quanto la discriminazione nell'accesso alle professioni si sarebbe tradotta in un atto di ingiustizia sociale.

all'autorizzazione maritale un ruolo non dissimile da quello della tutela degli incapaci e in particolare dei minorenni. Sull'art. 134, Giuseppe Azzolini, *Se sotto il regime del codice civile italiano la donna maritata anche fuori dei casi enunciati dall'art. 135 possa senza autorizzazione maritale o giudiziale accettare il carico di esecutrice testamentaria*, Genova, Sambolino 1882: 21 ss.

Sull'istituto dell'autorizzazione maritale, fra i tanti, v. Bruno 1898-1901: 766 e 546-47; Calabria 1913: 9-10; Di Simone 1993; Martone 1996: 516-26; D'Alto 2017.

²⁹ A bene vedere, la Costituzione non ha costituito per le donne uno spartiacque significativo. Ed infatti, la condizione di uguaglianza solennemente sancita dalla Costituzione, per altri quindici anni le donne non poterono metterla in pratica nel mondo del lavoro. E, la chiusura nei confronti delle donne, contravvenendo al dettato costituzionale, riceve l'avallo di varie sentenze delle corti superiori e in particolare della Cassazione. Se un passo in avanti si ha nel 1956, con l'ammissione delle donne come giudici nei tribunali dei minori e giurati popolari in Corte d'assise, solo con l'entrata in funzione della Corte costituzionale furono finalmente abbattute le barriere che, nei fatti, avevano impedito alle donne di acquisire una piena visibilità e cittadinanza sociale. La declaratoria di incostituzionalità di parte della legge del 1919 diventa la *conditio sine qua non* per risolvere per via legislativa la questione, come avvenne nel 1963 con l'ammissione delle donne a tutte le funzioni giudiziarie.

³⁰ Sul punto, Galoppini 1992: 72-80, 221-32 e 278-84.

³¹ Per ulteriori approfondimenti sul ruolo della donna durante il regime, fra i tanti, De Grazia 2007; Cogliolo 1938: 109-12.

³² Per quanto concerne l'ingresso della donna in magistratura, è la Corte costituzionale a dare una svolta. Fino ad allora non interpellato sull'esclusione delle donne dalla magistratura ordinaria, è il giudice delle leggi ad assumersi il compito di dirimere la questione. Così, nel maggio 1960 stabilisce che l'articolo 7 della legge del 1919 andava abolito, accogliendo il ricorso della dottoressa Rosa Oliva, contro la sua esclusione da un concorso per consigliere di Prefettura. Si affermava, in particolare, che qualunque norma che escludeva le donne dai pubblici impieghi in base al «requisito» sessuale, era anticonstituzionale.

Il progetto Sacchi viene discusso solo a guerra finita, nel marzo 1919, ritenendosi ormai la donna idonea alla professione di avvocato e di procuratore legale. Una parificazione giuridica dei due sessi che avrebbe dovuto portare ben presto all'estensione alle donne del diritto di voto, tuttavia arrivata soltanto al termine del secondo conflitto internazionale. La legge, peraltro, non si proponeva di avere un carattere rivoluzionario. Si trattava, infatti, di una piccola vittoria che accoglieva solo in parte le richieste femminili, in quanto non ci si occupava, della ricerca della paternità o del divorzio. Del resto, nello stesso frangente di tempo, veniva respinto l'ordine del giorno del civilista napoletano Arnaldo Lucci, che aveva chiesto di «equiparare la condizione giuridica della donna a quella dell'uomo, sia nel diritto privato, sia nel diritto pubblico», dopo che si era già visto bocciare un emendamento favorevole all'ammissione delle donne anche alla magistratura. Nonostante tutto, della questione della condizione e del ruolo della donna nella società si era ormai impadronita l'opinione pubblica³³.

La prima donna avvocato ad essere legittimamente iscritta all'albo è Elisa Comani, ed è il Consiglio dell'Ordine di Ancona ad accogliere la domanda. Anche la Poët, come altre donne laureate in giurisprudenza, presenta nuovamente domanda di iscrizione all'Ordine degli Avvocati che, in questo caso, viene subito accolta favorevolmente da parte della commissione giudicante.

È il 1920 e, all'età di sessantacinque anni la Poët inizia la sua carriera forense. Due anni dopo, e cioè nel 1922, diviene anche la presidente del Comitato italiano pro voto alle donne, uno schieramento pacifico a sostegno del suffragio universale femminile. Un rapporto quello tra donne e cittadinanza, con riguardo specifico al diritto di voto, che si è mostrato complicato non soltanto a causa di una disomogeneità molto forte delle culture locali e regionali, ma anche e soprattutto in ragione della importante influenza della cultura cattolica che ha favorito l'identificazione delle donne con la famiglia e con la difesa dei valori comunitari, "minacciati" dai processi di modernizzazione³⁴.

Dalla descrizione di questa curva esistenziale in ordine al ruolo della donna nel mondo delle professioni, l'immagine che scaturisce è senz'altro rappresentativa di un generale impegno diretto alla progressiva inclusione sociale e all'incentivazione di un processo di più incisiva e radicata affermazione della donna.

Tuttavia, come ben sappiamo, le riforme giuridiche fondate sull'eguaglianza formale appaiono ben presto insufficienti, nella misura in cui non tengo conto delle reali ed effettive condizioni di vita delle donne. E proprio l'accesso al lavoro e al mondo della politica porta in luce la consapevolezza delle difficoltà di un confronto su strutture istituzionali, sociali e culturali costruite nei secoli ad esclusivo appannaggio degli uomini. Di qui, l'affermarsi nei movimenti femminili della seconda metà del secolo scorso di una

³³ A manifestare una tenace e ferma opposizione all'ingresso della donna in avvocatura è il magistrato Mortara, per il quale la riforma era del tutto irrilevante, facendo valere tutto il repertorio di argomentazioni contrarie alle donne avvocato, anche il fatto che la presenza delle donne nel foro avrebbe aggravato il problema dell'affollamento della professione, presentando a tal fine un progetto di riforma della legge del 1874 che introduceva il numero chiuso. In argomento, v. Tacchi 2002: 370-371.

³⁴ In termini, Rossi-Dori 1996. Com'è noto, solo con la fine della dittatura fascista la popolazione femminile italiana riesce a conseguire il tanto agognato diritto di voto, concesso nel 1945 su proposta di De Gasperi e Togliatti. In particolare, è con il decreto legislativo luogotenenziale del primo febbraio 1945 sull'"Estensione alle donne del diritto di voto", varato durante il secondo governo Bonomi, che furono riconosciuti i diritti politici alle italiane. Un traguardo che invece era stato già raggiunto in altre realtà europee, così in Finlandia nel 1906, in Inghilterra nel 1918, in Germania nel 1920, per citarne alcuni. Per ulteriori approfondimenti sul tema, v. Marghier 1907; Tambaro 1906; Pintor 1907; De Bonis De Nobili 1909; Rossi-Dori 1990.

nuova percezione, ossia la necessità di dover andare oltre l'eguaglianza formale, al di là dell'estensione formale dei diritti esistenti, suggerendo agli Stati di impegnarsi ad adottare ogni misura idonea a garantire la parità dei diritti tra uomo e donna e, conseguenzialmente, eliminando ogni discriminazione di fatto e di diritto.

Proprio l'accesso effettivo ai diritti è l'obiettivo delle moderne carte fondamentali. Eppure, se è vero che le Costituzioni prevedono l'eguaglianza e la parità nei diritti, auspicando che le differenze di genere non siano all'origine di discriminazioni, è altresì noto che l'eguaglianza costituzionale non ha determinato un immediato adeguamento del diritto vigente che si registra solo negli anni successivi grazie alle riforme legislative e al contributo della dottrina e della giurisprudenza costituzionale.

Sul piano dell'attuale processo di rinnovamento sociale, politico e culturale della donna, le giuriste iniziano a guadagnare maggior visibilità, perfino in termini numerici, soprattutto a partire dagli anni settanta, quando l'avvocatura, così come la magistratura, conoscono grandi trasformazioni, recependo con particolare sensibilità e tempestività i mutamenti della società, interpretandoli alla luce del loro bagaglio culturale. Ciò a conferma di come l'esperienza professione e il rapporto donna-diritto non appartiene solo a una fase storica circoscritta, ma investe più in generale l'idea del ruolo sociale degli operatori del diritto. Si delinea, in tal mondo, un nuovo orizzonte nel quale l'acquisizione di un ruolo sempre meno marginale delle donne all'interno del mondo giuridico è senz'altro la dimostrazione di quel lungo cammino fatto per passare da un'eguaglianza affermata nei principi ad un'uguaglianza sostanziale. Con la precisazione che, l'eguaglianza giuridica che ispira questi cambiamenti non è da intendersi come mera identità di trattamento, ma come un obiettivo che si realizza anche e soprattutto attraverso la diversità di trattamento. Un'eguaglianza che può quindi tradursi sia in interventi volti ad eliminare o attenuare gli effetti negativi delle differenze, sia in misure che valorizzino una nozione inclusiva di eguaglianza³⁵.

Riferimenti bibliografici

Albisetti J.C., 2000. *Portia and Portas: Women and the Legal Professions in Europe, ca. 1870-1925*, «Journal of social history», 4: 825-57

Alpa G., 2010. *L'ingresso della donna nelle professioni forensi*, in «Rassegna forense», 2: 223-244

Billia L. M., 1893. *Difendiamo la Famiglia. Saggio contro il divorzio e specialmente contro la proposta di introdurlo in Italia*, Torino: Eredi Betta

Bounous C., 1997. *La toga negata: da Lidia Poët all'attuale realtà torinese. Il cammino delle donne nelle professioni giuridiche*, Pinerolo: Alzani

Calenda di Tavani V., 1885. *Le donne avvocate. Sunto delle orali conclusioni date dal sotto- scritto procuratore generale nella causa Poët*, s.l. s.d., 87-88

³⁵ Per l'approfondimento delle suindicate problematiche, fra i tanti, v. Gianformaggio 2005; Facchi 2012: 118-150, 2007: 133-144.

- Canosa R., 1978. *Il giudice e la donna. Cento anni di sentenze sulla condizione femminile in Italia*, Milano: Mazzotta
- Cantarella V. E., 1985. *Tacita Muta. La donna nella città antica*, Roma: Editori Riuniti
- Casavola F. P., 1998, *Maria Pellegrina Amoretti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2: 307-316
- Cenni E., 1881. *Il Divorzio considerato come contro natura ed antiggiuridico*, Firenze: M. Cellini e C.
- Cogliolo P., 1913. *Le donne avvocate secondo il diritto italiano. Difesa per Teresa Labriola*, in *Scritti vari di diritto privato*, Torino: UTET, 64-74
- , 1938. *La posizione giuridica della donna di fronte al nuovo codice*, in «Rassegna del sindacalismo forense», 3: 109-12
- De Bonis De Nobili I., 1909. *Per il voto alle donne*, Roma: Tipografia Righetti
- Facchi A., 2012. *A partire dall'eguaglianza. Un percorso nel pensiero femminista sul diritto*, in «About Gender. Rivista internazionale di studi di genere», 1: 118-150
- , 2007. *Breve storia dei diritti umani. Dai diritti dell'uomo ai diritti delle donne*, Bologna: Il Mulino
- Fiore P., 1891. *Sulla controversia del divorzio in Italia*, Torino: Unione tipografica editrice
- Gabba C. F., 1884. *Le donne non avvocate*, Pisa: Tipografia Nistri & C.
- Galoppini A., 1992. *Il lungo viaggio verso la parità. I diritti civili e politici delle donne dall'unità a oggi*, Pisa: Tacchi
- Gianformaggio L., 2005. *Eguaglianza, donne e diritti*, Bologna: Il Mulino
- Héritier F., 2010. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari: Laterza
- Lamberti F., 2014. *Stereotipi sulle donne nell'antica Roma: la 'donna modello' e l'umiliazione verbale della donna 'fuori dagli schemi'*, in S. Corrêa Fattori, R. Corrêa Lofrano, J. L. Magalhães Serretti, *Estudos em Homenagem a Luiz Fabiano Corrêa*, Editora Max Limonad, São Paulo, 87-116.
- Manzo B., 2018. *La parola alle matrone. Interventi femminili in sede pubbliche nell'età tardo repubblicana*, in F. Cenerini, F. Rhor Vio, a cura di, *Matronae in domo et in re publica agentes*, Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste
- Marghieri A. 1884. *Le donne avvocate*, Napoli: Riccardo Marghieri
- , 1884. *Le donne avvocate. Conferenza detta il 25 novembre 1883 nell'Unione monarchica del Mezzogiorno*, Napoli: Marghieri
- , 1907. *Il diritto della donna al voto. Conferenza al circolo filologico di Napoli*, Napoli: Tip. dell'Unione cooperativa editrice
- Mozzoni A. M., 1865. *La donna in faccia al progetto del nuovo codice civile italiano*, Milano: Tip. Sociale
- Nassif Magalhães Serretti, *Estudos em Homenagem a Luiz Fabiano Corrêa*: São Paulo Editora
- Nussbaum M.C., 2000. *Women and Human development. The capabilities approach*, 2000, trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* 2001, Bologna: Il Mulino

- Pepe L., 1984. *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna in età repubblicana*, Milano: Giuffrè
- , 2017. *Civis Romana. Forme giuridiche e modelli sociali dell'appartenenza e dell'identità femminili in Roma antica*, in «Archivio giuridico», CCXXXVII, 2: 445-454
- Pintor M. S., 1907. *La donna e l'elettorato politico secondo la vigente legislazione italiana*, Città di Castello: Tipografia Lapi
- Ravail P.J., 1898. *La femme et le barreau. Étude sur le droit romain, l'ancien droit français et le droit actuel. Discours prononcé a la séance solennelle de réouverture de la Conférence des avocats stagiaires le 15 janvier 1898*, Poitiers, Imprimerie Blais et Roy
- Revel J., 1985. *Maschile/femminile: tra sessualità e ruoli sociali*, in «Quaderni Storici», 59: 586-603
- Rossi-Dori A., 1996. *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Firenze: Giunti
- , 1990. *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino, Rosenberg & Sellier
- Santoni De Sio F., 1884. *La donna e l'avvocatura. Studio giuridico-sociale*, Roma: Tip. Nuova Roma
- Schmitt Pantel P., 1990. *Storia delle donne: l'antichità*, Roma: Laterza
- Schultz U., Shaw G., 2003. *Women in the world's legal professions*, London: Hart Publishing
- Tacchi F., 2009. *Eva togata. Donne e professioni giuridiche in Italia dall'Unità ad oggi*, Torino: Utet
- , 2005. *L'impiego come ripiego. Le laureate in Giurisprudenza fra età liberale e fascismo*, in C. Giorgi, G. Melis A. Varni, a cura di, *L'altra metà dell'impiego. La storia delle donne nell'amministrazione*, Bologna: Bononia UP
- , 2002. *Gli avvocati italiani dall'Unità alla Repubblica*, Bologna: il Mulino
- Tambaro I., 1906. *Suffragio universale e suffragio femminile*, Napoli: G.M. Priore
- Tita M., 2018. *Logiche giuridiche dell'esclusione. Sui diritti al femminile tra Otto e Novecento*, Torino: Giappichelli
- Véron J., 2000. *Il posto delle donne*, Bologna: Il Mulino
- Vicarelli G., 2007. *Donne e professione*, Bologna: Il Mulino
- Villani C., 1891. *La questione del divorzio*, Napoli: Fratelli Orfeo
- Visintini G., 1998. *La prima donna giurista in Italia*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2: 317-322
- Vitale C., 2022. *Lidia e le altre. Pari opportunità ieri e oggi. L'eredità di Lidia Poët*, Milano: Guerini Next

Novità sullo scaffale

I viaggi di Donato Carusi

Marcilio Toscano Franca Filho *

Abstract

[*The Travels of Donato Carusi*]. What is the power of literature over citizenship? To what extent does a ruler-literate exercise a different power over their citizens? Does literature free or imprison? These seem to have been Donato Carusi's initial questions in "Sua maestà legge? Tre secoli di potere, diritto e letteratura", which has just been published. Questions like those are not easy to answer nor do they have one single right answer. This text presents a review on the new volume written by the Professor of Genoa Law School.

Key words: Donato Carusi – "Sua maestà legge?"

Nel 2007, lo scrittore inglese Alan Bennett ha pubblicato un piccolo gioiello nella London Review of Books, "The Uncommon Reader" o "La Sovrana Lettrice". La storia racconta l'improvvisa ossessione della regina Elisabetta II per la letteratura dopo aver scoperto una biblioteca mobile parcheggiata nelle cucine del Palazzo di Buckingham. Questo evento non pianificato mette in moto una straordinaria catena di eventi sorprendente. In che misura un sovrano illuminato, appassionato della letteratura, esercita un potere diverso sui suoi sudditi? Qual è il potere della letteratura sulla cittadinanza o per la cittadinanza? La letteratura libera o opprime? Queste sembrano essere le prime ispirazioni di Donato Carusi in "Sua maestà legge? Tre secoli di potere, diritto e letteratura".

Domande come queste non sono facili e non hanno una risposta univoca. Basti ricordare che Oliver Wendell Holmes Jr., considerato uno dei più importanti e brillanti giudici della Corte Suprema degli Stati Uniti, dove prestò servizio per trent'anni, in una conferenza rivolta ai giovani studenti di Harvard, nell'anno 1886, provocò il pubblico con una frase sorprendente: "Of course, the Law is not the place for the artist or the poet. The law is the calling of thinker". Il

* Professore presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Federale de Paraíba (UFPB, BR). Arbitro della Court of Arbitration for Art (CAfA, NL), della World Intellectual Property Organization (WIPO, CH) e dello Tribunal Permanente de Revisión del Mercosur (TPR, PY). Già Visiting Professor presso le Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino, Pisa e Gent (BE). Ex consigliere giuridico della Missione di pace delle Nazioni Unite a Timor-Leste e Post-doc Fellow presso l'Istituto Universitario Europeo (EUI) di Firenze. Membro dell'Associazione Italo-Brasiliana dei Professori di Diritto Amministrativo e Costituzionale (AIBDAC); dell'Istituto Nazionale per il Diritto dell'Arte e dei Beni Culturali (INDAC, IT). Condirettore Scientifico del IX Convegno della Società Italiana di diritto e letteratura (ISLL), dove questo testo è stato originariamente presentato come conferenza di chiusura. Email: mfilho@tce.pb.gov.br. Ringrazio i miei stimati colleghi Leonardo Pasquali (Pisa), Matteo Del Chicca (Pisa), Alberto Vespaziani (Molise), M. Paola Mittica (Urbino) e Felipe Avellar de Aquino (UFPB), senza i quali questo testo non otterrebbe lo stesso risultato.

giudice Holmes, ancora oggi uno dei magistrati americani più citati, aveva ragione nel dire che nel diritto non c'è posto per l'artista o per il poeta?

Ebbene, la frase sorprende perché, come tutti sappiamo, per molto tempo e in molte civiltà, il giureconsulto è stato il poeta e il poeta è stato l'unico giureconsulto. Diritto e poesia hanno goduto di grande intimità per secoli. Inoltre, che dire di scrittori come Goethe, Balzac, Flaubert, Tolstoj e Kafka, che avevano anche una formazione giuridica? Che dire di giuristi come Hugo Grotius, Cino da Pistoia e José Calvo Gonzales, che avevano anche una produzione poetica? Infine, questa è la tensione che affronta il professor Donato Carusi nelle 450 pagine del suo nuovo libro: fino a che punto il giudice Holmes, che non era nessuno ignorante, aveva ragione nel dire che non c'è posto per l'artista o il poeta nel diritto?

Napoletano residente nella stessa Genova che imprigionò Marco Polo, Donato Carusi, così come il navigatore veneziano, è interessato ad avventure esotiche e viaggi lontane. Lui è un giurista. Dal 2005 è Professore Ordinario di Diritto Civile presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova. Ma, come Marco Polo, lo commuove anche l'interesse per il diverso, il distinto, il nuovo, specificamente il non-giuridico. Anche come Marco Polo, padroneggia diverse lingue. Questa è la sua seconda spedizione nel mondo del diritto e della letteratura. Prima di allora, aveva già navigato nella difficile prosa dello scrittore portoghese António Lobo Antunes.

Questa volta la sua avventura è più difficile e rischiosa rispetto al libro precedente, in quanto il territorio visitato non è l'opera di un solo scrittore. Per affrontare la domanda provocatoria indicata da Oliver Wendell Holmes, Carusi propone ora non un semplice catalogo, un manuale, o addirittura un dizionario, ma un saggio più ampio e complesso, che sembra più un'enciclopedia del sapere giuridico-letterario. Io spiego.

Secondo Umberto Eco, esistono due modelli paradigmatici per tradurre le rappresentazioni della conoscenza del mondo. I modi di conoscere e comprendere, presenti in semiotica, linguistica, filosofia del linguaggio, scienze cognitive e persino in informatica, possono essere tradotti nella forma di due immagini metaforiche distinte e antagoniste: uno schema concepito alla forma di un dizionario e un altro modello concepito alla maniera di un'enciclopedia.

Nei dizionari, un termine, un concetto o una definizione contiene solo ciò che gli è più unico, individuale e singolare, esattamente ciò che è in grado di separare un certo oggetto di conoscenza da tutto il resto, differenziandolo da tutto il resto. I dizionari, quindi, contengono solo quelle caratteristiche più essenziali di una certa entità, cioè quelle che Kant chiamerebbe "proprietà analitiche". In qualsiasi dizionario, ad esempio, un semplice tavolo può essere definito come un mobile composto da un piano orizzontale, di formati diversi, appoggiato su uno o più piedini, e che generalmente è destinato a fini utilitaristici. Tali predicati, sebbene brevi, sono sufficienti per distinguere un tavolo, per esempio, dai cucchiaini (che non hanno i piedi) o dalle sculture (che non sono utilitaristiche).

In opposizione ai dizionari, Umberto Eco propone lo schema concepito alla maniera intricata delle enciclopedie, termine la cui etimologia incarna il desiderio greco di una "enkyklios paideia", ovvero di una "educazione completa". Compilando le conoscenze pregresse in modo globale e organico, l'enciclopedia – a differenza del dizionario o di una semplice miscellanea – non ricerca ciò che è più specifico, individuale e singolare di un determinato oggetto, ma, appunto, attribuendo ad esso collegamenti e informazioni, in modo che il termine definito nell'enciclopedia si avvicini ad altri termini, concetti e oggetti attraverso la creazione di connessioni, ponti, ramificazioni e contatti.

Riprendendo l'esempio citato, mentre il dizionario ci presenta ciò che solo un tavolo può contenere, l'enciclopedia cerca di avanzare, mettendo in evidenza tutto ciò che si sa dei tavoli – storia, funzioni, materiali, usi e, andando oltre, cerca di esplorare le possibili connessioni con le

sedie e gli stili decorativi e architettonici, ecc., stabilendo così collegamenti ipertestuali tra la nozione di “tavolo” e le nozioni di “cultura”, “legno”, “casa”, “arte”, “design”, “legno”, “Ikea”, ecc. Più l'enciclopedia è completa o complessa, più collegamenti crea.

Questo è esattamente ciò che ha costruito il professor Donato Carusi: connessioni, reti, contatti, ponti tra romanzi, scrittori, giuristi, poeti, paesi, tempi e storie. Tutto è connesso allo scopo di, secondo lui, “allenamento dell'immaginazione”, cosa che di solito è disprezzata dai giuristi, anche se per noi, giuristi, l'immaginazione è un concetto essenziale. Dopotutto, l'immaginazione è la base della creatività e senza creatività non c'è innovazione.

Nella sua enciclopedia giuridico-letteraria, Carusi intreccia legami tra diritto, potere e letteratura che coprono molto più dei tre secoli indicati sulla copertina del suo libro. Ci sono dialoghi giuridici-letterari del secolo XV al secolo XX, sia di letteratura sul diritto che di diritto sulla letteratura, in varie lingue e geografie. Sono presenti rappresentanti da tutta Europa, Nord America, America Latina, Africa e Asia, divisi in capitoli che, come un Giano latino, guardano al passato e al futuro.

Nel racconto “El Idioma Analítico de John Wilkins”, del 1952, incluso nel libro “Otras Inquisiciones”, lo scrittore argentino Jorge Luis Borges richiama l'attenzione sul fatto che, “notoriamente, non esiste una classificazione nell'universo che non sia arbitrario e congetturale”. E l'argentino segnala l'esempio di una certa enciclopedia cinese intitolata “Emporio Celeste della Conoscenza Benevola”, in cui gli animali sono divisi in 14 categorie: “(a) appartenenti all'imperatore, (b) imbalsamati, (c) addestrati, (d) maialini, (e) sirene, (f) favolosi, (g) cani sciolti, (h) inclusi in questa classificazione, (i) quelli che si agitano come pazzi, (j) innumerevoli, (k) quelli disegnati con un pennello di pelo di cammello molto fine, (l) eccetera, (m) che hanno appena rotto il vaso, (n) che da lontano sembrano mosche”.

Ovviamente la stessa cosa si può dire della enciclopedica scelta di scrittori e opere di Carusi: è arbitraria e congetturale. È certamente una scelta appassionata. Perché citare questo e non fare riferimento a quello? Perché Julio Cortazar o Italo Calvino non meritavano ulteriori studi? Dov'è Mia Couto? Ma questo non è nessuno demerito del libro. Anzi: è un punto positivo. Se il libro ricorda al lettore un autore o un romanzo che non è citato, o che è menzionato solo di sfuggita nel testo, è perché il cosiddetto “allenamento dell'immaginazione” sta funzionando! Auguri! Carusi fa del suo libro un prodigioso strumento dell'immaginazione.

Ma, infine, in mezzo a tanta immaginazione, cosa dice Carusi della provocazione di Holmes, il magistrato americano? *C'è posto per l'artista o il poeta nel diritto?*

Nel maggio 1954, Paul Claussen Jr., un ragazzo di 12 anni di Alexandria, Virginia, Stati Uniti, inviò una lettera a Felix Frankfurter, un altro giudice della Suprema Corte. Il giovane si diceva interessato ad intraprendere una carriera giuridica e ha chiesto al saggio magistrato un consiglio su alcuni modi per iniziare a prepararsi adeguatamente al mondo del diritto mentre era ancora a scuola. La risposta di Frankfurter a Paul Claussen Jr. è ciò che muove il testo di Carusi. Ecco un piccolo frammento della risposta di Frankfurter a Paul Claussen Jr:

Mio caro Paul: Nessuno può essere un giurista veramente competente a meno che non sia un uomo colto. (...) Importante per un giurista è coltivare le facoltà immaginative leggendo poesie, vedendo grandi dipinti, (...), e ascoltando ottima musica. Riempi la tua mente con il deposito di molte buone letture, e amplia e approfondisci i tuoi sentimenti sperimentando il più possibile i meravigliosi misteri dell'universo (...).

Tra i suoi interessi di ricerca all'Università di Genova, oltre il Law & Literature, Donato Carusi si occupa anche di teoria dell'interpretazione e interpretazione del diritto. In questo senso il libro “Sua Maestà legge? Tre secoli di potere, diritto e letteratura” è comunque una bellissima lezione di ermeneutica giuridica del professor e viaggiatore Carusi tra due interpretazioni del

dialogo giuridico-letterario di due eminenti magistrati della Corte Suprema degli Stati Uniti d'America, Oliver Wendell Holmes Jr e Félix Frankfurter.

José Saramago è stato l'unico autore di lingua portoghese a vincere il Premio Nobel per la Letteratura. Carusi è un "ermenauta", un viaggiatore ermeneutico, che ama la lingua portoghese. Finirò questo piccolo commento sui viaggi di Donato Carusi ricordando Saramago:

Un viaggio non finisce mai. (...) La fine di un viaggio è solo l'inizio di un altro. Bisogna vedere ciò che non si è visto, rivedere ciò che si è già visto, vedere in primavera ciò che si è visto in estate, vedere di giorno ciò che si è visto di notte, col sole dove il prima pioveva, per vedere il prato verde, il frutto maturo, il sasso che si muoveva, l'ombra che non c'era. È necessario tornare sui passi fatti, ripetere e tracciare insieme ad essi nuove strade. Devi ricominciare il viaggio. Sempre.

Obrigado. Grazie mille.

Potere, diritto e letteratura: dialogando con Marcílio Franca

Donato Carusi*

Abstract:

[*Power, law and literature: a dialogue with Marcílio Franca*]

Literature is a nourishment for political life: therefore, also a nourishment for law. Literature and in particular the novel are in close relationship with the most evolved and complete form of political life which is based on the recognition of equal dignity. Literature implements what arbitrary power tends to oppose: the associative imagination.

Key words: Novel – Power – Law – Imagination

Devo innanzi tutto ringraziare il prof. Franca per il suo coltissimo e brillante discorso. Sono molto grato anche ad Alberto Vespaziani e agli altri amici della ISLL per aver voluto riservare in questo Congresso uno spazio al mio libro. Se si fa eccezione per un incontro in una libreria romana, al quale Alberto ha contribuito con il suo acume e anche con la sua arguzia, è questa la prima presentazione pubblica di *Sua maestà legge?* E davvero non avrei potuto desiderare una sede più adatta e una platea più qualificata.

Sono sempre stato dell'idea che l'autore debba parlare poco della sua opera: quel che aveva da dire, si suppone, lo ha scritto. Una volta messo il punto finale, può già essere più che contento che ne parlino altri e, anche per rispetto alla pazienza del pubblico, limitarsi all'ascolto. Però gli spunti che il prof. Franca ci ha fornito sono numerosi, stimolanti tanto più nella cornice di queste giornate, e alcune delle questioni che ha posto sono ultimative. Cosicché non dar séguito alle sue parole sarebbe non solo una scortesia, ma obiettivamente un'occasione persa. Cercherò di raccogliere, se non tutte, quelle che mi paiono le principali tra le sue sollecitazioni: senza pretesa di esaurirle, e attenendomi al criterio di condotta che si addice all'autore presentato in subordine al silenzio – quello della brevità.

All'inizio del libro ho parlato e anche scherzato sull'idiosincrasia per gli studi giuridici dichiarata, in epoca moderna, da tanti spiriti artistici proponendone questa spiegazione: il diritto serve a metter ordine tra i fenomeni che più di tutti vi resistono: non quelli della fisica e delle scienze così dette naturali, ma le *res humanae*. Per far ciò, esso non può che essere una pratica ad alto grado di astrazione e formalizzazione: tradisce dunque per definizione l'ansia *ad abbracciare tutto* che tipicamente anima i poeti. Il pensiero del giudice Holmes è comprensibile e direi anche condivisibile: una cosa è il diritto, altro la letteratura e la poesia. Può accadere che qualcuno riesca a cimentarsi nell'uno e l'altro campo con risultati buoni o anche eccellenti: ma si tratta di casi speciali, che mi guarderei dall'additare

* Professore Ordinario di Diritto Civile, Università di Genova – donato.carusi@unige.it.

a modello a ogni giurista in esercizio o *in pectore*! Ciò non toglie che diritto e letteratura reagiscano uno sull'altra in continuazione e che tra di loro intercorrano nessi intricati su cui vale la pena di riflettere.

La comparsa del romanzo moderno o borghese - quello che gli inglesi fin dai primi decenni del Settecento chiamarono *novel*, con le sue caratteristiche di tendenziale verosimiglianza e di *individualismo*, di attenzione alla singolarità e al divenire di tanti personaggi - fu un importante veicolo di diffusione del sentimento della pari dignità delle persone, dunque di promozione del valore morale e giuridico dell'eguaglianza. Il romanzo moderno non mostra solo al lettore che in relazione agli ambienti, alle circostanze e alla fortuna gli individui cambiano, ma gli suggerisce ch'essi abbiano giusto titolo a voler cambiare: la sua apparizione fu quindi anche un importante fattore psicologico di mobilità sociale.

Non sembra allora davvero un caso che il secolo di Defoe, di Richardson e di Fielding, tradotti o parafrasati in molti Paesi a cominciare dalla Francia, si sia concluso come si concluse. Dopo la Rivoluzione francese il genere-romanzo, con i caratteri distintivi cui ho fatto cenno, dilagò in tutt'Europa: non mi è stato difficile dare qualche saggio di com'esso abbia in continuazione suscitato temi e problemi di convivenza poi assurti, a più o meno lunga distanza di tempo, a rilevanza giuridica. Ai fini dello sviluppo di un diritto del lavoro, delle riflessioni e del dibattito circa le funzioni della sanzione penale, della percezione della condizione della donna e dell'educazione dei giovani come questioni politiche permanenti, grandi e meno grandi scrittori, letti da tante persone spesso di diverse generazioni, hanno probabilmente fatto più dei grandi filosofi, sociologi ed economisti. Quando poi le avanguardie del primo Novecento terremotarono il genere, non fu affatto sancito o preparato - come qualcuno va dicendo - un irreversibile divorzio tra letteratura e politica. Se così fosse, non si spiegherebbe che i romanzi di Proust, di Joyce e di Virginia Woolf abbiano bruciato nei roghi nazisti. Dobbiamo in buona misura a quei libri che le odierne Costituzioni offrano dell'uomo un'immagine infinitamente più complessa e più vera di quella risultante dai codici civili.

In alcun modo è insomma possibile dubitare che la letteratura sia un formidabile nutrimento della vita politica: quindi anche un nutrimento del diritto - che della vita politica è diretta espressione. Di più: al di là e talvolta perfino a dispetto delle intenzioni degli autori, la letteratura e in particolare il romanzo stanno in stretta relazione con la forma più evoluta e compiuta della vita politica - la forma per l'appunto imperniata sul riconoscimento della pari dignità.

Nel titolo che ho dato al libro l'allusione al sottile racconto di Bennett è trasparente. Ma la «maestà» cui è rivolta la domanda è qui in generale l'individuo del nostro tempo, siamo tutti noi cittadini delle odierne democrazie: sulla base dell'idea che la pratica e la fruizione della letteratura siano una buona cura, forse la migliore, per il narcisismo che tutti ci accomuna, un antidoto alla smania «monarchica» d'onnipotenza e totale controllo che risale alla prima infanzia, che ciascuno di noi elabora poi in vari modi e in diversa misura, ma che ci accompagna nel profondo per tutta la nostra esistenza. Frequentare la letteratura ci aiuta ad avere un rapporto sereno, di accettazione, con la nostra finitezza, con la nostra inevitabile e costante dipendenza dagli altri, ci fa meno diffidenti del prossimo e impauriti dal diverso: ci fa quindi meno soli - individui più risolti e meno tristi -, e giovando al nostro benessere psicologico individuale ci fa anche migliori membri di una comunità che aspiri a essere democratica, più disposti a sentimenti di responsabilità e partecipazione, meno inclini ad assumere nei confronti delle istituzioni pubbliche atteggiamenti solamente e puerilmente pretensivi. Leggere è tenere in esercizio, con la fantasia e con l'autonomia di pensiero, non

soltanto la capacità di stabilire relazioni paritetiche basate sul reciproco rispetto, ma anche l'attitudine a cogliere la complessità,

Mi si potrebbe dire a questo punto: registrare gli effetti promozionali della letteratura sul diritto, proclamare il suo ruolo nella formazione dei soggetti dell'ordinamento, non è ancora fornire una ragione sufficiente all'ingresso di un po' di letteratura nella scuola dei giuristi. A tanto risponderei ribadendo intanto che, personalmente, non nutro alcuna nostalgia dei tempi in cui il giurista era poeta e viceversa. Sono invece affezionato a quel che chiamo il paradigma moderno della legge, del quale non si può dire che goda al giorno d'oggi d'ottima salute. La modernità, ora da molti data per conclusa, nasce nel segno dell'esaltazione della legge quale fonte del diritto più coerente, per struttura e modalità di deliberazione, con il principio d'eguaglianza. In omaggio all'eguaglianza i filosofi giusrazionalisti e illuministi predicarono la subordinazione del giudice alla legge; ma non furono ignari dell'opposta, costante esigenza di adeguamento del diritto alla realtà in divenire. Il punto d'equilibrio tra queste istanze rivali sta per logica immanente allo stesso paradigma della legge nell'*analogia*, vale a dire nella messa in opera dall'insegnamento dell'*Etica a Nicomaco*: trattare in modo simile i simili e diversamente i diversi. Il ragionamento analogico, oltre a stare alla base di ogni nostro giudizio morale e di quasi tutti i processi di accrescimento della conoscenza, in regime democratico va riconosciuto come lo schema fondamentale dell'argomentazione giuridica.

Precisamente l'esercizio dell'analogia versa adesso attorno a noi in gravissima crisi, a tanti livelli e per tante ragioni. I giuristi hanno fatto in un certo senso da battistrada: a far tempo dalla Restaurazione, hanno stabilito col ragionamento analogico una relazione obliqua e sofferta, che in passato volentieri si traduceva in idolatrico – per usare l'espressione di Paolo Grossi – ossequio alla lettera della legge, e oggi sempre più rimbalza nell'atteggiamento opposto, di trascuratezza nei confronti della legalità formale.

La ragione per la quale la letteratura merita di figurare nei protocolli formativi dei giuristi non mi sembra, al fondo, differente da quella che ne raccomanda il godimento a tutti i membri della *polis* democratica. La letteratura implementa ciò che il potere in tutte le sue manifestazioni – voglio dire il potere arbitrario, e in definitiva *la volontà di potenza* – tende ad avversare: l'immaginazione associativa, la capacità di cogliere ragioni di distinzione tra gli eguali e istituire nessi di eguaglianza tra i diversi.

«Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura». *Appunti per una discussione*.

Francesco Serpico*

Abstract:

[*For an Italian Constitutional History through Literature. Notes for a Discussion*] The collection of essays edited by Gianluca Bascherini and Giorgio Repetto, titled *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, provides an unconventional key access to Italian institutional experience through the voices of protagonists of literary scene from the second half of 19th Century to the present. The result is a wide-ranging general survey charting Italian constitutional history, a book that is candidate to be a valuable tool for discovering the roots of contemporary Italy and a recommended reading for researchers in Italian studies.

Key words: Constitutional history – Italian studies – Constitutional transitions – Italian modern literature

Nell'introduzione ad una raccolta di saggi sulla storia delle idee, lo storico della cultura Stephan Kern lamenta come numerosi studi orientati ad offrire una ricostruzione di lungo periodo finiscano per appiattare e unificare l'insieme delle concezioni dominanti in una determinata epoca allo scopo di presentare una teoria oppure il pensiero di un autore «tutto d'un pezzo». Che si tratti di pagare un pegno alle esigenze di sintesi oppure un atteggiamento irriflesso dettato dalla naturale tendenza a ridurre la complessità, il pericolo che si prospetta è quello di dimenticare «le tensioni interne, le fluttuazioni e le esitazioni tra idee e stati d'animo opposti» che costituiscono un tratto ineliminabile di un orizzonte di pensiero ed una componente imprescindibile del quadro d'insieme legato a una specifica atmosfera culturale (Kern 2007 :17).

Se il riduzionismo storiografico rappresenta il rischio con il quale si misura una ricerca che ambisce a confrontarsi con un panorama ampio e articolato di questioni, è opportuno subito chiarire che il libro curato da Gianluca Bascherini e Giorgio Repetto, *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, sia riuscito a schivare le insidie nascoste nella trappola. Sfogliando il testo, si ha subito l'impressione di trovarsi di fronte non solo ad una raccolta di esegesi accademiche ma a un libro mobile, plurale, dove ogni autore ha portato la propria formazione, le proprie convinzioni metodologiche, la propria esperienza costruendo la trama di un progetto assai aperto e articolato che, anche laddove incorre in sovrapposizioni (inevitabili, dato il carattere collettaneo del lavoro e per l'oggetto dello studio), apre nuove piste d'indagine, permette di ritrovare problemi che

* Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno, Università degli Studi del Molise - francesco.serpico@unimol.it.

s'incrociano in una determinata angolatura in una prospettiva differente rivelando intrecci nuovi e risvolti inattesi.

La grande ricchezza e varietà degli spunti di riflessione offerti al lettore risulta evidente già a partire dall'introduzione con la quale i curatori si misurano con un problema classico della riflessione giusletteraria, quello della metodologia. Sgombrando il campo dal trito *cliché* della letteratura come *divertissement* erudito del giurista e facendo appello alle ricerche proprie della tradizione americana (Lacchè 2019: 26-27) così come a quelle rivolte a gettare un ponte con la tradizione europea (Ost 2004; Garapon-Salas 2008; Calvo 2012), i due autori chiariscono subito il senso e la portata dell'operazione storiografica che verrà svolta nelle pagine seguenti, nonché la specifica angolazione nella quale il testo guarda alla *liaison* tra diritto e letteratura «che muove dalla consapevolezza che il discorso giuridico si alimenta di raffigurazioni, modelli, ideologie di visioni del mondo e dell'ordine sociale e politico che sono al centro del discorso letterario» (Bascherini-Repetto 2022: 8).

Ciò è tanto più vero per l'Italia, dove lo stesso processo di *nation building* deve tantissimo alla letteratura (non è un caso che indagini classiche che si sono interrogate sul tema, si pensi ad esempio a *L'Italia come problema storiografico* di Giuseppe Galasso [2002], partano proprio dalla rappresentazione letteraria dell'idea di nazione); una considerazione, questa, confermata dalla circostanza che nella letteratura italiana si registra, come sottolinea il testo sulla scia di Alberto Asor Rosa (2009), un'attenzione alla declinazione sociale degli assetti istituzionali che appare un *unicum* nel panorama delle letterature europee.

Proprio in quest'ottica il testo fornisce una serie di considerazioni per rileggere uno dei caratteri tradizionalmente associati al discorso letterario sulla politica nel nostro Paese. Il riferimento è a quel “canone della crisi” fondato sul binomio primato-decadenza e rivolto a fornire una lettura del peculiare “carattere nazionale” debolmente vertebrato sul piano del senso di appartenenza alla comunità politica. Una di una sorta di dissociazione congenita tra società e istituzioni, talmente radicata nel senso comune da fornire una sorta di precomprensione con la quale si fanno sempre i conti quando ci si misura con i caratteri della vicenda politica istituzionale italiana caratterizzata dal peso ristretto dell'opinione pubblica, dalle profonde fratture territoriali, da squilibri economici e sociali consolidati nel tempo (Bascherini-Repetto 2022: 9).

Cionondimeno, come è stato messo in risalto, vale la pena di riflettere se questa chiave di lettura non presenti effettive distorsioni, ovvero se «questa letteratura sui mali storici dell'Italia vada letta solo come una sorta di scorciatoia euristica, inane soccorso agli sforzi di reperire qualche strumento di orientamento nel disordine presente, oppure non anche come il segno di un problema più complesso» (Benigno-Igor Mineo 2020: 13). In particolare, a rivelare una serie di fraintendimenti è il carattere antistorico di quel peculiare orientamento “eccezionalista” che legge nella “crisi” italiana i caratteri di una storia speciale, peculiare e distinta da quella del resto del mondo, ma che finisce per reificare le fratture (tutt'altro che immaginarie) esistenti nella storia d'Italia come frutto di secolari genealogie storiche, con l'effetto d'ipostatizzare problemi rendendoli incapaci di evolversi e di trasformarsi (ivi: 62).

Si tratta di una consapevolezza che la storiografia italiana ha maturato dal confronto con esperienze di ricerca sul nostro Paese condotte in ambito internazionale (Bellah 1974; Putnam 1993; Dickie 2001; Duggan 2006; Lazar, 2015; Forlenza-Thomassen 2016) e che rivela nel campo disciplinare della storia costituzionale indubbe potenzialità. Ne risulta un quadro articolato, ma tutt'altro che frammentario della vicenda istituzionale e politica italiana nella quale la letteratura contribuisce a cogliere la profonda “storicità” degli

orientamenti costituzionali discussi e analizzati. Una proposta che fornisce un'analisi ad alta definizione della *Verfassungswandlung* della concreta esperienza costituzionale dai primordi dello Stato unitario fino ai nostri giorni, saldando in un approccio coerente il livello presente a monte «del paradigma, ovvero della cultura politica dominante, che orienta in una certa direzione l'attribuzione di significato alla Costituzione, e a valle, sul piano degli strumenti, ovvero dei modi di concretizzazione dei precetti costituzionali» (Fioravanti 2013: 355).

Da questo punto di vista, si presenta particolarmente felice la scelta di articolare il volume in tre sezioni tematiche distinte. La prima, dal titolo *Momenti e passaggi*, fissa il *focus* dell'analisi su alcuni snodi cruciali degli assetti politico-istituzionali dello Stato unitario. Vengono così passati in rassegna i decenni successivi all'unificazione (Repetto 2022), la cesura determinata dalla Resistenza e dalla lotta partigiana (Filippetta 2022), fino alle tensioni di tre decenni di storia repubblicana lette attraverso la lente letteraria (Bascherini 2022). Una lettura che, accanto al “racconto” degli orientamenti costituzionali e delle loro profonde connessioni con la società, non rinuncia all'approfondimento di questioni teoriche come la complessa nozione di “transizione costituzionale” (Cortese 2022), o, ancora, il problema della periodizzazione della storia costituzionale italiana (Politi 2022).

La seconda sezione intitolata *Temi e Problemi* analizza alcuni tratti specifici dell'esperienza costituzionale italiana, come la questione della costituzionalizzazione della cultura nella Carta del 1948 (Donati 2022), la complessa rete di relazioni tra genere e Costituzione attraverso il prisma della prostituzione (Pezzini 2022), i volti della cittadinanza (Mastropaolo 2022), il complesso significato assunto dalla questione meridionale (Martinico 2022; Vespaziani 2022) nell'Italia repubblicana.

La terza sezione, *Giuristi e letterati*, si concentra su alcuni specifici protagonisti del mondo letterario capaci di offrire la testimonianza più emblematica del colloquio tra la dimensione giuridica e quella letteraria nella cultura. Si parte dalla figura di Giuseppe Prezzolini, e dal suo *I furbi e i fessi* (Siriani 2022), proseguendo con il commosso dialogo tessuto da Francesco Cerrone tra Ugo ed Emilio Betti (Cerrone 2022) e il ruolo che assume la conoscenza storica nell'opera di Riccardo Bacchelli (Cervati 2022); o, infine, le analisi compiute sull'opera di due autori spesso al centro del dibattito letterario contemporaneo come Pier Paolo Pasolini e Carlo Emilio Gadda che rivelano profonde sincronie con l'esperienza giuridica dei propri tempi (Cantaro 2022; Pinelli 2022).

Non potendo analizzare tutti gli aspetti d'interesse è opportuno soffermarsi su alcuni snodi tematici, a cominciare dal contributo che apre la silloge e che riguarda un momento particolarmente significativo dell'esperienza costituzionale italiana tra Otto e Novecento. La tesi di fondo discussa dal contributo di Giorgio Repetto è molto suggestiva: leggere in De Sanctis e Orlando i due fondatori di un “canone nazionale” (Lacchè 2010) diretto a individuare, rispettivamente, nella letteratura e nel diritto due paradigmi disciplinari per la formazione delle classi dirigenti del giovane Stato unitario. Modelli certamente diversi ma tuttavia accomunati dall'essere, nel rispettivo campo disciplinare, “saperi totali” funzionalmente orientati a fondare una tradizione di carattere nazionale e strutturata sul primato italiano dalla necessità di creare «una veste unitaria al nuovo Stato» (Repetto 2022: 38). Due paradigmi diretti a segnare un significativo *pas de deux* nei primi anni dell'esperienza unitaria, ma destinati irrimediabilmente a confliggere allorquando sul metodo giuridico sarebbe stato attribuito il ruolo di strumento principe per guidare le trasformazioni politico-istituzionali che si profilavano sullo sfondo dello Stato liberale.

Siamo qui di fronte a una prima manifestazione di quella dissociazione strisciante a cui si accennava in precedenza che si sarebbe espressa in un insieme di istanze che prendevano corpo anche in quel particolarissimo genere letterario che è il romanzo parlamentare. Difficilmente classificabile come sottogenere di nicchia, il romanzo parlamentare complessivamente esprimeva sentimento di sfiducia e diffidenza verso le istituzioni rappresentative, accusate di essere la fucina di una classe politica riottosa e spregiudicata, sempre pronta a compromessi per la gestione del potere (Madrignani 1980; Caltagirone 1993). L'orizzonte espresso da questa produzione letteraria, da leggere nel più ampio quadro delle tendenze antiparlamentaristiche (Banti 1996) maturate nell'Europa *fin de siècle* (Mangoni 1985), può essere ricondotto a quella coppia oppositiva che fa leva sulla contrapposizione tra "paese legale" e "paese reale" e che da allora sarebbe divenuta di diuturna utilizzazione nel discorso politico. La particolarità del caso italiano era caratterizzata dal fatto che questo archetipo polemico venisse utilizzato già nei primi anni dell'esperienza unitaria non da *outsiders*, ma da esponenti di prima grandezza della classe politica, ad esempio Spaventa, Minghetti o lo stesso De Sanctis, personaggi cioè che avevano pienamente fatto proprio sia il progetto dello Stato unitario quanto del regime liberale, ma ne additavano le insufficienze soffermandosi sulla condanna dell'instabilità dei governi, sui mestieranti della politica, sulla "politicizzazione" della giustizia e l'amministrazione (Capozzi 2009: 19-24).

Come testimone emblematico di questa tensione (o se si preferisce usare la formula utilizzata anche da Croce e poi da Asor Rosa: «del passaggio dalla poesia risorgimentale alla prosa postunitaria») il saggio addita l'esperienza di Francesco De Sanctis e della sua *Storia della letteratura italiana*. Un modello capace di plasmare ciò che le istituzioni politiche non erano in grado di sintetizzare: compendiare l'identità nazionale e dare forma a una filosofia che fino a quel momento, «ha fatto leva fuori di lei» nella libertà e nella nazionalità (De Sanctis 1975: 975). Ciò peraltro è testimoniato dal valore fondante della *Storia della letteratura* desanctisiana per le classi dirigenti italiane e dalla recezione crociana, che quando si sarebbe riferita al testo di Sanctis avrebbe utilizzato sempre l'espressione "Storia" omettendo il riferimento al campo letterario (Antonelli 2011: 34) poiché essa era – è opportuno cedere la parola al filosofo abruzzese – «storia di tutta la vita italiana, politica, religiosa, morale» d'Italia (Croce 1921: 355).

Naturalmente, individuare in De Sanctis l'epigono di un paradigma discorsivo destinato a imporre una sua lettura critica verso la dimensione della politica non significa affatto dimenticare che lo stesso intellettuale irpino fin dalla sua prima elezione fosse al centro di una rete fittissima di relazioni e clientele che coinvolgevano centro e periferia (Musella 1994). D'altra parte, quella di De Sanctis era tutt'altro che una posizione statica. Come segno di un mutamento di orizzonte della posizione desanctisiana, viene individuata la prolusione del 1872, *La scienza e la vita*, letta all'Accademia Pontaniana di Napoli, dove l'insistenza sulla funzione civile della letteratura prendeva atto del definitivo spostamento di orizzonte imposto dal raggiungimento dell'Unità nazionale e relegava il discorso letterario in una posizione che, anche se sarebbe improprio definire "di retroguardia", riconosceva la sua incapacità a dettare l'agenda del rinnovamento nazionale e di porsi come strumento egemone della strutturazione del discorso nazionale.

A ben vedere, questa consapevolezza prima accennata cominciava a divenire nettissima con *Viaggio elettorale* (De Sanctis 1968 [1875]), dove egli evidenziava a chiare lettere tutta l'ambiguità e le contraddizioni insite nell'attività parlamentare dello Stato unitario. A partire dal 1876 la presa d'atto del divario tra teoria e prassi della rappresentanza politica diventava uno dei temi costanti della riflessione politica di De

Sanctis. Emblematico in tal senso uno scritto del 1877, intitolato *Fatalismo politico*, dove egli dichiarava apertamente: «moralità e politica sono due parallele che non s'incontrano. Moralità è l'ideale e la politica è il reale [...]» (De Sanctis 1970a: 33) Ancora più esplicito l'anno successivo in un articolo intitolato *Il limite*. «Le nostre istituzioni», scriveva De Sanctis, «suppongono un uomo di convenzione in disaccordo con l'uomo reale; perciò la pratica si burla della teoria; la teoria si burla della pratica. Che cos'è la politica?» conclude amaramente «è farsi degli amici e degli alleati, vantare protezioni e relazioni, parlare a mezza bocca, congiungere l'intimidazione con la ciarlataneria» (De Sanctis 1970b: 171).

Come evidenziato da Pietro Costa nel suo studio sui paradigmi della giuspubblicistica italiana tra Otto e Novecento (Costa 1986), nonché da Luisa Mangoni con le sue considerazioni sulla funzione di supplenza assunta dal discorso giuridico all'indomani della “rivoluzione parlamentare” del 1876 (Mangoni 1990), l'individuazione del metodo giuridico come referente capace di guidare il processo di strutturazione del nuovo Stato unitario costituiva la presa d'atto dell'incidenza di una serie di squilibri di lungo periodo: «una classe politica profondamente ristretta rispetto alla sua base sociale, la presenza di fortissimi blocchi corporativi di carattere economico e sociale, una costruzione del consenso politico radicata soprattutto nel governo locale» (specie nell'uso particolaristico delle risorse pubbliche), la formazione di maggioranze politiche moderate «concepite come argini alle posizioni antisistema, la reale mancanza di alternanza tra sistemi concorrenti, la vischiosità del personale governativo e amministrativo» (Galasso 1974: 222).

Di fronte alle disfunzionalità insite nella “via italiana” allo Stato liberale, l'operazione condotta da Orlando (Cianferotti 1980) rappresentava una risposta coerente per edificare lo Stato-persona come punto mediano ed equidistante non solo dagli opposti principi monarchici e democratici, ma anche per smarcarsi dalle “pericolose” infiltrazioni della volontà politica in forme organizzate all'interno della società (Fioravanti 1990: 18-19, 2001). Mentre si chiudeva una pagina, se ne apriva un'altra segnata da quella «sovradeterminazione» ideologica del giuridico (Costa 1986, Mangoni 1990: 308), che avrebbe assunto un peso determinante nella giuspubblicistica italiana del Novecento.

Altro tema è quello della cittadinanza femminile e del rapporto tra genere e Costituzione. Un problema affrontato in modo specifico da Barbara Pezzini con riferimento alla fine del regime regolamentarista della prostituzione, ma al centro anche di altri contributi come quello di Gianluca Bascherini, dove l'autore prova a leggere anche la caratterizzazione delle figure femminili nei romanzi connessi al nuovo corso politico a cavaliere della stagione costituzionale.

Cercando di provare a tracciare un *trait d'union* che colleghi i contributi, emerge ancora una volta una dissociazione che marca i confini della cittadinanza femminile nella stagione costituzionale. Nonostante la massiccia partecipazione delle donne alla lotta antifascista, mentre il nuovo corso politico attribuiva il diritto di voto e la legge Merlin interveniva in attuazione dell'art. 3 della Costituzione su uno degli aspetti più deteriori della minorazione femminile – l'irrilevanza del consenso alla relazione sessuale per una classe di soggetti: le prostitute internate nelle case di tolleranza –, la letteratura ci permette di cogliere il carattere incompiuto della transizione costituzionale sul versante effettuale della partecipazione politica.

Non si tratta solo di evidenziare come all'interno di alcune rappresentazioni letterarie incentrate sulla rinnovata libertà politica – si pensi alla *Giornata di uno scrutatore* di Italo Calvino (1963) o *La compromissione* di Mario Pomilio (1965) – «le figure femminili si vedono variamente negare dai loro compagni e dai loro narratori non solo la possibilità

di condividere la trasformazione politica che essi stessi vivono, ma la stessa agibilità di quello spazio pubblico in cui pure l'universalizzazione del suffragio avrebbe dovuto integrarle» (Bascherini 2022: 124), quanto di sottolineare come «una costituzione apertamente rivoluzionaria [...] e fortemente proiettiva si confronti però con la struttura di genere della società, non semplicemente resistente, ma apertamente reazionaria» (Pezzini 2022: 168).

Non è casuale, infatti, che a dispetto della «rivoluzione topografica» dello spazio politico all'indomani della caduta del fascismo, scorie e vischiosità di una lettura di genere imperniata su una visione “essenzializzata” della natura femminile filtrino attraverso la narrativa (emblematico è il ritratto di Laide in *Un amore* di Dino Buzzati [1963]) e soprattutto continuino ad alimentare le scelte (tutt'altro che inconsapevoli) portate avanti dalla giurisprudenza e dalla legislazione.

Sul punto, ancora una volta appare paradigmatica la vicenda del regime della prostituzione. A fronte della chiara scelta abolizionista espressa dalla legge n. 75 del 1958, l'incapacità di cogliere come la sessualità divenga «uno spazio intimo che viene riconosciuto come esperienza di rapporti umani anche per la donna che si prostituisce» (Pezzini 2022: 179) si tramuta in scelte palesemente discriminatorie del legislatore e dell'amministrazione.

Basta rivolgere lo sguardo alle disposizioni integrative del Testo Unico delle Leggi di Pubblica Sicurezza del 1956, in particolare a quelle relative alle misure di prevenzione nei confronti «delle persone pericolose per la sicurezza pubblica e la pubblica moralità» che avrebbero colpito tra le sacche di marginalità numerose prostitute con motivazioni quasi sempre generiche e stereotipate. Ciò che il mercato del sesso aveva conosciuto fin dall'unificazione attraverso il modello regolamentarista della prostituzione (Gibson 1995; Azara 2020) mutava apparentemente pelle dopo il *turning point* della Costituzione repubblicana, ma sottotraccia nascondeva una soggiacente continuità. Si trattava di una strategia di controllo sociale incentrata su un doppio livello di legalità che coordinava insieme legalità e amministrazione e determinava un'amplissima estensione dei poteri di polizia per il governo di *disturbers* e delle “classi pericolose” (Costa, 2007; Meccarelli 2011; Lacchè-Stronati 2014; Lacchè 2015).

L'indimenticata lezione storiografica di Mario Sbriccoli (1998) aiuta a comprendere la *longue durée* di tale forma di articolazione della strategia del governo della marginalità: un modello di politica criminale destinato a riemergere di fronte alle “perenni” emergenze repressive del nostro Paese ed a prendere forma “aujourd'hui” in quella miriade di ordinanze antiprostituzione a livello locale, frutto del protagonismo dei sindaci pronti a monetizzare sul piano politico l'incessante appello al decoro e alla sicurezza urbana (Pitch 2013: 27).

L'accento alla Resistenza ci conduce a un altro nucleo tematico “forte” del libro. Il rapporto tra la lotta di liberazione e nuovo ordine costituzionale trattato da numerosi contributi, e in particolare da Giuseppe Filippetta, Antonio Mastropaolo, Fulvio Cortese, Gianluca Bascherini, ma anche di Alberio Vespaziani.

Rievocando il clima culturale che faceva da sfondo agli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, Italo Calvino, in un passo assai noto e prontamente ripreso nel testo, scriveva: «La rinata libertà di parlare fu per la gente al principio smania di raccontare: nei treni che ricominciavano a funzionare, gremiti di persone e pacchi di farina e bidoni d'olio, ogni passeggero raccontava agli sconosciuti le vicissitudini che gli erano occorse, e ogni avventore ai tavoli delle mense del popolo, ogni donna nelle code dei negozi: il grigiore delle vite quotidiane sembrava cose d'altre epoche;

ci muovevamo in un multiforme universo di storie» (Calvino 1964: 7-8; Mastropaolo 2022: 199). Proprio questa “smania di raccontare”, che faceva da filo conduttore alla stagione del neorealismo, si traduceva in una fitta produzione memorialistica e ancor di più in numerose prove narrative ispirate alle esperienze vissute, ma che non potevano esaurirsi in esse, perché la portata dell’esperienza collettiva vissuta con l’opposizione al nazifascismo e della Resistenza andava ben al di là della cronaca degli eventi e della testimonianza personale.

Da questo punto di vista il panorama letterario preso in esame nei contributi è assai vasto. Tra i numerosi esempi presenti nella silloge, la Resistenza è un tema centrale nella prima produzione di Italo Calvino (*Il sentiero dei nidi di Ragno* [1947]), di Elio Vittorini (*Uomini e no* [1945]) e di Beppe Fenoglio (*Una questione privata* [1963] *il Partigiano Johnny* [1968]); così come di Luigi Meneghello (*I piccoli maestri* [1964]) e Carlo Cassola (*La ragazza di Bube* [1960]). D’altro canto, la centralità che assume il valore della Resistenza nelle esperienze individuali e collettive è anche al centro delle riflessioni su due romanzi a loro modo antitetici come *L’agnese va a morire* [1949] di Renata Viganò e *La casa in collina* di Cesare Pavese [1948], dove ad uno schematismo piuttosto semplice si contrappone la lacerante problematicità dei motivi che guidavano la scelta della partecipazione alla lotta partigiana.

A ben vedere, al di là delle motivazioni e convinzioni dei protagonisti, è all’interno di un comune denominatore, espresso dall’impegno antifascista, che la letteratura esprimeva il senso emancipatorio della cittadinanza repubblicana. La voglia di voltar pagina assumeva le forme non solo di una discussione sui caratteri di una nuova letteratura, ma anche del suo ruolo nella vita associata, nella società e nei partiti, nelle sue forme d’impegno politico e lavoro intellettuale. Del resto, «l’idea era di contribuire attivamente, proprio attraverso il racconto e la testimonianza alla creazione di una nuova società dai contorni indefiniti, ma comunque edificata sulla base di un immaginario comune» (Mastropaolo 2022: 194) perché «la portata rivoluzionaria della Resistenza sta nell’aver aperto agli italiani una nuova dimensione del vivere insieme, dell’esistere come interazione tra uguali che condividono [...] uno spazio pubblico comune (Filippetta 2022: 59).

Eppure, volgendo lo sguardo ai primi anni che segnarono l’esperienza repubblicana, non sono poche le opere che «riflettono l’ampio spettro di trasformazione politica e istituzionale che segnò quella stagione e insieme le questioni insolute e le speranze frustrate che si erano lasciate alle spalle» (Bascherini 2022: 116). Non è un caso che all’interno dei contributi più di un autore si soffermi su un testo emblematico di quella stagione come *L’orologio* di Carlo Levi. L’entusiasmo, la voglia di partecipazione e di riscatto nei giorni della liberazione – «una folla esuberante e felice» che con rapidità si era lasciata alle spalle «la guerra, la paura, la servitù, il moralismo, la falsa santità» (Levi 1950) – era ben presto destinata a mutarsi in un sentimento di disillusione rispetto a una effettiva trasformazione della società. Il conformismo e l’opportunismo politico dei “Luigini” aveva vinto, riproponendo per l’ennesima volta l’egemonia di un moderatismo piccolo-borghese e conservatore che teneva ai margini «coloro che dello Stato non fanno parte» (ivi: 186).

Si pensi, sotto questo punto di vista, ai contadini e più in generale alla drammatica situazione delle campagne meridionali dominate dalla rendita e dal latifondo, testimonianza emblematica di un arcaismo atavico e di una profonda stasi nei rapporti sociali, destinati a prendere forma nei versi dolenti di Rocco Scotellaro, citati da Alberto Vespaziani, al quale può provarsi ad accostare la testimonianza di uno scrittore come

Francesco Jovine nelle *Terre del Sacramento* [1950] dove la durissima repressione subita dai “cafoni” per l’occupazione si traduce in una coscienza della sconfitta che ha però in serbo il seme di una lotta per le generazioni future: «per noi fame e dannazione, per i nostri figli paradiso e pane» (Jovine 1950).

Ancora una volta, dunque, la letteratura ci restituisce una transizione costituzionale complessa e ricca di significati. Come è stato messo in luce a proposito della pluralità di significati assunti dalla Resistenza, «se si guardava soprattutto al nemico tedesco, la guerra assumeva soprattutto la fisionomia di guerra patriottica. Se si guardava al nemico fascista, essa assumeva il carattere di guerra civile, se dal fascista come nemico politico si risaliva al padrone – il capitalista, l’agrario – in quanto antagonista sociale che aveva partorito e sostenuto il fascismo (secondo l’interpretazione che dal fascismo davano non soltanto i marxisti) comparivano forti tratti di guerra di classe» (Pavone 1994: 8). Una pluralità di aspetti capaci di intrecciarsi e convivere nella narrativa del Dopoguerra e che permette di comprendere perché l’«enfasi dell’innovazione» imposta dalla lotta di liberazione dal nazifascismo e la «coscienza della continuità» dell’apparato istituzionale (Romanelli 1976) finiscano per rappresentare le due polarità verso le quali continui a orientarsi la riflessione storiografica sulla nascita dell’Italia repubblicana.

Ciò che in questa sede è opportuno rimarcare, tuttavia, è che l’assetto politico istituzionale consolidatosi all’indomani dell’emanazione della Costituzione si sarebbe dimostrato assai flessibile nell’obiettivo strategico di irregimentare le profonde novità che si profilavano sulla scena politica italiana. La formula del centrismo che dominava la politica nazionale all’indomani delle elezioni del 1948 segnava il consolidarsi della guida moderata e di un progressivo e assai lento ritorno all’ordine (pagato a carissimo prezzo con la repressione poliziesca delle proteste operaie e contadine) che asseverava la consapevolezza di una restaurazione strisciante rispetto al passato appena concluso. Era la Guerra Fredda, e più in generale il clima di profonda contrapposizione (democristiani/social-comunisti; cristianesimo/ateismo) a dominare il discorso pubblico riconducendo l’insieme dei rapporti politici, economici sociali a polarità schematiche e ossificate che definivano con nettezza l’appartenenza politica e le scelte di vita nella società italiana (Lanaro 1992; Mangiameli 1994: 18). Si trattava di una psicologia fortemente presente nella gestione democristiana del potere dei primi anni Cinquanta, si pensi all’impronta lasciata al Ministero degli Interni da Mario Scelba (Della Porta-Reiter 2003: 91-144) e alla sua battaglia contro il “culturame” della sinistra, o alla vera e propria crociata dei primi governi a trazione “scudocrociata”, giustamente ricordata da Giuseppe Filippetta, contro il neorealismo accusato di rendere un pessimo servizio al Paese (Liggeri 1997).

Eppure, lentamente, qualcosa si muove. Le profonde trasformazioni nelle quali era coinvolta la società italiana del miracolo economico rendevano sempre più chiara l’insufficienza del centrismo per guidare la complessa transizione del Paese e approfondiva la ricerca di nuove formule politiche, sia pur con esitazioni, compromessi, brusche inversioni di tendenza alle quali seguivano manifestazioni della proverbiale “cautela” dorotea (Crainz 1996; Colarizi 2019). Da questo punto di vista, particolarmente interessante la proposta interpretativa di Bascherini che legge l’impegno della narrativa nei primi decenni della transizione costituzionale, focalizzando l’attenzione su una serie di polarità che segnavano gli anni Sessanta. In primo luogo, l’avvio della formula del centrosinistra “organico” che avrebbe portato all’emanazione di una serie di leggi di attuazione costituzionale in materia di diritti sociali (scuola media unica, nazionalizzazione dell’energia elettrica, tutela delle classi lavoratrici, licenziamenti individuali). Inoltre, non

va dimenticata la profonda stagione di partecipazione che, a partire dalla massiccia opposizione al governo Tambroni, sarebbe sfociata nei movimenti giovanili e soprattutto nel Sessantotto con la sua carica di eversione dei tradizionali paradigmi della politica; una stagione, questa, che, non a caso, avrebbe saldato la protesta in materia di scuola e università con le rivendicazioni sul terreno della fabbrica e più in generale del mondo del lavoro (Giovagnoli 2016; Soddu 2017).

A queste polarità Bascherini ne fa seguire una ulteriore, cioè la profonda riflessione sulla funzione del letterato, sul suo *engagement* politico sociale, sul ruolo attivo nei processi di trasformazione della società. Certo non si tratta affatto di un tema nuovo per il dibattito italiano. Basti pensare, tra gli altri, alle prese di posizione di Elio Vittorini sulle colonne del *Politecnico* – l'intellettuale come “pifferaio della Rivoluzione” – ed alle riflessioni di Palmiro Togliatti su *Rinascita*. Eppure, ciò che si avviava a partire dagli anni Sessanta era qualcosa di più profondo e diverso, per usare l'espressione di Alberto Asor Rosa, era «l'insofferenza a far quadrare meccanicamente le vocazioni politiche con quelle letterarie» (Asor Rosa 1982: 615).

Proprio il quadro tratteggiato da Bascherini, che avrebbe portato a quell'orizzonte “più mosso ed esigente” degli anni Settanta, segna perfettamente la transizione che Giulio Ferroni ha descritto parlando del passaggio dal neorealismo al realismo critico. Il quadro cominciava a diventare più complesso, le trasformazioni sempre più profonde. Anche la narrativa sentiva il bisogno di confrontarsi con un orizzonte più ampio e di uscire, per usare le parole di Gadda, dalla «tremenda serietà» del neorealismo e (più in generale) dei temi sociali e dei personaggi che avevano caratterizzato la narrazione degli anni Cinquanta, dando spazio ad avventure ed elaborazioni individuali profondamente differenti che davano corpo a un nuovo linguaggio d'interazione con la realtà sociale politica ed economica (Ferroni 1991: 462-63).

Ultimo aspetto da trattare riguarda la questione meridionale nell'Italia repubblicana, un tema che, oltre a essere oggetto del contributo di Alberto Vespaziani, è approfondito dal capitolo a cura di Giuseppe Martinico. Due saggi diversi per lo stile e per le fonti di analisi che tuttavia sembrano condividere un obiettivo comune: sgomberare il campo da abusati “clichés” che hanno fatto del Meridione, e soprattutto del racconto di esso, l'immagine di una «terra fuori dal tempo», il vettore simbolico e la posta in gioco di letture divisive e di scontri di fazione (Petrusewicz 1998; Lumley-Morris 1999; Dickie 1999; Moe 2004; Galasso 2005). Significativo che entrambi gli autori pongano al centro dei propri contributi una delle opere meno inquadrabili nelle etichette letterarie: *Cristo si è fermato ad Eboli* [1945] di Carlo Levi (1995). Non un diario, non un saggio di sociologia storica, non una meditazione, non una semplice denuncia, non un amaro ritratto di una provincia dimenticata, l'opera di Levi è al tempo stesso nessuno e tutti questi elementi insieme.

Nella ricchezza di spunti capaci di leggere in profondità le profonde lacerazioni che la Repubblica riceveva in eredità dal fascismo e dallo Stato liberale, ciò che sembra legare i saggi è proprio il tratto di fondo individuato da Carlo Levi, quello della dimensione nazionale della questione meridionale: una sorta di consapevolezza che ha in sé qualcosa di aporetico, se non paradossale. Si tratta del ruolo strutturale degli squilibri territoriali nella storia della penisola e del ruolo strategico che ha il rapporto centro-periferia nella storia politica italiana.

Una continuità che fa leva sul rapporto simbiotico e di utilità reciproca assunto da *élites* meridionali ed *élites* centrali nella storia d'Italia. Uno scambio che da un lato rafforza il ceto di governo che con il monopolio delle risorse pubbliche può attirare componenti parlamentari o singoli deputati nell'area della maggioranza e costruire consenso

(Sabbatucci 2003), ma d'altro canto premia anche la periferia garantendo la crescita di consorzierie e gruppi di potere locali che ne garantiscono una sopravvivenza tutt'altro che scontata (Macry 2003, 2012: 13).

Ci troviamo di fronte a uno schema di lungo periodo che nasce con la Destra storica, si consolida e assume una propria fisiologia con la Sinistra e il giolittismo, e che rimane inalterato (al di là delle dichiarazioni di facciata) anche durante il fascismo (Musi 1997). In particolare, la dittatura non sarebbe mai riuscita a rompere il rapporto di dipendenza dei poteri statali e dei governi dei poteri territoriali nel Mezzogiorno (Lupo 1988, 1998). Basti pensare che nonostante i numerosi interventi prefettizi, l'abolizione dell'elettività dei sindaci, il ripetuto scioglimento dei consigli municipali, il regime non avrebbe mai portato a termine l'obiettivo di ridurre il numero dei comuni, soprattutto per le resistenze nel Meridione, e qualsiasi tentativo di sfidare assetti di potere consolidati sarebbe sfociato nell'esigenza di una prudente retromarcia politica (emblematico l'esempio siciliano con il prefetto Mori e le notissime pagine di Leonardo Sciascia ne *Il giorno della civetta* [1961]).

Insomma, nelle parole di Levi sottolineate nel contributo di Alberto Vespaziani, nelle quali l'autore torinese mette al centro la necessità di ripensare il rapporto tra individuo e Stato in funzione della centralità dell'individuo – «il luogo di tutti i rapporti» – e di un modello di governo territoriale più equilibrato («finché Roma governerà Matera, Matera sarà anarchica e disperata e Roma disperata e tirannica»), è possibile riconoscere il totale fallimento di un modello di *governance* territoriale in cui la transazione politica sull'asse-centro periferia permette di ammortizzare le fratture territoriali e colmare il cronico deficit di consenso; «una via che fa della protezione politica di élites e territori poco moderni la chiave per la complessa modernizzazione del paese» (Macry 2012: 121).

Naturalmente i gangli tematici esposti in maniera cursoria e rapsodica in questa sede non esauriscono affatto i numerosi spunti d'interesse presenti nel testo. Più che un'ammissione d'incompiutezza, questa considerazione rappresenta forse la testimonianza più tangibile della riuscita dell'operazione editoriale realizzata dalla raccolta curata da Gianluca Bascherini e Giorgio Repetto.

Se è vero che, come è stato autorevolmente sottolineato, il diritto al quale ci rivolgiamo come cittadini e cerchiamo di analizzare come giuristi «non si svolge su di un piano monodimensionale perché imprescindibili sono gli elementi di contesto, le fondazioni assiologiche, lo spazio simbolico sottostante alla quale la dimensione giuridica attinge» (Meccarelli 2020: 207) è vero anche che la comprensione di questi elementi attraverso i segnali che offre la parola letteraria, non può che giovare di testi che sollecitino l'esperienza della «inesauribilità della lettura» (Recalcati 2018: 18) attraverso un libro che può essere letto in mille modi diversi come *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*. Una conclusione, questa, che suona come un sincero invito alla lettura ed un auspicio affinché ulteriori lettori raccolgano, ciascuno con la propria sensibilità, le innumerevoli tracce e suggestioni che gli autori dei contributi hanno disseminato tra le pieghe della scrittura.

Riferimenti bibliografici

- Antonelli R., 2011. «De Sanctis e la storiografia letteraria italiana» in *Quaderni d'Italia*, 16: 31-51.
- Asor Rosa A., 1982. *Lo Stato democratico e i partiti politici*, in Id., *Letteratura italiana*, I. *Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi.
- , 2009. *Epilogo con qualche ultimo consiglio di lettura*, in Id., *Storia europea della letteratura italiana*, III, *La letteratura della Nazione*, Torino, Einaudi.
- Azara L. (a cura di), 2020. «Pro(i)stituzioni. Prospettive storiche, politiche, artistico-letterarie» numero monografico de *Giornale di storia*, 34, www.giornaledistoria.net.
- Bascherini G., 2022. *Raccontare la crisi. Tre decenni di storia repubblicana allo specchio della letteratura*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 115-140.
- Bascherini G., Repetto G., 2022. *Premessa* a G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 7-10.
- Banti A.M., 1995. «Retoriche e idiomi. L'antiparlamentarismo nell'Italia di fine Ottocento», in *Storica*, 1: 7-42.
- Banti A.M., 1996. *Storia della borghesia italiana. L'età liberale*. Roma, Donzelli.
- Bellah R., 1974. *La cinque religioni dell'Italia moderna*, in F.L. Cavazza, S.R. Grabaud (a cura di), *Il caso italiano*, Milano, Garzanti, 440-469.
- Benigno F., Igor Mineo E., 2020. *Introduzione. Discutere il canone nazionale*, in F. Benigno, E. Igor Mineo (a cura di), *L'Italia come storia. Primato, decadenza, eccezione*, Roma, Viella, [ed. dig.], 9-97.
- Buzzati D., 1963. *Un amore*, Milano, Mondadori.
- Calvino I., 1963. *La giornata di uno scrutatore*, Torino, Einaudi.
- , 1964. *Prefazione* a Id., *Il sentiero dei nidi di ragno* (1947), Torino, Einaudi.
- Caltagirone G., 1993. *Dietroscena. L'Italia post-unitaria nei romanzi di ambientazione parlamentare (1870-1990)*, Roma, Bulzoni.
- Calvo J. Gonzales, 2012. *El escudo de Perseo. La cultura literaria del derecho*, Granada, Comeres.
- Cantaro A., 2022. *Pasolini e la questione italiana*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 315-329.
- Capozzi E., 2009. *Partitocrazia. Il "regime" italiano e i suoi critici*, Napoli, Guida.
- Cassola C., 1960. *La ragazza di Bube*, Torino, Einaudi.
- Cerrone F., 2022. *Un dialogo fraterno tra il poeta e il professore: Emilio e Ugo Betti*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 258-294.
- Cervati A.A., 2022. *Cenni su Riccardo Bacchelli, la letteratura europea e lo studio della storia*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 294-314.

- Cianferotti G., 1980. *Il pensiero di Vittorio Emanuele Orlando e la giuspubblicistica italiana tra Otto e Novecento*, Milano, Giuffrè.
- Colarizi S., 2019. *Un paese in movimento. L'Italia tra gli anni Sessanta e Settanta*, Roma-Bari, Laterza.
- Cortese F., 2022. *Dalle transizioni costituzionali alla grande transizione nazionale: una costante e ostinata narrativa*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 98-114.
- Costa P., 1986, *Lo stato immaginario. Metafore e paradigmi della cultura giuridica italiana tra ottocento e novecento*, Milano Giuffrè.
- , 2007. “Classi pericolose” e “razze inferiori”: la sovranità e le sue strategie di assoggettamento, in F. Benigno, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Roma, Viella, 239-254.
- Crainz G., 1996. *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni tra gli anni Cinquanta e Sessanta*, Roma, Donzelli.
- Croce B., 1921. *Francesco De Sanctis* in Id., *La letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, Roma-Bari, Laterza.
- De Sanctis F., 1968. *Un viaggio elettorale. Racconto (1875)*, in Id., *Un viaggio elettorale. Seguita da discorsi biografici, dal taccuino parlamentare e da scritti politici vari*, a cura di N. Cortese, Torino, Einaudi.
- , 1970a. *Fatalismo politico*, in Id., *I partiti e l'educazione della nuova Italia*, a cura di N. Cortese, Torino, Einaudi.
- , 1970b. *Il limite*, in Id., *I partiti e l'educazione della nuova Italia*, a cura di N. Cortese, Torino, Einaudi.
- , 1975, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, introduzione di N. Sapegno, con una nota introduttiva di C. Muscetta, 2 voll., Torino, Utet.
- Della Porta D., Reiter H., 2003. *Polizia e protesta. L'ordine pubblico dalla liberazione ai no global*, Bologna, Il Mulino.
- Dickie J., 1999. *Darkest Italy. The Nation and the Stereotypes of the Mezzogiorno*, London, Palgrave Macmillan.
- , 2001. *The Notion of Italy*, in Z.G. Baranski e R.J. West (eds), *The Cambridge Companion to Italian Modern Culture*, Cambridge, Cambridge U.P., 17-34.
- Donati D., 2022. *Tra le pagine. Idee e percorsi per una costituzionalizzazione della cultura*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 141-164.
- Duggan C., 2006. *La forza del destino. Storia d'Italia dal 1796 ad oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- Fenoglio B., 1963. *Una questione privata* in Id., *Un giorno di fuoco. Collana racconti moderni*, Milano, Garzanti.
- , 1968. *Il partigiano Johnny*, a cura di L. Mondo, Torino, Einaudi.
- Ferroni G., 1991. *Storia della letteratura italiana. Il Novecento*, Torino, Einaudi.

- Filippetta G., 2022. *L'eredità della Resistenza*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 57-97.
- Fioravanti M., 1990. *Costituzione, amministrazione e trasformazioni dello Stato*, in A. Schiavone (a cura di), *Stato e cultura giuridica dall'Unità alla Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 3-88.
- , 2001. *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Milano, Giuffrè.
- , 2013. *La trasformazione costituzionale*, in G. Cazzetta, G. Brunelli (a cura di), *Dalla Costituzione "inattuata" alla Costituzione "attuale"? Potere costituente e riforme costituzionali nell'Italia repubblicana*, Materiali dell'incontro di studio: Ferrara 24-25 gennaio 2013, Milano, Giuffrè, 355-363.
- Forlenza R., Thomassen B., 2016. *Italian Modernities. Competing Narratives of Nationhood*, Oxford, Palgrave U.P.
- Galasso G., 1974. *Potere e istituzioni in Italia dalla caduta dell'Impero romano ad oggi*, Torino, Einaudi.
- , 2002. *L'Italia come problema storiografico*, (1979), Torino, Utet.
- , 2005. *Il Mezzogiorno. Da 'questione' a 'problema aperto'*, Manduria, Lacaita.
- Garapon A., Salas D., [sous la dir.] 2008. *Imaginer la loi. Le droit dans la littérature*, Paris, Michalon.
- Gibson M., 1995. *Stato e costituzione in Italia*, Milano, Il Saggiatore.
- Giovagnoli A., 2016. *La Repubblica degli italiani 1946-2016*, Roma-Bari, Laterza.
- Jovine F., 1950. *Le terre del sacramento*, Torino, Einaudi.
- Kern S., 2007. *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, (1983), Bologna, Il Mulino.
- Lacchè L., 2010. «Il canone eclettico. Alla ricerca di uno strato profondo della cultura giuridica italiana dell'Ottocento», in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 39: 145-228.
- , 2015. *Sulla forma giudiziaria. Dimensione costituzionale della giustizia e paradigmi del processo politico tra Otto e Novecento*, in F. Colao, L. Lacchè, C. Storti (a cura di), *Giustizia penale e politica tra Otto e Novecento. Modelli ed esperienze tra integrazione e conflitto*, Milano, Giuffrè, 3-28.
- , 2019. *(History) of Law and Other Humanities: When, Why, How*, in V. Amorosi, V. Minale, *History of Law and Other Humanities. Views of the Legal World across the Time*, Madrid, Dykinson, 25-46.
- Lacchè L., Stronati M. 2014. *Questione criminale ed identità nazionale in Italia tra Otto e Novecento*, Macerata, EUM.
- Lanaro S. 1992. *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni Novanta*, Venezia, Marsilio.
- Lazar M. 2015. *La crisi paradigma del modello politico italiano*, in (a cura di) E. Galli della Loggia, *Questo diletto alto paese. Profili dell'Unità d'Italia*, Bologna, Il Mulino.
- Levi C., 1950. *L'orologio*, Torino, Einaudi.

- _____, 1995. *Cristo si è fermato ad Eboli*, Torino, Einaudi.
- Liggeri D., 1997. *Mani di forbice. La censura cinematografica in Italia*, Alessandri, Falsopiano.
- Lumley R., Morris J., (ed. by) 1999. *Oltre il meridionalismo. Nuove prospettive sul Mezzogiorno d'Italia* (1997), Roma, Carocci.
- Lupo S., 1988. «Tra centro e periferia. Sui modi dell'aggregazione politica nel Mezzogiorno contemporaneo», in *Meridiana*, 2: 13-50.
- _____, 1998. «Storia del Mezzogiorno, questione meridionale, meridionalismo» in *Meridiana*, 32: 17-52.
- Macry P., 2003. *Se l'Unità crea divisione. Immagini del Mezzogiorno nel discorso politico nazionale*, in L. Di Nucci, E. Galli della Loggia (a cura di), *Due nazioni. Legittimazione e delegittimazione nella storia dell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 63-92.
- _____, 2012. *Unità a Mezzogiorno. Come l'Italia ha messo insieme i pezzi*, Bologna, Il Mulino.
- Madrigani C., 1980. *Rosso e nero a Montecitorio. Il romanzo parlamentare nella nuova Italia*, Firenze Vallecchi.
- Mangiameli R., 1994. *Gli anni del centrismo*, in P. Bevilacqua, C. Carboni, S. Lupo, F. Levi, R. Mangiameli, C. Pavone, N. Tranfaglia, C. Trigilia, *Lezioni sull'Italia repubblicana*, Roma, Donzelli, 21-54.
- Mangoni L., 1985. *Una crisi di fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*. Torino Einaudi.
- _____, 1990. *Giuristi e politica. Il diritto come supplenza*, in A. Schiavone (a cura di) *Stato e cultura giuridica in Italia dall'Unità alla Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 303-342.
- Martinico G., 2022. *Costituzione e questione meridionale nell'Italia repubblicana*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 207-221.
- Mastropaolo A., 2022. *Scrittori e Leviatano: le basi di una nuova cittadinanza nell'ordinamento italiano*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 188-206.
- Meccarelli M., 2011. *Fuori dalla società: emergenza politica, espansione del penale e regimi della legalità nel tardo Ottocento. Una comparazione tra Italia e Francia*, in F. Colao, L. Lacchè, C. Storti, C. Valsecchi (a cura di), *Perpetue appendici e codicilli alle leggi italiane. Le circolari ministeriali, il potere regolamentare e la politica del diritto in Italia tra Otto e Novecento*, Macerata, EUM, 465-87.
- _____, 2020. «Diritto e letteratura tra storia e memoria. Prime riflessioni a partire da due romanzi sulla transizione», in *LawArt*, 1: 207-234.
- Meneghello L., 1964. *I piccoli maestri*, Milano, Feltrinelli.
- Moe N., 2004. *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno con prefazione di P. Bevilacqua* (2002), Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Musella L., 1994. *Individui, amici, clienti. Relazioni personali e circuiti politici in Italia meridionale tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino.

- Musi A. 1997. *Il Sud nello Stato unitario*, in S. Bertelli (a cura di), *La chioma della vittoria. Scritti sull'identità degli italiani dall'Unità alla seconda Repubblica*, Firenze, Ponte alle grazie, 85-99.
- Ost F., 2004. *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob.
- Pavese C., 1948. *La casa in collina*, in Id., *Prima che il gallo canti*, Torino, Einaudi.
- Pavone C., 1994. *L'eredità della guerra civile e il nuovo quadro istituzionale*, in P. Bevilacqua, C. Carboni, S. Lupo, F. Levi, R. Mangiameli, C. Pavone, N. Tranfaglia, C. Trigilia, *Lezioni sull'Italia repubblicana*, Roma, Donzelli, 3-20.
- Petrusewicz M., 1998. *Come il meridione divenne una questione. Rappresentazioni del Sud prima e dopo il '48*, Soveria-Mannelli, Rubbettino.
- Pezzini B., 2022. *La questione femminile e di genere nella Costituzione. Leggere la prostituzione come questione paradigmatica*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 165-187.
- Pinelli C., 2022. *Gadda e la manutenzione* in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 330-336.
- Pitch T., 2013. *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Politi F., 2022. *Uguaglianza e dignità nella storia costituzionale italiana. Una prospettiva letteraria*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 39-56.
- Pomilio M., 1965. *La compromissione*, Firenze, Vallecchi.
- Putnam R.D., 1993. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondadori.
- Recalcati M., 2018. *A libro aperto. Una vita e i suoi libri*, Milano, Feltrinelli.
- Repetto G., 2022. *Da De Sanctis a Orlando. Alla ricerca di un paradigma disciplinare per la nuova Italia*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 13-38.
- Romanelli R., 1976. *Apparati statali, ceti burocratici e ceti di governo* in V. Castronovo (a cura di), *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Torino, Einaudi, 145-190.
- Sabbatucci G., 2003. *Il trasformismo come sistema. Saggio sulla storia politica dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza.
- Sbriccoli M., 1998. *Caratteri originari e tratti permanenti nel sistema penale italiano*, in L. Violante (a cura di) *Annali della storia d'Italia. 14. Legge, diritto, giustizia*, Torino, Einaudi, 487-551.
- Sciascia L. 1961. *Il giorno della civetta*, Torino, Einaudi, 1961.
- Sirianni G., 2022. *Furbi e fessi. Riflessioni sul Codice della vita nazionali di Giuseppe Preziosi*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 245-256.
- Soddu P. 2017. *La via italiana alla democrazia. Storia della Repubblica 1946-2013*, Roma-Bari, Laterza.

Vespaziani A., 2022. *Pozzanghera nera: la delusione costituzionale in Rocco Scotellaro e Carlo Levi*, in G. Bascherini, G. Repetto (a cura di), *Per una storia costituzionale italiana attraverso la letteratura*, Milano, Franco Angeli, 222-243.

Viganò R., 1949. *L'Agnese va a morire*, Torino, Einaudi.

Vittorini E., 1945. *Uomini e no*, Milano, Bompiani.

Conferenza di chiusura

Guerra, musica, pace e diritto internazionale.

Un saggio sul potere delle sonorità

Marcílio Toscano Franca Filho *

Abstract

[*War, Music Peace and International Law*]. Volodymyr Zelensky delivered a speech during the Grammy Award 2022, in which he said that the war in Ukraine had brought a horrible silence of death. War, however, is not just silence. War has a sound. And it's not just the sound of bombs, the screams, the anti-aircraft sirens or the shots. There are also martial hymns, trumpets, drums, the cadence of the march, and battle chants that encourage troops and frighten enemies. This has been the tragic, thunderous melody of war for many centuries. The article explores the sounds and silences of war, not just in Ukraine, and speculates on the role of music in peacemaking, peacekeeping, peacebuilding and peace enforcement processes.

Key words: Music – Silence – War – Peace – International Law

“Poiché le guerre nascono nello spirito degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere poste le difese della pace.”

(Costituzione della Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, le Scienze e la Cultura, firmata a Londra il 16 novembre 1945)

A Fyodor Petrov

* Professore presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Federale de Paraíba (UFPB, BR). Arbitro della Court of Arbitration for Art (CAfA, NL), della World Intellectual Property Organization (WIPO, CH) e dello Tribunal Permanente de Revisión del Mercosur (TPR, PY). Già Visiting Professor presso le Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino, Pisa e Gent (BE). Ex consigliere giuridico della Missione di pace delle Nazioni Unite a Timor-Leste e Post-doc Fellow presso l'Istituto Universitario Europeo (EUI) di Firenze. Membro dell'Associazione Italo-Brasiliana dei Professori di Diritto Amministrativo e Costituzionale (AIBDAC); dell'Istituto Nazionale per il Diritto dell'Arte e dei Beni Culturali (INDAC, IT). Condirettore Scientifico del IX Convegno della Società Italiana di diritto e letteratura (ISLL), dove questo testo è stato originariamente presentato come conferenza di chiusura - mfilho@tce.pb.gov.br. Ringrazio i miei stimati colleghi Leonardo Pasquali (Pisa), Matteo Del Chicca (Pisa), Alberto Vespaziani (Molise), M. Paola Mittica (Urbino) e Felipe Avellar de Aquino (UFPB), senza i quali questo testo non otterrebbe lo stesso risultato.

1° Movimento

Il presidente ucraino Volodymyr Zelensky ha pronunciato un discorso a sorpresa durante la notte dei Grammy del 2022. Lì ha rivolto una richiesta a un pubblico stupito dalla sua presenza inaspettata: “Sulla nostra terra combattiamo la Russia che ha portato un orribile silenzio con le sue bombe. Il triste silenzio della morte. Riempite il silenzio con la vostra musica. Aiutateci in ogni modo, in ogni modo ma non con il silenzio. E verrà la pace. Raccontate le nostre storie. Dite a tutti la verità su questa guerra (...). Vi preghiamo di sostenerci in ogni modo possibile. Comunque, ma non con il silenzio”¹.

La guerra, però, non è solo silenzio. La guerra ha un suono. E non è solo il suono delle bombe, le urla, le sirene antiaeree, le esplosioni, il pianto o gli spari. Ci sono anche inni marziali, trombe, tamburi, le note delle marce e i canti di battaglia che incoraggiano le truppe e spaventano i nemici. Questa è stata la tragica e fragorosa melodia della guerra per molti secoli.

Nel 2010, la pop star Simon Bikindi, famoso cantautore ruandese, una specie di Michael Jackson locale e il volto più visibile del Ministero della Gioventù e dello Sport nel Paese africano dilaniato dalla guerra civile, è stato condannato a 15 anni di carcere per un crimine contro l'umanità, da una Corte Internazionale delle Nazioni Unite. Il suo delitto? Incitare in modo serio, ripetitivo, diretto e pubblico, con composizioni musicali distribuite su cassette e trasmesse in altoparlante, live e su Radio Rwanda, i loro connazionali hutu al feroce genocidio dell'etnia tutsi durante i massacri del 1994. Per i giudici del Tribunale Penale Internazionale per il Ruanda, all'Aia, Simon Bikindi, durante la creazione della colonna sonora del flagello ruandese, si è reso colpevole di istigazione al genocidio con i suoi lavori che mescolavano testi rap con melodie tradizionali africane (Parker 2015).

Mai prima un tribunale internazionale aveva condannato un musicista per il contenuto della sua musica, anche se questa non era affatto la prima volta che la musica veniva usata per offendere i diritti umani, come arma di guerra, per fomentare l'odio razziale o come strumento di tortura.

Antichi e recenti esempi non sono pochi: dalle sonore Trombe di Gerico, nella Bibbia, all'umiliante “Tauza”, il ballo in cui i prigionieri politici dell'apartheid sudafricano erano costretti a ballare nudi, davanti ad altri detenuti e polizia, al fine di esporre potenziali oggetti nascosti e nelle loro parti intime; arrivando persino all'uso della musica come strumento di tortura psicologica nelle carceri di Abu Grahb, Guantánamo o nel Gulag sovietico (Piccardi 2022). Inoltre, il dramma di musicisti ebrei costretti a suonare per i loro aguzzini durante le feste del Terzo Reich o dei prigionieri politici argentini che hanno dovuto ballare con gli ufficiali della dittatura militare nei centri di intrattenimento per le truppe non possono essere dimenticati (Cusick-Suzanne 2016).

Decisamente, non tutta la musica significa elevazione intellettuale, morale o spirituale. La musica è un'azione profondamente sociale, non è mai innocente e, come ogni risultato del comportamento umano, è ambigua, può essere corrotta dall'ideologia e configurata come strumento o risultato del nazionalismo, dell'estremismo e di ogni tipo di violenza.

¹ <https://www.grammy.com/videos/ukraine-president-volodymyr-zelensky-speech-2022-grammys>.

2° Movimento

Ma che dire della pace: la pace ha un suono? Quel suono - se esistesse - sarebbe rumore o potrebbe essere musica? In effetti, una melodia può essere un cammino verso la pace? La musica può essere uno strumento di peacemaking, peacekeeping, peacebuilding e peace enforcement?²

Nello stesso Ruanda di Simon Bikindi, pochi anni prima della sua condanna, la musicista Odile Gakire (Kiki) Katese ha creato, nel 2004, un gruppo di percussioni tradizionali tutto al femminile chiamato Ingoma Nshya. Tutte le donne erano sopravvissute alla guerra civile ruandese del 1994 e appartenevano a entrambe le parti del conflitto. Alcune di quelle percussioniste che avevano perso parenti cari hanno suonato i tamburi fianco a fianco con i parenti dei genocidi, in una eloquente dimostrazione del potere della musica di unire e produrre armonia. Inoltre, le percussioni tradizionali in Ruanda erano riservate ai soli uomini e il gruppo Ingoma Nshya ha dimostrato che portando le donne in primo piano, le culture possono cambiare ed evolversi (Urbain 2019: 334).

Questo, ovviamente, non è un esempio isolato. Musicisti di vari stili si sono impegnati contro la guerra e a favore della pace in diverse occasioni. Nella seconda metà del ventesimo secolo, il violoncellista catalano Pablo Casals si è distinto in modo eloquente contro tutti i tipi di guerre e regimi oppressivi. Casals è stato anche nominato per il Premio Nobel per la Pace nel 1958, ha ricevuto la Medaglia per la Pace delle Nazioni Unite e ha persino composto un inno alle Nazioni Unite nel 1971, commissionato dal segretario generale U Thant. Bob Dylan, premio Nobel per la letteratura nel 2016 e autore di classici pacifisti come “Masters of War” e “Blowing in the Wind”, è stato una figura di spicco nelle proteste contro la guerra in Vietnam. Nel 2006, il violoncellista Yo-Yo Ma è stato designato dalle Nazioni Unite come “Messaggero della Pace”. Poco dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989, il violoncellista russo Mstislav Rostropovich ha suonato una composizione di Johann Sebastian Bach in una Berlino riunificata dopo 28 anni. Ora, durante la tragedia della guerra in Ucraina, la televisione mondiale ha mostrato un anonimo violoncellista suonare il suo strumento come un disperato grido di pace. Non si può nemmeno dimenticare la West Eastern Divan Orchestra, una sinfonica fondata nel 1999 dal direttore ebreo Daniel Barenboim e dallo scrittore palestinese Edward Said con l'obiettivo di promuovere il dialogo tra musicisti provenienti da paesi e culture storicamente ostili (Barenboim-Said 2003). Nel 2002, Barenboim ha diretto la West Eastern Divan Orchestra a Ramallah, in Cisgiordania, quando la capitale de facto della Palestina era oggetto di pesanti combattimenti.

3° Movimento

Mentre mi preparavo a finire questo scritto, ho avuto l'emozione di guardare Daniel Barenboim e la West Eastern Divan Orchestra alla Filarmonica di Colonia. Poche settimane dopo, avrebbe sorpreso il mondo con l'annuncio ufficiale che si sarebbe preso

² Per una definizione didattica di questi concetti, vedere: <https://peacekeeping.un.org/en/terminology>.

una pausa dalla sua carriera, a causa della diagnosi di una “grave condizione neurologica”.³ Circa trent’anni fa, da giovane studente a Berlino, avevo già avuto modo di vederlo alla guida della *Staatsoper*. In entrambe le occasioni, il direttore d’orchestra mi ha insegnato che, in una performance musicale, tutto, proprio tutto, è dialogo.

Se c’è, infatti, una geopolitica musicale, Daniel Barenboim è stato in gran parte responsabile per molti anni di una certa *détente* o distensione (artistico-culturale) nella politica internazionale. Invece di odio e ostilità, ha cercato di stabilire rapporti musicali di reciproca comprensione e pluralità, come quando, nel luglio 2001, ha diretto, al prestigioso Israel Opera Festival, un frammento di “Tristano e Isotta”, di Richard Wagner, spezzando un tabù nei teatri d’opera del paese. Dirigendo il compositore noto per l’antisemitismo nel paese dei sopravvissuti all’Olocausto, il direttore d’orchestra ebreo riuscì a suscitare più luce che polemiche.

Ma qual è il senso di queste iniziative? Qual è il potere di queste esibizioni di musica per la pace? Questo ha qualche effetto pratico? Cosa può, infatti, un musicista con il suo strumento contro eserciti e cannoni? È questo, per caso, diverso da quello che può fare un intellettuale con la sua penna o un manifestante con il suo megafono?

Il poeta W. H. Auden aveva una visione pessimistica del potere dell’arte e degli artisti. Una volta, interrogato, disse: “So che, anche con tutti i versi che ho scritto, anche con tutte le posizioni che ho preso (...), non ho salvato un solo ebreo... La storia politica del mondo sarebbe stata esattamente la stessa se non fosse stata scritta una sola poesia, né dipinto un solo quadro, né composta una sola battuta di musica” (Phillips 2004: 63).

Perdonate la mia audacia, ma non posso essere d’accordo con il poeta inglese. Arte e musica possono fare molto, altrimenti gli artisti non sarebbero così perseguitati, uccisi, imprigionati o censurati dalle dittature nel corso della storia. Quindi c’è davvero un significato profondo, un’importanza enorme e un’utilità innegabile in queste esibizioni di “musica per la pace”.

4° Movimento

In primis, la musica è un’ottima metafora di un “processo di pace” (Pruitt 2011; Rouland 1979; Sandoval 2016). Alla fine, la creazione musicale è il risultato della risoluzione dei molti conflitti tra le note, tra gli strumenti, tra le interpretazioni, tra le dissonanze che dialogano e si armonizzano (Resta 2020; Signorile 2017; Ferreo-Riberi-Traverso 2022). E più importante: la musica, infatti, non elimina le differenze, ma le somma e le unisce, producendo empatia, comprensione e trasformazione reciproca, convertendo in consonanza e armonia ciò che prima era solo conflitto e disarmonia (Mittica 2012). In un’orchestra, ad esempio, sarebbe tragico mettere a tacere il violinista per sentire solo i violoncelli. La diversità è la più grande risorsa di qualsiasi orchestra. Secondo il direttore Daniel Barenboim, la vera essenza della musica è il contrappunto, quando un tema dialoga con il suo opposto (Barenboim 2018: 12, 2008: 61-65).

In secondo luogo, un concerto dimostra che, nonostante l’idea generale che la musica sia un linguaggio universale, la cultura musicale è fortemente legata alle tradizioni locali, alla cultura del territorio e al senso di appartenenza a una comunità. Condividere una melodia comune o cantare un ritmo popolare rafforza il senso di comunità, abbatte

³ L’annuncio è stato dato sul suo account Twitter: [shorturl.at/jkNR6](https://twitter.com/shorturl.at/jkNR6).

le percezioni di dissomiglianza e crea un senso di solidarietà e di riconciliazione. Lo stesso senso di fraternità presente nel quarto movimento della Nona Sinfonia di Beethoven, l'Inno alla gioia, che incanta e commuove a tutti noi dalle sue note di apertura (Morais 2022).

E parlando di emozione, si può menzionare un terzo punto. Dato il fascino emotivo che le manifestazioni musicali presentano, la musica ha il potere di amplificare le azioni. Azioni che vanno dalle manifestazioni contro la guerra, attraverso le affermazioni dell'umanità stessa in mezzo al conflitto e il sostegno alla guarigione dei traumi, alla promozione dell'empowerment della comunità e all'espressione e apprezzamento dei gruppi emarginati. In questo contesto, la musica può indubbiamente supportare e rafforzare i processi di peacemaking, peacekeeping, peacebuilding e peace enforcement.

Questo punto può offrire anche una quarta riflessione, sul legame privilegiato tra musica e umanità. Un brano musicale ben composto e ben eseguito è infatti una grande impresa dello spirito umano, tanto quanto un dipinto di Cecco di Pietro o una scultura di Nicola Pisano, per esempio. Ma, nel caso dell'esecuzione musicale, è come se fossimo seduti accanto al grande maestro Nicola Pisano nell'esatto momento in cui lui brandisce martello e scalpello per scolpire il maestoso pulpito del Battistero di Pisa, gioiello del gotico e una delle pietre miliari della scultura italiana. In altre parole, qui c'è un messaggio di ottimismo: "siamo ancora capaci". Non è mai facile, ma è possibile. Non è facile perché, come diceva Vladimir Horowitz, suonare bene richiede ragione, cuore e mezzi tecnici in egual misura e proporzione: "Senza ragione sarà un fiasco; senza tecnica, sarei un dilettante; senza cuore, una macchina" (Hirsch 2007: 120). Questa complessa modulazione tra ragione, tecnica ed emozione richiede allenamento, prova, investimento di tempo e studio. Tutto questo non è lontano dai processi di peacemaking, peacekeeping, peacebuilding e peace enforcement. Posso dirlo con l'esperienza personale di chi è stato consigliere giuridico della Missione di Pace delle Nazioni Unite a Timor Est, un paese dove la cultura musicale è ricca ed è stata di grande aiuto nella sua ricostruzione.

Facilitando le connessioni tra le persone, superando le differenze, consentendo la memoria e ricostruendo relazioni spezzate dalla violenza, non ho dubbi che il soft power della musica occupa un posto privilegiato nei processi di pace, ovunque nel mondo.

Non ho inoltre dubbi sul fatto che il suono della pace, nelle società multietniche, multireligiose e multiculturali, sia inclusivo, diverso, dialogico, polifonico, multiplo, plurale. Proprio come non c'è solo una via per la pace, non c'è nemmeno una sola musica per la pace. Ci sono diverse possibili colonne sonore per la pace. Dico però senza timore di sbagliarmi che, in questa colonna sonora della pace, deve esserci uno spazio generoso per lo meno per l'ultima frase del personaggio Marcello, il pittore de *La Bohème*, di Giacomo Puccini, un frammento che deve costituire l'appello permanente per tutti i nostri sforzi, grandi e piccoli, alla ricerca della pace: "Coraggio!" "Coraggio!"

Con l'eco di quella piccola frase di Marcello, che riecheggia nell'Aula Magna della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi del Molise, vi lascio con la quinta ed ultima lezione che la musica ci offre: non può esserci pace senza ascolto. Ascoltare l'altro, ascoltare la differenza, è essenziale per la musica e per la pace.

Riferimenti bibliografici

- Barenboim D., Said E., 2003. *Paralelos e Paradoxos*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Barenboim D., 2008. *La Musica Sveglia il Tempo*, Milano: Feltrinelli.
- _____, 2018. *La Musica è un Tutto*, Milano: Feltrinelli.
- Cusick S. G., Suzanne G., 2016. *Music as Torture / Music as Weapon*, in M. Bull, L. Back (eds.), *The Auditory Culture Reader*, London & New York: Routledge.
- Ferrero I., Riberi M., Traverso M. (a cura di), 2022. *Diritto e Opera - Itinerari di Ricerca*, Roma: Aracne.
- Hirsch G., 2007. «Verso uno Stato dei Giudici? A proposito del rapporto tra giudice e legislatore nell'attuale momento storico», *Criminalia*, 2, 107-120.
- Mittica M. P., 2012. *Ragionevoli dissonanze: Note brevi per un possibile accostamento tra le intelligenze della musica e del diritto*, in A.C. Amato Mangiameli, C. Faralli, M.P. Mittica (a cura di), *Arte e Limite. La misura del diritto*, Roma: Aracne, 47-71.
- Morais N., 2022. *O Direito à Fraternidade e a Nona Sinfonia de Beethoven*. João Pessoa: Porta.
- Parker J., 2015. *Acoustic Jurisprudence: Listening to the Trial of Simon Bikindi*. Oxford: Oxford UP.
- Piccardi C., 2022. *Il suono della guerra: La rappresentazione musicale dei conflitti armati*. Milano: Il Saggiatore.
- Pruitt L., 2011. «Creating a Musical Dialogue for Peace», *International Journal of Peace Studies*, 16, 81-103.
- Phillips G. L., 2004. «Can There Be Music For Peace?», *International Journal on World Peace*, XXI, 63-73.
- Resta G. (a cura di), 2020. *L'Armonia nel Diritto: Contributi a una Riflessione su Diritto e Musica*. Roma: Roma Tre Press.
- Rouland N., 1979. *Les Modes Juridiques de Solution des Conflits chez les Inuits*. Québec: Département d'anthropologie/Université Laval.
- Sandoval E., 2016. «Music in Peacebuilding: a Critical Literature Review», *Journal of Peace Education*, 13, 200-217.
- Signorile P. (dir.), 2017. *Entre Normes et sensibilité: Droit et Musique - Hommage à Norbert Rouland*, Aix-Marseilles: PUAM.
- Urbain O., 2019, «Overcoming Challenges to Music's Role in Peacebuilding», *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 31, 332-340.

Ringraziamenti

Carla Faralli e M. Paola Mittica

Non bastano le parole per ringraziare quanti condividono l'esperienza del progetto della Italian Society for Law and Literature che procede da ormai quindici anni. Un'avventura scientifica, la cui vitalità è stata testimoniata ancora una volta dalla larga partecipazione a questo convegno, a lungo atteso, segnato dai continui rinvii a causa del Covid ma allo stesso tempo fortemente animato dalla volontà di rivedersi di persona. ISLL Campobasso 2022 è stata una festa. Un'occasione di incontro tra giovani, meno giovani e maestri, per lo più giuristi (ma non soltanto) con in comune la passione per la ricerca e la consapevolezza della necessità di un profondo cambio di paradigma anche nello stesso modo di fare Università, che richiede di uscire dagli steccati disciplinari e sempre più di imparare a confidare nell'approfondimento della capacità di comprensione che può provenire dal serio accostamento del diritto alle *humanities*.

La parte più grande la si deve ad Alberto Vespaziani, prima che collega un amico, che ha ospitato il convegno presso l'Università del Molise, facendosi accompagnare nella direzione scientifica da Marcílio Toscano Franca Filho, studioso eclettico e raffinatissimo, dell'Università della Paraíba. Insieme hanno introdotto nella struttura consueta dei nostri convegni alcune interessanti novità, ovvero un momento dedicato alla presentazione di libri a mo' di rubrica (Novità sullo scaffale), e un invito all'arte con la proposta di una performance musicale sul XXXIII canto del *Paradiso* interpretata da Alberto stesso insieme a Mattia Caroli, Lorenzo di Toro a margine delle sessioni di lavoro del primo pomeriggio.

Il nostro coordinamento ha fatto come sempre da supporto per alcuni aspetti organizzativi e per la collazione degli atti prevista sugli ISLL Papers, che, ulteriore novità, ha consentito agli Autori e alle Autrici di vedere il proprio contributo pubblicato e condiviso via via che il volume si andava componendo, sul sito del nostro network, che dal 2022 è transitato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Urbino.

Come sempre, tutto è stato reso possibile dall'interesse comune e dallo scambio proficuo di buone sinergie. Da parte nostra, ancora una volta, il più sentito ringraziamento.

