

SUGGERIMENTI PER IL GIURISTA
DAI *QUADERNI E DIARI* DI HANNAH ARENDT (*)

1. Gli appunti di lavoro di Hannah Arendt. 2. Sull'*humanitas*.
3. Sul passato. 4. Sui tre pilastri del mondo occidentale. 5. Sul potere. 6. Sulla legge. 7. Sulla giustizia. 8. Sull'omicidio.
9. Sul principio *nullum crimen sine lege*. 10. Sulla funzione dell'università.

1. *Gli appunti di lavoro di Hannah Arendt*

Si rivela fruttuosa anche per il giurista la lettura degli appunti di lavoro che Hannah Arendt è andata raccogliendo tra il 1950 e il 1973, pubblicati pochi anni or sono in tedesco, lingua in cui risultano prevalentemente stesi, e di recente, sotto il titolo *Quaderni e diari*, nella traduzione italiana di Chantal Marazia¹. Specie se dedito all'osservazione degli ordinamenti dell'antichità classica o alla costruzione di quel diritto europeo al quale oggi tutti guardano con grande interesse, egli ne ritrae infatti innumerevoli motivi di riflessione: come, secondo il mio auspicio, dovrebbe emergere dal se-

* Il saggio comparirà in una raccolta di studi in onore di Remo Martini, ancora in fase di preparazione.

¹ Uscita a Vicenza nel 2007. Quanto alla precedente edizione cui ho accennato, fornisco qui il completo ragguaglio bibliografico: H. ARENDT, *Denktagebuch. 1950-1973*, a cura di U. Ludz e I. Nordmann, München, 2002.

guito di questo breve contributo, pur se vi riprenderò soltanto talune tra le annotazioni della celebre pensatrice che più direttamente involgono tematiche rilevanti anche sotto il profilo giuridico.

2. Sull' *'humanitas'*

A proposito di Cic. *rep.* 2.26, la Arendt scrive: «il tiranno è una bestia feroce, poiché chi vorrebbe ritenere un uomo *qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit?*». E poi aggiunge: «l' *humanitas* è quella 'umanità', quella qualità umana che nasce soltanto nella *societas*. Qui sta la vera differenza fra greci e romani. Nonostante la *polis*, i greci non sapevano che cosa fosse l' *humanitas*; essa è una nuova esperienza romana, che si assolutizza immediatamente. Perciò la *res publica* è posta davanti a tutte le altre faccende»².

Queste scarse ma dense righe risalgono al settembre del 1952, quando la Arendt, verosimilmente su consiglio di Karl Jaspers, che le fu maestro³ unitamente a Edmund Husserl e Martin Heidegger⁴, era immersa nello studio di varie opere dell'Arpinate⁵. Nel concepirle, è probabile che ella

² Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 225.

³ E relatore della sua dissertazione di dottorato, su *Il concetto d'amore in Agostino* (trad. it., Milano, 2004), discussa il 28 novembre 1928 e pubblicata a Berlino nell'anno successivo: cfr. J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, trad. it., Roma, 2005, 44 s. e nt. 56.

⁴ Cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Una biografia*, trad. it., Torino, 2006, 71 ss.

⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 220, nt. 1.

abbia tenuto conto di quanto intorno all'*humanitas* aveva detto proprio Heidegger, al quale – com'è noto – decenni addietro era stata sentimentalmente legata⁶, nella *Lettera sull'umanismo*, apparsa nel 1947 e poi reiteratamente ristampata, talora con qualche variante⁷. In particolare, della sua opinione circa l'origine dell'idea di *humanitas*, così espressa: «è al tempo della Repubblica romana che l'*humanitas* viene per la prima volta pensata e ambita esplicitamente con questo nome. L'*homo humanus* si oppone all'*homo barbarus*. L'*homo humanus* è qui il Romano che eleva e nobilita la *virtus* romana attraverso l'«incorporazione» della *paideia* assunta dai Greci. I Greci sono i Greci della tarda grecità, la cui cultura era insegnata nelle scuole filosofiche. Essa riguarda la *eruditio et institutio in bonas artes*. La *paideia* così intesa viene tradotta con *humanitas*. L'autentica *romanitas* dell'*homo romanus* consiste in tale *humanitas*. A Roma incontriamo il primo umanismo. Nella sua essenza, quindi, l'umanismo resta un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda grecità»⁸.

Ma torniamo alle parole della Arendt, che, a dispetto della loro stringatezza, ancor più efficacemente di quelle di Heidegger conducono al cuore dell'*humanitas*. Sconosciuta ad Atene e alle altre *poleis* del mondo greco, essa, a livello sia

⁶ Cfr. J. KRISTEVA, *Hannah Arendt*, cit., 28 ss. Per il carteggio tra i due, prolungatosi per ben cinquant'anni, cfr. H. ARENDT - M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, trad. it., Torino, 2001.

⁷ Lo si apprende da F. VOLPI, *Nota introduttiva*, in M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, trad. it., Milano, 1995, 11 ss.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, cit., 41.

terminologico sia contenutistico, costituisce una creazione autonoma dei romani. Parlando di *humanitas*, questi alludono a «quella qualità umana che nasce soltanto nella *societas*», ossia se si è parte di una comunità politica. Comunità che per gli stessi romani si risolve nella *res publica*: e dunque in un’istituzione che, proprio perché genera e garantisce l’*humanitas*, ai loro occhi assume un’importanza primaria. D’altro canto, come la Arendt osserverà in *The Conquest of Space and the Stature of Man*, un articolo apparso nel 1968 nella sua stesura definitiva, il comune presupposto «che l’uomo sia l’essere più elevato di cui siamo a conoscenza» lo abbiamo «ereditato dai romani, la cui *humanitas* era così estranea alla disposizione di spirito dei greci che questi non avevano neanche una parola per indicarla». E la ragione «dell’assenza della parola *humanitas* dalla lingua e dal pensiero dei greci sta nel fatto che essi, al contrario dei romani, non hanno mai creduto che l’uomo fosse l’essere supremo»: al punto che «Aristotele chiama tale credenza ... ‘assurda’»⁹.

Sulla base dei rapidi cenni della Arendt, ci aspetteremmo allora che l’*humanitas* esercitasse un peso tutt’altro che trascurabile nella produzione delle regole giuridiche che disciplinavano la vita dei romani. E così in effetti è, come ora cercherò di mettere in luce¹⁰.

Coniato nel circolo del giovane Scipione, console nel 147 a.C., nel quale la filosofia greca era coltivata accanto alla

⁹ Cfr. H. ARENDT, *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, in H. ARENDT, *Verità e politica*, trad. it., Torino, 2004, 79 s.

¹⁰ Attingendo a un mio scritto, intitolato *L’humanitas’ nel pensiero della giurisprudenza classica*, pubblicato in L. GAROFALO, *Fondamenti e svolgimenti della scienza giuridica. Saggi*, Padova, 2005, 1 ss.

lingua e alla letteratura latina¹¹, il vocabolo *humanitas* dà espressione, sotto l'impulso di talune correnti di pensiero riconducibili soprattutto a Panezio¹², a un sentimento forte: quello della dignità e sublimità che sono proprie della persona umana e la pongono al di sopra di tutte le altre creature del mondo¹³. L'*humanitas* coglie dunque il singolare valore dell'uomo, che lo obbliga a costruire la propria personalità, a educarsi sul piano culturale e morale¹⁴, ma anche a rispettare e favorire lo sviluppo della personalità altrui¹⁵: solo chi avverte questo composito dovere e lo adempie nel concreto dell'esistenza, oltre a chiamarsi uomo, è veramente tale, appunto perché connotato dall'*humanitas*, e si contrappone così, secondo la felice precisazione di Heidegger, all'*homo barbarus*¹⁶.

¹¹ Cfr. W. SCHADEWALDT, *Humanitas Romana*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 4, Berlin - New York, 1973, 52 ss.

¹² Cfr. H. KUPISZEWSKI, *'Humanitas' et le droit romain*, in H. KUPISZEWSKI, *Scritti minori*, Napoli, 2000, 89.

¹³ Cfr. J. GAUDEMET, *Des 'droits de l'homme' ont-ils été reconnus dans l'Empire romain?*, in *Labeo*, XXXIII, 1987, 11 s.

¹⁴ Cfr. A. PALMA, *'Humanior interpretatio'. 'Humanitas' nell'interpretazione e nella normazione da Adriano ai Severi*, Torino, 1992, 21.

¹⁵ «L'idée de *humanitas* implique une large éducation spirituelle, et une préparation approfondie à la vie civique», dice H. KUPISZEWSKI, *'Humanitas'*, cit., 89.

¹⁶ Particolarmente significativo in proposito è Gell. 13.17, il quale registra anche il fenomeno della progressiva riduzione di significato di *humanitas*, che finirà per designare unicamente, almeno presso la gente comune, una generica inclinazione e benevolenza verso la specie umana, dopo aver indicato pure, e anzi soprattutto, ciò che nel mondo greco è detto *paideia*, di cui sono manifestazioni l'*eruditio* e l'*institutio in bonas artes*. Proprio sulla base di questo passo, del resto, Heidegger,

Quello di *humanitas* è dunque un concetto ampio¹⁷, che si estende sino a comprendere il riguardo per gli altri, il porre a se stessi dei limiti, il non perseguire esclusivamente il proprio vantaggio, consapevoli che qualche cosa va lasciato al prossimo, l'attribuire ai terzi con cui si sia in particolari relazioni ciò che è conveniente secondo le esigenze dell'individualità di ciascuno¹⁸.

Ed è un concetto dotato di un'intensa forza costruttiva anche sul piano giuridico, che si dispiega fin dal primo apparire della parola cui esso è sotteso, se non in precedenza:

che pur non lo richiama espressamente, poteva osservare che «l'*homo humanus* è ... il Romano che eleva e nobilita la *virtus* romana attraverso l'«incorporazione» della *paideia* assunta dai Greci». Per altre fonti letterarie che concorrono a chiarire il campo semantico del termine *humanitas*, cfr. S. RICCOBONO JR., *L'idea di 'humanitas' come fonte di progresso del diritto*, in *Studi in onore di B. Biondi*, II, Milano, 1965, 596 ss.; A. PALMA, *'Humanior interpretatio'*, cit., 21 ss.

¹⁷ Esso va comunque tenuto ben distinto da quello, moderno, di 'human rights'. Come sottolinea M. TALAMANCA, *L'antichità e i 'diritti dell'uomo'*, in *Convenzione del Consiglio d'Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, in *Atti dei Convegni Lincei*, CLXXIV, Roma, 2001, 51, non si deve infatti equivocare fra il problema dell'*humanitas* e quello di tali diritti, «fra l'aspetto di un tipo di diritti – di cui, anche nel presente, sono soggette a discussione ed a cautela l'individuazione e le modalità in cui, nella loro effettività, essi si presentano nella concreta fenomenologia giuridica – e quello dei valori che li sottendono, e che possono assumere anche altri modi di evidenziarsi in diversi contesti storici in cui l'operatività non ne è necessariamente correlata all'esistenza di 'diritti dell'uomo' come li intendiamo noi moderni»: valori che «nel mondo antico si possono riconnettere alla terminologia di *humanitas*».

¹⁸ Cfr. C. CASTELLO, *'Humanitas' e 'favor libertatis'. Schiavi e liberti nel I secolo*, in *'Sodalitas'. Scritti in onore di A. Guarino*, Napoli, 1982, 138.

pur affiorando, quel concetto, non di sovente nelle argomentazioni poste dai giuristi e dagli imperatori a sostegno delle loro decisioni. L'influenza dell'idea di umanità sul diritto è «comprensiva e profonda», come sottolinea Fritz Schulz¹⁹, il quale opportunamente aggiunge che nel campo giuridico «questa idea prende subito quell'atteggiamento caratteristicamente pratico, che la stacca una volta per tutte dalla nebulosa e utopistica speculazione greca»: essa, invero, non tende certo a «risolvere l'ordinamento giuridico in una fraternità generale», incidendo invece sui singoli ambiti in cui questo si articola in modo più penetrante e comunque differenziato, «nella misura a ciascuno più confacente». E così, per proporre qualche esempio, nel settore della famiglia l'*humanitas* induceva un miglioramento della condizione della donna e la mitigazione del rigido rapporto potestativo tra genitori e figli; in tema di schiavitù assicurava qualche progresso nel trattamento dei *servi*; in materia negoziale favoriva il consolidarsi della direttiva che impone di «non speculare sulle parole e sulle forme»²⁰ e di interpretare gli atti secondo il loro contenuto e l'effettiva intenzione delle parti; nell'area del diritto e del processo penale comportava un incremento delle garanzie dell'imputato, giudicato per lo più da un organo terzo rispetto a chi assumeva il ruolo di accusatore, un'accentuata limitazione dei casi di applicazione della pena di morte e l'osservanza del duplice principio della personalità della sanzione²¹ e della graduazione della

¹⁹ F. SCHULZ, *I principii del diritto romano*, trad. it., Firenze, 1946, 166.

²⁰ Così F. SCHULZ, *I principii*, cit., 182.

²¹ Cfr. M.I. NÚÑEZ PAZ, '*Humanitas*' y limitaciones al '*ius occidendi*', in *Scritti in ricordo di B. Bonfiglio*, Milano, 2004, 265.

medesima in relazione alle circostanze soggettive e oggettive del reato, alla parte in esso avuta dal colpevole e alla sua condotta anteriore e posteriore al fatto criminoso²².

Ciò che è racchiuso nella parola *humanitas* riesce quindi a fungere da vero e proprio propulsore, per lo più sommerso, della crescita del sistema²³. E non poteva essere diversamente, perché l'idea di *humanitas*, che trova il suo fondamento «nella natura razionale e libera dell'uomo, nella realtà dei rapporti fra gli esseri umani», come evidenzia Carlo Alberto Maschi, implica la costante ricerca di soluzioni normative, ermeneutiche e attuative capaci di soddisfare quelle esigenze di temperamento degli opposti interessi alle quali deve sempre attentamente guardare chi opera nel campo del diritto²⁴: in conformità alla dottrina di Giuvenzio Celso figlio, figura eminente tra i *prudentes* attivi nella prima metà del II secolo d.C., del *ius* come *ars boni et aequi*, ricordata da Ulpiano in un passo della sua opera che apre il Digesto.

Qualche volta, tuttavia, l'*humanitas*, come già accennato, va oltre il suo consueto ruolo di invisibile principio informatore dello sviluppo dell'ordinamento ed emerge nel parere del giurista o nella pronuncia del principe, quale specifico e unico motivo ispiratore della determinazione che vi si legge. Detto altrimenti, l'*humanitas*, che pur permea di sé

²² Cfr. L. GAROFALO, *Concetti e vitalità del diritto penale romano*, in *Juris vincula. Studi in onore di M. Talamanca*, IV, Napoli, 2001, 95 ss.

²³ Cfr. H. KUPISZEWSKI, *'Humanitas'*, cit., 93.

²⁴ Cfr. C.A. MASCHI, *'Humanitas' come motivo giuridico. Con un esempio: nel diritto dotale romano*, in *Scritti in memoria di L. Cosattini*, in *Annali triestini*, XVIII, 1, 1948, 271.

l'esperienza giuridica tutta, influenzando potentemente ancorché latentemente sul suo divenire, talora appare esplicitamente invocata nelle decisioni giurisprudenziali e imperiali quale ragione che tecnicamente giustifica la soluzione che vi è enunciata.

Prescindendo dall'analisi dei singoli casi in cui questo avviene, ciò che qui va evidenziato è che solo con Giuliano la giurisprudenza inizia a ostentare, con una certa frequenza, l'*humanitas* quale *ratio decidendi*: prima di lui, infatti, unicamente Giavoleno Prisco, operoso tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C. e maestro dello stesso Giuliano, la richiama espressamente a fondamento di una sua opinione.

Peraltro, noi sappiamo che è proprio Giuliano a provvedere, intorno al 130 d.C., alla cd. codificazione degli editti dei magistrati giudicanti, assolvendo un incarico conferitogli dall'imperatore Adriano: vale a dire degli editti grazie ai quali questi magistrati, e in particolare i pretori (titolari, non va dimenticato, di un potere discrezionale fondato sull'*imperium*), riuscivano, inserendovi e rendendo così accessibili agli interessati nuovi mezzi processuali, a integrare il sistema del *ius civile*, a supplirne le lacune e a correggere le sue asperità, in aderenza a quanto richiedeva l'*aequitas*, intesa come complesso dei valori insiti nei rapporti umani ovvero, secondo la raffigurazione di Alberto Burdese²⁵, «come esigenza di adeguamento del diritto a sentimenti di giustizia, che è conformità alle istanze dell'ambiente sociale nel contemperamento degli opposti interessi in gioco»²⁶.

²⁵ A. BURDESE, *Manuale di diritto privato romano*⁴, Torino, 1993, 26.

²⁶ Non va peraltro sottaciuto ciò che pur è facilmente immaginabile: ossia che anche dietro ai magistrati giudicanti vi erano i giuristi, i qua-

E allora, constatato altresì che l'*aequitas* era percepita come entità concettuale che assorbiva in sé quanto sotteso all'*humanitas* – tanto che Giustiniano, nelle sue *Institutiones* (e precisamente in 3.2.3), discorrendo in tema di eredità, potrà accennare ai *praetores* che avevano dato luogo a un diritto consono ai dettami dell'*humanitas*, lodandoli poi proprio per questo²⁷ –, si spiana la via a una plausibile supposizione. Isterilitosi il *ius honorarium*, gli unici interpreti delle esigenze sprigionanti dall'*aequitas*, anche sotto il profilo formale, rimanevano i giuristi, unitamente al principe, con cui collaboravano: solo loro erano in grado di tradurre quelle esigenze in nuove soluzioni tanto normative, sia pure sempre di impianto casistico, quanto interpretative e applicative del diritto preesistente. Essi non godevano però di uno spazio creativo illimitato: le decisioni che prospettavano dovevano invero presentare comunque un margine di compatibilità con l'ordinamento complessivo, pur caratterizzato dal *ius controversum*, in cui si calavano. Per questo è probabile che i *pru-*

li ne guidavano sapientemente la costruzione e la modificazione degli editti, mediando così tra le spinte provenienti dall'*aequitas* e lo strumentario tecnico idoneo ad appagarle.

²⁷ In D. 3.1.1.4, del resto, Ulpiano, dopo aver ricordato la proposizione editale '*si non habebunt advocatum, ego dabo*', aggiunge: *nec solum his personis hanc humanitatem praetor solet exhibere, verum et si quis alius sit, qui certis ex causis vel ambitione adversarii vel metu patronum non invenit*. E in proposito nota C.A. MASCHI, '*Humanitas*', cit., 282 s., che non al testo degli editti dei magistrati giurisdicenti «noi dobbiamo chiedere una dichiarazione di umanità, naturalmente introvabile», ma essenzialmente alla giurisprudenza, «che, riflettendo sul contenuto di *humanitas*, ritiene talvolta opportuno richiamarla e qualche volta anche usare questo vocabolo».

dentes, specie allorché avvertissero l'opinione propria o del principe come di rottura, tale cioè da forzare il sistema senza peraltro vulnerarlo, sentissero nel contempo il bisogno di rinvigorirne la solidità attraverso l'espreso richiamo ora dell'*aequitas*²⁸ ora dell'*humanitas*, che pur stava dentro alla prima²⁹, a seconda di quella che apparisse loro più pertinente.

Ma volgiamo nuovamente lo sguardo agli appunti della Arendt sull'*humanitas*. Se questa designa «quella qualità umana che nasce soltanto nella *societas*», ciò implica che la *societas* presa a riferimento riconosce come essenziale il valore dell'uomo, tanto da porlo a fondamento delle proprie regole giuridiche: mostrandosi così consapevole che *hominum causa omne ius constitutum est*, come scrive Ermogeniano in un testo confluito in D. 1.5.2. Il che suona di monito a chi attualmente è impegnato nell'edificazione del diritto che si vorrebbe comune alla nuova *societas* europea, formata almeno dagli stati dell'Unione. Fermo il primato che essa riconosce all'uomo a livello di enunciazioni anche normative, l'intero suo diritto deve dunque modularsi su ciò che è veramente

²⁸ Si legge in M. TALAMANCA, *Idee vecchie e nuove su Cels.-Ulp. 26 'ad ed.' D. 12,4,3,7*, in *BIDR*, C, 1997 (ma pubblicato nel 2003), 611, che, nella produzione dei giuristi, «le predicazioni relative all'*aequitas*, e più spesso all'*aequum* (*esse, videri*), servono ad introdurre soluzioni non immediatamente deducibili dalle *sententiae* nel *ius controversum*, e soprattutto quelle che vanno ad urtare – sulla base soltanto dell'*auctoritas prudentium* – contro taluni principi rigidi e consolidati nel tempo».

²⁹ All'*humanitas*, secondo G. CRIFÒ, *A proposito di 'humanitas'*, in *'Ars boni et aequi'. Festschrift für W. Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1993, 79, «è possibile riconoscere lo stesso valore e la stessa funzione espressi dall'*aequitas*».

l'uomo, visto nella sua massima dignità: anche oltre la soglia che i romani hanno saputo raggiungere, com'è ovvio.

3. *Sul passato*

Pure il giurista, tanto più se animato dalla passione per il diritto del passato, si sarà certamente fermato a pensare cos'è il passato. Indottovi se non altro da quanto dice Mefistofele nel *Faust* di Goethe³⁰: «passato! Che parola sciocca! Perché 'passato'? / Passato e puro nulla: identità completa. / Questo perpetuo creare, allora, perché? / Per travolgere nel nulla quel che è stato creato? / 'È passato!' Come dobbiamo intenderla, / questa parola? È come non fosse mai stato / eppure s'agita in cerchio, come esistesse. / Preferirei, fossi io, il vuoto eterno»³¹.

Ebbene, proprio al problema di cos'è il passato Hannah Arendt dedica osservazioni tanto penetranti quanto stimolanti tra il dicembre del 1952 e il gennaio del 1953.

«Il passato è la dimensione della grandezza», ella scrive. Dunque, «a chi vive senza passato, manca la dimensione della grandezza». E «la grandezza è sempre lo sfondo del nostro essere presente, il quale, se è essenziale, si protrae in questo sfondo, nel senso del futuro anteriore: sarà stato grande. La grandezza come presenza ci abbatterebbe subito; essa esiste soltanto in forma di lampo, che è subito passato.

³⁰ Ai versi 11596-11603. La traduzione è quella di F. Fortini, pubblicata per la prima volta a Milano nel 1970.

³¹ Cfr., per un primissimo commento, A. RUFINO, *Diritto e storia. J.J. Bachofen e la cultura giuridica romantica*², Napoli, 2002, 19 e nt. 5.

Quando è cessato, passato, inizia la sua ‘storia’, vale a dire che ora ha la possibilità della grandezza e della permanenza. Il passato è così anche la dimensione della permanenza; il presente passa, il futuro nasce, il passato permane». Questo, d’altro canto, «è colto con la meditazione (pensiero rammemorante), il presente con la passione ... e il futuro con l’azione». Ad assicurare «la condizione di possibilità’ del passato» e quindi anche della storia provvede il mito: prima di ricordarsi un passato, infatti, l’uomo si crea la «dimensione della mitologia». È con la mitologia, invero, che «l’uomo fonda e scopre il passato come dimensione che gli è necessaria, che gli appartiene, senza la quale non soltanto tutto si appiattisce, ma senza la quale non esisterebbero profondità e altezza. Questo è il senso della storia, che ora riempie, per così dire, tale dimensione»³².

Se il passato è la dimensione della grandezza e della permanenza, si può dunque affermare, coltivarne la conoscenza risponde a un’esigenza ineludibile dell’uomo. Disconoscere ciò, determinando così il distacco dell’individuo dal suo passato, significa infatti precludergli tanto la memoria, e in tal modo la possibilità di «costruire e abitare l’edificio della grandezza»³³, quanto la piena percezione del presente e l’adeguata edificazione del futuro.

Ma il passato investe anche il campo del diritto, che si articola altresì nel fuggevole presente e nell’incipiente futuro. Sicché è coerente sostenere, superando d’un balzo le estenuanti polemiche da troppo tempo accese sul punto, che il suo studio diacronico è indispensabile per chi voglia do-

³² Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 255 ss.

³³ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 255.

minare realmente il diritto vigente e incidere in modo appropriato sul farsi di quello prossimo. A maggior ragione se questo, conformemente a un'aspirazione generale, abbia a essere sempre più comune all'interno dello spazio europeo: perché è proprio la storia giuridica a spiegarci come, in varie epoche, il nostro continente sia riuscito a reggersi su un diritto in gran parte omogeneo³⁴.

4. *Sui tre pilastri del mondo occidentale*

Nel gennaio del 1953 Hannah Arendt annota: «tradizione - religione - autorità: sono una trinità, inseparabili; i tre pilastri del mondo occidentale, tutti e tre forgiati da Roma, tutti e tre sono spaccati assieme»³⁵.

È un assunto lapidario e vagamente enigmatico, che la pensatrice circostanzia nel seguito dei suoi appunti di lavoro e ancor più nei saggi confluiti in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, un volume del 1961³⁶, e in altre pagine della successiva produzione scientifica. Ordinando quanto si può utilmente ricavare da queste fonti, si arriva quindi a decifrare pienamente la rapida riflessione della Arendt sui tre pilastri del mondo occidentale ovvero, ripetendo le parole che si leggono nell'ultimo suo libro, *The Life*

³⁴ Qualche utile osservazione al riguardo si rinviene in *Scopi e metodi della storia del diritto e formazione del giurista europeo. Incontro di studio (Padova, 25-26 novembre 2005)*, a cura di L. Garofalo, Napoli, 2007.

³⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 261.

³⁶ Nel prosieguo mi riferirò alla seguente versione italiana del volume: *Tra passato e futuro*, Milano, 2001.

of the Mind, uscito postumo nel 1978, su quel «complesso uno e trino che per millenni ha stretto insieme religione, autorità e tradizione», creato dai romani e ormai irrimediabilmente disgregato, che ci consentiva di vivere «la continuità del passato», anziché, come avviene da qualche tempo, «un passato in frammenti», privo di una «propria coesione interna»³⁷. Seguiamo allora il dipanarsi delle idee della nostra autrice sottese all'assunto di partenza.

La fondazione della *civitas* è percepita dai romani, ancora in età imperiale³⁸, come un momento, fattuale e spirituale, di basilare importanza, perché capace di «instaurare un-inizio», in esito al quale «Roma, *Roma condita*, poté determinare tutto, dalla cronologia alla 'visione del mondo'»³⁹. Essa costituisce «un atto di libertà» e pone in capo a chi vi ha dato vita come ai suoi discendenti il vincolo alla salvaguardia di sé medesima e alla conservazione della *civitas*⁴⁰. È pertanto all'origine di una tradizione, integrata dal perpetuarsi, di generazione in generazione, di quel vincolo⁴¹. Il quale è costantemente avvertito in modo così intenso che «i romani non riuscivano a riprodurre la loro prima *polis* con la fondazione di colonie, ma potevano fare successive aggiunte alla fondazione originaria fino a riunire sotto

³⁷ Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it., Bologna, 1987, 306 s.

³⁸ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 165.

³⁹ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 359 (agosto del 1953).

⁴⁰ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 295 (aprile del 1953).

⁴¹ Cfr. ancora H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 295. In un'altra annotazione del gennaio del 1953, contenuta a p. 259, la tradizione viene qualificata come «la risposta romana al passato in quanto storia, e precisamente in quanto catena di eventi».

l'amministrazione romana tutta l'Italia, e poi tutto il mondo occidentale, quasi facendo del mondo intero un semplice 'hinterland' di Roma. Lungo tutta la loro civiltà i romani rimasero legati al luogo specifico di questa città unica; a differenza dei greci, nei momenti di crisi o di sovrappopolazione, non potevano dire: 'andate a fondare una nuova città, perché in qualunque luogo sarete sempre una *polis*'⁴². Del resto, spiega la Arendt in un suo libro apparso nel 1963 e poi rivisto nel 1965, *On Revolution*, proprio i greci «erano convinti che la tendenza al mutamento, connaturata nel mondo dei mortali appunto in quanto mortali, fosse irrimediabile e inalterabile perché era in ultima analisi basata sul fatto che i *neoi*, i giovani, che nello stesso tempo erano 'i nuovi', tendevano costantemente a minare la stabilità dello *status quo*». Anzi, per loro, privi del «senso romano della continuità», l'instabilità era «insita in tutte le cose umane» e «sperimentata senza mitigazione e senza consolazione»: tanto che i filosofi che essi seppero esprimere maturarono da ciò la persuasione che «non bisognava prendere troppo sul serio il mondo delle cose umane, che gli uomini dovevano

⁴² Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 166. Interessante è anche quanto si legge in *Quaderni e diari*, cit., 365 s. (agosto del 1953), a proposito del nesso fra politica e poesia: «soltanto perché i greci originariamente fecero esperienza della fuggevolezza di ogni agire e di conseguenza dovettero 'immortalare' proprio questo genere di grandezza, la poesia greca è divenuta classica. I romani, che non concepivano l'azione nel senso dell'impresa passeggera e dell'avventura, ma come fondazione durevole della città e come dovere di mantenerla, non avevano bisogno della poesia: il monumento che lasciarono ai posteri era la città fondata per l'eternità. Roma stessa è l'Omero romano».

evitare di attribuire a questo mondo una dignità che era del tutto immeritata»⁴³.

Il vincolo di cui si è parlato, peraltro, è rilevante anche sul piano della religione – termine che potrebbe derivare da *religare*, nel significato di essere collegati e addirittura legati al passato⁴⁴ –: e ciò in quanto la fondazione della *civitas*, donde primariamente scaturisce, è un atto approvato dagli dei, i quali non a caso avevano stabile residenza nella *civitas*, diversamente dagli dei greci, «che proteggevano le città dei mortali e talvolta le abitavano, ma possedevano una loro dimora sull'Olimpo, lontano dagli uomini»⁴⁵.

Compenetrata nella tradizione, che prende avvio dalla fondazione, è tuttavia non solo la religione, ma anche l'autorità⁴⁶. La fondazione è infatti un atto che esprime l'autorità di chi vi ha provveduto, con l'innalzare – secondo l'accezione propria di *angere*, da cui proviene il vocabolo autorità – le primitive pietre di Roma⁴⁷. Con il passare del vin-

⁴³ Mi sono avvalso della seguente traduzione italiana del volume, eseguita sulla sua edizione del 1965: *Sulla rivoluzione*, Torino, 2006, 23.

⁴⁴ A proporre questa etimologia, contrariamente a quanto afferma H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 302, nt. 27, non è Cicerone – che in *nat. deor.* 2.28 accosta infatti *religio* a *relegere* –, bensì Lattanzio, in *div. instit.* 4.28.

⁴⁵ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 165 ss.

⁴⁶ Cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, 2006, 315 ss.

⁴⁷ «L'autorità è riconosciuta ovunque ci si senta riconoscenti per il proprio esserci»: e dunque è riconosciuta a chi è «fondatore, generatore, propagatore»; inoltre, «tradizione e autorità si coappartengono» e «hanno fornito il sistema di coordinate per la 'storia' e la storicità occidentali»: tutto ciò si rinviene in H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 259.

colo alla custodia della fondazione e alla tutela della *civitas* da un anello all'altro della lunghissima catena dei posterì si trasmette quindi anche l'autorità: potenzialmente a tutti, effettivamente a pochi. E i primi a esserne investiti sono i *patres* del tempo antico, perciò denominati *maiores*⁴⁸; poi gli anziani che siedono nel senato della loro progenie⁴⁹. Il che spiega «perché nella vecchiaia, in quanto distinta dalla semplice maturità, i romani sentivano il culmine vero e proprio della vita umana: non tanto per la saggezza e l'esperienza accumulate negli anni, quanto perché il vecchio era più vicino agli antenati e al passato. Mentre per la nostra mentalità la crescita è volta verso il futuro, i romani sentivano la crescita come un processo diretto nel passato»⁵⁰. L'autorità dei *patres*, di epoca lontana o vicina, consiste comunque «in un puro e semplice consiglio che non richiede, per essere seguito, né la forma imperativa, né alcuna coercizione esterna»⁵¹. La forza vincolante di questa autorità «è affine alla capacità vincolante, in senso religioso, degli *auspices*, i quali non danno, come l'oracolo greco, un cenno sul corso effettivo degli eventi futuri, bensì si limitano a rivelare l'approvazione o la disapprovazione divina delle decisioni

⁴⁸ Cfr. anche H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 373 (settembre del 1953): «il punto essenziale è che, per i romani, gli avi sono *eo ipso* i *maiores*, ovvero coloro che hanno fondato la città e istituito la legge. Per questo, nel corso della storia, l'agire perde del tutto il senso del cominciare e del portare-a-compimento ... e diviene *agere*, che propriamente significa essere attivi, occuparsi di, per conservare ciò che è stato fondato».

⁴⁹ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 167.

⁵⁰ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 169.

⁵¹ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 168 s.

prese dagli uomini. Anche gli dei, più che di un potere sugli uomini, godono di un'autorità in mezzo a loro: 'innalzano' e confermano le azioni umane, ma non le guidano. E come 'tutti gli *auspices* venivano fatti risalire al grande segno mediante il quale gli dei avevano conferito a Romolo l'autorità di fondare la città'⁵², così ogni autorità scaturisce da quella base, collegando ciascun atto a quel sacro principio della storia romana; quasi aggiungendo al momento singolo tutto il peso del passato»⁵³.

Dunque, puntualizza ancora la Arendt nel marzo del 1953, «trasferire l'autorità nella tradizione (anziché in quel parametro divino che è l'idea) significava, per i romani, percepire l'efficacia del divino nella fondazione della città. Da questa esperienza politica l'inizio ha ottenuto il suo posto 'aprioristico', che presso i greci non aveva mai avuto in senso storico». D'altro canto, «dopo la caduta dell'impero romano, l'unità di tradizione, autorità e religione di cui si era fatta esperienza in senso politico poté sopravvivere, poiché la nascita di Gesù è stata posta come un nuovo, costitutivo inizio. Questo solo fa sì che la Chiesa sia romana, ovvero la vera erede di Roma (da nessuna parte si manifesta più chiaramente il legame di Heidegger con il pensiero romano che nella sua insistenza su un inizio divino. A questo si oppone ciò che è originariamente cristiano: un bambino è nato per noi)»⁵⁴. Insomma, «la nascita di Gesù è poi divenuta per la *civitas* della Chiesa romana esattamente ciò che per la re-

⁵² Tra apici è un periodo di cui è autore Mommsen, come risulta da H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 302, nt. 36.

⁵³ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 169.

⁵⁴ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 288.

pubblica romana era stata la fondazione di Roma: l'inizio decisivo, dotato di autorità, che impegna e che fonda la tradizione»⁵⁵. Ciò, peraltro, ha influito non poco sull'essenza della religione cristiana. «La base della Chiesa come comunità di credenti e istituzione pubblica non era più la fede cristiana nella resurrezione (sebbene questa ne costituisse sempre il contenuto) o l'osservanza ebraica dei comandamenti di Dio, bensì la testimonianza della vita, della nascita, morte e resurrezione di Gesù di Nazareth in quanto fatto storicamente accertato. Quali testimoni di questo fatto, gli apostoli potevano diventare 'i padri fondatori' della Chiesa, dai quali essa avrebbe tratto la sua propria autorità finché, per tradizione, ne avesse trasmesso la testimonianza da una generazione all'altra»⁵⁶. Ed è particolarmente emblematico, al proposito, che la Chiesa medesima, «allorché, nel V secolo, intraprese la sua grande carriera politica», abbia accolto nel suo seno la distinzione, di conio tutto romano, fra autorità e potere, avocando a sé l'autorità dell'antico senato della *civitas* e lasciando il potere, che nell'ordinamento cresciuto intorno a questa da tempo era concentrato in testa a un solo organo, ai principi della terra. Tanto che, alla fine del V secolo, «papa Gelasio I poteva scrivere all'imperatore Anastasio I: 'due sono le cose che regolano principalmente questo mondo: la sacra autorità dei papi e il potere dei re'»⁵⁷.

Nel XX secolo, essenzialmente in conseguenza dell'avvento dei movimenti totalitari e dei regimi, fondati sull'ideologia e sul terrore, che essi sono riusciti a creare –

⁵⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 295.

⁵⁶ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 172.

⁵⁷ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 173.

secondo dinamiche analizzate dalla Arendt in uno dei suoi capolavori, *The Origins of Totalitarianism*, dato per la prima volta alle stampe nel 1951⁵⁸ –, si è consumata un’insanabile «frattura nella nostra storia»⁵⁹ o, se si preferisce, un’incancellabile «rottura con la tradizione», intesa come «rottura nella successione, *successio*, delle generazioni che hanno ottenuto l’una dall’altra ciò che è stato tramandato e lo hanno consegnato a loro volta, tenendosi per così dire per mano attraverso i millenni, in successione cronologica»⁶⁰. La triade, di ascendenza romana, formata da tradizione, religione e autorità, che per lunghissimo tempo ha retto la vita degli uomini in Occidente, si è così infranta: e per sempre. Come affiora dall’appunto della Arendt da cui abbiamo preso le mosse e da un altro ancora, parimenti risalente al gennaio del 1953, che termina con queste parole: «il crollo della tradizione è identico al crollo di autorità e religione»⁶¹.

Originale e profonda, la teorica sulla quale abbiamo indugiato sollecita lo storico del diritto antico a riprendere le tematiche inerenti all’esperienza giuridica romana che vi sono implicate: come, a voler esemplificare, quelle relative al ruolo del collegio sacerdotale dei pontefici o ai rapporti fra religione e *ius*, autorità e potere, nella duplice forma della *potestas* e dell’*imperium*, legge e tradizione. Memore degli insegnamenti provenienti dalla Arendt, egli potrà allora me-

⁵⁸ Sulla sua edizione del 1966 è condotta la traduzione italiana pubblicata a Torino nel 2004 con il titolo *Le origini del totalitarismo*.

⁵⁹ Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., 51 ss.

⁶⁰ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 261 (gennaio del 1953).

⁶¹ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 262.

glio chiarire, per proporre qualche suggerimento, l'incidenza delle pratiche dei pontefici – che sappiamo come avessero a che fare, già nella *civitas* dei primordi, con il controllo del tempo da venire e trascorso (e dunque anche con la memoria degli eventi accaduti, quali «spedizioni belliche, successi, disfatte, sacrifici esemplari, prodigi di ogni genere, segni inviati dagli dei»⁶²) e con l'individuazione delle regole da osservare nelle relazioni intersoggettive – sul consolidarsi del fenomeno della tradizione, certo operante anche nel campo giuridico⁶³; oppure la rilevanza del sacro nell'ambito del diritto vigente in epoca monarchica e repubblicana, recuperando il pensiero della giurisprudenza, in specie preclassica, tramandataci sul punto da fonti soprattutto letterarie, troppo spesso neglette; o ancora i caratteri peculiari dell'*auctoritas*, quale si rinviene nel campo pubblicistico e privatistico, e i diversi elementi identificativi della *potestas* e dell'*imperium*; ovvero, e infine, le condizioni che assicuravano la coerenza della nuova legge rispetto alla tradizione.

Né è immaginabile che gli apporti su questi e altri consimili problemi non abbiano attualità. Essi interessano infatti sia a quegli intellettuali di varia estrazione, paradigmatici

⁶² Cfr. M. DETIENNE, *Noi e i Greci*, trad. it., Milano, 2007, 65.

⁶³ Proprio in relazione a questo, del resto, la tradizione, alla quale erano sicuramente fedeli i pontefici, sembra esibire i caratteri che acutamente le riconosce N. GÓMEZ DÁVILA, *Tra poche parole*, trad. it., Milano, 2007, 101, quando, in uno dei suoi sorprendenti aforismi, scrive che essa rappresenta non già «un presunto catalogo di virtù che si oppone a un catalogo di errori, ma uno stile nel risolvere problemi»; non già «soluzione pietrificata, ma metodo flessibile».

dei quali sono Giorgio Agamben e Roberto Esposito, da qualche anno impegnati nel tentativo di reinterpretare, attraverso la loro decostruzione, importanti categorie giuridiche della modernità inizialmente elaborate nell'ambito dell'ordinamento romano⁶⁴, sia a coloro che, a diverso titolo, concorrono alla produzione del diritto europeo in seno all'Unione⁶⁵. Anche a questi, invero, giova per esempio conoscere il pensiero circolante all'interno della *res publica* in merito alla necessaria armonia fra tradizione e innovazione mediante legge: non foss'altro perché si richiede loro, non

⁶⁴ Del primo studioso mi limito qui a ricordare *'Homo sacer'. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995 (in cui l'autore, alla ricerca del nucleo originario della sovranità, lo rintraccia nella figura dell'*homo sacer*, risalente all'arcaico diritto romano, ma con argomenti che muovono da un'inaccettabile ricostruzione dello statuto giuridico di questa, come ho cercato di dimostrare nel saggio *'Homo sacer' e 'arcana imperii'*, in L. GAROFALO, *Studi sulla sacertà*, Padova, 2005, 105 ss.), nonché *Stato di eccezione*, Torino, 2003 (dove, come in particolare emerge da p. 55, «l'archetipo del moderno 'Ausnahmezustand'» viene scorto nel *insti-tium*, poi esaminato a fondo unitamente all'*auctoritas* e alla *potestas*); del secondo cito *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, 2007 (nel quale il filosofo discute intorno al concetto di persona, soffermandosi a più riprese sulla dottrina giuridica romana che ne è alla base). Aggiungo, perché può ricondursi all'indirizzo di cui ho detto nel testo, U. VINCENTI, *Diritto senza identità. La crisi delle categorie giuridiche tradizionali*, Roma - Bari, 2007; *'Persona' e diritto: trasformazioni della categoria giuridica fondamentale*, in G. BONIOLO - G. DE ANNA - U. VINCENTI, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano, 2007, 139 ss.

⁶⁵ Sul punto è istruttiva la lettura di C. CASTRONOVO - S. MAZZAMUTO, *L'idea*, in *Manuale di diritto privato europeo*, a cura di C. Castronovo e S. Mazzamuto, I, Milano, 2007, 3 ss.

di rado per via normativa, di predisporre regole nuove rispettose però delle tradizioni giuridiche dei singoli stati nei quali esse entreranno⁶⁶. Sicché non sarà fatica vana o dal sapore troppo antiquario attardarsi a meditare ancora su Cic. *off.* 2.42, in cui si dice che *leges sunt inventae quae cum omnibus semper una atque eadem voce loquerentur*, aiutati dall'icastico commento che proprio la Arendt ha scritto al suo riguardo nel settembre del 1953: «la tradizione è ben radicata nella legge, l'inizio, la fondazione, si riflette immediatamente nella legge»⁶⁷.

5. *Sul potere*

Sono davvero tante le riflessioni sul potere che si leggono nei *Quaderni e diari* della Arendt. Due, però, si distinguono dalle altre, perché inducono a ripensare al sistema di governo della società romana al tempo della repubblica.

La prima, del febbraio del 1952⁶⁸, ne coglie un tratto essenziale: in quel sistema il potere era «controllabile». Non ancora «divisibile», come lo sarà in base alla dottrina di Montesquieu, ma certo assoggettato a meccanismi che po-

⁶⁶ A conferma, verrebbe da aggiungere, della bontà di un monito di Heidegger riferito in H. ARENDT, *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, trad. it., Bologna, 1995, 95: «ascoltare la tradizione ... non è abbandonarsi al passato ma riflessione sul presente».

⁶⁷ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 379.

⁶⁸ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 168.

tremmo dire di contrappeso. Rinvenibili perfino nel caso della dittatura, come la Arendt sottolinea in un saggio del 1964 intitolato *La responsabilità personale sotto la dittatura*⁶⁹.

La seconda annotazione, del settembre del 1953⁷⁰, attiene invece agli ordinamenti, sconosciuti all'antichità classica e presenti invece nella più recente modernità, dominati dalla burocrazia, cioè dal «governo di nessuno». In questi, osserva la Arendt, si registra «la morte dello Stato già per il semplice fatto che il governo statale si è sempre appellato al 'governo' intensamente personale del padre all'interno della famiglia». Dunque, ella prosegue, «dove nessuno governa, il concetto occidentale di governo ha perduto il suo valore». Più analiticamente, nel saggio *Sulla violenza* del 1970, la Arendt scriverà: «in una burocrazia sviluppata al massimo non rimane più nessuno con cui poter discutere, cui poter presentare le proprie lamentele, su cui si possono esercitare le pressioni del potere. La burocrazia è la forma di governo in cui ciascuno è privato della libertà politica, del potere di agire; perché il governo di nessuno è non-governo, e dove tutti sono in ugual misura senza potere abbiamo una tiranide senza tiranno»⁷¹.

Ma non solo: perché, come la Arendt acutamente osserverà nei due corsi impartiti tra il 1965 e il 1966 alla New York School for Social Research e all'Università di Chica-

⁶⁹ Cito dalla versione italiana contenuta in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino, 2004, 27.

⁷⁰ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 385.

⁷¹ Il brano è riportato in H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 385, nt. 1. Il lavoro richiamato nel testo, *Sulla violenza*, è pubblicato in lingua italiana in H. ARENDT, *Politica e menzogna*, Milano, 1985, 167 ss.

go⁷², dove nessuno governa, sussistendo appunto quell'efficiente apparato burocratico cui miravano i regimi totalitari del secolo scorso, il fenomeno del diritto perde la sua grandezza. Lì non conta infatti il pensiero giuridico, puramente teorico o strumentale alla concreta applicazione della legge, venendo solo in gioco l'esigenza «di rimpiazzare un ingranaggio difettoso con uno migliore». Per cui, sottolinea ancora la Arendt, non sorprende per nulla che Hitler abbia confessato «di sperare che un giorno, in Germania, fosse considerato un disonore fare il giurista», dal momento che «queste sue parole erano perfettamente coerenti con il sogno di un Paese ridotto a un perfetto sistema burocratico».

Così come, aggiungerei, non stupisce affatto che il ruolo essenziale coperto dal giurista in Roma si volesse oscurato dal nazismo e dal comunismo sovietico, entrambi tutt'altro che inclini alla conservazione dello studio del diritto scientificamente elaborato dal ceto dei *prudentes* e comunque fortemente ostili a una legislazione che perpetuasse la tradizione romanistica.

Probante, al riguardo, è il punto 19 del programma del partito nazionalsocialista del 1920⁷³, nel quale era solennemente enunciato l'obiettivo di sostituire al diritto romano – e dunque a tutto il diritto privato che ne era derivato⁷⁴ –, in

⁷² Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, cit., 49.

⁷³ Cfr. P. KOSCHAKER, *L'Europa e il diritto romano*, trad. it., Firenze, 1962, 529 ss.

⁷⁴ Cfr. T. GIARO, *Paul Koschaker sotto il nazismo: un fiancheggiatore 'malgré soi'*, in *Turis vincula*, IV, cit., 2001, 169.

quanto strumento di un ordine mondiale materialistico, il diritto comune tedesco sopravvissuto alla recezione⁷⁵ e «permeato dal collettivismo germanico»⁷⁶. Un obiettivo che Hitler non ometterà affatto di perseguire, visto che all'inizio del 1937 circolava, condivisa dalle alte gerarchie, la sua decisione di eliminare al più presto il BGB, così che un nuovo codice popolare, il 'Volksgesetzbuch', potesse prendere il posto di quel codice borghese contaminato dallo spirito liberal-individualista della pandettistica. Come è stato scritto, se questa, quale forma moderna del diritto romano, era diventata superflua a causa del sopravvenire del BGB, lo stesso BGB sarebbe presto risultato inutile, superato appunto dal nuovo codice popolare: e per tale via il diritto romano era inesorabilmente destinato a perdere «la sua ragion d'essere della 'Grundlage' del diritto vigente»⁷⁷.

Quanto poi al regime sovietico, basti qui ricordare che sin dalla sua nascita si era imposta l'idea dell'assoluta inutilità della conoscenza del diritto romano, solo lentamente trascoloratasi in una cauta apertura verso la «possibilità di porre il diritto romano in relazione di contrasto con il diritto civile socialista»⁷⁸: che certo non valeva a promuovere il diffuso apprendimento del primo. La figura del giurista che aveva concorso a crearlo rimaneva in ogni caso relegata nell'ombra, anche se non mancava qualche rapida e generica

⁷⁵ Cfr. M. BRETONE, *Come l'anatra*, in *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Bari - Roma, 2004, 136.

⁷⁶ Secondo la precisazione di T. GIARO, *Paul Koschaker sotto il nazismo*, cit., 169.

⁷⁷ Cfr. ancora T. GIARO, *Paul Koschaker sotto il nazismo*, cit., 169.

⁷⁸ Cfr. G. AJANI, *Diritto dell'Europa orientale*, Torino, 1996, 83.

informazione sul punto. Come quella che si legge in un'opera di Pereterskij sulla storia dell'economia e del diritto, dotata di valore ufficiale in quanto pubblicata, quale sussidio didattico, nel 1945 a Mosca dall'Istituto federale per la scienza giuridica - Commissariato del popolo per la giustizia: «evidentemente noi non possiamo considerare il diritto romano quale *ratio scripta*, come esso è stato altre volte qualificato. ... Questo diritto non ha importanza puramente e semplicemente come il diritto di uno stato schiavistico, ma rappresenta un'altissima conquista storica nel campo della tecnica giuridica. La precisione e la chiarezza delle decisioni, la fredda logica e la consequenzialità del pensiero giuridico, insieme con la vivacità delle argomentazioni, attestano la grande maestria dei giuristi romani e l'importanza che essi ebbero nella evoluzione del pensiero giuridico»⁷⁹. Sarebbe del resto sbagliato credere che anche prima della rivoluzione in Russia il diritto edificato da questi giuristi fosse ignoto o poco apprezzato⁸⁰. Dopo il 1850 circa, in effetti, l'ingente materiale legislativo proprio della Russia era stato ordinato e analizzato secondo l'impostazione pandettistica: e ciò spiega la notevole rilevanza che in pari tempo vi aveva assunto il diritto romano. Questo, ammoniva il civilista russo Moro-

⁷⁹ Cfr. L. GAROFALO, *Kandinsky e il diritto romano*, in *Riv. trim. dir. e proc. civ.*, 2004, 188.

⁸⁰ Come ricorda M. AVENARIUS, *Rezeption des römischen Rechts in Russland*, Göttingen, 2004, 9 s., «Lenin betrachtete das römische Recht als Grundlage der 'bourgeoisien' Rechtsordnung, die es zu überwinden gelte»: ma lo stesso Lenin nel 1891 aveva frequentato il corso, superandone la prova finale, di «Geschichte und Institutionen des römischen Rechts».

skin all'epoca delle riforme dell'assetto fondiario e dello statuto dei contadini, «che non trovò accoglienza nel nostro Paese attraverso l'intermediario greco-bizantino, ci si ripresenta oggi seguendo altre vie: giunte da occidente e sta a noi cogliere l'occasione». Dopo che un certo numero di giovani russi erano andati a studiare a Berlino con Savigny e a Lipsia con Puchta, altri avevano continuato ad affidarsi alla sapienza dei maestri tedeschi, eleggendo quale luogo privilegiato per la loro preparazione, a iniziare dal 1887, il 'Russisches Seminar für römisches Recht', sorto in quell'anno a Berlino grazie a un accordo tra il Ministero per l'educazione russo, il Dicastero per l'istruzione e il culto prussiano e la locale Facoltà giuridica⁸¹. E i migliori avevano licenziato traduzioni della grande produzione germanica, utilizzandole all'interno dei corsi universitari di diritto romano, concepiti come introduttivi al diritto civile, che essi stessi tenevano al ritorno in patria. E tutto ciò aveva non poco contribuito ad attenuare l'arretratezza della cultura giuridica russa⁸².

Alla luce di quanto detto, peraltro, neppure desta meraviglia che la vicenda dei *prudentes* romani oggi ben poco interessi a chi si adopera affinché la produzione e l'applicazione del diritto siano per l'intero nelle mani di tecnici proni agli interessi soprattutto economici dei gruppi di comando, privi dunque di quella sensibilità critica verso il dato normativo, propria dei veri giuristi formati al contat-

⁸¹ Cfr. M. AVENARIUS, *Das russische Seminar für römisches Recht in Berlin (1887-1896)*, in *Zeitschrift für Europäisches Privatrecht*, 1998, 893 ss.

⁸² Cfr. L. GAROFALO, *Kandinsky e il diritto romano*, cit., 186 s.

to con il pensiero che sgorga dal Digesto, che ne favorirebbe l'autonomia di giudizio⁸³.

6. *Sulla legge*

Anche sulla legge sono molteplici gli appunti della Arendt: in larga parte relativi alle idee manifestate intorno alla stessa da pensatori come Platone, Aristotele, Cicerone, Montesquieu, Rousseau e Kant. Prescindendo da questi, ne ripropongo alcuni che a mio avviso meglio lumeggiano la concezione della legge propria dell'autrice.

Da un'annotazione dell'ottobre del 1950 si ricava che per lei «la legge è l'espressione della reciprocità – dell'essere-dipendenti-gli-uni-dagli-altri e responsabili-gli-uni-per-gli-altri –, è ciò che ci garantiamo a vicenda». Secondo la sua opinione, invero, «nella comunità politica tutto è reciproco – 'mutuo'. Io sono dipendente e responsabile nella misura in cui altri dipendono da me e sono responsabili per me. È solo questa l'«uguaglianza» della legge, non ha nulla a che vedere con la disuguaglianza di fatto degli uomini, e la legge non la tocca affatto. Non si tratta neppure di: dare a ciascuno ciò che veramente gli spetta». Perché è «proprio questo che non può essere deciso – il limite della giustizia

⁸³ Eppure, come rileva A. PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna, 2007, 658, «di giuristi colti, indipendenti, responsabili anche il mondo di domani avrà forte bisogno».

umana, che si basa sull'assoluta insondabilità del cuore umano»⁸⁴.

Per quanto si trae invece da un'osservazione del settembre del 1951, la Arendt intende la legge quale strumento di prevedibilità dei comportamenti umani e la sua trasgressione come tradimento della legge stessa. «La politica», ella infatti scrive, «esiste per garantire un minimo di fiducia. La legge che dice: se fai questo e quest'altro, ti succederà questo e quest'altro; il contratto che dice: se soddisfi queste o queste altre condizioni, soddisferò queste o queste altre condizioni, creano un quadro di prevedibilità all'interno dell'imprevedibile. Anche i costumi lo fanno; e per questo, meno si fa affidamento sui costumi – dunque in tutti i periodi di espansione del mondo, in cui lo scontro dei costumi e della moralità si relativizzano a vicenda – più la politica e la costituzione diventano indispensabili. Il tradimento è la *reservatio mentalis*. È previsto nella sfera pubblica e politica, nella legge e nel contratto; prevede immediatamente sanzioni precise e preannunciate. È terribile soltanto nella sfera personale, poiché qui non è possibile alcuna sanzione. Il rischio dell'amore, la sua 'cecità', sta nel fatto che esso non prevede e non può prevedere il tradimento. Per questo è vero che: 'Chi si affida all'amore, qual conto fa di sua vita?'. La rappresentazione cartesiana di un Dio che ci inganna con coerenza è anch'essa soltanto l'incarnazione dell'incubo della sfiducia presente in tutte le relazioni umane, l'incarnazione della paura della *reservatio mentalis*»⁸⁵.

⁸⁴ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 43.

⁸⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 116 s.

Rispetto al potere, rileva inoltre la Arendt nel gennaio del 1968, la legge può solo circoscriverlo. E invero, «il potere può essere limitato dalla legge, ma, in fin dei conti, può essere controllato solo dal potere. Il potere arresta il potere. La violenza distrugge il potere. La legge diminuisce il potere, ma non lo distrugge»⁸⁶.

Le leggi, annota ancora la Arendt nel novembre del 1951, «non possono mai essere emanate per un ambito qualsiasi», diverso da quello «strettamente politico»⁸⁷. Proteggono dall'ingiustizia degli altri, proteggono dall'ingiustizia che si può commettere nei loro confronti: «non possono però mai dare a intendere di proteggermi da me stesso – come tutte le leggi contro il vizio, il gioco, l'alcolismo ecc. Ogni irruzione della morale nella sfera politica, cioè del ragionamento moralizzante che vada al di là dell'ingiustizia perpetrata ai danni dell'altro, è sempre un attentato alla libertà»⁸⁸.

Coessenziale alla legge è poi per la Arendt l'interpretazione, come emerge da un appunto del dicembre del 1952. A differenza del decreto, che si traduce in «un ordine particolare»⁸⁹, la legge è universale e ha bisogno di

⁸⁶ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 562.

⁸⁷ Cfr. anche H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, trad. it., Torino, 2006, 85 ss.

⁸⁸ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 136.

⁸⁹ Sul punto è altresì interessante quanto la Arendt scriveva a Hermann Broch in una lettera del 20 febbraio 1949, pubblicata in H. ARENDT - H. BROCH, *Carteggio 1946-1951*, trad. it., Genova - Milano, 2006, 162 ss.

un'«applicazione volontaria» e dunque della comprensione in funzione dell'obbedienza alla stessa⁹⁰.

7. Sulla giustizia

Tra i vari appunti che la Arendt riserva al concetto di giustizia uno, del settembre del 1952, sembra a me particolarmente rimarchevole. Vi si dice che «la giustizia presuppone sempre un *consensus*» e che proprio per questo essa rappresenta un fenomeno «così eminentemente politico»⁹¹.

A dimostrazione di ciò, continua la Arendt, sta il fatto che «la pena è per il criminale un atto di giustizia, nella misura in cui il criminale giudica espressamente o implicitamente questo crimine come un crimine, e dunque è d'accordo con i suoi giudici su ciò che nella società umana costituisce un crimine». In mancanza del *consensus*, pertanto, la pena si profila come «un atto di vendetta o di legittima difesa oppure dell'interesse della maggioranza». E questo conferma che «il criterio con il quale si misura la giustizia e che ne costituisce la realtà ... è dato nel *consensus*», il quale, una volta dissoltosi, «non può essere sostituito da nulla di assoluto». Anche la legge divina, d'altro canto, «ha ancora bisogno dell'uomo che ascolta, acconsente e (solo in ultimo) obbedisce»⁹².

⁹⁰ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 248.

⁹¹ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 216.

⁹² Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 217.

Quindi «il ricorso alla forza, come quella a cui porta la guerra, in cui (non vige la legge del più forte, ma) alla fin fine il più forte ha sempre ragione, presuppone sempre anche che un *consensus* sia rotto o volontariamente distrutto. La guerra è dunque per così dire la conseguenza del fatto che non esiste più la categoria della giustizia. Per questo motivo, non esistono effettivamente guerre giuste o ingiuste in senso proprio – una guerra giusta sarebbe un’azione di polizia e una guerra ingiusta un crimine»⁹³.

Che una guerra giusta non possa darsi, la Arendt ribadisce in un altro frammento dei suoi *Quaderni e diari* in cui appare menzionato Carl Schmitt, anch’esso del settembre del 1952, sulla base del diverso argomento che una guerra giusta «presupporrebbe che gli uomini fossero capaci di valutare se la sofferenza della guerra sia commensurabile al suo contenuto», laddove «ciò è impossibile»⁹⁴.

Ma non meno interessante è quanto la Arendt scrive nel settembre del 1952 a proposito della diversa idea di giustizia propria dei greci e dei romani, muovendo da Cicerone⁹⁵. Di rilievo, in particolare, è il commento a due proposizioni contenute in *rep.* 3.23 (secondo *Aug. civ. Dei* 22.6): «*civitatibus autem mors ipsa poena est*’ ... ed essi [gli stati cioè] periscono a causa dell’ingiustizia. *Debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit*’ significa che dev’essere fondata [la *civitas*] sulla giustizia. Unicamente per questa ragione la *vita publica*,

⁹³ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 217.

⁹⁴ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 215.

⁹⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 226 ss.

attraverso la quale l'uomo partecipa dell'eternità della *civitas*, ha priorità per il romano»⁹⁶.

8. *Sull'omicidio*

Colpisce, e spinge a interrogarsi sulla sua validità, questa opinione della Arendt, formulata nell'agosto del 1953: «soltanto la tradizione giudaico-cristiana ha innalzato l'omicidio al rango di crimine assoluto; e poté farlo soltanto perché qui l'omicidio era una sorta di deicidio, in quanto l'uomo è creato a immagine di Dio. Nel mondo antico questa rappresentazione è completamente assente. Per questo motivo il comandamento 'non uccidere' non è la pietra angolare delle sue leggi»⁹⁷.

Che nelle civiltà classiche l'assassinio non evocasse, per il medio indicato dalla Arendt («l'uomo è creato a immagine di Dio»), il deicidio, è fuori discussione. Ma questo non significa ancora che in esse non fosse trattato come «crimine assoluto».

Certo è da escludere che tale venisse considerato in Grecia, se, in linea con la ricostruzione più attendibile, si crede che il procurare la morte dell'altro lì non comportasse necessariamente una sanzione⁹⁸. Come testimonia l'esempio

⁹⁶ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 228.

⁹⁷ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 366.

⁹⁸ Secondo H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 147 (dicembre del 1951), «presso i greci, il divieto di uccidere non ha mai avuto un ruolo importante. Ma gli uomini al plurale non potevano diventare superflui, fintanto che ci si atteneva al fatto che gli uomini avevano bisogno l'uno dell'altro, bisogno amministrato dall'*eros*».

di Atene, dove l'omicida era assoggettato a un processo e andava perciò incontro a una pena solo se lo avessero voluto i più prossimi parenti della vittima⁹⁹, a meno che non fosse colto in flagrante, nel qual caso qualsiasi cittadino lo avrebbe potuto condurre davanti al collegio degli Undici per sentirne pronunciare la condanna¹⁰⁰. Il suo misfatto era invero avvertito dalla comunità costitutiva della *polis* quale illecito sostanzialmente privato, tanto che i soggetti legittimati ad agire giudizialmente contro di lui godevano della facoltà di perdono (almeno nell'ipotesi di uccisione non premeditata) e potevano comunque accontentarsi di un risarcimento pecuniario (il cd. prezzo del sangue)¹⁰¹.

Ma in Roma l'omicida, riguardato dal versante giuridico, non aveva scampo, fin dagli albori della *civitas*. Basti ricordare, limitando il discorso al periodo della monarchia e dell'alta repubblica, che, secondo la tradizione – così importante nella prospettiva assunta dalla Arendt, perché in grado di condizionare l'immaginario collettivo –, risaliva a Numa Pompilio una legge del seguente tenore: *si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto*¹⁰². Come ha chiarito la migliore dottrina¹⁰³, essa colpiva chi avesse ucciso intenzionalmente un uomo libero, imponendo ai congiunti della vit-

⁹⁹ Cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano, 1991, 70 ss.

¹⁰⁰ Cfr. R. MARTINI, *Diritti greci*, Bologna, 2006, 91.

¹⁰¹ Cfr. E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006, 105 ss.

¹⁰² Cfr. Paul. Fest. *verb. sign.*, s.v. *Parrici<di> quaestores* (ed. Lindsay 247).

¹⁰³ Cfr., in particolare, B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*², Milano, 1998, 15 ss.

tima di metterlo a morte (*paricidas* ha infatti un valore passivo e *paricidas esto* equivale a ‘sia soggetto a essere parimenti ucciso’), allo scopo di impedire che nella situazione di impurità derivante dal sangue versato questi si appagassero della composizione pecuniaria. Ed era completata da un’altra legge di Numa, che obbligava colui che si fosse macchiato di un omicidio involontario a consegnare, alla presenza del popolo, un ariete agli agnati dell’ucciso, affinché fosse sacrificato al suo posto¹⁰⁴.

Né si potrebbe obiettare che, nonostante tale disciplina o, forse meglio, proprio in forza di questa, l’omicidio non assurgeva a «crimine assoluto» neppure in Roma, dal momento che non era imputabile a chi avesse dolosamente ucciso un uomo non libero. In più di uno scritto¹⁰⁵ ho infatti cercato di provare che tale, non libero cioè, in epoca arcaica, quando ancora la schiavitù non aveva attecchito a Roma, era considerato l’*homo sacer*, ossia l’individuo che, avendo tenuto un comportamento riprovato dall’ordinamento perché lesivo della *pax deorum*, automaticamente, e in funzione del ristabilirsi dell’equilibrio rotto, si trovava estromesso dal consorzio sociale e attribuito alla divinità offesa, di talché ciascuno poteva impunemente ucci-

¹⁰⁴ Cfr. Serv. auct. in *Verg. buc.* 4.43; Fest. *verb. sign.*, s.v. *Subigere arietem* (ed. Lindsay 476).

¹⁰⁵ Oltre a ‘*Homo sacer*’, cit., 134 ss., cfr. *Sulla condizione di ‘homo sacer’ in età arcaica*, in L. GAROFALO, *Studi*, cit., 44 ss., nonché L’*‘homo liber’ della ‘lex Numae’ sull’omicidio volontario*, in L. GAROFALO, *Piccoli scritti di diritto criminale romano*, Padova, 2008, 8 ss.

derlo, mostrando di agire quale esecutore della volontà di questa¹⁰⁶.

E se è vero che in progresso di tempo, forse già alla metà del V secolo a.C., il quadro normativo cambia, così che l'uomo diventa *sacer* solo a seguito di un giudizio popolare e l'omicidio, convertitosi in evento di cui si occupano per l'intero gli organi della *civitas*, non comprende l'uccisione di chi fosse stato dichiarato *sacer* (in lui, ma in quanto *damnatus*, si vedeva l'opposto del *liber* della prima legge di Numa, reinterpretato dunque come *indemnatus*)¹⁰⁷ né degli schiavi ormai presenti in Roma, è anche vero che in ulteriore progresso di tempo la messa a morte di questi finirà per entrare nell'orbita di tale crimine. «Ancora al principio dell'impero», osserva Bernardo Santalucia, «l'uccisione del servo, sia proprio che altrui, non era punita come omicidio. Ma verso la metà del II secolo, sulla scia di precedenti disposizioni relative a casi particolari, una costituzione di Antonino Pio sancì per la prima volta in termini generali che 'chi avesse ucciso il proprio schiavo senza motivo fosse punito non altrimenti che se avesse ucciso lo schiavo altrui'»¹⁰⁸. E non è tutto, perché in un ordine di idee perfino più avanzato¹⁰⁹ si muovono i giuristi, soprattutto dell'età dei

¹⁰⁶ Cfr. Fest. *verb. sign.*, s.v. *Sacer mons* (ed. Lindsay 424), e le altre, non meno importanti, fonti menzionate e discusse nei saggi citati nella nota precedente.

¹⁰⁷ Cfr. il mio *L'homo liber*, cit., 19 ss.

¹⁰⁸ Cfr. B. SANTALUCIA, *Omicidio*, in *Studi di diritto penale romano*, Roma, 1994, 126.

¹⁰⁹ Cfr. M. MIGLIETTA, «*Servus dolo occisus*». *Contributo allo studio del concorso tra 'actio legis Aquiliae' e 'iudicium ex lege Cornelia de sicariis'*, Napoli, 2001, 12 ss.

Severi: essi infatti, «facendo leva sulla genericità dell'espressione *hominem occidere* usata dalla *lex Cornelia*, non esitano a configurare l'uccisione del servo (sia proprio che altrui) quale delitto pubblico di omicidio, andando così al di là delle stesse direttive dei principi, i quali, ancora in epoca cristiana, riaffermano solennemente che l'uccisione dello schiavo proprio è da considerarsi omicidio solo se volontariamente trascende i limiti della normale *castigatio*»¹¹⁰.

Sarebbe arduo, d'altro canto, qualificare come maggiormente rigoroso il regime giuridico cui era assoggettato l'omicidio nel mondo ebraico dell'antichità¹¹¹. Volendone compendiare i tratti, mi rifarò a quanto ho avuto modo di scrivere in merito a un libro di Francesco Lucrezi del 2001¹¹², che, come lascia intendere il titolo, *L'uccisione dello schiavo in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio'*, ruota intorno ai brani in tema di omicidio dello schiavo presenti nella *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* (altresì denominata *Lex Dei* o *Fragmenta Pitthoei*, dal nome del suo scopritore, Pietro Pitthou, allievo di Cuiacio, che la pubblicò a Parigi nel 1572): un'opera, com'è noto, di incerta datazione e priva di paternità, a noi giunta incompleta, in cui si susseguono, distribuiti in titoli attinenti per lo più ad argomenti penalistici, passi biblici, in traduzione latina, tratti dal Pentateuco,

¹¹⁰ Cfr. nuovamente B. SANTALUCIA, *Omicidio*, cit., 126.

¹¹¹ Anche a fronte delle osservazioni formulate in H. ARENDT, *Vita attiva. La condizione umana*, trad. it., Milano, 2004, 235.

¹¹² Il contributo, che ha forma di recensione critica, è leggibile in *Iura*, LII, 2001 (edito però nel 2005), 290 ss.

quasi sempre preceduti dall'espressione *Moyses dicit* o *dixit*, e frammenti di giuristi classici e di provvedimenti imperiali.

Ebbene, come ricorda Lucrezi, la Torah fissa due principi: «da una parte, la tutela della vita umana, e la riprovazione etica dell'attentato contro di essa; dall'altra, l'esclusione della vendetta 'privata'», pratica tuttavia ammessa in un'età risalente – che avrebbe pure conosciuto una figura identica (ma pare a me più prudente dire simile) alla sacertà romana –, «e l'esigenza che la risposta al delitto sia data conformemente alla volontà divina, e non secondo l'arbitrio umano». Entrambi questi principi, nota ancora l'autore, «resteranno centrali nell'evoluzione della dottrina e della precettistica ebraica ..., pur venendo interpretati, attraverso i secoli – tanto in terra di Israele quanto nella diaspora, all'interno della Mishnà e del Talmud (fonti primarie e autoritative, dopo la Torah, del diritto ebraico), nei commenti e negli scritti dei Maestri (*amora'im*, *sabora'im*, *gheonim*) e nella giurisdizione dei tribunali rabbinici –, in modi articolati e differenziati». Comunque, il divieto di uccidere – comandamento delle Tavole della Legge e (secondo l'interpretazione talmudica) precetto incluso nei sette noachidi, dati da Dio ad Adamo e a Noè, obbligatori per l'intero genere umano –, il quale «impone che il valore sacro di una vita soppressa sia ripagato, secondo la rivelazione sinaitica ..., con il valore della vita dell'uccisore», si unisce a un'altra regola: quella per cui «deve essere un legittimo tribunale, giudicante secondo la Legge di Dio, a stabilire, caso per caso, a seconda delle circostanze, il modo più equo di realizzazione della giustizia retributiva e di applicazione della sanzione». La stessa istituzione di tribunali «preposti

all'applicazione del diritto», del resto, è oggetto di un ulteriore «comandamento noachide, vincolante l'intera umanità».

Se questa è la cornice di riferimento, quanto all'uccisione dello schiavo in proprietà la disciplina si rinviene nei versetti 20 e 21 del capitolo 21 del libro dell'Esodo, che, volti in latino, figurano in apertura del titolo 3 (*de iure et saevitia dominorum*) della *Collatio*. Come ancora rileva Lucrezi, secondo il loro tenore, se il padrone avesse percosso con una *virga* uno schiavo e costui avesse trovato la morte *in manibus eius*, il colpevole doveva essere punito attraverso un *iudicium*. Nessuna sanzione, invece, andava irrogata nel caso in cui il servo fosse sopravvissuto uno o due giorni: il che dava luogo a un'importante eccezione, giustificata con la considerazione che il *servus* rappresenta un *pretium* del suo padrone. Se si guarda all'originale, spiega lo studioso, i due versetti mostrano però un contenuto parzialmente diverso, come rivela la loro traduzione letterale, che suona così: «se colpisce un uomo il suo schiavo o la sua schiava con un bastone e (lo schiavo o la schiava) muore sotto la sua mano sarà vendicato. Ma se un giorno o due giorni sopravvive non sarà punito perché suo denaro egli (è)».

Per cogliere adeguatamente la portata delle due previsioni, prosegue Lucrezi, bisogna peraltro sapere che il diritto biblico, «anche nell'interpretazione mishnaica e talmudica, conosce un'evoluzione sensibilmente diversa da quella vissuta dal diritto romano, in quanto la punizione della morte violenta di un uomo viene sempre collegata all'individuazione di un nesso oggettivo di causalità tra il

comportamento del responsabile e l'evento del decesso», senza che assuma rilevanza la volontà. Se si ha chiaro ciò, si comprende allora che «la mancata punizione dell'uccisore del servo, in caso di morte intervenuta dopo uno o due giorni, non rappresenta ... la conseguenza di un'automatica derubricazione dell'atto dalla categoria dell'omicidio volontario, e di un suo inquadramento nell'ambito dei delitti colposi o preterintenzionali», dipendendo invece dall'adozione dell'indicato «criterio materialistico di collegamento tra causa ed effetto, in base al quale la morte sopravvenuta dopo tale lasso di tempo non è ascrivibile al gesto del responsabile, che viene così sottratto alla sanzione».

Si stenta, dunque, a seguire la Arendt quando esclude che nel mondo antico, e quindi anche in quello romano, l'omicidio abbia mai conquistato il ruolo di «crimine assoluto». Mentre è certo da condividere questa sua annotazione del marzo del 1953, che evoca la radicale metamorfosi subita dal comandamento 'non uccidere' negli ordinamenti informati al totalitarismo: «il terrore esprime la legge positiva del comandamento 'uccidi'. L'ideologia è il potere che lo ispira. Gli uomini logici sono le vittime del terrore così come gli uomini potenti devono essere tenuti a freno dalle leggi»¹¹³.

Sono, queste, proposizioni che si fanno più intelleggibili ove si sappia che gli «uomini logici» della Arendt sono coloro che ricavano le ultime conclusioni dalle premesse che hanno accettato, riuscendo a prevalere sugli altri giovandosi

¹¹³ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 275.

dell'argomento «non si può dire A senza dire B». In un appunto che la pensatrice aveva consegnato ai suoi *Quaderni e diari* nel settembre del 1951 leggiamo infatti, a proposito della differenza fra cattiveria e male radicale, già identificato nel totalitarismo in un frammento dell'aprile dello stesso anno¹¹⁴: «la cattiveria è sempre egoista e proprio per questo rimane sempre legata agli altri; non è mai radicale, poiché scaturisce sempre da motivi, e dunque non ha un'origine propria. La cattiveria corrisponde esattamente, in misura e qualità, alla bontà umana, della quale si dice a ragione: 'perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo, nostro padre in cielo'. La bontà umana e la cattiveria sono limitate dal Sé. Non invece il male radicale. Ciò che è preoccupante è che non gli corrisponde alcun bene radicale. Le caratteristiche del male radicale sono: 1. L'assenza di motivazione e altruismo. 2. L'assoluta mancanza d'immaginazione, che genera un fallimento totale della compassione, anche della compassione nei confronti di se stessi! 3. Conseguenza di tutto ciò che è squisitamente logico, trarre le ultime conclusioni dalle premesse già accettate e riuscire a tenere a bada gli altri ricorrendo all'argomento: non si può dire A senza dire B. Questi sono soltanto i sintomi psicologici, e non sono propriamente né i fini né l'essenza del male radicale»¹¹⁵.

Quel male radicale di cui la Arendt ancora dirà, nell'aprile del 1953, che è «tutto ciò che è voluto indipendentemente dagli uomini e dalle relazioni che intercorrono

¹¹⁴ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 68.

¹¹⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 117 s.

tra loro»¹¹⁶. E che per lei era impersonato da Adolf Eichmann, il famigerato ufficiale delle SS emblema degli «uomini logici» che fu protagonista di un doppio processo celebrato a Gerusalemme tra il 1961 e il 1962 e seguito in tutto il mondo, di cui la Arendt scrisse il resoconto per le colonne del *New Yorker*, poi divenuto un libro di notevole successo, che valse però all'autrice anche violentissime critiche¹¹⁷, presto pubblicato pure in italiano sotto il titolo *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*¹¹⁸.

Proprio in questo, va qui aggiunto, la Arendt riprende la sua idea sulla piena trasformazione del quinto comandamento nel suo contrario e la coniuga con le convinzioni maturate intorno al concetto di male radicale, là dove osserva: «e come nei paesi civili la legge presuppone che la voce della coscienza dica a tutti ‘non ammazzare’, anche se talvolta l’uomo può avere istinti e tendenze omicide, così la legge della Germania hitleriana pretendeva che la voce della coscienza dicesse a tutti: ‘ammazza’, anche se gli organizzatori dei massacri sapevano benissimo che ciò era contrario agli istinti e alle tendenze normali della maggior parte della popolazione. Il male, nel Terzo Reich, aveva perduto la proprietà che permette ai più di riconoscerlo per quello che è: la proprietà della tentazione. Molti tedeschi e molti nazisti, probabilmente la stragrande maggioranza, dovettero esser

¹¹⁶ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 294.

¹¹⁷ Cfr. R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, trad. it., Genova, 2005, 148 ss.

¹¹⁸ La prima edizione uscì a Milano nel 1964; quella di cui mi avvalgo ancora a Milano nel 2004.

tentati di ‘non’ uccidere, ‘non’ rubare, ‘non’ mandare a morire i loro vicini di casa (ché naturalmente, per quanto non sempre conoscessero gli orridi particolari, essi ‘sapevano’ che gli ebrei erano trasportati verso la morte); e dovettero esser tentati di ‘non’ trarre vantaggi da questi crimini e divenirne complici. Ma Dio sa quanto bene avessero imparato a resistere a queste tentazioni»¹¹⁹.

9. *Sul principio ‘nullum crimen sine lege’*

«*Nullum crimen sine lege*: dunque la legge è effettivamente anteriore al crimine, o nelle parole della lettera ai romani: la legge ha portato il peccato nel mondo. Se si aggiunge che la legge esiste in ragione del crimine possibile, si è già stipulata la natura peccaminosa dell’uomo. (Nota bene: con tutta evidenza, Paolo interpreta la legge ebraica alla maniera ebraica, ovvero nel modo in cui la legge non esiste in quanto recinzione). D’altro canto: se non esiste crimine senza legge, non esiste affatto un crimine in sé»¹²⁰.

Introduce a una tematica ricca di implicazioni sul piano del diritto e della pura speculazione questo appunto della Arendt, scritto nel settembre del 1952. Senza addentrarmi nella stessa, rilevo peraltro che il testo sembra sottendere la convinzione, storicamente inesatta, che la massima latina *nullum crimen sine lege* esprima un principio risalente alle origini della tradizione giuridica occidentale e universalmente riconosciuto al suo interno.

¹¹⁹ Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., 156 s.

¹²⁰ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 215.

A ben guardare, infatti, la giurisprudenza romana, alla quale risalgono molti dei concetti primi del diritto penale oggi vigente in Europa, non è mai giunta a enunciare, neppure embrionalmente, le regole generali, tra loro strettamente connesse, di legalità e di irretroattività della norma penale: regole che siamo soliti esprimere con l'adagio *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege poenali*, la cui formulazione è attribuita a Feurbach, criminalista tedesco vissuto tra il XVIII e il XIX secolo.

Il quotidiano contesto in cui quella giurisprudenza operava, d'altro canto, sicuramente non suggeriva l'elaborazione di questi cardini dei sistemi penali moderni, in realtà voluti dall'illuminismo, anche se non privi di notevoli precedenti nella criminalistica medioevale e nell'art. 39 della *Magna Charta libertatum* concessa in Inghilterra dal re Giovanni Senzaterra nel 1215 (falso era perciò quanto asserito dal Ministro della giustizia tedesco nel 1933, e cioè che il principio di legalità sarebbe espressione dell'individualismo a oltranza dei romani). La concreta amministrazione della giustizia criminale nel corso del principato rispondeva infatti a criteri tendenzialmente antitetici a quelli che i canoni di legalità e di irretroattività postulano. Basti pensare che la qualificazione di un fatto come reato non solo non era riservata a una specifica fonte atta a introdurre norme in senso proprio, in quanto dotate di quei caratteri di generalità e astrattezza che sentiamo a esse indefettibili, e meno che mai alla declinante *lex*, intesa quale *lex rogata*, ben presto caduta in disuso, ma neppure a una qualsiasi fonte così concepita: tanto che non di rado accadeva che a configurare un determinato comportamento, prima d'allora

irrilevante sul piano del diritto penale pubblico, come crimine provvedesse direttamente l'organo giudicante, imperatore o altro (talora su sollecitazione della giurisprudenza). Senza poi dire che l'eventuale norma, generale e astratta, che prevedeva una figura criminosa e la relativa sanzione non sempre le descriveva con precisione, così da non lasciare nell'ambiguità il confine tra lecito e illecito e incerta la pena da comminare; essa, inoltre, talvolta operava – o almeno veniva fatta operare – con riguardo a condotte già tenute e comunque non era sottratta all'applicazione analogica, che risulta anzi predicata proprio da qualche giurista (come Modestino in D. 48.4.7.3). Ciò che va invece riconosciuto ai *prudentes* dell'ultima età classica è una reazione, pur blanda, contro gli eccessi che si registravano per effetto dell'ampia discrezionalità di cui godevano i titolari della *cognitio*, attestata, tra gli altri, da Ulpiano in D. 50.16.131.1 e Paolo in D. 50.16.244, entrambi in materia di pena¹²¹.

Con ciò, tuttavia, non intendo negare che nella lunga storia dell'ordinamento romano non si sia mai sperimentato il principio *nullum crimen sine lege*. In epoca arcaica, per esempio, le fattispecie cui la comunità ricollegava l'acquisizione dello *status* di *sacer* erano rigidamente predeterminate dal diritto: sia mediante norme non scritte di formazione consuetudinaria, integranti quei *mores*, che potevano rimontare perfino alla fase precivica, poi trasfusi, in tutto o in parte, nelle *leges regiae* e in qualche caso codificati pure nelle XII tavole; sia tramite norme scritte di nuovo conio, prive cioè di precedenti, contenute, se non anche nelle *leges regiae* e nelle XII

¹²¹ Sull'ampia problematica cui ho accennato rinvio al mio *Concetti e vitalità del diritto penale romano*, cit., 87 s.

tavole, sicuramente nelle *leges rogatae* – votate dai comizi popolari – e nei plebisciti – approvati dai concili plebei e vincolanti per l'intera comunità cittadina, a certe condizioni, a iniziare dal 449 a.C. o più probabilmente dal 339 a.C. e completamente parificati alle *leges* in parola nel 287 a.C. dalla *lex Hortensia* (ma che già dagli albori dell'età repubblicana riuscivano sovente a imporsi nei confronti di tutti per la particolare forza – che un primo riconoscimento giuridico avrebbe ottenuto con la *lex Valeria Horatia de tribunicia potestate* – del gruppo sociale di cui costituivano espressione)¹²². E in età repubblicana, nell'ambito del sistema processuale delle corti di giustizia permanenti, assurgevano al rango di crimini solo i comportamenti prefigurati come tali nelle leggi istitutive di queste corti¹²³. Ma, come ho lasciato intendere, la repressione criminale non era circoscritta alle condotte colpite da sacertà e, posteriormente, a quelle integranti un reato in base alle leggi relative alle *quaestiones perpetuae*, ben potendosi estendere a contegni che, al momento in cui erano tenuti, non risultavano riprovati penalmente a livello normativo¹²⁴. Il che conferma l'estraneità non solo alla scienza del diritto dei romani, ma anche alla loro mentalità e alla loro prassi del principio *nullum crimen sine lege*, che i no-

¹²² Cfr. L. GAROFALO, *Homo sacer*, cit., 127 s.

¹²³ Cfr. B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale*, cit., 103 ss.

¹²⁴ Sul punto vi è anche il consenso di Mantovani, pur fautore di una ricostruzione degli assetti repubblicani in materia di persecuzione criminale diversa dalla mia, come si desume dagli ultimi due saggi – intitolati *Il pretore giudice criminale in età repubblicana?* e *Il pretore giudice criminale in età repubblicana? In margine ad una risposta* – che si leggono in L. GAROFALO, *Appunti sul diritto criminale nella Roma monarchica e repubblicana*³, Padova, 1997, 241 ss. e 287 ss.

stri occhi pur vedono talora parzialmente rispettato all'interno della durevole esperienza giuridica di cui i romani stessi sono stati protagonisti.

A orientarla, semmai, era una diversa idea di fondo, che, volendo continuare con il latino, potremmo cristallizzare nella formula *nulla poena sine iudicio*. Una formula che rivela il volto tremendo del diritto, sul quale non ha mancato di soffermarsi la stessa Arendt. Nel dicembre del 1951 ella infatti scrive: «è terribile che, soltanto per proteggersi dall'uccidere e dall'essere uccisi, gli uomini si siano messi nella condizione in cui uno è sempre giudice dell'altro. L'aspetto terribile delle leggi non è la pena o il rigore dell'esigenza legale, ma il fatto che essa implichi il giudizio e la condanna»¹²⁵.

Si tratta, com'è evidente, di una riflessione profonda, che richiama alla mente quanto aveva osservato in una conferenza del 1949 Salvatore Satta: «se il giudizio è necessario alla pena la pena appare necessaria al giudizio: *nullum iudicium sine poena*. Si direbbe anzi che tutta la pena è nel giudizio, che la pena azione – il carcere, il carnefice – interessino soltanto in quanto sono, per così dire, prosecuzione del giudizio (si pensi al termine 'giustiziare')». Conseguentemente, «il vero innocente non è colui che viene assolto, bensì colui che passa nella vita senza giudizio»¹²⁶.

Parole, queste, che a loro volta evocano un brano che compare in *Quel che resta di Auschwitz* di Giorgio Agamben¹²⁷: «il diritto non tende in ultima analisi all'accertamento

¹²⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 146.

¹²⁶ Cfr. S. SATTA, *Il mistero del processo*, Milano, 1994, 26 s.

¹²⁷ Precisamente alle pp. 16 s. dell'opera, pubblicata a Torino nel 1998.

della giustizia. E nemmeno a quello della verità. Esso tende unicamente al giudizio, indipendentemente dalla verità o dalla giustizia. Ciò è provato al di là di ogni dubbio dalla ‘forza di giudicato’ che compete anche a una sentenza ingiusta. La produzione della *res iudicata*, con cui la sentenza si sostituisce al vero e al giusto, vale come vera anche a onta della sua falsità e ingiustizia, è il fine ultimo del diritto. In questa creatura ibrida, di cui non è possibile dire se sia fatto o norma, il diritto trova pace; più in là non gli è possibile andare. Nel 1983, l’editore Einaudi chiese a Levi di tradurre *Il processo* di Kafka. Del *Processo* sono state fornite infinite interpretazioni, che ne sottolineano il carattere profetico-politico (la burocrazia moderna come male assoluto)¹²⁸ o teologico (il tribunale è il Dio ignoto) o biografico (la condanna è la malattia di cui Kafka si sentiva di soffrire). Di rado si è notato che questo libro, in cui la legge si presenta unicamente nella forma del processo, contiene un’intuizione profonda sulla natura del diritto, che non è tanto qui – secondo l’opinione comune – norma, quanto giudizio, e, quindi, processo. Ma se l’essenza della legge – di ogni legge – è il processo, se tutto il diritto (e la morale che ne è contaminata) sono soltanto diritto (e morale) processuali, allora esecuzione e trasgressione, innocenza e colpevolezza, ob-

¹²⁸ Convinta che il romanzo contenga «una critica implicita dello stato in cui versava a ridosso della Prima guerra mondiale il regime burocratico austro-ungarico, le cui numerose e contrastanti nazionalità erano rette da un’omogenea gerarchia di funzionari», è la stessa Arendt, come risulta dal suo articolo *Ripensando a Franz Kafka. In occasione del ventesimo anniversario della morte*, in *Archivio Arendt. 1. 1930-1948*, trad. it., a cura di S. Forti, Milano, 2001, 107.

bedienza e disobbedienza si confondono e perdono importanza. ... Lo scopo ultimo della norma è di produrre il giudizio; ma questo non si propone né di punire né di premiare, né di fare giustizia né di accertare la verità. Il giudizio è in se stesso il fine».

Ancora ad Agamben, peraltro, è opportuno rifarsi per meglio afferrare la concezione della legge, che «ha portato il peccato nel mondo», di Paolo, alla quale accenna la Arendt. Nel suo volume *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*¹²⁹, Agamben osserva che in essa Paolo «si spinge ... a formulazioni che suonano fortemente antinomistiche, fino ad affermare che ‘quanto la legge dice ... lo dice affinché ogni bocca sia sigillata e tutto il mondo sia colpevole davanti a Dio’, e che la legge è stata data non per la salvezza, ma ‘per la conoscenza [*epignosis*, conoscenza *a posteriori*] del peccato’ (Rm. 3.19-20)». Questa legge, dal profilo esclusivamente prescrittivo, chiamata da Paolo *nomos ton ergon* (Rm. 3.27-28), è la legge delle opere, cioè degli atti compiuti in esecuzione dei precetti (e al proposito Agamben ricorda le 613 *miswoth* che ogni ebreo deve rispettare), la quale si contrappone al *nomos pisteos*, ovvero alla legge della fede, coincidente con la legge del messia. La seconda, d’altro canto, non è semplicemente la negazione della prima: Paolo, infatti, non crede che si debbano sostituire nuovi precetti alle vecchie *miswoth*, essendo invece convinto che sia da «opporre una figura non normativa della legge a quella normativa». Per lui «la potenza messianica ... ha effetto sulla sfera della legge e delle sue opere non semplicemente negandole o annientan-

¹²⁹ Editto a Torino nel 2000. Le citazioni che seguono provengono dalle pp. 89 ss.

dole, ma dis-attivandole, rendendole inoperanti, non-più-in-opera». Insomma, agli occhi di Paolo «il messianico è non la distruzione, ma la disattivazione e l'ineseguibilità della legge»: ossia quella condizione della legge che, per Agamben, si riesce a cogliere ricorrendo a un paradigma epistemologico che sta al centro del pensiero di Carl Schmitt, secondo il quale ciò che definisce «la struttura e il funzionamento proprio della legge non è la norma, ma l'eccezione».

Stando a questa teorica, dunque, quello che ricade nell'eccezione ed è perciò escluso dalla norma non è per questo senza rapporto con la legge: la legge si mantiene infatti in relazione con quanto è catturato nell'eccezione «nella forma della propria autosospensione». In altri termini, «la norma si applica ... all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa». Se così è, nello stato di eccezione proclamato dal sovrano, che comporta la sospensione dell'ordinamento stesso, tutta la legge «vige nella forma della sua sospensione, si applica disapplicandosi» e allora include «ciò che respinge fuori di sé», raggiungendo così il limite massimo della sua operatività e coincidendo con la realtà stessa. Donde l'ulteriore corollario che nello stato di eccezione è impossibile distinguere tra osservanza e trasgressione della legge: «qualunque comportamento che, nella situazione normale, si presenta come conforme alla legge – per esempio, passeggiare tranquillamente per strada – può inverare una trasgressione – per esempio, durante il coprifuoco – e, viceversa, la trasgressione può configurarsi come adempimento». E in questo senso si può dire che, nello stato di ecce-

zione, «la legge, in quanto coincide puramente e semplicemente colla realtà, è assolutamente insequibile».

Ebbene, nel pensiero di Paolo «alla legge che si applica disapplicandosi corrisponde ... un gesto – la fede – che la rende inoperosa e la porta al suo compimento». La legge della fede, il *nomos pisteos*, si traduce quindi nell'osservanza della legge senza la legge, nel rispetto delle *miswoth* come manifestazione di una giustizia senza la legge. E una giustizia senza la legge non è la negazione, «ma la realizzazione e il compimento – il *pleroma* – della legge». Il che rende ragione dell'assunto di Paolo secondo cui la fede è, insieme, disattivazione e conservazione della legge. Nel tempo messianico, infatti, la legge, in quanto sospesa e coincidente con la realtà, a sua volta coincidente con l'osservanza di una legge inerte, funge soltanto da mezzo di conoscenza del peccato: non prescrive più, ma assicura ancora consapevolezza della colpa.

Ecco allora perché la Arendt può dire che per Paolo è comunque la legge che ha portato il peccato nel mondo. Ed ecco anche perché è plausibile interpretare il passo della seconda lettera ai tessalonicesi (in 2.3-9) dove Paolo parla di *katechon* e di *anomia* nel senso che una forza, l'impero romano e ogni autorità costituita, contrasta e ritarda lo svelamento del mistero dell'assenza della legge, intesa come disattivazione della legge nel tempo messianico, che reca con sé la dissoluzione di ogni principato e di ogni potere, come si ricava da un brano della prima lettera ai corinzi (in 15.24).

10. *Sulla funzione dell'università*

È con un'annotazione della Arendt che riguarda uno dei luoghi in cui si continua a studiare il diritto di ieri e di oggi, ossia l'università, che intendo concludere questo breve viaggio all'interno della miriade di appunti raccolti nei suoi *Quaderni e diari*. Credo infatti che essa colga una verità di perdurante attualità, suonando di monito per i troppi che dalle facoltà giuridiche vorrebbero eliminate o comunque relegate all'estremo margine le materie che non abbiano a oggetto una qualche legislazione vigente.

Riflettendo, nel dicembre del 1968, sulla ribellione studentesca che era dilagata nel mondo, la Arendt sottolineava come il corpo dei discenti e il ceto degli scienziati ritenessero ormai irrilevanti quei rami del sapere che non conducono a una conoscenza immediatamente applicabile, quali le discipline umanistiche e, ben si può aggiungere senza timore di tradire il pensiero dell'autrice, la storia del diritto dell'antichità classica e dei secoli successivi¹³⁰. E nell'aprile del 1969, riprendendo il tema, rilevava, con parole cariche appunto di un inalterato valore pedagogico: «ultimo scampolo di Medioevo», l'università «cresce a passi da gigante. Nessuno ha meditato seriamente sulla sua funzio-

¹³⁰ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 580 ss.

ne: pensare-sapere-fare (nel senso di certe abilità). Hanno senso soltanto se messi in relazione»¹³¹.

LUIGI GAROFALO
Professore ordinario di Diritto romano
nell'Università di Padova
E-mail: garofalo@giuri.unipd.it.

ABSTRACT

Gli appunti di lavoro che Hannah Arendt è andata raccogliendo tra il 1950 e il 1973, pubblicati in tedesco, lingua in cui erano stati prevalentemente scritti, nel 2002 e nella traduzione italiana nel 2007, interessano pure allo studioso del diritto, tanto più se dedito all'osservazione degli ordinamenti dell'antichità classica o alla costruzione del nuovo sistema normativo europeo. Lo prova questo saggio, nel quale vengono presentate, unitamente a qualche personale riflessione dell'autore, talune tra le annotazioni della celebre pensatrice che più direttamente involgono tematiche rilevanti anche sotto il profilo giuridico. Leggendolo, si ha dunque modo di conoscere le idee della Arendt sull'*humanitas*, sull'essenza e il valore del passato, su quelli che ella considera i tre pilastri del mondo occidentale, ormai disgregatisi, vale a dire tradizione, religione e autorità, sul potere, sulla legge, sulla giustizia, sull'omicidio, sul princi-

¹³¹ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., 586.

pio *nullum crimen sine lege* e sulla funzione dell'università, luogo in cui continuano a formarsi i cultori della scienza giuridica.