

European Legal Culture

9

Domenico di Micco

**Diversità del diritto e delle culture:
un'introduzione**

Suggested citation

di Micco, Domenico, "Diversità del diritto e delle culture: un'introduzione ", CDCT working paper 17-2013/ European Legal Culture 9, available at <http://www.cdct.it/Pubblicazioni.aspx>

ACKNOWLEDGMENTS

The research leading to these results has received funding from the University of Torino under the agreement with the Compagnia di San Paolo - Progetti di Ateneo 2011 - title of the Project "The Making of a New European Legal Culture. Prevalence of a single model, or cross-fertilisation of national legal traditions?" academic coordinator Prof. Michele Graziadei.

La presente pubblicazione è frutto della ricerca svolta nell'ambito del Progetto di Ateneo 2011 "The Making of a New European Legal Culture. Prevalence of a single model, or cross-fertilisation of national legal traditions?", coordinatore scientifico Prof. Michele Graziadei, finanziato dalla Compagnia di San Paolo.



Abstract

IT *L'incontro con l'altro è sempre un incontro difficile: esso avviene, infatti, sulla cortina della diversità – sia essa biologica o culturale – ed evidenzia sempre ciò che rende loro diversi da noi, impedendo di fatto ogni passaggio successivo, ostacolando la formazione dell'idea di una condizione umana onnicomprensiva. Ogni modello giuridico si confronta con il dato della diversità.*

Il diritto è infatti un prodotto delle culture. Ne segue le regole, le dinamiche, si modella e si rigenera senza poter prescindere dall'incontro con i modelli degli altri.

Esso si nutre della diversità come ogni altro dato culturale. È relativo, come ogni prodotto culturale.

Keywords: diversità, uniformità, universalismo, natura umana, ecumenismo.

EN *The bout with the Other is always a tough meeting: it happens, in fact, on the “screen of diversity” - biological or cultural dissimilarity - and it always highlights what makes them different from us. This creates an obstacle along the path leading to the elaboration of an all-inclusive human condition.*

Law is a product of cultures. It follows their rules and their dynamics; it is shaped and renewed but it is not able to exclude from its future the arduous encounter with legal models reflecting other views of the world.

Law grows out of and is nourished by diversity, as any other cultural object. It is relative, like any cultural product.

Keywords: diversity, uniformity, universalism, human nature, ecumenism.

DIVERSITÀ DEL DIRITTO E DELLE CULTURE: UN'INTRODUZIONE

DOMENICO DI MICCO

Indice

1. La condanna del diverso. – 2. Uniformità, universalismo, accettazione del diverso. – 3. La diversità come pena, l'ecumenismo come salvezza. – 4. Conclusioni.

1. La condanna del diverso

L'antropologia ha tra le sue ragioni d'essere l'infinita varianza delle manifestazioni della *natura umana*.

Fino a un passato non troppo remoto, una simile affermazione avrebbe incontrato non poche difficoltà poiché conciliare la vocazione onnicomprensiva dell'espressione *natura umana* con la realtà di una sconfinata varietà di epifanie è stata, per quasi tutta la storia dell'uomo, un'operazione quasi impensabile.

Per migliaia di anni, invero, tutti i popoli concessero la dignità di una condizione veramente umana solo ai propri membri, escludendone gli *altri* per il solo fatto di non appartenere al gruppo. Il *gruppo*, quale forte marcatore dell'identità, segnava e segna il confine che storicamente distingue e contrappone il *noi* e il *loro*: noi che vi apparteniamo siamo *uomini*, loro che non vi appartengono sono *diversi da noi*, per questo esclusi e, come tali, relegati nella condizione animale o nella selva.

Selvaggio, a ben vedere, è colui che non prende parte alla civiltà umana poiché resta nella natura, nella selva, intesa qui in senso degradante.

Si noti come molte popolazioni cosiddette primitive si autodefiniscano “*gli uomini*” – come per esempio fanno gli Ainu del Hokkaido, regione nel nord del Giappone¹ – escludendo, per diretta conseguenza, tutti gli altri gruppi dalla condizione umana; oppure si osservi come alcuni gruppi nell'autodefinirsi “*i migliori*” – ricorda Lévi Strauss – sottolineino come le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non siano partecipi delle virtù cui loro accedono: costoro, al contrario, sono “*i cattivi*” (giudizio sulla qualità della loro condizione umana),

¹ S. KODAMA, *Ainu. Historical and Anthropological Studies*, Hokkaido University Press, Sapporo, 1970.

“*le scimmie terrestri*”, “*i pidocchi*”² (esclusione dalla natura umana). L’umanità si sgretola continuamente sulla cortina della diversità.

Potrebbe però stupire il fatto che persino la prima etnologia – la scienza deputata più d’ogni altra a conoscere e indagare l’idea di natura umana – non esitò a classificare i popoli che studiava in “contenitori ideali” diversi da quelli in cui gli studiosi in questione avrebbero messo loro stessi e la propria etnia: collocando “questi selvaggi” in una posizione più vicina allo *stato naturale* – come rivela l’espressione tedesca *Naturvölker*³ – implicitamente li si epurava dalla *storia*, bollandoli come “primitivi” o “arcaici”⁴.

Ma il dato più interessante è notare come questo atteggiamento esclusorio dell’*altro* abbia una diffusione pressoché universale nei diversi gruppi e sottogruppi etnici in cui si manifesta la condizione umana: racconta, infatti, il grande etnologo Curt Unkel⁵ che ogni volta che tornava dagli indigeni del Brasile – cui ha dedicato la vita – dopo un lungo soggiorno in un “centro civilizzato”, i suoi ospiti nel rivederlo piangevano a diretto al pensiero delle sofferenze che egli doveva aver patito lontano dal solo luogo in cui, secondo loro, la vita valesse la pena di essere vissuta.

E’ noto poi che mentre gli Spagnoli chiedevano a Roma di inviare nelle Grandi Antille una Commissione per capire se gli Indios avessero o meno l’anima, questi ultimi in più di un’occasione affogarono gli Spagnoli, presi prigionieri, per capire se – quegli uomini arrivati dal mare – fossero o meno mortali e, nel caso, se il loro cadavere fosse o meno soggetto a putrefazione.

Perché tanta timorosa diffidenza nei confronti della *natura umana*?

Perché l’incontro con l’altro è sempre un incontro difficile: esso avviene, infatti, sulla *cortina della diversità* – sia essa biologica o culturale – ed evidenzia sempre ciò che rende *loro* diversi da *noi*, impedendo di fatto ogni passaggio successivo, ostacolando la formazione dell’idea di una *condizione umana onnicomprensiva*.

Nel *Mercante di Venezia* il celebre discorso di Shylock, nell’Atto III, coglie e descrive perfettamente la questione: «Non ha occhi un ebreo? Non ha mani un ebreo, organi, membra, sensi, affetto, passioni? Non è nutrito dello stesso cibo, ferito dalle stesse armi, soggetto alle stesse malattie, curato dagli stessi rimedi, riscaldato e raffreddato dallo stesso inverno e dalla stessa estate, al pari di un cristiano? Se ci pungete, non sanguiniamo? Se ci fate il solletico, non ridiamo? Se ci avvelenate, non moriamo? E se ci fate torto, non dovremo vendicarci? Se siamo come voi per il resto, vogliamo assomigliarvi anche in questo (...)»⁶.

² C. LÉVI STRAUSS, *Razza e storia, razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002.

³ T. WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, Fleischer, Leipzig, 1860.

⁴ J.A. DE GOBINEAU, *Essai sur l’inégalité des races humaines* (1855), Éditions Pierre Belfond, Paris, 1967.

⁵ C. (Nimuendaju) UNKEL, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní*, Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, Berlin, 1914.

⁶ W. SHAKESPEARE, *Il Mercante di Venezia*, Atto III, London, 1600.

Potremmo dire, con la forza di una celebre immagine di Lévi Strauss⁷, che le culture sono simili a treni che corrono più o meno in fretta, ognuno sul proprio binario, ciascuno nella propria direzione. Quelli che corrono in parallelo a noi si lasciano osservare nei dettagli: il tipo dei vagoni, la fisionomia e la mimica dei viaggiatori colpiscono la nostra attenzione attraverso i vetri degli scompartimenti. Al contrario, se su un binario obliquo o parallelo passa un treno nella direzione opposta a quella in cui viaggiamo noi, non ne riceviamo che un'immagine sfocata e confusa, incapace di fornirci alcuna conoscenza e, per questo, capace di irritarci perché interrompe la continuità del paesaggio sul quale il nostro occhio fantastica.

Ora, ogni membro di una cultura è tanto solidale a questa, quanto quel viaggiatore ideale è solidale alle sorti del proprio treno. Da qui discende la difficoltà di questo rapporto: il limite definitorio del *noi* diventa ostacolo all'incontro con *loro*.

Su questa difficile osmosi, quella tra il *noi* e il *loro*, è teso il filo che soggiace al racconto *La tana*⁸, in cui Kafka narra di come una casa possa diventare una prigione. Lo strano animale che la abita è, infatti, ossessionato dall'idea che qualcuno dall'esterno tenti di entrare; pertanto escogita ogni sorta di sistema di sicurezza, ma poi – giacché un'entrata ci deve pur essere – si apposta presso l'uscio per spiare il mondo.

Più impazziamo a blindare il *noi*, più siamo fragili davanti a *loro*. Ci spaventano, ma ci attraggono.

Intelligenze sottili come quella di Sartre negano decisamente la praticabilità di questo incontro perché, secondo loro, gli altri sono il “nostro inferno”⁹: ci tengono in pugno perché ci guardano, posseggono di noi quello che a noi sfugge.

Quel che è certo è che si corre ai ripari nell'unico modo possibile: il *nostro* comune e diffuso sentire, la *nostra* cultura e quindi anche le *nostre* leggi tenderanno all'integrazione del diverso nel senso schiacciante dell'assorbimento.

E così, proprio come nel racconto di Kafka, si finisce in un percorso con una sola via di uscita: l'integrazione del diverso finisce con il fare dell'altro *uno di noi*. Con buona pace della diversità.

«L'uomo che impone ad altri la propria cultura ha un motivo. Ciò non significa che sappia sempre identificare questo motivo. Il motivo più profondo e più costante dell'espansione culturale si lega alla sopravvalutazione della cultura propria, e a un'inconsapevole inclinazione a condannare le forme culturali divergenti»¹⁰.

⁷ C. LÉVI STRAUSS, *op. cit.*, 53.

⁸ F. KAFKA, *La tana*, in *Racconti*, Mondadori, Milano, 1985.

⁹ J.P. SARTRE, *L'être e le néant* (1943), trad. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1968, 336.

¹⁰ R. SACCO, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Bologna, 2007, 70.

Si scopre così il filo di una tensione – quella tra *noi* e *loro*, appunto – che impone qui una riflessione sulla “diversità” e sulla “uniformità” quali contenitori ideali del nostro ragionamento.

2. Uniformità, universalismo, accettazione del diverso

Che rapporto c'è tra diversità e uniformità? Uniforme, vuol forse dire universale?

C'è senza dubbio una certa audacia nel tentare di ordinare questi concetti, ma vedremo come questi non possano essere usati in piena libertà.

Esiste una certa propensione a credere che l'uniforme abbia il solo scopo di duplicare l'universale, limitandosi a esterne gli effetti. A ben vedere mentre l'*universale* è in tensione verso l'Uno – *uni-versus* – e manifesta una trascendenza verso l'Uno, l'*uniforme* si limita a fornire una rappresentazione, precisa ma sterile, dell'Uno.

Anziché essere il punto di incontro ideale verso la pienezza del principio, l'uniforme si propone quale infinita riproduzione dello stesso.

L'universale attinge dunque alla ragione e discende sempre da un processo di astrazione, l'uniforme attinge alla produzione e si concreta, si fa immanente.

Il fatto che l'uniformità del linguaggio, delle idee, dei modi vivere, delle necessità, tendano a estendersi rapidamente su tutto il globo non basta a rendere questi universali; neanche se giungessero ovunque. Tra universale e uniforme, infatti, *vale sempre una separazione dei piani* per cui l'uniforme è concetto della produzione (non della ragione) e ha come unico valore quello di semplificare le cose. E non è poco.

Mentre *l'universale si proclama*, *l'uniforme si radica nell'esperienza stessa*; se l'universale non può rinunciare alla propria assolutezza, l'uniforme può solo aspirarvi.

L'universale crea necessariamente l'Uno e ripudia la molteplicità, l'uniforme aspira all'Uno conservando la molteplicità, seppur addomesticata. Ed è proprio nell'esperienza dell'uniforme che, rovesciandolo, troveremo il fulcro del ragionamento: la differenza, la diversità.

L'uniforme con le sue regolarità lima, smussa, attenua, assopisce fino a far perdere l'identità della cosa.

La diversità accentua, risalta, acuisce, crea tensione.

La si veda come differenza rispetto all'altro o rispetto a se stessi: quello che è certo è che *solo differenziandosi è possibile divenire*.

In questo passaggio si concentra il discorso sull'incontro tra le culture: se usassimo *universale* e *uniforme* come sinonimi, perderemmo la risorsa della diversità tra culture, che sopravvive nell' *uniforme* ma non nell' *universale*.

Diversità e uniformità, dunque, quali estremi di una tensione che da sempre sfida l'umanità a riconoscersi come tale sulla cortina del difficile incontro tra le culture.

Un caso emblematico nella storia dell'uomo e in particolare della cultura occidentale, è senza dubbio l'incontro dell'Europeo con il *selvaggio*. Dapprima l'Europeo si domandò se questi selvaggi avessero o meno l'anima e dunque se fossero anch'essi uomini – come si accennava poc'anzi – poi, a un certo punto, il mutato clima culturale del tardo Seicento europeo favorì questo difficile incontro, limando le differenze e avvicinando *loro* a noi.

Nasce così il mito del *buon selvaggio*, basato sulla convinzione per la quale in origine l'uomo fosse un animale buono e pacifico, corrotto in seguito dalla società e dal progresso (apertura per una successiva comprensione).

Così nella cultura del Primitivismo del Settecento, il “buon selvaggio” fu presentato come più lodevole e più nobile dei prodotti dell'educazione civilizzata e tale espressione, comparsa per la prima volta nel 1672 ne *La conquista di Granada* di John Dryden, divenne la rappresentazione topica di un “gentiluomo della natura”, immagine centrale in tutto il Romanticismo del secolo successivo.

Si noti: colui che prima era l'altro, il diverso, l'inferiore, ora è il buono, il puro: il modello verso cui tendere.

Incontriamo l'altro e ci schermiamo, ci arrocciamo sulla torre delle nostre certezze; ma l'altro ci attrae, ci ammalia, ci confonde, rimette in discussione i nostri dogmi. Concorre a creare quelli di domani.

Le radici di questa fortunatissima idea del “buon selvaggio” affondano nella dottrina della bontà degli esseri umani, espressa nel primo decennio del Settecento da Anthony Shaftesbury, che incitava un aspirante autore – nell'omonima opera – «a cercare quella semplicità dei modi, e quel comportamento innocente, che era spesso noto ai meri selvaggi; prima che essi fossero corrotti dai nostri commerci»¹¹.

Ma è forse a Jean Jacques Rousseau che l'immagine del buon selvaggio deve la propria fortuna letteraria giacché nella frase iniziale dell'*Émile*¹² – che ha come sottotitolo “o dell'educazione” – l'autore scrive: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme».

Nel tardo diciottesimo secolo la pubblicazione e la diffusione di numerose relazioni sui viaggi d'esplorazione nelle terre australi – in particolare quelle di Bougainville e James Cook – parvero presentare il racconto di un Eden conservatosi là dove la civiltà non era ancora giunta e così, a partire dal 1784 – anno in cui Benjamin Franklin scrisse il suo *Remarks concerning the savages of North America* – si ebbe una incessante fioritura di romanzi fortunatissimi tra cui *Paul et Virginie*, in cui Bernardin de Saint Pierre racconta il destino di un “figlio della natura” corrotto dal sentimentalismo falso e artificiale e, non ultimo *Atala*: storia d'amore di “due selvaggi” di Chateaubriand. Come dire: anche i selvaggi si innamorano.

¹¹ A. SHAFTESBURY, *Advice to an Author*, Part III, London, 1708.

¹² J.J. ROUSSEAU, *Émile*, Néaulme, Genève, 1762.

Sarà però solo con Goethe che il *buon selvaggio assurgerà a modello per l'uomo romantico* e tale resterà nell'opera di Fichte e in Herder, ai quali si deve il distacco dalle pretese di generalità e il progressivo avvicinamento all'idea di un racconto delle differenze e delle somiglianze, tante e tali da generare il modello astratto di condizione umana, onnicomprensiva, ma non per forza universalizzante.

Per quanto fortunata la letteratura del buon selvaggio non poté produrre effetti definitivi né acquisizioni storiche insindacabili; poche furono anche le conseguenze dirette, giacché le idee si infrangono sulla realtà delle cose e così l'idea di condizione umana si rompe alle porte del villaggio, della tribù, del gruppo linguistico e si fraziona a ogni frontiera.

La diversità non è mai apparsa all'uomo per quello che è – ovvero una variante endogena alla condizione umana – ma al contrario: alle porte del villaggio l'uomo incontra se stesso e non si riconosce.

Così l'Europeo vide nell'Indio uno schiavo, e questo vide nell'Europeo un dio.

Nessuno di fronte all'uomo riconobbe l'uomo.

Su questo difficile incontro gli uomini prospettano due opposte visioni.

Da una parte si coltiva il mito dell'uniformità a discapito della diversità: compatta e funzionale la prima, frammentata e inefficiente la seconda; dall'altra si condanna l'uniformazione e si esalta il molteplice: tiranna e riduttiva la prima, impareggiabile risorsa e serbatoio di prospettive la seconda. A sostegno dell'una o dell'altra posizione l'umanità ha scritto alcune delle sue pagine più belle, offrendo qui lo spunto per un'attenta riflessione.

3. La diversità come pena, l'ecumenismo come salvezza

La più importante testimonianza antica sull'umanità divisa compare nei primi undici capitoli della Genesi – consacrati a una sorta di storia universale dell'umanità – dove il mito è impregnato di significato.

La divisione dell'umanità appare subito come elemento negativo o meglio come conseguenza del peccato, dunque come male. Il passaggio è tanto semplice quanto obbligatorio.

Nell'episodio di Babele, ad esempio, la diaspora e l'incomprensione tra i popoli compaiono come flagello divino alla tracotanza umana: il voler penetrare i cieli con tutto il loro carico simbolico di significato.

La diversità è dunque una maledizione: gli altri sono diversi, quindi avversari, nemici. Nasce così un complesso di superiorità¹³ – il *razzismo endogeno* di Lévi Strauss¹⁴, per l'appunto – dal quale discende la volontà di conquista che scatena la guerra, che genera la schiavitù e gli imperi, intesi qui come grandi

¹³ R. SACCO, *op. cit.*

¹⁴ C. LÉVI STRAUSS, *op. cit.*

sistemi di asservimento dei popoli. La guerra dunque come “legge universale e perpetua”¹⁵.

L'umanità giace in questa condizione di male in cui ogni popolo vede nell'altro l'estraneo, il diverso, l'inferiore, il nemico; da combattere, conquistare, soggiogare.

Così come i Greci consideravano *barbari* tutti i non Greci, gli Europei consideravano *selvaggi* tutti coloro che non fossero Europei. Nasce così l'idea della diversità come male. E ben presto si produce l'antidoto.

Nel *messianesimo ebraico*, infatti, l'idea di una riunificazione dei popoli compare più volte nella lettura dei profeti; più precisamente si distingue una prima fase, detta del “messianesimo regale” dove sotto il segno di Davide e della sua grandezza¹⁶, si raccolgono le “nazioni”; una seconda fase più matura – quella che segue alla cattività babilonese – dove non è più un re bensì il “servo di Jahwèh”, “luce per le nazioni”, a essere chiamato a portare loro il diritto, la giustizia (la liberazione dall'asservimento), fino ai confini estremi della terra¹⁷, perdonando i nemici poiché anche essi parte del grande disegno unificatore.

Il modello è svelato: uniformazione è salvezza.

E viene nuovamente alimentato dall'annuncio evangelico che non è più rivolto solo a Israele, bensì è *cattolico* nel senso etimologico del termine, rivolto quindi a tutta l'umanità.

Qui la prospettiva è da subito *uniformante* nella direzione dell'*universale*.

È «la salvezza messa a disposizione di tutti i popoli, la luce da rivelare a tutte le nazioni»¹⁸; perciò anche la legge d'Israele, la Torah che i rabbini identificavano con la divina sapienza, viene corretta¹⁹ fino a dar vita a quella che Paolo chiamerà «una nuova creazione»²⁰.

Un processo analogo prende forma anche nel cosiddetto *cosmopolitismo ellenico* che rivoluziona il vecchio modello, così densamente racchiuso in «per il Greco ogni barbaro è schiavo»²¹, trasformandosi – in seguito alle campagne militari di Alessandro – in una sviluppata politica di fusione tra i popoli asiatici e quello ellenico (si pensi alla conservazione delle satrapie persiane,

¹⁵ SENOFONTE, *Ciropedia*, VII, 5, 73.

¹⁶ «Un re mansueti che proclama la pace per le nazioni», ZACCARIA, 9, 10. E ancora: «Porterà la pace (...); le armi saranno bruciate, le spade trasformate in vomeri», ISAIA 2, 4; 9,4; ZACC., 9,9-10.

¹⁷ *Deuterioisaia*, 42, 1-6; 49, 6; 52, 14-16; 53, 11; *Salmi*, 22, 28-30.

¹⁸ LUCA, 2, 30-32.

¹⁹ Si noti il cambio di premesse e il mutamento di prospettive: «Udiste che fu detto agli antichi (...) ma io vi dico», MATTEO, 22, 36-40. Segue poi la necessità di unificazione in nome del nuovo modello: «Tutto ciò che vi ho comandato sarà predicato su tutta la terra, in testimonio a tutte le nazioni», «Nel mondo intero a ogni creatura», «Mi sarete testimoni sino all'estremo della terra»; MATTEO, 24, 14; Atti, 1, 8.

²⁰ PAOLO, *Seconda lettera ai Corinzi*, 5, 17.

²¹ ESCHILO, *I Persiani*, vv. 148-161; ma tale concetto è espresso in numero altre opere tra le quali *Ifigenia in Aulide*, di EURIPIDE, vv. 1400-1402.

all'adozione di costumi e modi di vita, ai matrimoni con le principesse asiatiche e anche alla divinizzazione della persona di Alessandro).

Siamo dunque sul filo della tensione e lo capiamo da Plutarco: «non si deve più vivere separati per città e villaggi, ciascuno sotto le sue particolari leggi, ma tutti gli uomini devono essere compatrioti e concittadini; uno per tutti deve essere il modo di vivere e l'ordinamento»²².

Ecco prender forma l'idea di una “cosmopoli” in senso stretto.

Non solo un *Völkebund*, come proporrà Kant, ma uno Stato che comprenda l'intero mondo abitato, l'*oikouménê*.

Rimarrà un'idea. La più fortunata idea di uniformazione culturale.

Fortunata, ma pur sempre solo un'idea perché neppure nella gloria di Roma – per come rivive attraverso l'opera di Panezio, di Posidonio e di Cicerone – lo strumento della cittadinanza realizzò a pieno l'idea della cosmopoli.

Roma ha il grande merito di aver riunito sotto il vincolo legale sia la “Città” sia il “Mondo”, *urbs et orbis*. Non si limita all'uniformazione generale dei modi di vita (la toga, le terme, il circo...) come conseguenza necessaria del mescolarsi delle popolazioni ma al contrario, con l'affermarsi dello statuto del *cittadino*, una medesima forma istituzionale e giuridica si impone sul cittadino, sulla diversità dei luoghi, dei popoli e dei costumi: la cittadinanza romana.

La città globale di cui parlava la scuola stoica era più un concetto morale che politico; a Roma, di contro, la cittadinanza universale – *universa civitas* appunto – comincia a essere reale e, grazie al diritto, l'universale esce dalla filosofia e abbraccia la storia. Dagli ultimi secoli della Repubblica, Roma estende l'istituto della cittadinanza fino ai territori più remoti e, con l'Editto di Caracalla nel 212 d.C., viene concesso a tutti i cittadini dell'Impero.

Che sia stata fondata o meno da Enea, Roma ammette senza difficoltà di essere nata dall'immigrazione, nutrendosi di incroci e mescolanze.

È chiaro che la romanità non deriva né dal suolo, né dal sangue: l'identità di Roma non è di natura etnica, e l'incrocio di diversi popoli rappresenta un beneficio, non una tara. Se i Greci sorreggono la perfezione del modello polis alle sue ridotte dimensioni, i Romani non pongono alcun punto di arresto alla propria espansione.

A differenza delle *poleis* greche, Roma scopre una vocazione sincretica: l'indigeno accoglie l'elemento straniero oppure se ne appropria, e il ratto delle Sabine illustra, in un certo qual modo, proprio questa tendenza verso l'adozione. Roma imita, attinge, assorbe, si sviluppa attraverso incontri continui. La questione allora diventa: come comprendere l'uniformazione in un quadro giuridico?

Poiché nello svilupparsi e nel conquistare la penisola Roma non ha concepito uno stato territoriale, la nuova comunità ha dovuto essere pensata

²² PLUTARCO, in *Moralia. Praecepta gerendae rei publicae*.

sulla base di una *finzione*: il territorio della Città includerebbe anche quelli delle realtà locali. La struttura giuridica si sostituisce alla realtà.

Così la “sovrastuttura Roma” induce la creazione di una patria di diritto (*patria juris*) che in tutti i territori si sovrappone al senso di appartenenza locale. Si sovrappone, non soppianta.

Gli abitanti delle altre città comunità italiche si trovano così a essere cittadini romani esattamente come coloro che vivono nell’Urbe. Così si era romani pur vivendo nella propria terra, e si restava in patria pur andando a Roma.

Di Catone si diceva che era di origine tuscolana e di cittadinanza romana e questa affermazione ben rivela come Roma non fosse più una città come le altre, bensì – in quanto *parens mundi altera*²³ – uno spazio unico e astratto dalla geografia che nasce da un nuovo diritto civico che protegge tutti allo stesso modo. La separazione tra Greci e barbari viene così annullata, e ancor prima di affrontare la discussione tra le due patrie, quella locale e quella di diritto, il *de legibus* individua nell’unità del “genere umano” il presupposto logico di tale universalità civica. In Cicerone dunque il passaggio non è marginale come in Platone, ma al contrario è centrale e muove dal principio dell’uguaglianza naturale: «qualunque sia la definizione che diamo dell’uomo, essa è unica e valida per tutti»²⁴.

In Roma dunque troviamo la più grande concretizzazione storica dell’idea di uniformazione culturale che si manifesta quale sovrastruttura uniformante a una dimensione locale ricca di diversità e particolarismi.

Sarà San Paolo a negare il modello della doppia struttura di Roma introducendo un’idea evangelica *universalizzante*. Egli afferma che la salvezza divina potrà essere realizzata solo per Grazia, che agisce però anch’essa attraverso una legge, ma quella dello Spirito (*nomos pneumatikos*). Il legame non è più formale. La prospettiva non è più quella del vincolo giuridico giacché l’universale si raggiunge in astratto.

Le differenze si neutralizzano nuovamente ma il procedimento cambia, perché il piano su cui si fonda il ragionamento – quello della fede – è uniformemente levigato. Rimane una sola appartenenza, che qui dissolve tutte le altre: quella dell’uomo a Dio. «Non ci sono né ebrei né greci, né schiavi né uomini liberi, né maschi né femmine poiché voi tutti siete uno in Cristo» come si legge nella lettera ai Galati²⁵.

Che cosa distingue quindi la prospettiva di Paolo da quella del cosmopolitismo stoico? In Paolo la prospettiva è cosmica. La dottrina dello stoicismo procede per astrazione, Paolo per induzione: il superamento delle

²³ PLINIO, *Storia naturale*, XXXVII, 201-205.

²⁴ CICERONE, *De legibus*, I, 28-33. Si noti tuttavia che la cittadinanza di cui parla Cicerone si estendeva poco oltre i *municipia* italici e difficilmente avrebbe compreso tutta l’umanità in senso odierno.

²⁵ PAOLO, *Lettera ai Galati*, 3, 13.

divisioni tra gli uomini discende dal fatto che essi esistono in virtù di una medesima discendenza da Dio. Anche l'umanità è una sola, ma non per una condizione di natura, al contrario perché partecipa a una stessa storia. Il cittadino romano, in quanto detentore di diritti è un soggetto pieno; il soggetto paolino è definito in negativo, per privazione: una forma vuota che si riempie in Dio. Il discorso rivela come il cristianesimo abbia modificato notevolmente l'immagine dell'universale: non già opposizione tra particolare e universale, bensì necessaria coesistenza in cui ciascuno dei due si rigenera nell'altro.

4. Conclusioni

L'apice di questo percorso ideale trova forse la sua espressione più matura in Kant che scrive *l'Idea di una storia universale in prospettiva cosmopolita*²⁶, dove il punto nodale è rappresentato dall'intreccio tra il diritto di tutti alla libertà e il diritto dei popoli a garanzia di questa. Ed è notevole l'osservazione per la quale già ora la comunità tra i popoli è così avanzata che la lesione di un diritto in un luogo si risente ovunque.

In Kant non v'è, dunque, solo un'idea o un progetto; al contrario egli nutre l'affermazione consapevole che il processo è in corso, e dovrà adempersi.

Dove si colloca il diritto in tutto questo?

Ogni modello giuridico si confronta con il dato della diversità.

L'eredità dei Lumi forgiò l'idea per cui saremmo stati tanto più moderni quanto più fossimo riusciti a liquidare i particolarismi culturali, percepiti come freni alla ragione, al diritto stesso, all'individualismo o alla modernizzazione economica.

Sembra però più opportuno pensare che questa eterna tensione tra spinte all'uniformazione e resistenze a tale fenomeno, trovi l'unica sintesi possibile – diversamente da quanto sostenuto anche da Kant – in una necessaria coesistenza dei due fenomeni. L'uno costretto a rigenerarsi nell'altro.

Le culture non si ignorano, nemmeno le culture giuridiche: nella misura in cui ciascuna di esse è depositaria di una parte per quanto piccola di un bene comune a tutta l'umanità, la diversità culturale va salvaguardata. La diversità delle culture è di fatto molto più grande di quanto non si riesca a immaginare, ma non deve derivarne un'immagine spezzettata: essa è funzione non tanto dell'isolamento che le divide, quanto delle relazioni che le uniscono.

Il diritto è un prodotto delle culture. Ne segue le regole, le dinamiche, si modella e si rigenera senza poter prescindere dall'incontro con i modelli degli altri.

Il diritto si nutre della diversità come ogni altro dato culturale. È relativo, come ogni prodotto culturale.

²⁶ I. KANT, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia del diritto*, a cura di Bobbio-Firpo-Mathieu, Torino, 1956.

La diversità e l'uniformità delle soluzioni giuridiche non esulano dai meccanismi ora descritti, concorrendo a una descrizione ampia seppur imprecisa della condizione umana.

La condizione umana altro non può essere se non il risultato di una tale variopinta e contrastata coesistenza.